

**« Católicos, apostólicos y no-satánicos »:  
Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del  
culto a la Santa Muerte.**

"Catholic, Apostolic and non-Satanic '  
Contemporary representations in Mexico and local structures (Veracruz) the cult of Santa  
Muerte.

**Kali Argyriadis<sup>1</sup>**  
**Institut de Recherche pour le Développement (IRD)/**  
**Unité de recherches “Migrations et société” (URMIS)**  
kali@argyriadis.net

**Resumen**

Este artículo, mediante un enfoque basado en un cuestionamiento de la oposición clásica entre religión institucional y religiosidad popular, propone analizar la manera en que los devotos del culto a la Santa Muerte, en interacción con los medios de comunicación, los discursos académicos y las denuncias de la Iglesia Católica Mexicana, construyen en la actualidad varios sistemas locales de sentido. Basado en una reseña crítica de los trabajos existentes sobre el tema, este estudio se nutre también de una etnografía propia llevada a cabo en la ciudad de Veracruz entre 2004 y 2011. Intenta mostrar en particular cómo los debates sobre la historia y/o la legitimidad del culto han desencadenado una búsqueda de reconocimiento por parte de los fieles, así como el inicio de un proceso de construcción de la tradición, con vertientes nacional y regionales, en un contexto de intensas luchas de poder inter- e intra-grupos. Finalmente, propone pistas de reflexión para profundizar la investigación sobre esta devoción.

**Palabras clave:** Santa Muerte, religiosidad popular, México

**Abstract**

This article, by a system based on a questioning of the classical opposition between institutional religion and popular religiosity approach aims to analyze how the devotees of the cult of Santa Muerte, interacting with the media, academic speeches and reports Mexican Catholic Church, built today several local systems of meaning. Based on a critical review of existing work on the topic, this study also draws on its own ethnography conducted in the city of Veracruz from 2004 to 2011. Attempts show in particular how the debates on the history and / or legitimacy worship have triggered a search for recognition by the faithful as well as the beginning of a process of building tradition, with national and regional aspects, in a context of intense power struggles inter-and intra-groups. Finally, it proposes some avenues to further research on this devotion.

**Keywords:** Santa Muerte, popular religiosity, Mexico.

### **Introducción**

Los devotos del culto a la Santa Muerte son cada día más numerosos en México y entre los mexicanos emigrados a Estados Unidos. Este fenómeno se ha convertido en un tema sumamente polémico desde hace más de diez años, cuando paso a ser, de devoción relativamente confidencial y aislada, una práctica masiva y colectiva que, por sus características específicas – un esqueleto, una personificación de la muerte que parece expresar una pérdida de esperanza en la vida –, llama profundamente la atención de todos aquellos interesados en la evolución de la sociedad mexicana contemporánea.

Al igual que todas las devociones de la llamada “religiosidad popular”, los fieles de la Santa Muerte cultivan con esta entidad una relación de interdependencia e inmanencia, dirigiéndose a ella como lo harían con uno de sus seres más queridos o con un pariente cercano. No inspira temor ni aflicción: al contrario es una interlocutora privilegiada que casi siempre cohabita en los altares y en los corazones con otros personajes del santoral católico mexicano: la Virgen de Guadalupe, Cristo, San Judas Tadeo, etc. Como “abogada justa ante Dios” (ya que se lleva a todos sin distinción de clase, color o género), se le pide consuelo, intercesión y ayuda ante los infortunios de la vida; a cambio de fervor se espera de ella milagros. Sus devotos la aman profundamente, y cada uno proyecta sobre ella sentimientos y personalidades particulares. Como prueba de su fe, la tratan con gran cariño: le ponen ofrendas consideradas de su gusto (flores, romero, dulces, chocolates, manzanas, cigarros, licores...), la visten como una reina cambiando sus vestidos y coronas en cada ocasión ritual importante, besan su manto, le estrechan la mano, alaban su belleza, la cargan en procesiones, la mecen y bailan con ella en la parte festivas de las ceremonias. A veces, cuando se sienten desesperados, también la regañan o la amenazan.

Las ceremonias colectivas que se celebran en su honor se parecen mucho a los rituales católicos, en particular a aquellos llevados a cabo por “agentes para-eclesiales”.<sup>2</sup> con una diferencia esencial que radica en el hecho que el culto a la Santa Muerte está en ruptura total con la jerarquía católica y combatido por ella. Los grupos de rezo, encabezados por un líder (en general el dueño del altar en cuestión o de la estatua principal), organizan rosarios en casa o tiendas particulares, desbordando a veces en el espacio callejero, en los cuales se recitan el Padre Nuestro y el Ave María, numerosas oraciones católicas (*Pescador de hombres, Juntos como hermanos, Sánname Señor con tu espíritu...*), transformando en particular las oraciones a la Virgen en oraciones a la Santa Muerte. También se recurre al cancionero popular de la misma forma (*Amigo* de Roberto Carlos transformado en *Amiga; Te lo pido por favor* de Juan Gabriel; *Señora Señora*, de Denisse de Kalafe; *Yo quiero ser tu marido* de Vicente Fernández...). A menudo, se les pide a los participantes que expresen públicamente su agradecimiento a la Santa en forma de “testimonios”, donde rinden cuenta de los milagros atribuidos a su poder. Pero a diferencia de los rosarios católicos, se dedica también gran parte del ritual a actos de purificación y curación (*limpias*), operados bajo un espíritu formal y con fuentes de inspiración múltiples. Finalmente, es frecuente observar que se prolongue la ceremonia con una fiesta, donde se come, se toma, se canta, se baila, se intercambian regalos e informaciones, en fin donde se refuerza el sentimiento comunitario. A nivel íntimo, también a diferencia del uso oficial que se le da a las imágenes católicas, la Santa Muerte es

solicita para trabajos de magia, inclusive trabajos ofensivos llamados de “magia negra”, aunque no todos sus devotos acepten o reconozcan hacerle este tipo de peticiones.

En este artículo, quisiera aprovechar el trabajo de campo que llevé a cabo en la ciudad de Veracruz entre 2004 y 2011 para analizar de qué manera esta figura profundamente polisémica y plurifuncional construye poco a poco su sistema de sentido. Aunque mi enfoque principal fue el de la relocalización de las prácticas religiosas cubanas en dicho puerto, en realidad el proceso de reinterpretación y apropiación de las mismas me condujo a investigar ampliamente entre los grupos locales de rezos a la Santa Muerte, quiénes todos, sin excepción, incluían en sus rituales elementos extraídos de otras matrices religiosas. Matrices religiosas que, a su vez, todas sin excepción, están clasificadas por la Iglesia Católica Mexicana en la categoría de “Todo aquello que no es de Dios: brujería, espiritismo, curanderismo mágico, santería, esoterismo, horóscopos, adivinaciones, el tarot, las pretendidas ciencias ocultas, el gnosticismo, masonería, rosacrucismo, filosofías materialistas y animistas, etc”<sup>3</sup>.

P. Michalik ha descrito cuidadosamente este aspecto del culto, en términos de “mezclas inter-religiosas”, preguntándose cuáles elementos podrían remitirse al fenómeno *new-age* y cuáles al catolicismo popular mexicano, ambos vistos como descendientes de un ancestro común, pero crecidos en un suelo diferente (2011:175). Otro acercamiento interesante podría ser el de H. J. Suárez (2010), quién partiendo del concepto de campo de P. Bourdieu, observa la oferta religiosa de una localidad (incluyendo el culto a la Santa Muerte) para analizar luego las tensiones e interacciones entre sus agentes, cuestionando así la oposición clásica entre religión institucional y religiosidad popular. Siguiendo a Cardaillac y Gutiérrez (2005:5), quisiera aquí “reconstruir un objeto antropológico mejor delimitado, considerando no sólo la existencia de una interface entre institución y feligresía (...) sino centrándola en la interacción de ambas: las prácticas y las representaciones de los sujetos, que no solo ejecutan o resisten la acción institucional sino que en relación a ella se apropian y recrean el mundo de sus significados últimos”.

En un primer momento, exploraré la manera en que los medios de comunicación se apoderaron de la figura de la Santa Muerte, agitando el fantasma del “regreso a los sacrificios humanos”, para analizar luego cómo los devotos revierten el estigma que se les asigna, o al contrario se lo apropian. A continuación intentaré mostrar cómo los debates sobre la historia del culto desencadenaron a su vez una búsqueda de orígenes por parte de los fieles, así como el inicio de un proceso de construcción de la tradición, con vertientes nacional y regionales. Por fin daré cuenta del campo religioso en el cual se inserta el culto a la Santa Muerte, en un contexto de hegemonía de la Iglesia Católica que constriñe a su vez las relaciones de poder inter- e intra-grupos.

## 1.-De huesos y sangre

*“Somos hermanos, somos hijos de la Santísima Muerte. Mucha gente nos critica: que somos satánicos, que creemos en el Diablo, que no somos católicos. Nosotros somos católicos y apostólicos. Y creemos en Dios, en la Virgen María, en San Judas Tadeo. En todo creemos nosotros. Pero mucha gente, por portar esta efigie, por portar esta deidad, piensa que somos malos. Y la Santísima Muerte no es mala.”*

Oración introductora al rezo a la Santa Muerte en casa de “el Diablo”,  
Puerto de Veracruz, 2 de noviembre del 2005.

La figura de la Santa Muerte irrumpió en la vida pública a nivel nacional en el transcurso de los noventas, con gran sensacionalismo mediático y anécdotas macabras en las notas rojas. Como telón de fondo, la sociedad mexicana estaba azotada por la recrudescencia de la violencia<sup>4</sup> ligada al tráfico de drogas y al aumento alarmante de secuestros. Las imágenes de esta estatua estremecen a primera vista el espectador: un esqueleto coronado y vestido como una Virgen, a veces en tamaño humano, blandiendo una guadaña en una mano y en la otra un globo terráqueo, sonriendo desde sus orbitas vacías. Claro está, algo en ella evoca un icono familiar para el público mexicano, aquel esqueleto de las caricaturas de José Guadalupe Posada, de los murales o aquellas calaveras de azúcar del día de muertos. Mas, aquí se queda la comparación. La Santa Muerte presentada en los *medias* no es el “símbolo metonímico” de una identidad nacional que pondría en escena una “familiaridad juguetona y cercanía con la Muerte” (Lomnitz 2006:27; 34). Al contrario, la dan a ver como una divinidad cruel que les asegura impunidad a individuos sanguinarios, los cuales la tatúan en sus cuerpos y la esculpen en el cañón de sus armas.

El periodista de *Reforma*, Sergio González Rodríguez (2001), fue, si no el primero, al menos el que lanzó las acusaciones más estigmatizantes en contra del culto, asociándolo explícitamente con el crimen y la “subcultura del narco”. En su *best-seller Huesos en el desierto* (González Rodríguez 2002), presenta algunos casos de llamados “narcohechizos”, los cuales fueron y siguen siendo repetidos *ad nauseam* en la mayoría de las crónicas periodísticas. El del rancho Santa Elena en Matamoros, Tamaulipas, inaugura aquella siniestra serie de “crímenes rituales”, según el autor. Allí, en 1989, un traficante de drogas de origen cubano fue arrestado junto con sus cómplices, mientras que los policías hallaron cadáveres mutilados y “restos de ofrendas”: los criminales admitieron para aquello practicar la santería y el palo-monte. Este delito causó gran sensación en la prensa ya que los detenidos confesaron lazos de clientelismo con funcionarios del estado y personalidades políticas y artísticas. Una película inspirada de este caso (*Perdita Durango* 1991) fue realizada posteriormente, con la introducción de detalles ficcionales horrorizantes tales como por ejemplo el sacrificio de un niño.

Nahayeilli Juárez Huet (2007:188-199) ha demostrado cómo este suceso junto con el tratamiento mediático de “narcosatanización” del mismo han contribuido de modo significativo a la fama y a la difusión de la santería en México. Todavía poco conocida en este país, dicha práctica religiosa cubana incluye el sacrificio ritual de animales a las divinidades (*orichas*), mientras que el palo-monte materializa ciertos espíritus de difuntos (*nfumbes*) aliados del palero en cráneos y huesos humanos extraídos de las tumbas abandonadas<sup>5</sup>. Difundida hoy en todo el continente americano así como en Europa mediante amplias redes transnacionales de parentesco ritual, y más recientemente gracias al turismo y a Internet (Argyriadis & Capone 2011), en los países receptores a menudo tiene que lidiar con las legislaciones en torno a la matanza de animales. Pero sobre todo se topa

con la incomprensión de una opinión pública de obediencia mayoritariamente cristiana, para la cual el sacrificio de animales hace inmediatamente pesar sospechas de satanismo (o al menos de paganismo bárbaro) y de sacrificios humanos. Haciéndole eco a la época del éxito de las películas de rumberas exóticas (Juárez Huet 2011), la santería es hoy en día en México un tema reiterado de debates, acusaciones diversas y fuente de inspiraciones tanto para las ficciones más descabelladas como para los reportajes o “documentales” más enganchadores.

De hecho, los periodistas asimilaron y a veces confundieron criminalidad, santería, satanismo y culto a la Santa Muerte. Juárez Huet ha presentado varios ejemplos de dicha amalgama (2007:193, 194, 197), la cual se volvió tan común que también fue repetida en varios textos académicos (ver por ejemplo a Lomnitz 2006:465-466; Alcalá 2008:41). Por su lado González Rodríguez (2002:28-29) prosiguió con su lista de casos probados de narcotraficantes que le rendían un culto a la Santa Muerte supuestamente para obtener poder e invencibilidad: un secuestrador que se hizo célebre porque cortaba las orejas de sus víctimas; una “hermandad” y un “pacto de sangre y de silencio” entre policías y delincuentes; varios jefes de Carteles que eran a menudo también santeros; por fin sospechas fuertes sobre los lazos posibles entre estos cultos y las violaciones, mutilaciones y asesinatos crónicos de mujeres en Ciudad Juárez (*ídem*:29). Otros autores insistieron en el éxito del culto en las prisiones (Castellanos 2004), o imaginaron las prácticas más atroces dando cuenta de la edificación de altares: “Sobre un punto de la autopista que va de Monterrey hacia Nuevo Laredo, Tamaulipas, a 16 kilómetros de la frontera, el narcotráfico erige su monumento. Son 21 altares dedicados a la santa muerte, que dan la bienvenida a uno de los lugares de ejecuciones, levantones, balaceras y hechos violentos asociados al narco” (Gómez 2007).

En la misma época, un cuento de Homero Aridjis (2004) puso en escena a narcotraficantes, altos funcionarios de policía, gobernadores de Estados, artistas y al obispo de Sinaloa reunidos en una fiesta orgiaca para ofrecer al narrador en sacrificio a la Santa Muerte. El autor, que dice en sus entrevistas basarse en hechos reales, sostiene además que este culto es el mismo que el culto azteca a la divinidad de la muerte violenta, Coatlicue, y prefigura una vuelta al sacrificio humano (Pacheco 2004). Unos años más tarde, J.G. Olmos (2010) afirmó que diversas personalidades artísticas y políticas eran o son fieles del culto, como por ejemplo la actriz María Félix, o la ex presidenta del Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación, Elba Esther Gordillo (encarcelada por defraudación fiscal). El autor, periodista de la revista *Proceso*, se dio a conocer gracias a otra obra titulada *Los brujos del poder. El ocultismo en la policía mexicana* (2008), la cual subrayaba los lazos existentes entre personalidades políticas mexicanas y el mundo del “ocultismo”: dicho término lo mismo remite para el autor al espiritismo, a las prácticas indígenas de curanderismo, a las brujerías de todos orígenes o a las religiones afro-americanas.

Este tipo de texto, híbrido entre ensayo literario, testimonio de encuesta y crítica política, contribuye a hacer más borrosas las fronteras entre mitos, cuentos (Rodríguez 2010), novelas, reportajes, informes de policía (Freese 2005; Búnker 2013), advertencias emitidas por el clero católico, e incluso artículos científicos, que no reparan en copiarse unos a otros, alimentándose mutuamente en una confusión de las fuentes que se podría considerar como característica de nuestra época de “ficcionalización” del mundo (Augé 1997:165). Existe sin embargo un tema común a estos escritos: el de la lucha contra el mal, un Mal absoluto – Satanás de los católicos – encarnado por personajes sobre quienes ya no

se sabe muy bien si son reales (el traficante de droga sádico y sanguinario, el político corrupto y cínico, el brujo sacrificador de niños...), aquellos “bárbaros imaginarios” locales (Hurbon 1988) cuyo culto a la Santa Muerte cristaliza el miedo contemporáneo. Podemos preguntarnos, a la par de N. Juárez Huet (2007:199), si este proceso no es mantenido deliberadamente: “Por otra parte, la connotación de la santería como una ‘encarnación del mal’ en términos de narco y delincuencia, podría ser una forma en la que algunas estructuras del Estado construyen sus propios “demonios” para justificar su incapacidad e incompetencia en áreas en donde son también parte del problema »<sup>6</sup>.

Desde principios de la década del 2000, en algunos aspectos, el culto a la Santa Muerte sufre pues la misma suerte que la santería en los años 1990, y goza de los mismos efectos. Su tratamiento mediático alimentó en cierta medida una gran fascinación por el mismo. Además, si bien el horror está por todas partes en los medios de comunicación mexicanos (reportajes televisados y fotografías colocadas en los quioscos que no ahorran nada al transeúnte de los detalles estremecedores de cuerpos heridos, mutilados o descompuestos, vídeos de torturas y de ejecución que circulan a través de las redes sociales o de los sitios que pretenden denunciar la violencia), no solamente inspira el temor. Muchos concluyen que si los autores de tales crímenes pudieron perpetrarlos en una impunidad relativa, fue porque gozaban de una potente protección espiritual. Los medios de comunicación, en cierto modo, “demuestran” sin cesar la eficacia del culto a la Santa Muerte. La ambigüedad es también alimentada por los narcocorridos, aquellas canciones compuestas a la gloria de los delincuentes más famosos, que contribuyen a transformarlos en héroes modernos, portadores de un código de honor eminentemente “viril” y de una ostentación desenfadada de la riqueza material, prueba de su éxito. En contrapeso al bárbaro imaginario, se construyen así narrativas que apuntan hacia el mito del “bandido social” (Hobsbawn 1969), expresadas también en el culto a otra figura polémica de la devoción popular mexicana: Jesús Malverde<sup>7</sup>.

No resulta extraño ver cómo, en un último movimiento de retro-alimentación, los fieles del culto que se encuentran en posición de marginalidad revierten el estigma (Goffmann 1963) que les ha sido asignado ostentando los signos exteriores de su devoción. La efigie del esqueleto salió de la intimidad del hogar o de la capilla discreta en el momento preciso en que comenzó este *battage* mediático. Los cronistas enfatizaron el acto fundador de Enriqueta Romero, que instaló en 2001 un altar público junto a su casa y comercio de artículos religiosos en una calle del barrio de Tepito, en la ciudad de México. Pero es importante subrayar que esta iniciativa fue progresivamente seguida por (o simultánea a) decenas de otras en toda la República. Atuendos, dijes, tatuajes son hoy en día exhibidos sin complejos por numerosos fieles provenientes de las clases urbanas más humildes. Para Castells Ballarín, este gesto expresa una gran violencia, porque constituye una amenaza implícita para los demás e inspira temor o desconfianza: “La Santa Muerte ostentada reduce el anonimato porque fija la atención ajena y plantea escenarios de control que, sin ella, no se hubieran dado.” (2008:24).

Fragoso Lugo (2007:24) cuestiona también la idea de un desarrollo primitivo del culto entre los medios criminales, y luego entre las clases populares urbanas: “se ha buscado así explotar el carácter ‘exótico’ o perturbador de la devoción en detrimento de un análisis del hecho social”. Para esta autora, se produjo el movimiento inverso, y fue la plurifuncionalidad religiosa de la santa la que permitió a los sujetos que vivían al margen de la ley tomar posesión de su dimensión simbólica (*ídem*:23). Su etnografía confirma

además que la devoción diaria reconoce al Dios católico como el superior jerárquico de la Santa Muerte, y que los fieles no se consideran de ninguna manera como opositores a la Iglesia o al Estado.

Existen dos tipos de practicantes que tienen interés en participar en esta imposición de una “máscara satánica” – la cual, cabe subrayar de nuevo, no refleja la realidad cotidiana y masiva del culto – que les confiere un aura de poder provechosa para su actividad. En primer lugar, se trata de los profesionales que comercializan los productos derivados del culto en los mercados, en tiendas especializadas y en internet. Este espacio mercantil y competitivo estructura en parte la organización ritual (Argyriadis 2011). En segundo lugar, ciertos miembros de pandillas reinterpretarían a propósito la Santa Muerte como una intermediaria de Satanás a quien convendría ofrecer sacrificios humanos: es por lo menos lo que afirma Castells Ballarín (2008), basándose en una entrevista con un miembro de la Mara Salvatrucha 13 en 2006. Queda sin embargo por hacer una investigación a profundidad, que rebase el marco de casos excepcionales. Acolla, por su parte, emite la hipótesis de una estrategia deliberada de los narcos, que utilizarían esta imagen de la Santa Muerte como interfaz con la sociedad para fomentar el temor, al igual que las narcomantas, la mutilación de los cuerpos o la colocación de vídeos de ejecuciones y de torturas en la red: *“in light of the growing economic and social power the narcos are acquiring, it would be hard to argue that the Santa Muerte is not on their side”* (idem, 2011).

Sin llegar a tales extremos, al parecer las personas que viven al margen de la legalidad se acomodan muy bien con estas representaciones, y a menudo las refuerzan a su conveniencia. Era por ejemplo el caso del líder de un grupo de rezo instalado en la ciudad de Veracruz en el 2006, el cual cultivaba un misterio ambiguo en cuanto al origen de sus recursos. Este personaje, que afirmaba ser oriundo de Tepito, ex-recluso e hijo de la famosa Doña Queta, se hacía llamar “El Diablo”. Vestido de negro, cubierto de dijes de la Santa Muerte, intercalaba sus homilias con anécdotas de sus enfrentamientos con bandas rivales, en las cuales la Santa desempeñaba el papel de salvadora. Utilizaba aquellos relatos terroríficos de hermanos o mujeres embarazadas asesinados a balazos, de su padre en coma o de su lucha por sobrevivir en la cárcel a la vez para justificar su exilio en Veracruz y su devoción a la Santa Muerte, presentada como una empresa de redención, y a la vez para enorgullecerse delante de jóvenes admirativos, aprendices de delincuentes – o delante de mí – por ser el único en el Puerto en conocer a los “verdaderos marginales” y tener relaciones sinceras con “la flota”: “Yo aquí acojo a puro narco, a pura rata, no hago diferencia”. De igual manera, en su etnografía de Tepito, García Zavala (2010:170) señala que los habitantes de este barrio se acomodan en cierta medida con la imagen de callejón de mala muerte, de mercado de fayuca o de cuna del tráfico de drogas y del culto a la Santa Muerte que se les asigna. El miedo generado permite así cercar simbólicamente su espacio de actividades, disuadiendo a los eventuales curiosos de indagar sobre sus asuntos.

Por último, si bien en su gran mayoría los devotos de este culto (inclusive los que se consideran marginales) desean ser reconocidos como simples católicos, no se puede descartar que la acusación de satanismo, de “trabajar cosas negras” o “para el Mal”, es un potente motor de las luchas de poder que agitan este campo religioso, a la par de las acusaciones de charlatanismo y de mercantilismo. Las acusaciones de brujería maléfica, como ya lo observaba Marc Augé, deben de ser estudiadas como uno de los lenguajes por los cuales se expresan las relaciones sociales de poder (1982:212-259): aquí, alimentan las

rivalidades entre líderes a diferentes escalas, pero emanan ante todo, de manera ofensiva, de las instancias que ocupan el poder en la sociedad mexicana.

## 2.-Del laberinto de la soledad al homo tepitecus

« *Todo esto es verídico, desde los antiguos mayas, de los aztecas, todo esto viene existiendo, yo no sé por qué nuestro gobierno ha venido quitando todas estas costumbres, ha venido quitando todas estas culturas, ha venido a cambiar todas nuestras tradiciones, quizás para el bien de ellos o para poder utilizarlos y lucrarlos ellos* »

Entrevista con Ana Luisa, líder del grupo *Blanca Flor*.  
Puerto de Veracruz, 19 de septiembre del 2005

Ante este despliegue de fuerzas anti-Santa Muerte, numerosos intelectuales e investigadores reaccionaron erigiendo este culto si no en paradigma de la identidad nacional mexicana, por lo menos en símbolo de resistencia de las clases marginales y populares frente a la corrupción generalizada, a la crisis, a los abusos de poder de la clase dominante y al incremento de la violencia. Varias corrientes político-ideológicas se contraponen, haciendo eco a debates más antiguos que cuestionan los procesos históricos de construcción del Estado-Nación y su relación a la “indianidad”.

La representación esquelética de la muerte ha hecho gastar mucha tinta en el México post-revolucionario. En su famoso ensayo, Octavio Paz (2004 [1950]) propuso una reflexión a la vez política, poética y psicoanalítica sobre la identidad y la historia mexicana. Desarrolló allí la idea de una indiferencia ante la muerte, heredada de las sociedades prehispánicas para las cuales vida y muerte estaban estrechamente imbricadas, pero sobre todo en relación con una condición histórica de alienación: “La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida” (*idem*:63). Del mismo modo, analizó las figuras del joven Cristo humillado, condenado, golpeado y ensangrentado, o de Cuauhtémoc, el joven emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés, como “imágenes transfiguradas” del destino del mexicano (*idem*:92), e interpreta la tradición del Día de muertos como una manera de burlar la insignificancia de la vida humana (*idem*:64).

Otros autores han criticado fuertemente, desde luego, esta corriente ideológica<sup>8</sup>, así como la valorización de esta celebración popular. El ensayista C. Monsiváis (1987) analiza dicha fiesta como un “mito tradicional e industrial” nada prehispánico, inventado por un Estado autoritario y una *intelligentsia* que se auto-exotiza. Para la historiadora Elsa Malvido (2001), “El movimiento político e intelectual que se dio durante el gobierno de Lázaro Cárdenas redescubrió el mundo indígena de México. A partir de allí los intelectuales, comunistas, anticlericales y masones transformaron las fiestas de la muerte e insistieron en que el festejo era de origen prehispánico. El antecedente del altar de muertos fue la mesa del santo, donde se ponía su imagen y sus reliquias el día primero de noviembre”.

Claudio Lomnitz (2006) ha matizado estas afirmaciones, poniendo a luz el proceso de apropiación de las imágenes emitidas por la prensa extranjera, la cual presentaba la revolución como un baño de sangre, expresión de un atavismo violento directamente heredado de los aztecas: “Para los artistas del decenio de 1920, la valencia simbólica de la intimidad de México con la muerte fue antitética de la violencia del colonialismo, el

imperialismo y la explotación capitalista. Por otra parte, el embellecimiento popular de la muerte, con sus resonancias tanto de la tradición azteca como de la católica, parecía ser una personificación perfecta de la fórmula de hibridación cultural, el mestizaje, que constituía el corazón de la revolución cultural de México” (*ídem*:43). Sin embargo Lomnitz muestra también de qué manera esta reinterpretación funcionó y sigue funcionando en la actualidad para la población: primeramente, entra realmente en resonancia con prácticas indígenas (las fuentes históricas disponibles lo ratifican); en segundo lugar, remite a un pacto social implícito de reconciliación nacional con la muerte, o también de pacto inestable fundado en “la dialéctica de la violación, es decir, en las consecuencias fértiles y reproductivas de la explotación violenta” (*ídem*:49). Más allá de su análisis, al cual puede uno adherirse o no, Lomnitz apunta aquí en la cuestión crucial del sentido dado a las imágenes y a las prácticas, que los trabajos basados en comparaciones iconográficas no toman en cuenta.

Fue precisamente Malvido (2006) la primera en insistir sobre el origen europeo y medieval – “extranjero”, repetido en los *mass media* (Alvarado 2004) –, del culto a la Santa Muerte. Éste se enraizaría en las cofradías de la “Buena Muerte”, destinadas a las oraciones para las almas en pena, instituidas en el siglo XIII en Europa y luego exportadas en las Américas<sup>9</sup>. Paralelamente, en el marco de las pandemias de peste, se desarrolló en el siglo XIV toda una iconografía poniendo en escena al personaje del esqueleto en alusión a la fragilidad y el carácter efímero de la vida (“vanidades” y “danzas macabras”), pero también a la victoria del Cristo sobre la muerte. En aquella época se codifica entonces la representación de la muerte tal como es todavía empleada masivamente por los adeptos contemporáneos del culto a la Santa Muerte: un esqueleto que lleva el vestido franciscano, y tiene en sus manos una guadaña y un reloj de arena o un globo terrestre. Estas imágenes y estatuas, utilizadas en las procesiones recordando la pasión de Cristo (y que todavía se encuentran en algunas viejas iglesias), se volvieron objeto de culto en Nueva España entre el siglo XVII y el siglo XVIII, como en el caso de San Pascual en Chiapas<sup>10</sup>. Posteriormente, fueron prohibidas por la Iglesia y quemadas por idolatría. E. Malvido (*ídem*:25) evoca otros ejemplos: el de la imagen del Justo Juez (la muerte que mata “democráticamente”) que fue venerada en Querétaro en 1793 por “indios” bajo la férula de un padre franciscano que fueron luego juzgados por la Inquisición; “Nuestra Señora, Muerte”, una imagen conservada en el convento museo de Yanhuítlán; u otra estatua llamada “Santa Muerte” ubicada en la iglesia de San Agustín en Tepatepec, Hidalgo. Gruzinski (1995:192) cita por su lado el caso de una sociedad secreta que le rendía un culto a la Santa Muerte en 1797 en San Luis de la Paz, Guanajuato.

Para Malvido, la imagen de la Santa Muerte es entonces claramente heredada del cristianismo, y resurge a partir de los años cincuenta bajo la forma de pequeñas tarjetas impresas junto con una oración o una invocación, vendidas en los mercados populares. Pero los rituales en su honor son el resultado de un “reinención” (2006:27), y no tienen según ella nada que ver con las creencias indígenas. Numerosos autores citan el libro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964 [1961]:638), como primera mención del culto bajo esta forma (una novena para la Santa Muerte, impresa en una hoja comprada con un ambulante, destinada a hacer volver el cónyuge infiel). Por ende, contribuyen a la fundación del barrio de Tepito, donde Lewis realizó su trabajo de campo, como lugar de origen de la devoción. Sin embargo, en un artículo etnográfico pionero, escrito antes del periodo de satanización del culto, J. Thompson (1998:406, 422) emite la hipótesis que la Santa Muerte contemporánea “habría comenzado su vida” como especialista de la magia erótico-

amorosa. Cita los trabajos de investigadores que la mencionan para este uso – junto con otros numerosos santos – desde mediados de los 1940 del norte al sur de México.<sup>11</sup>

J. Thompson, que encontró por primera vez en 1992 en Sonora esta imagen en forma de tarjeta, advierte varias evoluciones del uso de la Santa Muerte entre sus informadores en los años que siguen (1998:425-427). Considerada como capaz de devolver al ser amado, se le pidió auxilio para regresar a los parientes emigrados; posteriormente, se le rogó con fines propiciatorios, en particular para la prosperidad de los comerciantes, y como protectora, primero ofensiva (“Muerte contra mis enemigos”), luego defensiva (“Niña Blanca” capaz de devolver los trabajos para las cuales se le solicitó). Muy rápidamente, atravesó la frontera y se difundió tras los migrantes en los Estados Unidos (el autor menciona las ciudades de Chicago y Tucson, así como los Estados de Arizona, California, Texas y Nuevo México), asociándose en ambos países con la práctica de la santería, también en pleno auge en aquella época. Se presenció también la figura antropomorfa de la muerte en los centros espiritistas mexicanos al menos desde finales de los 1980. Ortiz Echániz la halló por ejemplo durante una peregrinación espiritualista trinitaria mariana: “Algunas veces suele presentarse el ‘Espíritu de Exterminio’, la ‘Hermana Blanca’, o la muerte, en cuyo discurso reclama a los fieles la blasfemia con que la injurian por llevarse a sus familiares y afectos cercanos” (1994:222-223).

La elucidación del origen católico factual del culto no agota sin embargo la cuestión de su reinterpretación contemporánea, la cual toma las formas más variadas. Así como lo observó Frago Lugo (2007:13), los elementos de origen medieval son resignificados por los devotos, que interpretan por ejemplo la guadaña como un arma simbólica para cortar las malas energías enviadas por enemigos. El culto se popularizó inclusive en las comunidades rurales indígenas (Lara Mireles 2008:288), y conviene preguntarse, tal como lo hace Mireles, si “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’?” (*ídem*:291). Es resemantizada incluso en sus lugares históricos de emergencia; Así, Castells Ballarín (2008) observó en 2006 que en la iglesia de San Pascualito Rey en Tuxtla Gutiérrez, había ahora una estatua de la Santa Muerte (versión moderna) en la capilla lateral izquierda. Además, otros objetos del culto católico son “traducidos” a su sistema de sentido. Es el caso de Niño de las Suertes, venerado desde el 1937 en Tacubaya (D.F.), en el Convento del Dulce Nombre de María y San Bernardo. Las reproducciones de la estatua, que representa al niño Jesús bebé durmiendo con las manos cruzadas sobre un cráneo, evocando el sueño premonitorio de su victoria contra la muerte, son vestidas por los devotos de la Santa Muerte con telas recuperadas en vestidos que adornaron anteriormente al esqueleto. Esta “relación simbiótica” es combatida por el clero local (Perdigón 2008). Finalmente, hace ya tiempo que se asocia la Santa Muerte con el *oricha* de los difuntos y dueña del cementerio, Oyá (Thompson 1998:427).

En el puerto de Veracruz, es mediante una simbiosis muy diferente que la Santa Muerte ha sido adoptada por numerosos fieles. En efecto, gracias a contactos regulares con organizaciones espiritistas brasileñas, hace unos treinta años, varios “guías” de dicha ciudad integraron a su panteón de espíritus la imagen umbandista del *oricha* del mar y de la maternidad Yemayá,<sup>12</sup> bajo el nombre de Lucero de la mañana (una estrella asociada a la muerte). Una médium en particular, conocida como “La Maestra”, la identificó con la Santa Muerte, a la cual había empezado a rendir culto en el templo de su maestro, Jorge

Meléndez, conocido en Boca del Río por ser devoto de la misma, además de ser santero y por tener a Cuauhtémoc como muerto protector (véase al respecto Flores Martos 2007:288). Para ella se trataba de “la misma energía”, un ser con el cual ella soñaba desde su infancia: “Yo a veces veía a esa mujer de pelo largo, negro, como la vemos así en Yemayá con esa vestimenta blanca. La veía caminar frente de mí. Y en esos momentos o en algunas ocasiones, esa misma mujer a veces volteaba la cara pero ya no tenía su cara encarnada, sino que ya veía yo la cara del esqueleto”. La adoptó, bautizándola “Yemayá, la Joven muerte Encarnada”, en cuyo honor erigió un templo en 1993. Siguiendo el principio de la dualidad de los dioses prehispánicos, para ella la Muerte debía de tener una representación de su contrario, la Vida.

Varios autores intentaron de hecho resolver la cuestión del sentido dado a la práctica planteando la idea de una continuidad lógica con la religión azteca, sobre el modelo del sincretismo de máscara. “La idea de la muerte como un personaje viene de las tradiciones prehispánicas en donde sí hay una deidad claramente dedicada a la muerte que es Mictlantecuhtli. Ahí sí hay un señor de la oscuridad. El único cambio es que en la tradición popular no es mujer como ahora”, afirmó por ejemplo Carlos Garma (Aguilar 2007), subrayando también el hecho de que la Santa Muerte es vestida de la misma forma que las vírgenes en la práctica religiosa popular mexicana (Garma 2009). Para Kristensen (2007), se trata del producto más reciente de los sincretismos históricos mexicanos, y la relación con la Virgen de Guadalupe es evidente, de por el carácter sincrético original (*mexicano-católico*) de esta figura (Camacho 2007).

Algunos retomaron esta interpretación sin reparar demasiado, tal como lo señala Lomnitz: “Como la mayoría de las invenciones novedosas de la cultura popular mexicana, ahora se dice que la Santísima Muerte nos viene desde los Aztecas” (Lomnitz 2006:464). Sin embargo no se puede descartar el hecho de que hoy en día los practicantes se han apoderado de la misma con fervor, multiplicando los rituales incluso en sitios arqueológicos prehispánicos<sup>13</sup> y asociándose con grupos de danzantes aztecas, en un movimiento de re-indianización (Flores Martos 2008:64) que varía localmente según los grupos étnicos en presencia. Así, en Santa Ana Chapitiro (Morelia, Michoacán), un grupo de devotos atribuye un origen purépecha muy antiguo a su altar (Chesnut 2012:28-30), mientras que en Veracruz se hace referencia al mito de la visión de un brujo de Córdoba a principios del siglo XIX. Más recientemente, de manera inédita, se alude también en el Puerto a la “tercera raíz”, aquella que fue valorada a través de eventos culturales tales como el Festival Internacional Afrocaribeño. La líder del grupo de rezo Blanca Flor, que se enorgullece de haber sido invitada en 1998 a participar en el foro *Ritos, magia y hechicería* de este festival<sup>14</sup>, afirma por ejemplo: “Son prácticas ancestrales indígenas, pero también de nuestra otra raíz, la africana (...). La gente quiere tirarse pa la parte española. ¿Por qué? ¡ si somos morenos !”.

El barrio de Tepito goza del privilegio de poseer su propio cronista, tal como se identifica Alfonso Hernández. Fundador en 1984 del Centro de Estudios Tepiteños, este íntimo de las ciencias sociales y de los medios de comunicación afirma sin rodeos que el barrio es de origen azteca: se trataría ni más ni menos del lugar dónde Cuauhtémoc habría organizado su rebelión, llamado Tepitohuca, es decir “lugar donde comenzó el esclavitud”. Convertido más tarde en “mercado de los pobres”, habría generado una identidad y un modo de ser particular al *homo tepitecus*<sup>15</sup>: “Tepito, continúa siendo un reducto de sabiduría barrial, cuya realidad está preñada de testimonios históricos y contenidos

antropológicos inéditos, donde su desbordante cotidianidad recicla con fuerza y bravura su resistencia comunitaria, en una defensa sacralizada de sus devociones más íntimas” (Hernández 2005). Nada extraño, para él entonces, al constatar el florecimiento del culto a la Santa Muerte entre este medio marginal, y en continuidad con los cultos *mexica* ancestrales: “Y hoy que en el barrio de Tepito, los laberintos son como un Infierno sin demonios, y las calles son un Purgatorio donde todo se paga, y las azoteas son el Cielo y los zaguanes el Limbo, este obstinado ‘barrio de las almas perdidas’ tiene en la Santa Muerte, quien lo ayude, lo cuide, y lo proteja” (*ídem*). A. Hernández ve allí una devoción popular, resistente, comunitaria, familiar y matrilocal, cuya depositaria legítima sería la pionera Enriqueta Romero, organizadora de rezos y peregrinaciones en el altar público que montó en 2001. Él organiza y acompaña también desde hace varios años los “safaris de Tepito”, en atención a los investigadores, periodistas y demás personas interesadas, durante los cuales la visita al altar de Doña Queta desempeña un papel central, entre la vecindad Casa Blanca donde O. Lewis realizó sus entrevistas, el proyecto cultural “las siete cabronas de Tepito”, el mural donde son pintados retratos de víctimas locales de narcos, la mejor miga, los mejores tacos y los comercios más pintorescos. Insiste por fin de manera reiterada sobre la imagen de un barrio marginal y contestatario, verdadera síntesis valorada de mexicanidad (véase también Lomnitz 2006:469).

Los debates que oponen los historiadores, los periodistas, los novelistas y los devotos mismos en cuanto al origen del culto a la Santa Muerte tornan entonces en giro a la cuestión de la mexicanidad indiscutible del culto y de la definición que se le quiere dar a la misma. Es lo que reafirman las revistas y las libretas en venta en los mercados, con una evidente inquietud por distinguirlo de la santería (ver por ejemplo *El culto a la Santa Muerte* 2003:7; Ambrosio 2004:10). Es también lo que expresan los grupos de rezo a la Santa Muerte en los rosarios que se dan cada año a mediados de septiembre en Veracruz, colocando para la ocasión banderas mexicanas y trenzas de listones verdes, blancos y rojos en los atuendos de sus estatuas, explicando orgullosamente: “Nosotros también vamos a echar nuestro grito”. Empero, para muchos investigadores se trataría de una mexicanidad popular (De la Peña 2009:182), propia del inframundo y de los oprimidos: « If the Virgin of Guadalupe can be understood as the key symbol of Mexican national culture (...) Santa Muerte and Jesus Malverde may perhaps be understood as key symbols of the ‘underworld’ and the ‘underdogs’ of national culture » (Dahlin-Morfoot 2011; véase también Lara Mireles 2008:287), misma que glorifica A. Hernández. Convendría matizar este punto de vista, ya que etnografías más recientes muestran que aquella devoción esta difundida en todas las clases sociales: las más altas privilegian sin embargo una forma discreta de practicar<sup>16</sup> (Flores Martos 2007:290).

Varios lugares de cultos antiguos o novedosos, acertados o míticos, autenticados o no por los investigadores, rivalizan hoy para legitimarse un *estatus* de alta tradicionalidad. ¿Es la Santa Muerte una divinidad azteca, mixteca, “africana”, zoque o purépecha que resistió a la evangelización? ¿Una creación local original, como en los casos de Tepito o de Veracruz? Con la duda, pero apasionados por estos debates, los devotos procuran informarse, consultando internet y las publicaciones disponibles, y se desplazan cada vez que es posible, ahorrando a veces durante años: así es como se dibuja una cartografía móvil y evolutiva, pero altamente significativa, de lugares competidores de peregrinación, desde Santa Ana Chapitiro en Tepatepec, hacia la calle Alfarrería donde se halla el altar de Enriqueta Romero, pasando por los sitios arqueológicos que contienen bajorrelieves que

representan esqueletos, o por la iglesia del Padre David Romo, el líder de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional Mex-USA que intentó hacer reconocer legalmente el culto. Los diferentes grupos de rezo entran en esta ocasión en contacto, se alían, se oponen, y progresivamente construyen sus modalidades regionales específicas, en una lógica de reapropiación que refuerza la mexicanidad del culto a la vez que lo singulariza y lo inscribe en el campo de las luchas de poder.

### 3.-La guerra

*“Si no pueden atacar por un lado atacan por otro. Gente como su servidor, que estamos trabajando para mantener la devoción a la Santa Muerte, necesitamos de gente que nos ayude (...).  
Recuerden que la unión hace la fuerza”.*

Padre Juan Díaz Parroquín, delegado del Padre David Romo en Puebla,  
Templo *Flor Universal Yemayá*, Puerto de Veracruz, 10 de mayo del 2006.

En su inmensa mayoría, los trabajos actualmente disponibles imputan el desarrollo reciente del culto a Santa Muerte a la crisis económica y al incremento de la violencia en México. La Santa Muerte respondería así a varias necesidades (incluyendo la de supervivencia) de las cuales ya no se haría cargo el Estado. No obstante, estas interpretaciones no resultan satisfactorias: bien podrían aplicarse casi a cualquier práctica religiosa, y no permiten comprender por qué esta devoción surgió en los años 1990 y no antes, por ejemplo durante las hecatombes generadas por la revolución o la guerra cristera.

Tal como lo observaba J. Thompson (1998), es sobre todo la naturaleza de la devoción la que evolucionó recientemente: documentada sin mayor relevancia en toda la República, la figura de la Santa Muerte ocupaba un lugar rutinario, junto a otros numerosos santos, vírgenes y entidades diversas, como intercesora en los asuntos sentimentales. No era propiamente objeto de culto, salvo en casos muy raros, en ámbitos privados y familiar, donde se le “adoptaba” al igual que San Charbel, o la Virgen de Juquila por ejemplo, apropiándose la íntimamente.

El surgimiento del culto en formas colectivas más organizadas posiblemente se explica en el marco de la ley de 1992 sobre las asociaciones religiosas y el culto público. En efecto, anteriormente el Estado mexicano, cuya laicidad permanece siendo una de las más rígidas en el mundo, no les reconocía existencia jurídica a las asociaciones religiosas. Mantenía además la manifestación de la fe en una esfera estrictamente privada e individual, y los sacerdotes no tenían el derecho a votar. Producto de negociaciones entre la Conferencia Episcopal Mexicana, el Vaticano y el Estado, esta ley permitió que la Iglesia católica mexicana se reestructurara fuertemente en el territorio nacional, erradicando sus corrientes “no ortodoxas” (en particular las ligadas a la Teología de la Liberación) y promoviendo al contrario el movimiento de Renovación Carismática. A partir de 2002, en el marco del gobierno del PAN, incrementó su influencia en el espacio público (“evangelización” de los medios de comunicación, “cruzadas confesionales” en materia de educación y salud pública: véase al respecto De la Torre 2007:43-44). A pesar de eso, el porcentaje de ciudadanos mexicanos que se dicen católicos pasó del 98 % en 1950 al 88 % en 2000. Con grandes disparidades regionales, se desarrollaron otras iglesias cristianas como las evangélicas y pentecostales (De la Torre y Gutiérrez 2007), así como prácticas no cristianas que se atrevieron a reivindicar su legitimidad, tales como el espiritualismo

trinitario mariano (Garma 2007), las prácticas indígenas, o los buscadores espirituales que rechazan toda afiliación que implique una exclusividad religiosa (Gutiérrez 2007:123).

Ante la irrupción de estas estructuras y prácticas rivales, la Iglesia católica contraatacó, sobre todo desde el campo ideológico, desplegando una amplia campaña de reevangelización de sus fieles. Prosiguió más vigorosamente con la denuncia de las prácticas religiosas anteriormente citadas, del esoterismo, de los juegos de video o de las películas de terror. La Santa Muerte jugó en este marco un papel importante, sobre todo a partir de los 2000 cuando algunos fieles intentaron institucionalizar su culto (véase más adelante). Durante las misas, los sacerdotes empezaron a agitarla como repelente demoníaco, mientras que lo mismo sucedía en los medios de comunicación católicos, así como en declaraciones reiteradas a la prensa. Así, para solamente citar las posturas públicas más recientes, durante la visita del cardenal Gianfranco Ravasi, presidente del Consejo Pontifical para la Cultura del Vaticano, el portavoz del arzobispado de México, Hugo Valdemar, denunció en mayo de 2013 el culto a la Santa Muerte como blasfema, diabólico, anticultural y destructivo; una “religión falsa” proveniente de la ignorancia, practicada por el crimen organizado (Saldaña 2013).

La práctica de misas exorcistas, impulsadas oficialmente por el clero católico mexicano<sup>17</sup>, sirvió de ocasión para arremeter contra este Enemigo, junto con otras prácticas clasificadas en la misma categoría como las “brujerías” indígenas, la santería, el espiritismo, el esoterismo, la masonería, los testigos de Jehovah, los mormones y los evangélicos. En el pueblo de Puente Jula (Veracruz), un sacerdote formado dentro de la Renovación Carismática ofició cada viernes entre 1991 y 2008 para llevar a cabo “misas de sanación” y exorcizar a personas supuestamente poseídas por el demonio que provenían de todos los Estados de México. En 2006, blandiendo con irreverencia calculada todos los artefactos utilizados en los altares “paganos”, entre los cuales el “repugnante esqueleto de la Santa Muerte”, el padre Casto Simón exhortaba así a sus fieles a tirar todos estos objetos, gritando: “¿Renuncian a la Santa Muerte? ¿Renuncian al Pecado? ¿Renuncian a Satanás?”, destellando un avalancha de trances violentos mientras que los presentes se golpeaban el pecho y exclamaban llorando: “¡Sí renunciamos!... Por mi culpa, por mi gran culpa”.

Es interesante notar que fue justamente mientras observaba esta misa en 1993 que J. A. Flores Martos escuchó por primera vez mencionar a la Santa Muerte (2004:593), y no mientras investigaba entre los curanderos y los médiums espiritistas del puerto de Veracruz. En su etnografía de este ritual, I. Lagarriga (2009) registró también numerosas acusaciones contra la Santa Muerte, considerada como una de las fuentes de posesión demoníaca por parte de los enfermos que asistían a la misa, ya sea porque habían sido devotos del culto y se arrepentían de eso, ya sea porque pensaban haber sido hechizados por sus adeptos. La etnóloga analiza la ceremonia como forma de control socio-religioso: “Controla la conducta y lo hace con una parafernalia teatralizada que provoca miedo y sumisión y que conduce, además, a aglutinar a la familia y a los miembros de la comunidad para atender el problema.” (*ídem*:50). Concluye que el sacerdote, “al mismo tiempo que pretende expulsar a los demonios, retroalimenta su existencia en el imaginario popular de un amplio sector rural, al narrar de manera constante el acecho cotidiano de estos seres entre los hombres”. Tal como las iglesias pentecostales en otras partes del mundo (Boyer 1998; Fancello 2008), la Iglesia católica mexicana se nutre del miedo que genera así como de los recursos rituales de los paganismos con los cuales se codea, mientras que contribuye a la revitalización de los mismos en términos de “crisis de auge hechicero”.

La ley de 1992, diseñada para provecho de la Iglesia católica, generó sin embargo nuevas esperanzas de legitimación entre los practicantes de modalidades religiosas urbanas marginadas<sup>18</sup> quienes quisieron aprovechar la ocasión para salirse de los espacios donde estaban colindados, es decir de la intimidad de los hogares y de los mercados. Algunos devotos de la Santa Muerte intentaron institucionalizarse, deslizándose en la brecha abierta por esta ley. Así, el líder de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional Mex-USA, David Romo Guillén, decidió en 2002 dedicar a esta figura su santuario en la Misericordia, en el barrio Morelos, no muy lejos de Tepito, consagrándolo “santuario nacional de la Santa Muerte”. Inicialmente, esta Iglesia fue inscrita en el registro de la Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación como disidente de la Iglesia Católica, y afiliada, según sus sacerdotes, a una Iglesia ortodoxa de los Estados Unidos. Practicaba la misa pero no reconocía la legitimidad del Papa, ordenaba a sus propios sacerdotes (a veces tránsfugas del catolicismo romano), autorizaba el matrimonio de éstos, promovía la contracepción, y toleraba abiertamente a las madres solteras y a los homosexuales permitiéndoles comulgar. Adoptando sin embargo una postura “anti-esotérica”, el Padre David, como lo llaman sus seguidores, « retomó el culto antiguo católico a la Santa Muerte y le dio una renovación cristiana. Esto (...) provocó la furia de la jerarquía católica romana que desconoce los rituales antiguos de su propia religión” (entrevista de K. Perdígón por Castellanos 2004).

Líder muy controvertido, acusado de mercantilismo y de charlatanismo por sus detractores (los cuales toman la defensa de aquella que consideran su exacto opuesto, Doña Queta y su humilde altar de Tepito idealizado como abierto a todos, sin jerarquías<sup>19</sup>), David Romo, cuya esposa es santera, es también un personaje mediático, que se hizo famoso casando una provocativa actriz cubana con su amante del momento, y que no vaciló en acusar el clero católico que lo atacaba de “ramera del Apocalipsis” (Hernández 2008). Bajo la presión de la Iglesia católica, se le retiró la inscripción en el registro legal de asociaciones en 2005, con el pretexto del cambio de objeto principal de devoción, lo cual provocó un debate agitado en la prensa<sup>20</sup>. A pesar de varias manifestaciones de sus fieles que blandían sus efigies de la Santa Muerte gritando “Viva la Muerte” y “Se ve, se siente, la Santa está presente”, David Romo, que afirmaba contar con más de cinco millones de partidarios en el mundo, jamás obtuvo ganancia para su causa. En 2012 fue acusado de complicidad de secuestro, arrestado y condenado a 66 años de prisión. Lo colocaron en una celda de alta seguridad para evitar que ejerza una influencia sobre los otros presos, considerados como susceptibles de adorar a la Santa Muerte (Bolaños 2012).

Este evento revela la naturaleza de las desiguales relaciones de poder entre la alianza de las autoridades católicas y estatales y los líderes emergentes del culto a la Santa Muerte. Pero más allá del mismo, es interesante observar cómo la rivalidad entre las dos figuras principales de la actualidad nacional reciente del culto (Padre David vs Dona Queta) también estructura las rivalidades entre líderes de grupos de rezo en escalas locales. En la ciudad de Veracruz, mientras David Romo luchaba para la legalización del culto, era posible registrar tres posturas distintas.

La primera fue de aliarse y apoyar firmemente a aquel sacerdote considerado como cabeza de fila de una legítima lucha común. La líder del grupo de rezo *Blanca Flor*, que buscaba en este momento afianzar su posición local y rebasar el simple *estatus* de dueña de puestos de “productos esotéricos” en el céntrico mercado Hidalgo, se encontraba precisamente organizando rosarios cada quincena, siguiendo el modelo de vestimenta y peregrinación barrial de las vírgenes católicas (véase al respecto Suárez 2008). Una estatua

de la Santa Muerte de dos metros de altura estaba situada en la entrada de su tienda principal, como dando la bienvenida a los clientes del local. El primero de noviembre del 2005, esta mujer, junto con “El Diablo” y otros líderes de grupos de rezo de la región, organizó una gran procesión en protesta contra la discriminación sufrida por el culto, partiendo del mercado y culminando con una ceremonia masiva en un salón de fiestas alquilado para la ocasión. El Padre David fue invitado personalmente a encabezar el cortejo, el cual desfiló con sumo éxito desde las ocho de la noche en las calles del centro de la ciudad al ritmo de una serenata de mariachis. El sacerdote dirigió una gran misa, celebró matrimonios y dio la comunión frente a un enorme altar montado con todas las efigies de la Santa Muerte (y de Yemayá) perteneciendo a los participantes. Dentro de un ambiente muy festivo, el público, repartido en mesas como para una boda, participó con entusiasmo tanto en los rezos como en la cena, el pastel, los regalos, el recital de cantantes populares y el show de travestis.

No obstante, quizás como consecuencia de este éxito, al día siguiente varios aliados del momento empezaron a marcar su desacuerdo, profiriendo acusaciones en contra de la líder de Blanca Flor que, según ellos, se había aprovechado económicamente del evento (en el que solicitó una cuota de 50 pesos a los asistentes). Entre los disidentes estaba “El Diablo”, que no tardó en recordar a sus seguidores que su “pariente” Doña Queta nunca cobraba por sus ceremonias, al igual que él, y que aliarse con el Padre David era indignante ya que éste, según él, lucraba con el culto de la Santa Muerte para su beneficio personal. En los dos años siguientes, ambos – “El Diablo” y la líder de *Blanca Flor* – se volvieron rivales. Cada uno organizó procesiones separadas, y trataron de recaudar fondos para la construcción de una capilla. En 2006 el grupo *Blanca Flor* logró llevar a cabo este proyecto, e instaló a un delegado del Padre David en dicho Templo. Durante varios meses, se realizaron misas dominicales allí, pero la dimensión terapéutica del ritual se redujo a “testimonios”, “peticiones” e impartición de santos oleos. Finalmente, según los agraviados, el sacerdote desapareció de repente con parte del dinero ahorrado para comprar colectivamente una camioneta. Pero la líder del grupo Blanca Flor no se desanimó. Al contrario siguió luchando para que se reconociera el culto como una religión legítima. Retomó posesión de este espacio y allí inauguró elementos rituales novedosos, como el uso de collares de santería como “canales de energía” y el saludo a los cuatro puntos cardinales. Criticó abiertamente al Padre David y reanudó la alianza con “El Diablo”, que por su lado difícilmente lograba imponer su estilo tepiteño marginal en el Puerto de Veracruz.

La tercera postura, la de La Maestra, consistió en invitar prudentemente, durante una ceremonia dedicada al día de las madres en 2006, a otro de los sacerdotes subordinados al “Padre David” encargado de una capilla a Puebla, mediante la alianza puntual con un líder de grupo de rezos a la Santa Muerte de dicha ciudad. El ritual llevado a cabo ese día en una forma muy cercana al ritual católico de la misa se celebró en un ambiente envarado, con atemperado éxito. Contrastaba con las ceremonias llevadas a cabo habitualmente en este templo (*Flor Universal Yemayá*), las cuales se habían nutrido a lo largo de trece años de existencia con sesiones de desarrollo e irradiación espiritual donde La Maestra se *extasiaba* (entraba en transe) con sus muertos protectores o con la Joven Muerte Encarnada, efectuaba *limpias*, realizaba rituales de ofrendas al mar para Yemayá inspirados en la santería (Argyriadis 2012a) o en elementos “chamanísticos” introducidos mediante una colaboración con un maestro de danza del *Centro Lashram* en la ciudad de México, brindaba serenatas con mariachis, espectáculos de la tropa y orquesta cubana del cabaret

*Kachimba*, “rifas, regalos y muchas sorpresas más”. Además a lo largo del año ofrecía servicios de baños de *temazcal*, medicina holística, operaciones espirituales realizadas durante viajes organizados a Chetumal y cursos de superación personal. Anclada localmente en una posición de poder debida a la forma ingeniosa en que combinaba varias modalidades de prácticas religiosas y a su talento de “actor nodo”<sup>21</sup> a nivel regional, esta líder despreciaba abiertamente a sus rivales, acusándolos de ignorantes y de haber “copiado sus productos” con fines mercantilistas. Prefirió dejar de lado temporalmente esa posibilidad de conexión, y privilegiar la profundización de lazos con santeros cubanos (a través de su *padrino*, un veracruzano residente en Cancún), tal vez porque ya se dirigía a un público de clase media y media-alta que no se identificaba con los seguidores del Padre David ni aún menos con el barrio de Tepito. Murió funestamente en el 2007, lo cual interrumpió la dinámica de todo el grupo hacia iniciaciones santeras en Cuba.

La observación de estas luchas locales de poder también permite comprender la organización interna del culto colectivo y su mecanismo de reproducción. Muy lejos de un modelo idealizado “sin jerarquías”, al menos en Veracruz estamos frente a redes de grupos liderados por personajes carismáticos que constantemente luchan para imponer su autoridad e impedir que sus seguidores acudan a sus rivales. Siguiendo el modelo de la práctica católica laica, dichos “guías” otorgan cargos<sup>22</sup> a un número reducido de discípulos, de los cuales se espera una fidelidad inquebrantable: a tal grado que muchos de los interesados no se atrevían a contestar mis preguntas sin primero pedir permiso. Basándose en esta estructura piramidal, dirigen los rezos, organizan las ceremonias y las peregrinaciones a otros santuarios de la Santa Muerte y sitios arqueológicos relevantes para ellos, se documentan en internet y sobre todo entran en contacto con otros líderes fuera de su localidad, con los cuales elaboran alianzas puntuales. Como bien lo expresaba la líder de Blanca Flor, “Con la Santa se conoce a mucha gente”. Además diseñan emblemas para su grupo, de manera que sus seguidores se reconozcan entre sí en los rituales y procesiones llevados a cabo. Por ejemplo, La Maestra ponía en venta playeras blancas con su efigie y la de Yemayá en fondo azul, y al menos exigía que los participantes vistieran de blanco. “El Diablo” insistía en que sus fieles usaran ropa negra. El grupo Blanca Flor se reconocía por sus playeras amarillas, reemplazadas más recientemente por *huipiles* bordados a semejanza del bajorrelieve del sitio arqueológico veracruzano “El Zapotal”: una calavera que representa el dios Mitlantecuhli.

Frente a los otros grupos, y aun en circunstancias de intentos de unión, estos uniformes, complementados por un comportamiento *ad hoc*, son considerados como muy importantes, particularmente en un contexto de lucha en el que se busca lograr una buena imagen pública. “Tenemos que estar bien comportados, bien disciplinados, para mostrarles nuestro culto”: en agosto 2008, así exhortaba por ejemplo a sus fieles la líder del Grupo Blanca Flor, en víspera de la visita a su capilla de dos grupos aliados, uno proveniente de Orizaba y otro de Coatzacoalcos. Explicaba la introducción de collares de santería en su ritual como una necesidad de tener resguardos “porque la guerra es dura”, y alternaba los cantos y rezos a la Santa Muerte con afirmaciones tales como “Tenemos que ser firmes como soldados”, en referencia al combate que todos, “juntos como hermanos”, debían de librar para luchar contra la “nueva inquisición” de la Iglesia católica, que los rechaza sin piedad, pero también en referencia a las rivalidades con otros grupos.

Constantemente, durante los rosarios de todos los grupos de rezos, se introducen en las homilias reflexiones de reproche a los que no asisten ese día, y que en su lugar prefieren

“irse de parranda”, o los que “solo vienen cuando se reparten comida y regalos”, o bien los que “traicionaron” y se fueron con otro grupo, en fin todos aquellos cuya fe en la Santa Muerte queda por ende y bajo estos criterios cuestionada. Por lo tanto, los fieles hacen particular énfasis en darle en público todos los signos de sumisión y cariño a su líder, rivalizando en diligencia para servirlo y alabando frente a los recién llegados sus calidades humanas y espirituales. Inclusive aceptan todo tipo de humillaciones (sarcasmos, insultos, obligaciones de realizar tareas consideradas en Veracruz como degradantes porque son propias de los empleados domésticos como la limpieza, el servicio de mesa, etc.) consideradas como parte del proceso natural de aprendizaje. Nunca pretenden, de hecho, recibir de manera organizada una enseñanza ritual, aun cuando esperan adquirir un cargo importante. Poco a poco, éste “se lo van ganando” por retazos. Cuando uno de ellos considera que acumuló lo suficiente, el conflicto surge, siempre de manera muy violenta: una escisión se produce y el nuevo líder se lleva con él a algunos miembros del grupo anterior. Se auto-afirma independiente y rompe totalmente sus lazos con su antiguo líder, prohibiendo a sus fieles ir al templo, centro, capilla o tienda del o de los rivales o de hablar con sus discípulos. A menudo, completa su saber ritual *a posteriori*, mediante investigaciones en internet y contactos con especialistas diversos. La forma de organización del culto a la Santa Muerte se estructura entonces en redes de líderes de grupos jerarquizados que se reproducen en un modelo segmentario.

### **A modo de conclusión: pistas para una etnografía del culto a la Santa Muerte**

Quedaría todavía mucho por analizar, una vez planteado el contexto en el cual nace, se reproduce y se consolida la devoción a La Santa Muerte. Este objeto está muy lejos de ser agotado, y son pocos todavía los estudios etnográficos a profundidad que se han llevado a cabo (señalemos las tesis de García Zavala 2010, los libros de Perdígón, 2008, y de Chesnut, 2012). Por mi parte quisiera señalar tres problemáticas que me parecen de suma importancia. La primera – que no pude desarrollar aquí por falta de espacio – es la de la lógica mercantil en la cual se inserta el culto, a menudo subrayada por varios autores (por ejemplo E. Malvido citada en Castellanos 2004). La arena por excelencia de las luchas de poder y lugar físico de los enfrentamientos es por supuesto el mercado, que funge como único espacio (restringido) de legitimidad del culto (Argyriadis, 2011). El éxito de la Santa Muerte y de la amplia gama de productos derivados que han surgidos recientemente tiene también mucho que ver (aunque no solamente) con estrategias de mercadeo (Thompson 1998:410; 424) llevadas a cabo por los comerciantes de artículos esotéricos en toda la república, inclusive desde la web (Flores Martos 2007:286). La etnografía revela además un énfasis de los practicantes sobre el tema de la obtención de la prosperidad económica (*ídem*:289), que convendría integrar a la reflexión. ¿Significaría entonces que el culto a la Santa Muerte compite también en este campo con las iglesias pentecostales?

La segunda problemática es la del ritual. Urge rebasar el uso de descripciones factuales, de análisis de discursos o de interpretaciones simbólicas que a veces informan más al lector sobre las inquietudes del investigador que sobre las de los devotos mismos. Faltan aún estudios etnográficos de larga duración que nos informen sobre el sentido dado a la práctica: ¿quiénes actúan en el ritual? ¿Qué se hace, qué se dice y por qué? ¿Qué emociones, y qué relaciones están en juego? ¿Cómo entender un culto sometido a una gran

violencia simbólica, y que al mismo tiempo genera la posibilidad de ejercer una gran violencia simbólica sobre los no-adeptos? Habría que analizar, tal como lo sugiere Michalik (2011:177-178) la forma en que esta representación antropomorfa de la Muerte puede ser entendida como una inversión de códigos, que transforma – únicamente para los devotos – dicha figura repulsiva en Madre protectora. O también, siguiendo a S. Mancini, inspirada por M. Augé<sup>23</sup>, explorar la dimensión de “doble doméstico” (domesticable y habitando el espacio doméstico), de “prótesis” que se le puede otorgar a la representación material de la Santa Muerte, “y más precisamente esta parte desconocida de sí mismo que uno no llega a expresar ni a manifestar, pero que se expresa y se manifiesta sin embargo en los poderes atribuidos a su *doble*” (2012:7).

Por fin, un tercer enfoque sería el de tratar de comprender la razón por la cual esta práctica, que no es autónoma y forma parte de una oferta religiosa más amplia con la cual se acumula y se articula, se está convirtiendo sin embargo en México en portadora de una dimensión identitaria nacional “arrasadora” que poco a poco va absorbiendo a los elementos provenientes de otras modalidades de culto. Para J. A. Flores Martos, no se trata tanto en efecto de un culto sincrético o híbrido, sino de un “culto caníbal”, porque devora y fagocita los sentidos de otras tradiciones (2007:292), mientras que P. Michalik propone la noción de “voracidad semiótica” (2011:165). Pero estas metáforas, quizás, nos hacen correr el riesgo, nuevamente, de asimilar el culto a la Santa Muerte, y a través de ella al pueblo mexicano, a la imagen fantasmada del *Mauvais sauvage*.

### **Bibliografía:**

Accolla, Paolino. 2011. “Religion as communication: Santa Muerte, a Narco cult”. *PlanetNext*. 2 décembre.  
<http://www.planetnext.net/index.php/2011/12/02/religion-as-communication-santa-muerte-a-narco-cult/>

Aguilar García, Juan Carlos. 2007. «Hoy, culto a la Santa Muerte; ayer, al dios Mictlantecuhtli». *La Crónica de Hoy*, 27 de octubre.

Alcalá, Felipe Gaytán. 2008. «Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI». *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. (VI) 1:40-51.

Alvarado Gómez, Armando. 2004. “Tradición extranjera, el culto religioso a la Muerte”. nota sobre los *Talleres de Estudios sobre la Muerte*. México D.F.. INAH. 8 de marzo.

Ambrosio, Juan, 2004. *La Santa Muerte. Biografía y culto. Veintiséis rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*. México. Martínez Roca Ediciones.

Argyriadis, Kali. 2009. “Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire “afro-cubain” dans le Veracruz”. *Revue Européenne des Migrations Internationales*. (25) 2:119-140.

Argyriadis, Kali. 2011. « Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz. Le marché, espace restreint de légitimité ». in Kali Argyriadis & Stefania Capone (éds.). *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris. Hermann. Pp. 175-207.

Argyriadis, Kali. 2012a. “Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, primero de noviembre de 2005”. en Renée de la Torre (coord.). *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*. México. CIESAS. Pp. 246-259.

Argyriadis, Kali. 2012b. « Formes d’organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques ». in Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary, éds. *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*. Louvain. Academia / IRD / CIESAS. pp. 47-62.

Argyriadis Kali y Capone Stefania. 2011. « Adaptations et réappropriations dans la religion des orisha. La relocalisation des religions afro-américaines en question ». en Kali Argyriadis & Stefania Capone (éds.). *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris. Hermann. Pp 9-44.

Arias, Patricia & Durand, Jorge. 2009. « Migracion y devociones tranfronterizas ». *Migración y Desarrollo*. 12:5-26.

Aridjis, Homero. 2004. *La Santa Muerte*. México. CONACULTA / Alfaguara.

Augé, Marc. 1982. *Génie du paganisme*. Paris. Gallimard.

Augé, Marc. 1997. *La guerre des rêves. Exercices d’ethno-fiction*. Paris. Seuil.

Bolaños, Claudia. 2012. “Dan 66 años de cárcel a líder de la Iglesia de la Santa Muerte”. *El Universal*. 14 de junio.

Boyer, Véronique. 1998. “Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes: le récit de Lessa”. *L’Homme*. 148:119-137.

Bunker, Robert J.. 2013. “Santa Muerte: Inspired and Ritualistic Killings”. *FBI Law Enforcement Bulletin*. february.

Calzato, Walter Alberto. 2008. « San La Muerte (Argentina). Devoción y existencia. Entre los dioses y el abandono ». *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. (VI) 1:26-39.

Camacho Servín, Fernando. 2007. « Con la Santa Muerte ‘haz lo que te nazca, m’ijo’, dice Doña Queta ». *La Jornada*. 1<sup>to</sup> de noviembre.

Cardaillac, Louis & Gutiérrez Zuniga, Cristina. 2005. “La religion populaire. Introduction”. *Estudios Jaliscienses*. 60:3-5.

- Castells Ballarin, Pilar. 2008. « La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos ». *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. (VI) 1:13-25.
- Castellanos, Laura. 2004. “La Santa de los desesperados”. *La Jornada*. Suplemento dominical *Masiosare*. 333: 9 de mayo.
- Chesnut, Andrew. 2012. *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*. Oxford University Press.
- Dahlin-Morfoot, Miranda. 2011. “Socio-Economic Indicators and Patron Saints of the Underrepresented: An Analysis of Santa Muerte and Jesus Malverde in Mexico”. *Manitoba Anthropology Students Association Journal*. (29).
- De la Peña, Francisco. 2009. “Tres cultos religiosos populares en el México contemporáneo”. *Itinerarios*. (9):169-183.
- De la Torre, Renée. 2007. “La Iglesia Católica”. en De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coord.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Guadalajara. El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán / SeGob / Universidad de Quintana Roo. Pp. 38-49.
- De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coord.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Guadalajara. El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán / SeGob / Universidad de Quintana Roo.
- Escalona, Hilda. 2005. « Marchan por la Santa Muerte, exigen que las misas continúen ». *La Crónica de Hoy*. 5 de marzo de 2005.
- Fancello, Sandra. 2008. « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains ». *Cahiers d'études africaines*. « Territoires sorciers ». XLVIII (1-2) 189-190 :161-183.
- Flores Martos, Juan Antonio. 2004. *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Xalapa. Editorial de la Universidad Veracruzana.
- Flores Martos, Juan Antonio. 2007. « La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas ». in Flores Martos, Antonio, Abad González, Luisa (coord.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Pp. 273-304.
- Flores Martos, Juan Antonio. 2008. « Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la santa muerte mexicana ». in Cornejo, Mónica, Cantón, Manuela, Llera Blanes, Ruy (coord.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Guipuzcoa. Ankulegi. Pp. 55-76
- Fragoso Lugo, Perla Orquídea. 2007. “La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México”. *Vetas*. El Colegio de San Luis. Año IX, 26-27:8-37.

Freese, Kevin. 2005. *The Death Cult of the Drug Lords Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed*. Foreign Military Studies Office. Fort Leavenworth. KS.

García Zavala, Roberto. 2005. "El culto a la Santa Muerte". *El Regional*. 8 de noviembre. Pp. V-VI.

García Zavala, Roberto. 2010. *Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*. tesis de doctorado en Antropología social. ENAH.

Garma, Carlos. 2007. "Nativistas". en De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coord.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Guadalajara. El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán / SeGob / Universidad de Quintana Roo. Pp. 114-115.

Garma, Carlos. 2009. "El culto a la Santa Muerte". *El Universal*. 11 de abril.

Goffman, Erving. 1998 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid. Amorrortu.

Gómez, Francisco. 2007. « Levantan en frontera norte narcoaltares ». *El Universal*. 23 de octubre.

González Rodríguez, Sergio. 2001. "Noche y día / La Santa Muerte de los criminales". *Diario Reforma*. 28 de abril.

González Rodríguez, Sergio. 2001. "Bajo la protección de la Santísima". *Diario Reforma*. 7 de octubre.

González Rodríguez, Sergio. 2001. "La subcultura del narco: La santísima veleidosa". *Diario Reforma*. 18 de octubre.

González Rodríguez, Sergio. 2002. *Huesos en el desierto*. Barcelona. Anagrama.

Gruzinski, Serge. 1995. *La guerra de las imágenes*. México. Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina. 2007. "Poblacion 'sin religion'". en De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coord.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Guadalajara. El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán / SeGob / Universidad de Quintana Roo. Pp. 116-123.

Hernández, Enrique. 2008. "Ni secta ni culto diabólico, refuta David Romo". *La Prensa*. 22 janvier.

Hernández Hernández, Alfonso. 2005. "El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas". *VIII encuentro de la RIFREM*. Lagos de Moreno. Jalisco. 26-27 de mayo de 2005.

Hobsbawm, Eric J. E.. 2001 [1969]. *Bandidos*. Barcelona. Editorial Crítica.

Hurbon, Laënnec. 1988. *Le barbare imaginaire. Sorciers, zombis et cannibales en Haïti*. Paris. Éditions du Cerf.

Juárez Huet, Nahayeilli. 2007. *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de doctorado en antropología social. Colegio de Michoacán.

Juárez Huet, Nahayeilli . 2010. "Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México". en Elisabeth Cunin (ed.). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*. México. INAH / CEMCA / UNAM / IRD. Pp. 299-329.

Juárez Huet, Nahayeilli . 2011. "Lo 'afro' en las industrias de la música y el cine : el caso afrocubano en México". en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo. *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México D.F.. CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán. Pp. 165-188.

Kristensen, Regnar, Adeath, Claudia. 2007. *La Muerte de tu lado*. México. Espacio Cultural Casa Vecina.

Lagarriga Attias, Isabel. 2009. "El bien y el mal y sus decires. Exorcismos y control socio-religioso en un pueblo del estado de Veracruz". Pp. 13-60 en Félix Baez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y Jose Velasco Toro (coords.). *Pensamiento religioso y espacio de poder*. Xalapa. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Lagunas, Icela. 2003. "Santa Muerte protectora del barrio". *El Universal*. 12 de mayo. p. 80.

Lara Mireles, María Concepción. 2008. "El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo". *Anuario CONEICC de Investigación de la Comunicación XV*:285-298.

Lewis, Oscar. 1964 [1961]. *Los hijos de Sánchez*. México. Fondo de cultura económica.

Lomnitz, Claudio. 2006. *Idea de la muerte en México*. México. Fondo de cultura económica.

Malvido, Elsa. 2001. « México no es un pueblo que adora a la muerte; eso es un invento cultural ». *Pagina Digital*. 1<sup>to</sup> de noviembre.

<http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2001seg/varios/muer.html>

Malvido, Elsa. 2006. "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México". *Arqueología Mexicana*. 76 (XIII):20-27.

- Mancini, Silvia. 2012. « Sobrevivir con la Muerte: ecología de una práctica "pagana" en el valle de México ». *Artelogie*. 2. EHESS.
- « Mexico-Iglesia: piden a secta abandonar culto a Santa Muerte ». *ANSAméd*. 14 de febrero de 2005.
- Michalik, Piotr Grzegorz. 2011. « Death with a Bonus Pack ». *Archives de sciences sociales des religions*. 153:159-182.
- Mier y Terán y Rocha, Marta, Garcia Guerrero, Victor Manuel. 2012. « Changements démographiques récents et perspectives futures au Mexique ». *Problèmes d'Amérique latine*. (5) 87:49-78.
- Monsiváis, Carlos. 1987. « 'Mira muerte, no seas inhumana', notas sobre un mito tradicional e industrial ». Pp. 9-16 en Pomar, María Teresa. *El Día de Muertos : The Life of the Dead in Mexican Folk Art*. Fort Worth. The Fort Worth Art Museum.
- Navarrete, Carlos. 1982. *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*. México. UNAM.
- Olavarrieta Marenco, Marcela. 1977. *Magia en los Tuxtlas*. Xalapa. Instituto Nacional Indigenista.
- Olmos, José Gil. 2010. *La Santa Muerte, la virgen de los olvidados*. México. Delbolsillo.
- Ortiz Echániz, Silvia. 1994. « Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista ». en Carlos Garma Navarro & Robert Shadow (coords). *Las peregrinaciones religiosas : una aproximación*. México. D.F. : Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pacheco Colín, Ricardo. 2004. « El culto a la Santa Muerte pasa de Tepito a Coyoacán y la Condesa ». *La Crónica de hoy*. 15 de marzo.
- Paz, Octavio. 2004 [1950]. *El laberinto de la soledad*. México. Fondo de cultura económica.
- Perdigón Castañeda, Judith Katia. 2008. « Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes ». *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. (VI) 1:52-67.
- Perdigón Castañeda, Judith Katia. 2008. *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*. México. INAH.
- Rodríguez, Minerva. 2010. *Hechicería y narcotráfico*. México. Editores Mexicanos Unidos.

Saldaña, Iván. 2013. "Iglesia católica arremete contra la Santa Muerte". *Excelsior*. 9 de mayo.

Suárez Suárez, Hugo José. 2008. « Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato ». *Archives de sciences sociales des religions*. 142:87-111.

Suárez Suárez, Hugo José. 2010. "El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.) ». Centro de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad de Sonora. *Estudios Sociales*. (4) 6: 286-309.

Tadié, Jérôme. 2006. *Les territoires de la violence à Djakarta*. Paris. Belin.

Thompson, John. 1998. "Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image". *Journal of the Southwest*. (40) 4:405-436.

### Anexo

El Diablo conduce el rezo, en el patiecito de su casa. Micro en mano, pronuncia las frases por pedazos y los participantes (alrededor de cien personas) las repiten.

*“Y decimos fuerte:*

O Muerte poderosa y omnipotente  
Emisora de nuestro Señor Jesús Cristo  
Te pido seas mi protectora  
Y me cuides de todo lo malo y negativo  
Que contra mi pueda atentar  
Cuida mi trabajo, mi casa, mi familia  
Y a mis enemigos aléjalos  
Cúbreme con tu blanco manto  
Para que no me puedan tocar  
Aleja el mal adonde daño no pueda causar  
Y con el permiso de Nuestro Señor Jesús Cristo  
Voy a invocarte y a rezarte Santísima, todos los días  
Para que mi vida cambie  
Gracias Santa Muerte por escucharme  
En todas mis peticiones  
Y dignarte a ser mi protectora  
Santísima, sé que desde hoy  
Jamás estaré solo  
Pues estarás tú siempre conmigo  
Sabré esmerarme por difundir tu devoción  
Y siempre estaré contigo  
Que Dios me bendiga  
Y la Santísima Muerte nos proteja  
Padre Nuestro... (etc)  
Creo en Dios  
Creo en la Santa Muerte  
Creo en mí  
Creo en la Virgen María  
Creo en lo santo y en todos los santos  
Creo en la vida  
Creo en mis padres  
Creo en el poder inmenso de Dios Todopoderoso  
Creo en la ayuda infinita de la Santísima Muerte  
Creo en la protección de la Santísima  
Creo en sus apariciones, creo en sus milagros  
Creo en la Nina Blanca  
Creo  
Creo  
Creo  
Creo en ella y en Dios por siempre  
Por toda la eternidad  
Padre Nuestro (etc.)

<sup>1</sup> Doctora en Antropología Social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia).

<sup>2</sup> En el sentido de H. J. Suárez, que los define como “instancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial – aunque sin quebrar radicalmente con ella – y que reconfiguran de manera semi-autónoma los contenidos, circuitos y forma de la práctica religiosa” (2008:88).

<sup>3</sup> Frase pronunciada por el cardenal Norberto Rivera, arzobispo de México, durante el I Encuentro Nacional de Exorcistas y Auxiliares de Liberación que tuvo lugar el 1<sup>o</sup> de septiembre del 2004.

([http://www.aciprensa.com/noticias/mexicanos-enfrentan-satanismo-con-encuentro-nacional-de-exorcistas/#.UqHpR\\_mfZlw](http://www.aciprensa.com/noticias/mexicanos-enfrentan-satanismo-con-encuentro-nacional-de-exorcistas/#.UqHpR_mfZlw) )

<sup>4</sup> El número de homicidios ha aumentado significativamente a partir del 2008, con víctimas principalmente masculinas (23 600 homicidios en 2010), al grado de contribuir a la disminución de la esperanza de vida masculina al nacer (Mier *et al* 2012:65-66).

<sup>5</sup> Para mayores detalles etnográficos sobre dichas prácticas religiosas y su relocalización en México, véase Juárez Huet en éste número.

<sup>6</sup> O siguiendo otros análisis, tomar acta del ejercicio de la violencia como forma interdependiente y común a las autoridades y a los criminales de controlar los territorios (Tadié 2006).

<sup>7</sup> Sobre esta figura mítica de un bandido que robaba a los ricos para ayudar a los pobres y pasó a ser visto como santo de los migrantes y de los “narcos”, véase Arias & Durand 2009; Dahlin-Morfoot 2011.

<sup>8</sup> Es importante notar que O. Paz nunca pretendió ser reificante: « El laberinto de la soledad fue un ejercicio de la imaginación crítica: una visión y, simultáneamente, una revisión. Algo muy distinto a un ensayo sobre la filosofía de lo mexicano o a una búsqueda de nuestro pretendido ser. El mexicano no es una esencia sino una historia. » (2004 [1950]:235).

<sup>9</sup> Se encuentran huellas de estas cofradías en Argentina con el culto a San la Muerte (Calzato 2008), en Guatemala (Navarrete 1982) y en Brasil con la *Irmandade da Boa Morte*.

<sup>10</sup> En su libro consagrado a dicha figura, C. Navarrete (1982) explica que una de las pocas estatuas rescatadas, amenazada de destrucción durante la revolución, fue salvada por un indígena Zoque, que luego se convertiría en uno de los líderes principales del culto en Tuxtla Gutiérrez. Según el autor, varios documentos dan cuenta de tensiones con el clérigo en los años cincuenta, durante las procesiones que festejaban al esqueleto. En 1960 los devotos se aliaron entonces con un sacerdote de la Iglesia Católica Ortodoxa Mexicana, producto de una cisión con la Iglesia católica en los años 1920.

<sup>11</sup> F. Toor 1947:144; Aguirre Beltrán 1989 [1958]:233; I. Kelly 1965; C. Navarrete 1968; M. Olavarrieta 1977:116; M. Bernal 1982.

<sup>12</sup> Es importante notar que dentro de la santería, existe una representación esquelética de la muerte, llamada Ikú. Ni Yemayá ni Oyá suelen confundirse con ella.

<sup>13</sup> Para un análisis del fenómeno general de re-sacralización de centros de turismo arqueológico en México, véase De la Torre y Gutiérrez 2005:63-67).

<sup>14</sup> El objetivo de estos foros consistía explícitamente en poner en relación las prácticas “brujas” locales con las religiones “hermanas” afroamericanas (Argyriadis 2009).

<sup>15</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=GCDZGnpZpMg>

<sup>16</sup> Escondiendo la estatua del esqueleto en rincones de la casa o del negocio donde no se vea, o reemplazándola por una flor blanca que la simboliza en el altar (Lagunas 2003). De hecho uno de los nombres utilizados para referirse a la Santa Muerte es “Flor Blanca”. De manera general, las personas que acuden a los servicios de especialistas rituales diversos en los mercados procuran ser discretos, y piden que se les envuelvan las hierbas y los ingredientes comprados en bolsas opacas y cuidadosamente cerradas.

<sup>17</sup> Véase nota 2.

<sup>18</sup> Por ejemplo algunos practicantes de la santería han intentado organizarse en asociaciones religiosas, pero no lo lograron y tuvieron que optar por el *estatus* de asociaciones culturales (Juárez 2010).

<sup>19</sup> Véase por ejemplo Kristensen 2007; Hernández 2005.

<sup>20</sup> Véase por ejemplo ANSAmed 2005; Escalona 2005; Hernández 2008.

<sup>21</sup> Los objetivos, funciones y competencias del actor nodo consisten en crear conexiones originales cuya combinación le permita sostener su propio proyecto religioso, identitario y/o cultural, aprovechando una situación de intersección única de la cual es motor imprescindible. El actor “nodal” vincula de manera densa varios grupos, organizaciones y subredes de diversas índoles (religiosos, artísticos, políticos, de intercambio mercantil...) cuyo radio de acción se despliega sobre varias escalas geográficas y de relaciones (Argyriadis 2012b:58-59).

---

<sup>22</sup> Al parecer, lo mismo hacen Enriqueta Romero y su esposo, distribuyendo “mayordomías” para vestir la estatua de su altar en Tepito (Lagunas 2003).

<sup>23</sup> “C’est un des caractères de la dévotion populaire que de transformer les signes en présences (...) Sous ces aspects, et pour autant qu’on puisse restituer l’attitude subjective des pratiquants, ces signes-présences ne sont pas fondamentalement différents des objets dont se charge le corps païen pour se protéger des aléas de l’existence et des mauvaises intentions ambiantes. En s’en tenant au simple niveau descriptif, il ne serait pas difficile de montrer que l’ensemble des prothèses sacrées qui s’incorporent à l’individu exercent, dans des contextes fort différents, une fonction simultanément identitaire (au sens où, dans la possession, une personnalité renforcée peut naître de la liaison perturbée entre possesseur et possédé) et instrumentale.” (Augé 1997:118)