

El culto a la Santa Muerte. Una nueva forma de sociabilidad ante la indefensión urbana

Dra. María Concepción Lara Mireles*

Mtra. María Dolores Morín Lara*

Resumen

Nos proponemos analizar la práctica cultural de la Santa Muerte como construcción e intercambio de significados por parte de una comunidad dinámica integrada por los creadores culturales que son los promotores del culto y los receptores culturales que integran a su propia experiencia cotidiana la propuesta, se apropian de ella y a su vez se convierten en productores culturales.

En este intento transdisciplinario, que trata de articular diferentes intertextualidades por la multidimensionalidad de los procesos comunicativos, nos acercaremos

* Doctorado Ciencias de la Comunicación Social, Universidad de la Habana. Especialidad Historia del Arte Mexicano, UASLP. Licenciatura Ciencias de la Comunicación, UAM-X. Licenciatura Filosofía, Collegio Internazionale S. Paolo, Roma. Miembro de AMIC y del Sistema Nacional de Investigadores, SNI nivel I. Directora de la Región México ante FELAFACS (2007-2009).

Actualmente Jefa del Centro de Investigación de la ECC de la UASLP. LGAC: “Las TIC y la interacción social” y “La Comunicación y los Estudios Culturales.

Algunas de sus publicaciones: Coautora de: *Comunicación Publicitaria*, Ed. Trillas, 2002. . “El entorno tecnocultural y la interacción comunicativa”, en *Anuario IX de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, 2002. Coautora de “Espacio, tiempo y discursividad”, en *Anuario XIII de la Comunicación*, CONEICC, 2006.

mclara@uaslp.mx

* La Maestra María Dolores Morín Lara es Lic. en Ciencias de la Comunicación por la UASLP: Maestra en Comunicación con especialidad en Comunicación Internacional y Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación por el ITESM, Campus Monterrey. Es miembro de AMIC.

Ha trabajado en el Centro de Investigación de la ECC de la UASLP y en el C.I.N.C.O del ITESM, Campus Monterrey.

Ha publicado en *Andamios*. Revista de Investigación Social de la UACM, 2005. Co-autora del artículo: “Análisis del programa: el privilegio de mandar”, *Global Media Journal* en español, vol.3, n.6, otoño, 2006. Co-autora del artículo “Hacia una problematización de los contenidos de la televisión desde una perspectiva ética de la comunicación”, 8th Annual Convention of the Media Ecology. ITESM, 2007.

doloresmorinl@yahoo.com.mx

particularmente a Clifford Geertz y su antropología simbólica, así como a Berger y Luckmann en su análisis fenomenológico de la realidad de la vida cotidiana.

1. Una narrativa social emergente: el culto a la Santa Muerte

Actualmente hay un interés científico por el estudio de la diversidad religiosa, desde la perspectiva socio-comunicativa-cultural. Se considera que el discurso de la religiosidad se construye socialmente en la intersubjetividad, es decir en las prácticas comunicativas y culturales de los emisores-receptores-culturales, a través de las cuales configuran los objetos de la cultura o representaciones sociales que les dan cohesión e identidad en el mundo que construyen.

En esta línea se encuentra el presente proyecto de investigación, aún en construcción y que pretende aglutinar a varios investigadores de diferentes universidades del país. Consideramos que el fenómeno mexicano del creciente culto marginal a la Santa Muerte, representa una línea de trabajo que deberá ocuparnos en el análisis del México de hoy.

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

Consideramos que las prácticas culturales deben ser vistas, analizadas e interpretadas en el entramado simbólico de un universo cultural específico. De acuerdo a Inés Cornejo

Portugal, los objetos culturales son significados compartidos representados de alguna forma, son expresiones socialmente significativas, visibles, tangibles, públicas e integradas en el circuito del discurso de un grupo. (2003: 295). En este sentido Cornejo sigue el pensamiento semiótico de John Fiske (1984), sobre la comunicación como proceso de producción social de sentido. Los procesos comunicativos son constitutivos de la vida social, en el sentido que Giddens otorga a la capacidad de “agencia” del individuo y del grupo.

2. De la clandestinidad a la popularidad y a la luz pública

La devoción a “La Santísima Muerte” es una práctica religiosa que hace unos 12 o 15 años empezó a difundirse a gran escala en México.¹ Inicialmente estuvo ligada al narcotráfico y al secuestro: Sus seguidores, que vivían de la violencia y día con día enfrentaban el riesgo de la muerte, paradójicamente a ella se encomendaban para obtener su protección. Los noticieros televisivos nacionales se encargaron de mostrarnos su imagen, encontrada a veces en las “casas de seguridad” de los plagiarios. Este anclaje no se ha perdido. Sigue presente particularmente en algunas regiones conflictivas del país. En la ciudad de Culiacán, Sinaloa, en la capilla dedicada a Malverde, el “santo” de los *narcos*, se venera también a la Santa Muerte; en los muros se exponen agradecimientos y peticiones dirigidos a ambos. la Mara Salvatrucha, también se ha refugiado en la Santa Muerte, “porque es una deidad funcional, acorde con sus actividades, ya que violencia, vida y muerte están estrechamente unidas”. (Carranco 2005).

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

Pero más allá de esa dimensión que la asocia con la ilegalidad y el delito, la devoción a la Santa Muerte se está convirtiendo en un culto popular, en una creencia que sostienen personas de diferentes edades, dedicadas a los oficios más diversos y pertenecientes a varias clases sociales, particularmente de los barrios populosos en las ciudades y hasta en comunidades más pequeñas, como algunas poblaciones de la Huasteca Potosina, que tienen una rica tradición cultural autóctona. “La identidad de la Santa Muerte, afirma Bernardo Carranco (2005), es heterogénea y ambigua porque esta deidad refleja y es expresión de sectores excluidos por la sociedad como es el mundo de la economía informal.”

Ha surgido ya una organización con ministros y un templo donde se le venera, el llamado Santuario de la Santa Muerte o parroquia de la Misericordia, ubicada en la Colonia Morelos de la Ciudad de México², pero este rasgo de institucionalización de su culto no impide que sus imágenes de bulto estén más bien expuestas a la veneración pública en los mercados tradicionales entre puestos y mercancías, o en los corredores compartiendo a veces el espacio con la Virgen de Guadalupe o San Judas Tadeo, en una especie de “coexistencia pacífica” que se antoja un retablo surrealista.

A “La Santísima” la encontramos también en algunas transitadas y comerciales avenidas de la ciudad de México, como el eje Lázaro Cárdenas, en vitrinas o nichos al lado de Malverde, entre flores y objetos rituales, presidiendo el tráfico de la megalópolis.

En las goteras de Nuevo Laredo, Tamaulipas, en una explanada a la vera de la carretera, se ha construido una especie de “multisantuario” a la Santa Muerte. Se trata de 15 pequeñas capillas, una al lado de la otra, que albergan imágenes de “la Santísima” como objeto de culto. Al frente de las capillas, hay dos grandes esculturas de la “Gran

² David Romo Guillén es el arzobispo de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos que propaga el culto a la Santa Muerte.

Señora” hechas de concreto: una sedente con la guadaña pintada parcialmente de rojo simulando sangre y otra de pie. Sus fieles seguidores han ataviado a la escultura erguida con una túnica de colores y dos mantos sobrepuestos, uno blanco y el otro dorado; su cuello está adornado con varios collares. En la estatua sedente se aprecia el sayal franciscano, pintado de dorado, pero también ha sido revestida con un mantel que hace las veces de manto. A sus pies se les han colocado manzanas, botellas de aguardiente y de refresco, latas de cerveza, veladoras y flores. Entre los dientes sostienen varios cigarros a medio consumir. Automóviles y camionetas que están por pasar la frontera hacia USA – lo cual siempre es una pesadilla – se detienen y sus ocupantes bajan, recorren las capillas, depositan ofrendas ante las imágenes, oran silenciosamente.

Los espacios más numerosos donde “La Señora Blanca” sienta sus reales es en abigarrados altares domésticos, “centros de adoración a la Muerte”. Santuarios improvisados donde los mismos creyentes offician sus singulares liturgias creadas por ellos mismos, recreando elementos simbólicos que extraen del almacén de las representaciones sociales de religiosidad cristiana que han heredado; o bien, siguiendo las indicaciones de los que llevan ya varios años de filiación, chamanes que en las revistas especializadas dedicadas a difundir el culto a “La Flaquita” comparten sus experiencias “místicas”.

Y algo muy de nuestro pueblo, como es el llevar un escapulario o una medalla, signos de la fe cristiana que se profesa, los seguidores de la Santa Muerte reproducen esta práctica: la llevan también consigo como compañera del ir y venir cotidiano en anillos, o al cuello en medallas o pequeñas estatuillas de oro; en pequeñas estampas con oraciones dentro del bolso o la cartera, y hasta en pulseras con advocaciones pidiendo su protección.

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

El mercado Sonora de la Ciudad de México es quizá el más importante espacio donde se comercializa todo lo concerniente a la Santa Muerte, pero esto se repite en varias ciudades del país, por ejemplo en el mercado República de San Luis Potosí que conocemos desde hace mucho tiempo: En los puestos de los Yerberos antes se expendían yerbas curativas tradicionales, pero desde hace unos cuatro años se han convertido en lo que se les llama lugares de sanación: mezcla de herbolaria, medicina alternativa y esoterismo. Las mayores ventas se refieren a artículos relacionados con la Santa Muerte; es muy común por las tardes ver a grupitos de colegialas adolescentes, con uniforme y mochila, a desempleados, a decepcionados amorosos, que primero hacen un recorrido por los puestos, las colegialas con risitas nerviosas, los desempleados un poco retraídos y los que sufren males de amor con cierta desconfianza; pero luego son atraídos por los hábiles comerciantes que pregonan sus productos y sus bondades: la estatuilla, la loción, el listón, la pócima, y entonces se acercan en busca de la promesa de sanación y felicidad que la Santa Muerte les ofrece, a través de los objetos más disímbolos.³

³ Resultados de la investigación realizada en el 2005 sobre “El mercado República, espacio de sanación”, con un grupo de alumnos de 6º. Semestre de la ECC de la UASLP

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

3. De la “buena muerte” a la Santa Muerte

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

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

Todo esto crea confusión y ambigüedad. Si nos encontramos ante sistemas de signos semejantes ¿estaremos también frente a los mismos significados? La similitud iconográfica, ¿refleja un *continuum* de producción de sentido entre el universo de la

simbología cristiana gestada a través de una larga tradición cultural y la representación social recién construida o en vías de configuración de “La Gran Señora”?

Elsa Malvido (2005) Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. Nos presenta un erudito estudio sobre la iconografía de la muerte en el arte escatológico sacro y su simbolismo. La autora trata de los diferentes signos relacionados con la muerte, que a lo largo de varios siglos se fueron integrando para adoctrinar o ilustrar didácticamente pasajes de la Escritura y verdades de fe, o bien para incitar a vivir de acuerdo con la moral cristiana.

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

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

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

Un esqueleto completo con la guadaña en la mano (instrumento de cosecha o destrucción) significa que al final de nuestra vida, cada quien cosecharemos lo sembrado, es decir recogeremos el resultado de nuestras obras.⁴

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

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

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

Del trabajo de Elsa Malvido concluimos que lo que permitió en siglos pasados que floreciera el arte escatológico fue un mundo sacralizado, en el cual la religión dominaba las diferentes manifestaciones de la vida social. Esos signos se fueron transformando a lo largo de los siglos y nuevamente hoy son retomados, pero

⁴ La cosecha es una metáfora de la unicidad de la vida y de la responsabilidad moral personal.

resemantizados y con fines culturales: La adoración de la Santa Muerte. Estamos entonces frente a dos discursos diferentes: En la tradición católica el signo de la muerte con sus diferentes representaciones iconográficas era símbolo de la mortalidad, de la finitud de la vida humana, la figura de la muerte no era objeto de veneración, el pedir y esperar una “buena muerte” no era ni invocar a la muerte, ni encomendarse a ella. El fenómeno contemporáneo del culto a la Santa Muerte en vez, nos habla de creencias y prácticas de religiosidad en torno a la imagen de la muerte, a quien se le invoca, en quien se confía, a quien se acude en busca de ayuda y a quien se le coloca en un altar.

El culto a “La Santísima” representa un eclecticismo piadoso, un *pastiche*⁵ entre reminiscencias prehispánicas, rituales tomados del catolicismo popular como oraciones y advocaciones donde algunas veces son solamente los nombres de San Judas o de Santa Rita o de la Virgen María los que se sustituyen; prácticas de chamanismo y de santería, pero también reproducción de prácticas devocionales tradicionales como el colocar flores y velas en los altares de los santos y manifestar en los ex votos la gratitud por los milagros obtenidos. Sus seguidores integran y resemantizan esas diferentes ofertas religiosas, las recrean y se apropian de ellas dándoles un nuevo sentido y construyendo un objeto de su devoción: “La Niña Blanca”.

4. El *pastiche* de la Santa Muerte y el horizonte postmoderno

Las creencias se encuentran asociadas indudablemente a la forma en que un grupo social percibe y construye la realidad., Por eso consideramos que el camino pertinente para continuar el análisis de la fe en la Santa Muerte es ubicándola en la textura cultural,

⁵ El *pastiche*, según Jameson (1991: 41s), es una característica dominante del arte y la cultura en la posmodernidad y consiste en una mezcla de técnicas y estilos, preferentemente del pasado, haciendo énfasis en la propia recreación de ciertas retóricas y técnicas artísticas. Mardones aplica el término a varias tendencias religiosas populares que resurgen en la postmodernidad. (1996: 41).

como parte de un entramado social que pone al descubierto la época de crisis, de violencia, de desesperanza y de incertidumbre, que atravesamos. “Es la santa – dice Katia Perdigón (2004) – de los ladrones y los asesinos, cierto, pero también de muchísima gente común que le pide el milagro de hallar un empleo. La santa de aquellos que se cansaron de rogarle San Judas Tadeo”.

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

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

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

Del análisis hecho nos resulta que se trata de un fenómeno que nos manifiesta de alguna manera la búsqueda de certidumbre y la indefensión de ciertos grupos, cuyas necesidades y expectativas rebasan las propuestas de las grandes instituciones, políticas y religiosas y por lo tanto se orientan hacia nuevas ofertas de esperanza.

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

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

5. La fascinación de lo oscuro en la narrativa

La novelística mexicana actual ha recogido este horizonte posmoderno del riesgo al dar cuenta del fenómeno de la Santa Muerte. La “Santísima” aparece en los relatos de narcotráfico, violencia y traición como objeto de culto y sus seguidores o devotos la consideran la madrina, la protectora en la vorágine del delito, de la desesperanza, de la incertidumbre, del riesgo. A veces son hombres de poder económico, político o criminal, practicantes de un culto secreto sellado con sangre. “La Santa Muerte –dice

Homero Aridjis –era un personaje envuelto en ropajes blancos, rojos y negros, representando sus tres atributos: el poder violento, la agresión artera y el asesinato cruel”. (2005: 127).

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

En el cuento “Plegarias silenciosas”, parte de la antología *Parábolas del silencio* (2006), Eduardo Antonio Parra nos hace entrar una noche en el cuarto-vivienda de dos seres marginales: Tadeo, ratero y recién metido a traficante de marihuana y Milagros, su madre ciega. Entre los dos, habían convertido en capilla la pequeña vivienda, dedicada a la Santa Muerte, a Malverde, a San Judas y al Niño Fidencio. Al amanecer, Tadeo pregunta a su madre por qué le puso velas nuevas sólo a dos de los santos: “La muerte, oronda de su poder, apoltronada sobre el mundo como si lo empollara, mostraba a Tadeo su doble hilera de dientes. Malverde parecía sonreír bajo el fino bigote y en sus pupilas relampagueaba de cuando en cuando el reflejo de las llamas”. (p. 163). Milagros, con sus ojos que parecían los fragmentos de un espejo roto, contesta: “Porque a los otros no tengo nada que agradecerles”. (p.163). Al poco rato, Tadeo se entera de que los dos judiciales que lo habían torturado varias veces y lo perseguían, y a quienes él había robado la droga que habían decomisado para luego traficarla, han sido

encontrados ejecutados, a la orilla del río. Sus “santos” le han concedido a él y a su madre, todo lo que les habían pedido.

6. Entre el miedo reverencial y la alianza con la Santa Muerte

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

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

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

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

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

La abundante literatura devocional sobre la Santa Muerte que hemos muestreado y analizado⁶, nos lleva precisamente a sacar las siguientes inferencias sobre la tensión entre el sujeto cultural y el objeto cultural, a través de la ritualización del miedo:

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

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

Al final, los fieles servidores no sólo tienen una aliada, dadora de favores, sino que a través de la fuerza de la ritualidad, de la variedad de celebraciones y de ofrendas comparten su poder, se convierten en sacerdotes, en chamanes, en mediadores de la

⁶ En el 2004 surge la revista *Devoción a la Santa Muerte* editada en México por Mina Editores. Inicialmente se publicaba mensualmente, pero luego se convirtió en quincenal. Mensualmente la misma revista presenta la *Colección de oro* llamada: *Altares a la Santa Muerte*.

“Gran Señora”, participando ellos mismos del proceso mitificador y sacralizador de la muerte, liberador del miedo.

Referencias bibliográficas

Aridjis, Homero. (2005). *La Santa Muerte*. México: Alfaguara y CONACULTA.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Carranco, Bernardo (2005). "La Santa Muerte", en *La Jornada*. 1 de junio, México.

Cornejo Portugal, Inés (2003). *Texturas urbanas: Comunicación y Cultura*. México: Fundación Manuel Buendía y CONACYT.

(2005) *Devoción a la Santa Muerte*. N. 17, mayo. México: Mina Editores.

Giddens, Anthony y J. Turner (2000). *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza Editorial.

Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

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

Lewis, Oscar (1961). *Los hijos de Sánchez*. México: Grijalbo.

Malvido, Elsa (2005). “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, n. 76, noviembre-diciembre. México: Editorial Raíces.

Mardones, José María (1996). *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO.

Parra, Eduardo Antonio (2006). “Plegarias silenciosas”. En *Parábolas del silencio*. México: Ediciones Era. 149-166.

Perdigón, Katia, Citada por Castellanos, Laura (2004). “La Santa de los Desesperados”. *La Jornada*, 9 de mayo., México.

Reguillo, Rossana (2000). “Ciudad y comunicación. La investigación posible”, en G. Orozco. *Lo viejo y lo nuevo. Investigar la comunicación en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones de la Torre, 33-49.

_____ (2006). “Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros”, en Pereira, José Miguel y Villadiego, Mirla (Editores académicos), *Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 25-54.

Ronquillo, Victor (2006). *Ruda de corazón. El blues de la mataviejitas*. México: Ediciones B.

