

DE MICTLANTECUHTLI A LA SANTA MUERTE. Prácticas culturales y comunicativas en torno a la figura de la muerte desde la sociedad Mexica hasta la sociedad del riesgo

María Concepción Lara Mireles¹

Mayra Patricia Torres Gutiérrez²

Salvador Ortiz Galicia³

Resumen

Entre las prácticas más antiguas que todos los grupos humanos han realizado, están las costumbres funerarias y en algunas ocasiones concepciones religiosas con deidades que representan el señorío sobre la muerte. Son productos

¹ * Dra. Ciencias de la Comunicación Social, U. de la Habana. Esp. Historia del Arte Mexicano, UASLP. Lic. Ciencias de la Comunicación, UAM-X. Lic. Filosofía, Collegio Internazionale S. Paolo, Roma. Miembro del SNI nivel I, (2006-2008) y de AMIC. Directora de la Región México ante FELAFACS (2007-2009). Actualmente Presidenta del CONEICC (2009-2012) y Profesora Investigadora de la ECC de la UASLP. Coautora de: *Comunicación Publicitaria*, Ed. Trillas, México, 2002. . “El entorno tecnocultural y la interacción comunicativa”, en *Anuario IX de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, México, 2002. Coautora de “Espacio, tiempo y discursividad”, en *An2002*. . “El entorno tecnocultural y la interacción comunicativa”, en *Anuario IX de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, México, 2002. Coautora de “Espacio, tiempo y discursividad”, en *Anuario XIII de la Comunicación*, CONEICC, México, 2006. “El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo”, en *Anuario XV de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, México, 2008. Coautora de *Nosotros y los otros: la comunicación humana como fundamento de la vida social*. Editoras Los Miércoles, México, 2009. mclara@uaslp.mx

² Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, con mención honorífica por la Tesis: “No sólo soy madre o esposa, soy mujer: Las marcas estereotipadas de la mujer en la publicidad” (2009). Miembro de la Asociación Civil *Enfoque de igualdad*, para la investigación, capacitación y promoción de la equidad de género en San Luis Potosí. Asistente de Investigación de la Dra. María Concepción Lara Mireles, Profesora- Investigadora de la UASLP. Actualmente Asistente del Comité Ejecutivo del CONEICC. Mayratorres274@gmail.com

³ Pasante de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Coordinador de voluntarios del programa “Manos Solidarias” del Centro Universitario Ignaciano (ITESO) ante el Colectivo Pro Derechos de la Niñez A.C. (otoño 2009). Participante del 11° Verano de la Ciencia de la Región Centro de Conacyt (2009), Asistente de Investigación de la Dra. María Concepción Lara Mireles. salvador_095@hotmail.com

culturales reflejo del contexto social, político, económico e ideológico de los grupos humanos que las profesan.

Partimos de la premisa teórica de que el discurso de la religiosidad se construye socialmente en la intersubjetividad, es decir, en las prácticas comunicativas y culturales a través de las cuales los usuarios configuran las representaciones sociales que les dan cohesión e identidad en el mundo que construyen.

La perspectiva que hemos asumido para analizar la devoción a la Santa Muerte, culto que se ha difundido ampliamente en México en los últimos años, será precisamente la consideración de que dicha práctica cultural es un proceso de significación intersubjetiva, a través del cual se re-dibujan identidades colectivas diferenciadas, que permiten a los sujetos establecer interacciones comunicativas y culturales para configurar un *nosotros*, que al mismo tiempo que les dan identidad, los diferencian de los *otros*, es decir de aquellos que no comparten su visión y sus prácticas religiosas.

Los escenarios histórico-culturales que hemos analizado para contextualizar y tratar de entender el fenómeno socio-cultural-religioso de la Santa Muerte son: El culto a la muerte dentro de la visión cosmogónica en la cultura Mexica. La Conquista y la Colonia como reconfiguradoras de las viejas creencias, larga época de mestizaje cultural a lo largo del cual el pueblo re-simboliza las antiguas prácticas y las reviste de nuevas manifestaciones. Y la textura cultural actual como época de crisis, desesperanza e incertidumbre.

Nuestro camino metodológico abarca el análisis de los siguientes procesos de producción de significación: Las interrelaciones comunicativas que se crean entre sus devotos y las innovaciones de sentido de los símbolos ancestrales, resultado de la simbiosis histórica entre las herencias del mundo prehispánico y el universo europeo cristiano.

Las técnicas que en nuestro proyecto hemos manejado son: La observación participante en peregrinaciones a santuarios de la Santa Muerte y en la celebración de sus liturgias. Entrevistas en profundidad, historias de vida e historias de familia. Y la interpretación de la iconografía escatológica desde la semiótica de la cultura.

El presente es un trabajo de investigación en proceso, lo cual no nos permite ofrecer conclusiones cerradas. Presentamos algunos de nuestros hallazgos:

- La devoción a la Santa Muerte se está convirtiendo en un culto popular de personas de diferentes edades, de diversas clases sociales y dedicadas a los oficios más disímolos.
- Se inscribe en el ámbito de vivencias individuales y microgrupales, con una ritualidad no estructurada, sin institucionalización de la creencia, con liderazgos domésticos, templos y altares reducidos a salas de casa, nichos y pequeñas capillas intra-semi-domésticas.
- Es un movimiento asociado con la migración: Existe un mecenazgo proveniente de familiares radicados en EUA que también promueven la devoción en su lugar de residencia. Así, el culto se convierte en un vínculo identitario-comunicativo y en un nicho de hibridación e intercambio cultural.

Palabras clave: cosmogonía prehispánica, mestizaje religioso cultural, resignificación iconográfica, sociedad del riesgo y experiencia religiosa intersubjetiva e identitaria.

1. La muerte en el mundo prehispánico

En las culturas del hombre la muerte ocupa un lugar importante, es el final de un ciclo, el paso a otra etapa, el momento de ajustar las cuentas. Cada pueblo comprende, afronta y ritualiza la muerte a su manera para poder dar las respuestas necesarias ante el fin de la vida. En el mundo prehispánico la muerte ocupó un lugar preponderante, al adoptarla como punto final y de partida, como lugar para la generación y regeneración, la muerte estaba integrada plenamente en la vida del universo prehispánico (Johansson, 2003, p. 47).

Cuando los españoles comenzaron a datar lo que ocurría en los pueblos nativos, existió una confusión respecto a la muerte: Se creía que ante tales manifestaciones de luto, la muerte no podría causar otro sentimiento que no fuera miedo, sin embargo estas expresiones tenían meramente una función catártica para quienes se quedaban en el mundo terrenal. Para Johansson estas

expresiones mostraban el profundo arraigo existencial de la muerte en la vida de las culturas prehispánicas (2003).

Las fiestas de la muerte en la cultura mexicana y sus símbolos

La cultura mexicana no tenía una sola fiesta para la muerte, tenía varias a lo largo de los 18 meses del año y casi siempre iban ligadas a otras festividades. Con la Conquista estas fiestas se concentraron en los días de celebración de la religión cristiana.

Podemos destacar dos fiestas: La primera celebrada en el noveno mes llamada *Tlaxochimaco o Miccailhuitontli*, “nacimiento de las flores” conocida como la fiesta de los muertos pequeños, en ésta se “ofrecían las primicias de las flores”, durante la celebración las flores no eran en honor de los infantes difuntos, más bien representaban a los infantes muertos ofrendados. La otra fiesta era *Xocotl Uetzi o Hueymiccaiuitl*, “jocote” la fiesta grande de los muertos, en la que se cortaba un árbol que se tallaba hasta convertirse en un palo y era preparado con ofrendas, comidas e incienso, en la parte superior se colocaba un pájaro de masa de maíz que debía ser arrancado, al finalizar el palo era derribado y destruido hasta que se convertía en astillas.

Aparte de estas celebraciones había tres festividades más para los muertos. Eran en función del tipo de ánima a honrar. La primera de ellas era *Tepeilhuitl* dedicada a quienes morían ahogados o heridos de rayo, se consideraba que éstos se iban al paraíso de *Tlaloc* y por lo tanto sus cuerpos no eran incinerados sino enterrados. Durante *Quecholli* se celebraba a los muertos en guerra, se consideraba que éstos se iban a alcanzar al sol hasta llegar el cenit y que volvían convertidos en colibrís o mariposas. Durante el mes de *Izcalli* se celebraba la fiesta en honor a *Xiutecuhtli*, en la que ofrendaban 5 tamales a las flamas del hogar, éstos se disponían sobre las sepulturas, por lo que según Duffetel no se trataba de muertos comunes (2002).

Existieron otros símbolos que también tenían un significado de muerte durante otras celebraciones. Por ejemplo el último día de *Ochpaniztli* se sacrificaba por desollamiento a una mujer para alabar a *Toci*, el sacerdote vestía la piel de la mujer desollada y bailaba todo el día. Durante el *Tlacaxipehualiztli* se celebraba a

Xipe Totec, deidad del otoño con otro desollamiento, pero en esta ocasión el recubrimiento no representaba la llegada de la vida con la primavera sino “la piel del muerto que anuncia el otoño y el invierno” (Duffetel, 2002), también durante este mes se preparaba y consumía el *cocolli* que era un pan de maíz que auguraba la muerte de la naturaleza y que según algunos expertos podría ser el origen del actual pan de muerto. La flor de cempasúchil, que llega justo cuando la naturaleza está en calma anunciando que el otoño y el invierno ya están próximos y con ellos la muerte, era la utilizada en las celebraciones.

Los dioses de la muerte

La muerte es uno de los pocos acontecimientos biológicos que no pueden evitarse o controlarse, es entonces comprensivo que la comunidad prehispánica haya tratado de darle la vuelta, consciente del papel de la muerte en el ciclo natural de la vida, decidió sacralizar esta figura, rendirle un culto y estar en buenos términos con ella. Por ser un pueblo agrícola tenía conciencia del ciclo de la naturaleza: el tiempo de lluvia en que las plantas reverdecen, crecen y dan frutos, el tiempo de sequías en el que no llueve y todo es muerte.

Sus deidades eran *Mictlantecuhтли*, Señor de los muertos quien también era invocado cuando los espíritus trataban de regresar al mundo y *Mictlancíhuatl*, ambos señores del inframundo y moradores del *Mictlan*, “tierra de los muertos”; *Tlaltecuhтли* diosa de la tierra y devoradora de cadáveres y encargada de parirlos a su destino final.

El calendario es una muestra de la importancia de *Mictlantecuhтли* en la vida cotidiana en el mundo prehispánico. Durante el calendario de 365 días, se hace presente en la fiesta doble integrada por las veintenas de *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*. En el calendario de 260 días, *Mictlantecuhтли* aparece a la vez como Sexto Señor del Día, Quinto Señor de la Noche, patrón del día *Itzcuintli*, de la trecena que inicia el 1 *Técpatl* y su imagen es el signo del día *Miquiztli*.

En el código Borgia *Mictlantecuhтли* y *Quetzalcóatl* son representados como principios opuestos y complementarios, como la muerte y la exhalación de vida que forman el ciclo básico del universo. Según Anders en el calendario de 260

días las treceñas nones son resguardadas por *Quetzaltcoatl* y las pares están a cargo de *Mictlantecuhtli* (1993, p. 287).

A pesar de que *Mictlantecuhtli* era el dios de la muerte, también estaba profundamente asociado a la vida, en el inframundo se resguardaban las semillas de la vida que en sí mismas eran los antepasados difuntos. Se han encontrado representaciones que tratan desde el momento de la fecundación, el embarazo y el parto y en éstas siempre se encuentra la imagen de *Mictlantecuhtli*; según Lourdes Baez “la llegada de un niño al mundo era entendida como el retorno del mundo de los muertos, por ende, el parto era visto en analogía como el momento de la agonía” (2005, p. 24).

2. La Conquista y la Colonia como reconfiguradoras de las viejas creencias

Incursionar en el escenario histórico de la Conquista y la Colonia para seguir los pasos de una culturalidad a la muerte como componente medular de un edificio religioso indígena, que trata de resistir, de adecuarse, de modificarse, de resignificarse, implica ir más allá de la búsqueda de documentos y de estudios que den fe de su presencia. Consideramos que debemos más bien analizar la matriz cultural de la que deriva y el enfrentamiento que ésta sufre con otra matriz cultural dominadora, la occidental.

En este recorrido nos referiremos constantemente a la obra de Gruzinski: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. El autor va más allá de la historia demográfica, económica y social del México colonial para analizar “la revolución de los modos de expresión y de comunicación, el trastorno de las memorias, las transformaciones de la imaginación, el papel de los individuos y de los grupos sociales en la generación de expresiones sincréticas” (2000, p. 9). Desde esta perspectiva trata de dar respuesta a la pregunta: “¿Cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno?” (2000, p. 9).

Interrogar así a una época, nos permite entender los ritmos culturales que están en la raíz de nuestra identidad, de nuestra historia y de nuestra memoria.

Comprensión que nos impele a cambiar nuestra lógica de análisis sobre fenómenos actuales como las expresiones de religiosidad popular, puesto que en ellos perviven elementos de la tradición indígena fuertemente permeados por la fe cristiana. Como dice Jorge González a propósito del proceso de aculturación de la Colonia:

Desde entonces se forjó un vínculo inestable y un equilibrio precario, sujeto a una mutación ininterrumpida en donde la coexistencia de rasgos contradictorios, la carencia de referentes precisos, la descontextualización terca y persistente de los elementos y concepciones impuestas y supuestas, ciertamente propiciaron las bases de nuevas organizaciones y reorganizaciones culturales. El reino de la ambigüedad, y de los préstamos múltiples (sin acuse de recibo) que conforman nuestra cultura actual, había comenzado (1989, p. 292).

Así por ejemplo, rituales actuales de la celebración del día de muertos, las danzas autóctonas como la de los “paloteos” en Michoacán, que fueron aceptadas y re-significadas a través de la evangelización, nos hablan de la permeabilidad entre las dos civilizaciones, de estrategias de resistencia, de sumisión, de interpretación, de negociación a lo largo de varios siglos. En una palabra, son el referente para la comprensión del México de nuestros días, nos ayudan a entender la composición plural y contradictoria de nuestra(s) cultura(s) mestizas(s) actuales.

De matrices prehispánicas a matrices cristianas

La imposición de un sistema económico, político y social occidental y del cristianismo como un conjunto doctrinario, moral y ritual, conlleva procesos muy profundos, puesto que los cambios propuestos no son semillas que caen en un vacío cultural, sino que encuentran una matriz compleja y vetusta con la cual se contraponen. Por lo tanto, el proceso de aculturación debe pasar por la redefinición de lo imaginario y de lo real:

- La evolución de la representación de la persona y de las relaciones entre los seres.
- La transformación de los códigos figurativos y gráficos.

- La transformación de los medios de expresión y de transmisión del saber.
- La mutación de la temporalidad y de la creencia (Gruzinski, 2000, p. 280).

Atisbaremos sólo a las formas de expresión y transmisión del conocimiento indígena, como una muestra de las consecuencias de su pérdida y destrucción con la occidentalización del imaginario social.

La tradición oral y la tradición pictográfica

Los nobles nahuas, los *pipiltin* legitimaban sus poderes y concebían el mundo en el que vivían de acuerdo con los conocimientos que celosamente conservaban y que tenían que ver con modos de vida, tradiciones por mantener, herencias por transmitir. Se creía que esos conocimientos conferían al cosmos “una norma, una medida, una estabilidad. A la sociedad la proveían de un orden, una orientación y un sentido”. (Gruzinski, 2000, p. 17). Estos conocimientos se enseñaban en los *calmecac*, las escuelas de la nobleza. Algunos saberes eran patrimonio de los nobles solamente y se cantaban o recitaban en las grandes festividades que los reunían, pero los de carácter ritual se difundían entre toda la población.

Podemos afirmar que las culturas del Centro de México son ante todo culturas de la oralidad. Sin embargo, a la tradición oral está íntimamente ligada la expresión gráfica en papel de amate o de agave y en piel de venado. También utilizaron grandes superficies o paredes para pintar o para plasmar en relieves estucados los relatos mitológicos, como es el caso del códice mural, recientemente descubierto en la Acrópolis de Toniná en Chiapas.

El sentido de la pictografía y de la lectura de la misma es altamente compleja, pues obedece a códigos figurativos y gráficos muy diferentes a los occidentales: Los códices son el reflejo de un mundo superior y de un orden invisible. Los cánones figurativos “participaban de manera sistemática en el ordenamiento de una realidad que vinculaba íntimamente la experiencia humana y el mundo de los dioses” (Gruzinski, 2000, p. 23). La ignorancia de los cánones que sustentaban su lectura e interpretación, hizo que los españoles consideraran los códices, como “ilustraciones”, expresiones faltas de perspectiva y de línea del horizonte, representaciones distorsionadas de la realidad por la falta de proporción en la figura humana y algunos textos, fueron considerados satánicos.

León Portilla nos presenta un canto náhuatl en el cual el lector indígena afirmaba: “Soy cual florido papagayo, hago hablar los códices en el interior de la casa de las pinturas”. Es decir, existía para ellos una alianza siempre constante entre la imagen y la palabra, de manera que la expresión verbal era un discurso paralelo y complementario de la imagen, cuyos signos remitían al lector indígena “iniciado” al acerbo de conocimientos colectivos de los cuales era guardián.⁴

La imagen de la muerte en la Colonia

Para el cristianismo, la imagen de la muerte no puede ni debe ser “santificada” y su veneración constituye una idolatría. La representación iconográfica de la muerte como un esqueleto, o una calavera sola o una calavera con los fémures cruzados, son representaciones de la mortalidad de la humanidad. Refiere la Biblia que con el pecado entró la muerte en el mundo (Génesis 3, 19), por eso, la calavera con los fémures representa al padre Adán, y con él la mortalidad de todos los hombres. Este símbolo lo encontramos con frecuencia en la base de las cruces atriales de cantera de nuestros templos coloniales. Significa el triunfo de Cristo, nuevo Adán, ya que con su muerte y resurrección él ha vencido a la muerte.

Según Malvido, En el siglo XIV en Europa la peste arrasa con el 80% de sus habitantes. En el arte escatológico cristiano empiezan a aparecer entonces “Los triunfos de la muerte”, representaciones pictóricas con un esqueleto coronado y con capa real, triunfante sobre la tumba de personajes ilustres, o bien esqueletos con arcos y flechas disparando hacia reyes, príncipes, obispos. Surgen también las “Danzas macabras” o representaciones de la muerte como un esqueleto danzando que “se lleva al baile” a ricos y pobres. En las crónicas de la época se deja siempre constancia de que la muerte cumplía una orden divina. Es en los siglos XVII y XVIII cuando se da la representación de la “Muerte-pestes” o “Justo Juez” con arco y flechas, porque flechaba a todos sin distingos. (2005: 22-23).

⁴ Se han recuperado y traducido del náhuatl algunos cantares, crónicas y testimonios tanto escritos como pictográficos, que sin duda son una valiosa herencia del mundo prehispánico.

La simbología escatológica cristiana es predicada y transmitida entre los indígenas de la Nueva España como parte de los procesos de occidentalización. Se integra en la propuesta de un nuevo esquema de interpretación de la realidad muy diferente de la concepción de las deidades de la muerte del universo mesoamericano.

No es de extrañar entonces de que algunos erróneamente transformaran esos símbolos en objeto de culto, en imagen de veneración. Tenemos 3 crónicas en la Nueva España que nos hablan de ello. Una en Guatemala, hacia 1650: Se trata de figuras descarnadas de la muerte, que son llamadas San Pascual Bailón o Rey y cuyo culto surge una vez terminada una epidemia, atribuyéndole a San Pascual Bailón el cese del mal. Actualmente en Tuxtla Gutiérrez existe la devoción popular a la escultura del esqueleto de San Pascualito Rey. Los otros dos casos fueron denunciados por la Inquisición. Uno es de 1775 y se refiere a un edicto real para exterminar la idolatría en el cual se habla de unos curanderos indios que usaban unas tablas con representaciones de la muerte y que utilizaban con fines adivinatorios sobre la muerte de los enfermos. El otro caso habla de lo sucedido en 1793 en el pueblo de Amoles, hoy Querétaro: Un grupo de indios y un fraile franciscano celebraron misa en un templo y adoraron a un ídolo, llamado “justo Juez”, un esqueleto de tamaño natural, con cabeza coronada y arco y flechas en la mano (Malvido, 2005, pp. 24-25).

Son escasos los vestigios documentales de esas prácticas híbridas de religiosidad popular que articulan referentes cristianos con rasgos de chamanería, hechicería y adivinación. Sin embargo, a través de historias de familia hemos podido corroborar de que aún en el México independiente prevalecieron esas lecturas aberrantes o ambiguas del cristianismo⁵, uno de cuyos resultados es precisamente el culto sincrético y heterodoxo a la Santa Muerte, que hoy en día ha cobrado renovada presencia.

⁵ La memoria oral de una familia, originaria de Huauchinango, Puebla, nos remite a uno de sus antepasados, Jesús Ortiz Hernández, quien vivió en la segunda mitad del siglo XIX, el cual, junto con sus hermanas, practicaban rituales de curación, de adivinación y de “salación”, invocando a la Santa Muerte.

3. El “México profundo” contra el “México imaginario”

El México del Centenario y del Bicentenario nos plantea entre otras, las tareas pendientes de un país en crisis que reniega de su raíz india, vencida en batalla. Pensar el México de hoy posicionándonos en la visión de los “vencidos”, de aquellos pueblos dominados durante la Conquista y la Colonia, nos permitiría una lectura más completa de nuestra situación actual.

El texto lapidario de Cuauhtemoc rindiéndose él y su imperio ante Cortés, sintetiza las dimensiones de esa etapa histórica de confrontación entre dos mundos con visiones completamente distintas: el prehispánico y el occidental.

¡Ah, mi capitán! Ya yo he hecho todo mi poder para defender mi reino y librarlo de vuestras manos; y pues no ha sido mi fortuna favorable, quitadme la vida, que será muy justo, y con esto acabaréis con el reino mexicano, pues a mi ciudad y vasallos tenéis destruidos y muertos” (Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista, 2009, p. 64).

A larga distancia de aquél momento en la historia de nuestro país y lejos de ser aquellos quienes no sólo lucharon por su vida, sino también por conservar sus tradiciones, nos hemos convertido, como lo asegura Guillermo Bonfil Batalla en una nación que reniega de su origen indio. “La etnicidad, es por el contrario, descubierta actuante en una amplia gama de sectores “urbanos” y “mestizos”, y todos ellos constituyen lo que Bonfil ha denominado el “México profundo” (Valenzuela, 1989, p. 295).

Y es este México profundo la parte substancial de nuestra identidad. Es, además del pasado, también el presente de una realidad auctóctona vigente que está presente en muchos de los rasgos de los mexicanos. Las expresiones del México profundo son diversas: van desde las tradiciones que los pueblos indígenas han podido conservar por su capacidad de cohesión, hasta diversas manifestaciones esporádicas que se presentan y distribuyen en diversas fracciones urbanas.

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tiene su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico (Bonfil Batalla, 1987, p. 21).

Las combinatorias simbólicas que se realizaron entre dos matrices culturales, no representan un proceso acabado, continúan interviniendo en la renovación de conductas, valores, creencias, conocimientos, que forman parte de las subculturas que subyacen dentro de una sociedad-mosaico como la mexicana. En esta perspectiva histórica-cultural, creemos que el culto a la Santa Muerte es un vestigio, un reducto de una sociedad sacralizada como la prehispánica, que se resiste a morir, integrando un mundo sobrenatural cristiano con una fuerza personalizada e individualizada: la muerte, con sus hierofanías o manifestaciones oníricas a sus seguidores.

4. El México “profundo” y la sociedad del riesgo

Como bien señala Bauman, los muros que sostienen el mundo en el que nos encontramos no están afianzados de manera permanente, por lo que al no encontrarse sólidos pueden ser completamente movibles. Estos muros pueden ser fácilmente atravesados de parte a parte y sufrir rupturas considerables en algunos puntos. Por eso, el mundo en el que vivimos, es indudablemente frágil y desmenuzable (2003).

La pérdida de empleos o trabajos mal remunerados; el desencanto de la sociedad ante los sistemas de justicia y política de sus naciones; la crisis económica mundial que ha generado pobreza y hambre; países que viven entre violencia, guerra y muerte, todos estos elementos generan la atmósfera hostil característica de esta época de crisis que la sociedad vive y de la cual no encuentra una salida clara.

Además, los individuos han perdido los referentes sociales de seguridad que poseían. “En resumen: se ha acabado con la mayoría de los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que duraba una vida individual” (Bauman, 2003, p. 58).

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

La comunidad cultural de la Santa Muerte como “institución intermedia”

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

Desde este paradigma, las prácticas culturales que estamos estudiando, las consideraremos dentro de una esfera simbólica, como procesos de significación intersubjetiva (Berger y Luckmann, 2001) y como tales, las analizaremos e

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

El diseño metodológico de nuestro proyecto incluye:

- El trabajo etnográfico en mercados, vecindades, templos y altares domésticos.
- La observación participante en peregrinaciones hacia santuarios de la Santa Muerte y en la celebración de sus liturgias.
- El manejo de entrevistas en profundidad, historias de vida y de familia.
- La interpretación de la iconografía escatológica desde la semiótica de la cultura.

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

Hallazgo: la difusión del culto a la Santa Muerte

El culto a la Santa Muerte aparece asociado con la ilegalidad y el delito. En la ciudad de Culiacán, por ejemplo, en la capilla de Malverde, el “santo” de los narcos, aparecen en los muros testimonios personales y familiares de agradecimiento a la “Santísima” o peticiones de favores. Sin embargo, la devoción a la Santa Muerte se está convirtiendo en un culto que profesan personas y

grupos que nada tienen que ver con la ilegalidad, particularmente de los barrios populosos en las ciudades y hasta en comunidades más pequeñas.⁶

Los espacios más numerosos donde “La Señora Blanca” sienta sus reales es en abigarrados altares domésticos, “centros de adoración a la Muerte”. Santuarios improvisados donde los mismos creyentes offician sus singulares liturgias creadas por ellos mismos, recreando elementos simbólicos que extraen del almacén de las representaciones sociales de religiosidad cristiana que han heredado; o bien, siguiendo las indicaciones de los que llevan ya varios años de filiación, chamanes que en las revistas especializadas dedicadas a difundir el culto a “La Flaquita” comparten sus experiencias “místicas”. En colonias populares de la ciudad de San Luis Potosí hemos encontrado las paredes externas de viejas vecindades con pinturas murales de la Santa Muerte a manera de graffiti. Algunos de los altares hogareños que los fieles dedican a la “Niña” dan hacia una ventana externa, para que los transeúntes puedan verla e invocarla. Hay familias que han convertido la sala de su casa en un espacio sagrado, a donde los vecinos de la colonia acuden libremente para rezar en forma individual o bien para participar en el grupo de oración que en ciertos días y horarios reza “el rosario de la Santa Muerte”. Los altarcitos a la Virgen de Guadalupe o a San Judas Tadeo que antes presidían las actividades de los mercados tradicionales, ahora comparten el espacio con imágenes de bulto de gran tamaño de la Santa Muerte expuestas a la veneración pública.

En la ciudad de México hemos encontrado a “La Santa Muerte Peregrina”, colocada en un pequeño remolque de un triciclo, recorriendo las calles del centro, ofertando su presencia y bendición, así como en Tepito se “pasea” a la imagen propiciatoria de San Judas Tadeo recorriendo los comercios del lugar. En la esquina del eje Lázaro Cárdenas con Dr. Liceaga hay un altar dedicado a “La

⁶ Por lo que se refiere al Estado de San Luis Potosí, hasta ahora hemos hecho el mapeo etno-religioso de algunas poblaciones del altiplano potosino, tales como Matehuala y puntos circunvecinos; otras de la Zona Media como Rioverde y Ciudad Fernández y por último en la Huasteca Potosina, que tiene una rica tradición cultural autóctona, la investigación de campo la estamos llevando a cabo en las poblaciones de Tanquián y Tampamolón.

Señora” y a Malverde, con indicaciones de los días y horarios en que hay “rezos” comunitarios.

Los seguidores de la Santa Muerte reproducen la práctica popular de las medallas y los escapularios: Portan medallas o pequeñas estatuillas de oro de “La Señora”; también la llevan consigo como compañera del ir y venir cotidiano en anillos, o en pequeñas estampas con oraciones, dentro del bolso o la cartera, y hasta en pulseras con advocaciones, pidiendo su protección.

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 México⁷.

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

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

Como nos ilustra Elsa Malvido, fue a través de la pintura, de la escultura, de la música, del teatro, que se buscó siempre representar ante los creyentes la mortalidad de la humanidad, la transitoriedad de la vida terrenal y la esperanza en una vida futura de plenitud perenne o de condenación eterna. En el testamento de Felipe II se lee: “No hay cosa más cierta que la muerte. Ni más incierta que la hora de ella”. Esta frase compendia el ánimo de los católicos, que esperaban tener una “buena muerte” y para ello vivían preparados. Inclusive formaron cofradías de *La Buena Muerte*, asociaciones que asistían a sus miembros para que pudieran recibir los sacramentos a la hora del tránsito final y que además les garantizaban *post mortem* las oraciones de todos los cofrades para la salvación de su alma (2005).

⁷ David Romo Guillén es el arzobispo de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos que propaga el culto a la Santa Muerte.

Ahora bien, lo que permitió en siglos pasados que floreciera el arte escatológico fue un mundo sacralizado, en el cual la religión dominaba las diferentes manifestaciones de la vida social. Por eso es recurrente en la iconografía religiosa la representación de los santos hermitaños que meditan sobre la fugacidad de la vida sosteniendo una cruz y una calavera en sus manos. Tenemos también las pinturas llamadas *vanitas*, que representan la fragilidad de la gloria humana.

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

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

El culto a “La Santísima” representa un eclecticismo piadoso, un *pastiche*⁸ entre reminiscencias prehispánicas, rituales tomados del catolicismo popular como oraciones y advocaciones, donde algunas veces son solamente los nombres de San Judas o de Santa Rita o de la Virgen María los que se sustituyen. Están presentes además prácticas de chamanismo y de santería, como también reproducción de prácticas devocionales tradicionales, como la ofrenda de flores y veladoras y los ex votos: “milagritos” y retablos que expresan la gratitud por los favores obtenidos. Los seguidores de la Santa Muerte en un eclecticismo desbordante, integran y resemanizan esas diferentes ofertas religiosas, las recrean y se apropian de ellas dándoles un nuevo sentido y construyendo su objeto de devoción: “La Niña Blanca”.

⁸ El *pastiche*, según Jameson (1991: 41s), es una característica dominante del arte y la cultura en la postmodernidad y consiste en una mezcla de técnicas y estilos, preferentemente del pasado, haciendo énfasis en la propia recreación de ciertas retóricas y técnicas artísticas. Mardones aplica el término a varias tendencias religiosas populares que resurgen en la postmodernidad (1996, p. 41).

Las creencias se encuentran asociadas indudablemente a la forma en que un grupo social percibe y construye la realidad. Por eso consideramos que el camino pertinente para continuar el análisis de la fe en la Santa Muerte es ubicándola en la textura cultural, como parte de un entramado social que pone al descubierto la época de crisis, de violencia, de desesperanza y de incertidumbre que atravesamos.

La modificación del tejido social lleva a buscar reconfigurar la propia identidad religiosa, a buscar una espiritualidad más propia, más doméstica, más funcional. Aquellos que dicen que se cansaron de rezarle a San Judas Tadeo, evidencian la crisis de las grandes religiones institucionales, que no encuentran eco en las expectativas y necesidades de muchos actores sociales, por lo que éstos empiezan a transitar hacia la búsqueda de nuevas expresiones y discursos religiosos heterodoxos y sincréticos. Son nuevas narrativas sociales centradas en la práctica cultural, sin un corpus doctrinal sólido que las sustente, ni un código de comportamiento para sus seguidores, ni una jerarquía central que codifique y marque las pautas rituales, sino que éstas son resultado de la creación colectiva, del fervor de los adeptos, que emocionalizan sus creencias y sus prácticas. Son movimientos desestructurados, libres, eclécticos y fragmentados.

Para entender mejor el despertar de las espiritualidades y las nuevas demandas de identidad, es interesante acudir a Lipovetsky, autor que analiza nuestro momento actual y habla de una transición de la era “pos”, a la era “hiper” En la hipermodernidad, que según él supera ya la etapa presentista de la posmodernidad, se dan los renacimientos religiosos, los *revivals* étnicos, se vigorizan los sistemas de referencia que remiten al pasado y se refuerzan las preocupaciones por tener raíces y memoria.

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

Desde esta interpretación, 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, que se disputan la representación legítima de los sentidos sociales de la vida (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 es “individualmente experimentado, socialmente construido y culturalmente compartido. (2000, p. 43).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*.

España: Siglo XXI de España Editores.

Berger, P.L. y Luckmann T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

_____ (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.

Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Random House Mondadori.

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

Duffetel, D. (2002). “Los antepasados ocultos”. En *Artes de México. Día de Muertos*. n. 62. Pp. 10-15

El juego de las alternancias: la vida y la muerte

México, Conaculta/ Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005

Consultado en:

http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/pdf/dian_38_08.pdf

Fiske, J. (1984). *Introducción al estudio de la comunicación*. Bogotá: Norma.

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

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

González, J.A. (1989). Reseña de la obra de Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Editions Gallimard. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1989, vol. III, n. 007. Colima: Universidad de Colima. Pp. 289-293.

Gruzinski, S. (2000). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

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

Johansson, K. (2003). "La muerte en Mesoamérica". En *Arqueología Mexicana*, marzo-abril, n. 60. México: Editorial Raíces. Pp. 46-53

León-Portilla, M. (2009). *Visión de los vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lipovetsky, G. y Charles, Sébastien (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

Malvido, E. (2005). "Crónicas de la buena muerte a la Santa Muerte en México". En *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre, volumen XIII, n. 76. México: Editorial Raíces. pp. 20-27

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

Matos Moctezuma (2009). "En el umbral de la muerte... y de la vida". En *Artes de México. Muerte azteca-mexica*. N. 96. Pp. 9-23

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

Valenzuela, V. (1989). "Reseña de México profundo. Una civilización negada" de Bonfil, G. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, No. 007. 295-296. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx>