

## La Santa Muerte: estigma e intercambio

*Santa Muerte: Stigma and Exchange*



### RESUMEN

Este ensayo ofrece una perspectiva antropológica sobre la expansión reciente del culto de la Santa Muerte, a partir de un análisis de tres dimensiones: el manejo diverso de las marcas de la Santa Muerte como estigma; la distinción entre formas fuertes y débiles del culto, a partir de la naturaleza del pacto y lazo que se crea entre devotos y deidad; y las diversas formas de reciprocidad que se dan entre la Santa Muerte y sus devotos.

**Palabras Clave:** Santa Muerte – Reciprocidad negativa – Estigma – Secularismo – Sociología del secreto

### ABSTRACT

This essays provides an anthropological perspective on the recent expansion of the Santa Muerte cult, focusing on three dimensions: the management of Santa Muerte markings as stigma, the distinction between strong and weak forms of the cult, based on the nature of the pact between the deity and her devotees, and the various types of reciprocal relations that exist between the Santa Muerte and her devotees.

**Keywords:** Santa Muerte – Negative reciprocity – Stigma – Secularism – Sociology of secrecy

\* Escritor e Antropólogo. Profesor de Antropología de la Universidad de Columbia, Estados Unidos. También ha sido profesor en la Universidad de Chicago, donde impartió clases de Historia de la Universidad de Nueva York, El Colegio de México, y la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México. CV: <https://anthropology.columbia.edu/people/profile/368>



Se ha realizado bastante investigación etnográfica sobre La Santa Muerte, desde que ese culto comenzó a atraer ampliamente a los medios a inicios de la década del 2000, y desde la publicación de mi libro *Idea de la muerte en México* (2005). Ahí sugerí que esta forma de religiosidad emergente se puede entender como “un síntoma de la segunda revolución secular de México-- el vínculo cada vez más tenue de la nación con el Estado” y que, desde un punto de vista sociológico, la novedad de esta devoción estriba en que, en ella, La Muerte sustituye tanto al Estado como a Dios en el lugar del soberano (Lomnitz, 2006, p. 464).

Se ha escrito bastante sobre el tema de la Santa Muerte desde que publiqué esas líneas, y el culto en sí ha crecido y se ha ido transformando considerablemente.<sup>1</sup> Paralelo a los nuevos estudios científicos y a un aluvión – frecuentemente sensacionalista – de atención mediática, el perfil social de la devoción a la Santa Muerte ha ido cambiando, atrayendo nuevos devotos, incluso más allá de las fronteras de México. En este ensayo propongo algunas claves para el análisis del desarrollo de esta forma emergente de religiosidad popular.

## El manejo del estigma

Juan Antonio Flores Martos abre un estudio acerca de la Santa Muerte, con la escena de un profesionista de la clase media de Tuxtla Gutiérrez, durante un día de campo, que evita largamente quitarse la camisa y entrar a una alberca por no querer evidenciar su tatuaje de la Santa Muerte (Flores Martos, en prensa). Flores usa la anécdota para subrayar que este culto ya no se limita a presos, policías y prostitutas, sino que toca a un espectro social amplio, cuya reproducción se puede caracterizar de precaria. Incluye sectores de las clases medias y no únicamente elementos “marginales”. Buena parte de las etnografías recientes concuerdan en este punto e identifican a la comunidad de creyentes como una población que padece altos niveles de vulnerabilidad e incertidumbre, situación que de ninguna manera se reduce al mundo criminal. La etnografía demuestra que lo central del culto son las peticiones de protección, y también, aunque en menor medida, rezos pidiendo asegurar a un amor, o el cumplimiento de algún deseo.

Tanto la protección, como el acceso a ciertos objetos de deseo, son necesarias para los que viven en situaciones crónicas de incertidumbre, incluyendo personas de los sectores más vulnerables de las clases medias, para quienes la posesión de objetos deseados y mercancías de prestigio pueden ser indispensables para consolidar su posición de clase.

Sin embargo, hay también otra dinámica que está en juego en el ejemplo ofrecido por Flores Martos y es que la devoción a la Santa Muerte puede ser analizada como un estigma. El estigma, como escribió en su tiempo Erving Goffman, puede ser o bien una marca individual visible (oculta o expuesta), o una marca exaltada de orgullo “tribal” (Goffman, 1991). De hecho,

<sup>1</sup> Una bibliografía no exhaustiva del tema incluye las siguientes entradas: Argyriadis (2014); Bastante y Dickieson (2013); Bigliardi (2016); Bravo Lara (2013); Bromley (2016); Flores Martos (2007); Fragoso (2007); Gaytán Alcalá (2008); Hedenborg-White y Gregorius (2017); Higuera-Bonfil (2015); Kristensen (2011 y 2015); Müller (2016); Panfalone (2014); Perdigón Castañeda (2008 y 2015); Roush (2014).

no es raro que haya una relación entre el estigma y lo sagrado: la marca del sufrimiento personal se transforma en un signo orgulloso de alianza con aquello que no debe ser profanado. Un ejemplo, la cruz como símbolo sagrado.

La importancia de los tatuajes en el culto de la Santa Muerte sugiere un proceso mediante el cual el estigma personal – asociado quizá justamente con la precariedad de la situación del devoto – es convertido voluntariamente en un estigma visible (el tatuaje), que opera luego como símbolo sagrado. Esta transformación del estigma oculto en estigma visible o descubrible (el tatuaje) se entiende como un testimonio imborrable de un pacto con la deidad. Al mismo tiempo, este paso del estigma invisible al signo sagrado mueve al sufrimiento del plano individual a la identificación con una categoría social. El doliente no es ya únicamente un ser afligido y vulnerable, sino que forma parte de un pacto sagrado y, a través de él, de una comunidad.

Por otro lado, importa también reconocer que – al igual que en todos los casos de estigma – los devotos de la Santa Muerte no necesariamente querrán revelar los signos de su pacto. El bañista clasemediero retratado por Flores Martos no quería que sus conocidos supieran de su pacto con la Santa Muerte. Sin embargo, hay otras personas que traen sus tatuajes en el cuello o en la mano, haciendo que el estigma sea permanentemente visible. Estas personas reducen sus rangos de libre circulación en círculos de la clase media formal, en tanto ganan, a cambio, protección constante de cualquier maloso que tema la retribución de la Santa Muerte. Finalmente, el atributo más frecuentemente recalcado cuando se describe a la “niña blanca” es que es celosa: si un devoto no le cumple sus promesas, morirá; pero también si algún tercero ataca a un devoto, resentirá sus consecuencias. Me parece que hay en esto una pista respecto de la naturaleza misma de esta devoción. ¿Cómo opera, finalmente, la dinámica en que se busca ocultar la imagen como estigma en un contexto, y exhibirla como pacto sagrado en otro? Veamos.

Podemos suponer que un actor que opta por exhibir en todo momento su alianza con la Santa Muerte prefiere hacer pública su relación con esta deidad, a sufrir las consecuencias de discriminación social que pueda conllevar su devoción. Una decisión así – traer la marca de la Santa Muerte en el cuello, por ejemplo – genera una frontera clara entre el creyente y la sociedad dominante. Un efecto así de duro es compatible con formas de vida “precarias” que no piden acceso a cierta clase de empleos o círculos sociales: un individuo así no pretendería ser recepcionista de una compañía, o ser sirviente doméstico, teniendo que ser aceptado en algún hogar de la clase media o alta, que vería con suspicacia la convivencia con un miembro de un culto así. De hecho, una alianza abierta e inegable con la Santa Muerte (tatuaje expuesto y vivible) sugiere que el portador sufre formas de precariedad en que la protección de la Santa Muerte ofrece más garantías que lo que pueda dañar la discriminación social contra el culto.

Vale la pena notar que situaciones de este tipo pueden darse casi en cualquier trabajo en que no existan relaciones de mediano o largo plazo con un mismo patrón. Así, por ejemplo, un taxista de la Ciudad de México que exhibe a la Santa Muerte como colgajo en su espejo retrovisor sufre pocas consecuencias si es que tiene algún cliente al que le molesta el culto: finalmente el cliente llega a su destino y se baja, y ya. A cambio de este levísimo inconveniente,



el chofer gana la protección de la Santa Muerte contra elementos que lo quieran asaltar, que son un aspecto fundamental de la precariedad de la vida del taxista en esa ciudad. Sin embargo, si el mismo chofer trabaja para una compañía como Über, donde no es ya un operador independiente, sino que tiene que ser la cara de la compañía, que va a recibir comentarios de los usuarios y usarlos para calificar, y quizá también despedir, al chofer, entonces el costo de hacer pública su devoción al interior del coche será mucho más elevado.

Siguiendo esta misma línea de razonamiento, podemos adelantar la hipótesis de que el crecimiento en la identificación pública con la figura de la Santa Muerte en los pasados quince años bien puede responder, al menos en parte, a la caída relativa de trabajos fijos, caracterizados por relaciones duraderas con patronos, y al auge paralelo que ha habido en formas de trabajo casual e inseguro, con múltiples clientes. Así, choferes de taxi, vendedores ambulantes, y prostitutas callejeras comparten todos esta característica, y sabemos que hay muchos devotos de la Santa Muerte en estas profesiones. También los migrantes transnacionales que se arriesgan a cruces fronterizos peligrosos pueden en algunas circunstancias estar en situaciones de precariedad y de falta de relaciones de dependencia laborales de largo plazo parecidas.

Me parece que las condiciones del culto en las cárceles también ofrece una avenida de indagación prometedora para comprender la dinámica existente entre formas de identificación con la Santa Muerte abiertas versus discretas. Hoy por hoy, hay al menos algunos indicios de que la cárcel ha sido un espacio central en el desarrollo del culto de la Santa Muerte. Así, Regnar Kristensen encontró una fuerte correlación entre la distribución de altares urbanos a la Santa Muerte en la Ciudad de México y la proporción de ex-presos que habita cada barrio (Kristensen, 2015). Además, los estudios sobre poblaciones carcelarias de la Ciudad de México han mostrado la popularidad del culto entre presos desde mucho antes de que su popularidad y publicidad creciera, en los primeros años de la década del 2000 (Payá, 2006; Yllescas Illescas, 2016). De hecho, me parece bien posible que el culto a la Santa Muerte tal y como lo conocemos hoy haya originado en las cárceles de México.

La relación entre el preso y el guardia en torno del estigma de la Santa Muerte puede también ofrecer pistas respecto a la relación que guardan formas abiertas y ocultas de identificación con esta deidad. El guardia carcelero vive en situación de precariedad y de vulnerabilidad porque guarda una relación cotidiana con el elemento criminal. Además, el trabajo de guardia tiene también su carga de estigma social, debido justamente a su cercanía con el crimen y los criminales. Y aunque los guardias se empeñan en participar en rituales tanto formales como informales, diseñados para crear una fuerte solidaridad entre ellos y una división tajante entre guardia y prisionero, estos trazos a veces se desdibujan. A fin de cuentas, los presos tienen relaciones afuera de la prisión, y ellas pueden representar un peligro para el guardia. Además, los presos y los guardias viven en una relación íntima que puede ser peligrosa, o al menos estigmatizante para el guardia. Ese tipo de relación con la precariedad de la criminalidad se presta a que los guardias también desarrollen alianzas con la Santa Muerte; sin embargo, si las desarrollan, deben mantener el lazo discreto, en lugar de exhibirlo en todo momento. Como hipótesis, podríamos suponer que los guardias carceleros tenderán a hacerse



tatuajes más discretos que los de los presos, evitando regiones como el cuello, la mano, o el antebrazo.

La situación de los presos, en cambio, es completamente distinta. Incluso cuando pretenden poner y mantener altares a la Santa Muerte que sean estrictamente personales, esos altares son también, y por necesidad, "públicos", en el sentido de que no existen espacios genuinamente privados para los presos en la cárcel – ni siquiera los excusados los excusan de la mirada de guardias, presos o cámaras. En la cárcel, el único espacio privado al que los presos pueden aspirar es el de sus cuerpos, pero incluso ahí la privacidad es en realidad imposible, ya que sus cuerpos quedan expuestos de manera rutinaria, y pueden ser violados de muchas maneras.<sup>2</sup> De hecho, el cuerpo del prisionero es visible como hecho rutinario, y resulta imposible ocultarlo de manera permanente. Esto significa que, una vez que un preso declara su devoción, exhibir sus imágenes – tatuadas o en altar – le resulta inevitable e inocultable.

Y como el acto de develar su devoción a la Santa Muerte es en realidad inevitable, existen una fuerte tendencia entre los presos a sublimar la imagen, lo que se refleja en exhibir su estigma con orgullo, en lugar de ocultarlo, como el guardia. La sublimación del culto a la Santa Muerte encuentra también reforzado en la naturaleza de la imagen misma: el hecho de tener un contrato con la muerte se supone que ofrece protección en un contexto tan inseguro como es la cárcel mexicana. Para los guardias, por otra parte, el nexo con la misma imagen es necesariamente más ambiguo y ambivalente. Esto significa que mientras el culto entre los presos tiende a la sublimación y a la exhibición, el culto entre los guardias tiende a ser discreto.

Una vez liberado el preso, resulta menos tajante la cuestión de si es ventajoso o no mantener una relación pública con la imagen de la muerte. Si el estigma de haber sido preso resulta difícil de superar, los antiguos presos tenderán a ser como una especie de casta, y en ese caso el mantener abierta y sublimada su devoción se vuelve signo de fraternidad, solidaridad, y pertenencia. Así como, en su tiempo, los signos de la masonería podían acercar a extraños e inspirarlos con confianza, asimismo dos ex-presos, desconocidos entre sí, pueden identificarse a través del culto. Por otra parte, si un guardia y un ex-presos se encuentran ya como civiles, por ejemplo en alguno de los rosarios callejeros que se le ofrecen a la deidad, su devoción compartida puede servirle de lazo, ayudarles a reconocer la vulnerabilidad de cada uno, y su hermandad en la muerte.

## Formas fuertes y débiles de la devoción a la Santa Muerte

Debido a la importancia del estigma en este culto, el tatuaje aparece en primera instancia como el signo más importante del pacto entre el sujeto y la Santa Muerte. ¿Cuál es la naturaleza de ese pacto? Kristensen comenta que en su trabajo de campo en Tepito, la relación entre la Santa y sus devotos se parece más a un contrato matrimonial que a contratos de corta duración, como contratos comerciales, por ejemplo (Kristensen, en prensa). Para casos así, la

<sup>2</sup> Así, Payá (2006, p. 296) describe casos espantosos de prisioneros que han sido violados, y luego tatuados por orden de sus violadores, con lágrimas en los ojos, por ejemplo, o con conejos o ratones entrando o saliendo de sus anos, para con estas marcas dejar señalado que el preso en cuestión es un subordinado.



importancia del tatuaje resulta clara: una promesa de larga duración, como el matrimonio, por ejemplo, implica la adquisición de alguna marca visible. El anillo de compromiso, por ejemplo, es perfectamente visible. O, de otra forma, la circuncisión como signo del pacto entre Abraham y su pueblo, es discreta, sí, pero, en un momento dado, tan innegable como lo es el tatuaje.

Además, hasta hace bien pocos años, en México los tatuajes – cualquier tatuaje – eran signos de criminalidad y, en especial, de haber pasado tiempo en la cárcel. De modo que cuando la policía prendía a algún sospechoso que tuviera un tatuaje, lo retenía por 72 horas como asunto de rutina, para dar tiempo a investigar si había o no estado en la cárcel (Payá, 2006, p. 278). Así, antes de la moda reciente de hacerse tatuajes con el menor pretexto, el tener un tatuaje de la Santa Muerte era un signo a la vez de pertenencia al culto y de haber pasado tiempo en prisión.

La devoción a la Santa Muerte suele promover una imagen de sí misma como una práctica plena de gravedad y de consecuencias. Para empezar, se supone que cuando se le ha hecho una promesa a la Santa, hay que cumplirla, bajo pena de muerte, y el contrato es vitalicio. Luego, además, hay aspectos paradójicos de la devoción que parecieran remitir a alguna profundidad filosófica, por ejemplo el hecho de que se quiere presentar una imagen que mezcla a la vez a una muerte celosa y devoradora, con la de una madre que nutre y que cuida. Con todo y eso, está claro que esta devoción tiene también un componente comercial que tiende a su banalización, y también a igualarla con muchas otras devociones. Por eso, quizá, estudiar los rezos de la liturgia de la Santa Muerte, o el simbolismo de algunos de sus productos religiosos comerciales puede ser un poco como rebanarse los sesos procurando la filosofía de las galletitas de la fortuna chinas, o procurar el sentido profundo de los “gatos de la Suerte” que dan la bienvenida a los clientes de restaurantes asiáticos en todo el mundo. El material es significativo, sin duda, pero buena parte de la liturgia de la Santa Muerte pareciera ser una mezcla apurada de elementos del rosario católico con objetos de culto comerciales, hechos en Texas o en China, típicos de la botica de yerbero de mercado: jabones negros, velas de colores, cactus de sábila con cintas rojas y banderas de la virgen de Guadalupe, etc.

Me parece que la fuerza de la devoción a la Santa Muerte se manifiesta en primer lugar en el cuerpo – en la decisión íntima de realizar un pedido y ofrecerle a cambio una promesa a la deidad, y poniendo al fin la propia vida como garantía del pacto. Pero el trabajo de hacer que la devoción sea atractiva – por ejemplo, a través de la insistencia frecuente de que la Santa Muerte es “buena” (versus buena y mala a la vez), o por medio de la invención de misas, o en filosofías que alegan que se trata de una devoción de origen azteca es también un esfuerzo que resulta en un aligeramiento del culto, que permite que haya nexos de corto plazo con la deidad, en lugar de los lazos cuasi-matrimoniales descritos por Kristensen.

Además, las mercancías asociadas al culto de la Santa Muerte no sólo son populares en las botánicas, sino que pueden fácilmente incorporarse al mercado contra-cultural asociado a algunas subculturas urbanas y juveniles, y que consumen mercancías tipo camisetas de grupos Heavy Metal o del Ché Guevara, y toda la gama de productos de la cultura “darketa” de las ciudades mexicanas. En México, la cultura del rock ha sido ya por décadas un elemento popular urbano, con raíces profundas en sectores de las clases pobres, y la imagen de la Santa Muerte





puede fácilmente asimilarse a esa subcultura, en parte porque proviene de ella. Por otro lado, la contra-cultura urbana de la ciudad de México tiene nexos de largo aliento con la cultura carcelaria, que ha sido muchas veces el origen de diversas modas. Este es especialmente el caso del caló de la ciudad de México. La asimilación de la Santa Muerte como una imagen que puede ser portada en la espalda de una chamarra o camiseta no exige una relación diádica de por vida, ni mucho menos. Al contrario, forma parte de un repertorio de imágenes, gestos y formas culturales de entre las que la de la Santa Muerte puede ser un elemento pasajero. En otras palabras, el hecho de que la devoción de la Santa Muerte trata con la muerte y su soberanía no necesariamente consigue que la circulación de la imagen tenga la gravedad que sin duda tiene entre muchos de sus seguidores más entusiastas.

## La naturaleza del intercambio

En su estudio acerca de los vocablos y dichos sobre la muerte que circulaban en la Ciudad de México, Juan Lope Blanch encontró varias expresiones que me parece pre-figuran los problemas de intercambio con la muerte que aparecen en el culto a la Santa Muerte (Blanch, 1963). De entre ellas, quisiera detenerme en unas pocas expresiones: 'la tía Quiteria', 'la liberadora', 'la chingada', 'la madre Matiana' y 'la novia fiel'. Estas expresiones presentan algunos motivos que son relevantes para estudiar la naturaleza del intercambio en el culto de la Santa Muerte. Pero antes, debo hacer un breve paréntesis conceptual.

Para entender la naturaleza de la relación diádica entre el devoto y la muerte como forma de reciprocidad, me parece necesario recurrir al concepto de "reciprocidad negativa asimétrica" que desarrollé en un trabajo anterior (Lomnitz, 2005). Resumiré la idea aquí de forma breve, para luego volver al léxico que Lope Blanch recogió a inicios de los años sesenta, mucho antes de que emergiera el culto a la Santa Muerte.

Los tratados clásicos de la antropología acerca de la reciprocidad reconocieron desde bien temprano que habían formas de reciprocidad "negativa", caracterizados no por el don, no por regalar cosas, sino por robar o quitarlas. Claro que, para que el acto de quitar fuese considerado una forma de reciprocidad, tenía que haber en él algo de simetría. Por eso, por ejemplo, las vendetas eran vistas como un ejemplo de reciprocidad negativa o, en algunos casos, el regateo en el comercio podía ser visto como una forma de reciprocidad negativa. Ojo por ojo, diente por diente: es la reciprocidad negativa en su acepción clásica.<sup>3</sup>

Sin embargo, cuando estudiaban formas "positivas" de reciprocidad (basadas en dar, en lugar de en quitar), los antropólogos reconocían que el intercambio no tenía por qué ser simétrico para ser concebido como recíproco. Así por ejemplo, hay formas de reciprocidad en que los dones fluyen profusamente en una dirección, y son recibidos con tan sólo la promesa o expectativa de que algún día serán correspondidos. Aún así, la relación forjada en ese intercambio es una reciprocidad (asimétrica). Asimismo, según mi propio argumento, existen formas de reciprocidad negativa que son también asimétricas, y que no responden a la

<sup>3</sup> Una síntesis, también ya en sí misma "clásica", es el artículo de Marshall Sahlins (1963).



forma de 'ojo por ojo.' En ellas, la relación comienza con una violación – comienza 'quitando' o 'robando' algo – pero ese acto es tan fuerte, que no puede ser correspondido con uno igual. En vez de entrar en el espiral negativo de la vendeta, la reciprocidad negativa, que comienza, como dije, con una violación, es seguido con un don simbólico con que el violador obliga al violado. Este segundo acto, donde el violado tiene que recibir un "don" de manera obligada, es un acto de humillación adicional, porque el (ahora) subordinado debe por fuerza recibirlo. Este don obligado se convierte entonces en el inicio de una relación de sometimiento de largo plazo, marcada por una reciprocidad negativa asimétrica, donde el subordinado da mucho más de lo que recibe. El caciquismo mexicano en sus formulaciones clásicas frecuentemente se daba de esta forma. Un cacique podía acercarse a un campesino para quitarle su tierra, diciendo: "¿A quién le compro, a ti o a tu viuda?" Aquí, una amenaza de violación creíble inicia un intercambio ("positivo") obligado, que a su vez inaugura también una relación de subordinación de largo plazo. Esa es la "reciprocidad negativa asimétrica."

En la figura de la muerte como 'la chingada', analizada hace más de medio siglo por Octavio Paz, la muerte es una mujer que está en un déficit eterno y ontológico. Ha sido violada, y tiene un eterno reclamo. Aunque la madre es en primera instancia alguien que da, su figura fantasmal elabora su cara contraria: la madre como alguien a quien se le ha quitado algo, como alguien que busca restitución. La "madre Matiana" o la "tía Quiteria" son variaciones de este mismo tema. Nuestra vida, el don de nuestra vida, parte en realidad de una violación (somos "hijos de la chingada"), y la violada tiene reclamos, esos reclamos son la muerte. La vida se presenta aquí como un préstamo, antes que como un don. La madre nodriza es también al final una bruja macilenta y hambrienta, que nos reclama. Este énfasis en la muerte como una figura hambrienta, y de la vida como un don que tiene que ser pagado, está presente en la imaginaria de la muerte mesoamericana, como es bien sabido.

La relación con la Muerte (en su forma de la Santa Muerte) está predicada en una forma de negociación en la que el momento y la forma de la muerte propia son negociables, a cambio de reconocimiento, cariño, y también de pagos anticipatorios. Esta clase de intercambio existía también en la era barroca, especialmente en los intercambios entre los vivos y las ánimas del Purgatorio: el hacer ofrenda a las ánimas apuraba su paso del Purgatorio a la Gloria, pero esa ofrenda sería luego correspondida de diferentes formas, y podía incluso ser utilizada de manera ilícita, en magias negras para conseguir favores amorosos, encontrar tesoros ocultos, etc.

El estudio de Kristensen hace hincapié en que la Santa Muerte le ofrece "paros" a sus devotos. Es una observación interesante, porque un 'paro' es siempre una forma de ayuda pasajera y de corta duración. Un 'paro' puede rescatar a un individuo cuando está en un trance peligroso, pero no sirve para transformar su situación normal. Así, en este caso la muerte no está en situación de realizar un cambio ontológico en sus devotos. No los puede redimir. Al contrario, la muerte es en sí misma la fatalidad ineludible. El paro sólo postpone lo inevitable.

Esta idea queda comunicada con humor negro en la expresión, registrada por Lope Blanche, que se refiere a la muerte como 'la novia fiel.' A diferencia de las novias de carne y hueso, la muerte estará siempre ahí. No te dejará nunca. Sin embargo, en los años sesenta, la expresión macabra de la muerte como novia fiel al menos llevaba implícita la idea de que la vida





era lo que ocurría entre el momento del nacimiento, y el casamiento final del hombre con la muerte. Uno de los aspectos más inquietantes del culto de la Santa Muerte es que sus devotos representan su conexión con la Santa Muerte como si fuese un matrimonio. Así, apreciara ya no haber la idea de la vida como una postergación de la muerte, que iba implícita en la idea de la muerte como la 'novia fiel.' Antes, la muerte era una prometida, una novia, hoy, para los fieles de la Santa Muerte, es una esposa, una compañera cotidiana. ¿Como se siente vivir "casado con la muerte" en lugar de estar prometido a ella? Esta es una de las preguntas más profundas que se le puede hacer a la etnografía contemporánea de la Santa Muerte, y que todavía no ha sido explorada cabalmente por los sociólogos y antropólogos que se dedican a esta cuestión.

Los rezos a la Santa Muerte usaron como modelo al rosario. El rosario es un instrumento ritual que se desarrolló en el culto a la virgen María, por santo Domingo. El papel de la virgen era en el medioevo tardío, el de ser una intercesora, tanto para el bien de los vivientes como, sobre todo, para sacar del Purgatorio a las ánimas dolientes. Por eso, pedirle a la virgen 'amparo' significaba mucho más que ser rescatado de un difícil trance (un 'paro'): el amparo de la virgen era una intercesión que llevaba a la salvación eterna. Es la diferencia entre el 'amparo' de la virgen y el 'paro' que puede ofrecer la muerte.

El tipo de "amparo" que la Santa Muerte quizá sí esté en situación de ofrecer puede tener parentesco con el que ofrece el sistema judicial mexicano – mantenerlo a uno fuera del alcance del brazo de la ley. Es por eso que en Idea de la muerte propuse la idea de que el culto a la Santa Muerte era síntoma de una 'segunda revolución secular', que incluye fórmulas de devoción religiosa enteramente mundanas, y no trascendentes. La salvación que ofrece la Santa Muerte es transitoria, temporal, y en sí misma precaria, a diferencia de la que ofrecía en su momento la virgen María, que era eterna. Estar casado con la Santa Muerte me parece que es un acto radical, que implica aceptar que la vida puede ofrecer algunos alivios, pero ninguna redención.

## Referências Bibliográficas

ARGYRIADIS, Kali. Católicos, apostólicos y no-satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Cultura y Religión*. Iquique, Chile, v. 8, n. 1, p. 191-218, 2014.

BASTANTE, Pamela; DICKIESON, Brenton. Nuestra Señora de las Sombras: The Enigmatic Identity of Santa Muerte. *Journal of the Southwest*. Tucson, v. 55, n. 4, p. 435-471, 2013.

BIGLIARDI, Stefano. La Santa Muerte and Her Interventions in Human Affairs: a Theological Discussion. *Sophia - International Journal of Philosophy and Traditions*. v. 55, n. 3, p. 303-323, 2016.

BLANCH, Juan Lope. *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*. Ciudad de México, UNAM, 1963. 183p.



BRAVO LARA, Blanca Estela. Bajo tu manto nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la Zona Metropolitana de Guadalajara. *Nueva Antropología*. Ciudad de México, v. 27, n. 79, p. 11-28, 2013.

BROMLEY, David. G. Santa Muerte as Emerging Dangerous Religion? *Religions*. Basel, v. 7, n. 6, p. 1-14, 2016.

FLORES MARTOS, Juan Antonio. La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas. En: FLORES MARTOS, Juan Antonio y GONZÁLEZ, Luis Abad (Eds.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: UCML, p. 273-304, 2007.

\_\_\_\_\_. Dances of Death in Latin America. Holy, adopted and patrimonialized dead. In: PANSTERS, Will (Comp.). *Santa Muerte*. Albuquerque: New Mexico Press (en prensa).

FRAGOSO, Perla. La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México. *Revista de El Colegio de San Luis*. San Luis Potosí, v. 9, n. 26-27, p. 9-37, 2007.

GAYTÁN ALCALÁ, Felipe. Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI. *Liminar - Estudios Sociales y Humanísticos*. Chiapas, v. 6, n. 1, p. 40-51, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Shuster, 1991 [1963]. 168p.

HEDENBORG-WHITE, Manon & GREGORIUS, Fredrik. The Scythe and the Pentagram: Santa Muerte from Folk Catholicism to Occultism. *Religions*. Basel, v. 8, n. 1, p. 1-14, 2017.

HIGUERA-BONFIL, Antonio. Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano. *Liminar - Estudios Sociales y Humanísticos*. Chiapas, v. 13, n. 2, p. 96-109, 2015.

KRISTENSEN, Regnar Albaek. *Postponing Death: Saints and Security in Mexico City*. Copenhagen: University of Copenhagen, 2011. 265p.

\_\_\_\_\_. La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities. *Journal of Latin American Studies*. Cambridge, v. 47, n. 3, p. 543-566, 2015.

\_\_\_\_\_. Moving in and moving out: On exchange and family in the cult of La Santa Muerte. In: PANSTERS, Will (Comp.). *Santa Muerte*. Albuquerque: New Mexico Press (en prensa).

LOMNITZ, Claudio. Sobre reciprocidad negativa. *Revista de Antropología Social*. Madrid, v. 14, p. 311-339, 2005.

\_\_\_\_\_. *Idea de la muerte en México*. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006. 525p.

MÜLLER, Markus-Michael. *The Punitive City: Privatized Policing and Protection in Neoliberal Mexico*. London: ZedPress, 2016. 191p.

PANFALONE, Anthony Vincent. *Formations of death: instrumentality, cult innovation, and the Templo Santa Muerte in Los Angeles*. Thesis (DPHil in Anthropology), University of Oxford, Oxford, 2014.

PAYÁ, Víctor. *Vida y muerte en la cárcel: Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*.



Ciudad de México: UNAM, 2006. 430p.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, J. Katia. *La Santa Muerte, protectora de los hombres*. Ciudad de Mexico: INAH, 2008. 164p.

\_\_\_\_\_. La indumentaria para La Santa Muerte. *Cuicuilco*. DF, Mexico, v. 22, n. 64, p. 43-62, 2015.

ROUSH, Laura. Santa Muerte, Protection and Desamparo. A View from a Mexico City Altar. *Latin American Research Review*. Pittsburgh, v. 49, n. SI, p. 129-148, 2014.

SAHLINS, Marshall. On the Sociology of Primitive Exchange, In: GLUCKMANN, Max; EGGAN, Fred (Comp.). *The relevance of Models for Social Anthropology*. New York: F. Praeger, p. 139-236, 1963.

YLLESCAS ILLESCAS, Jorge Adrián. *La Santa Muerte: Historias de vida y fe desde la cárcel*. Tesis (Maestría en Antropología). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma del Mexico, Ciudad de Mexico, 2016. 225p.

*Recebido em: 28 de maio de 2018*

*Aprovado em: 13 de junho de 2018*

