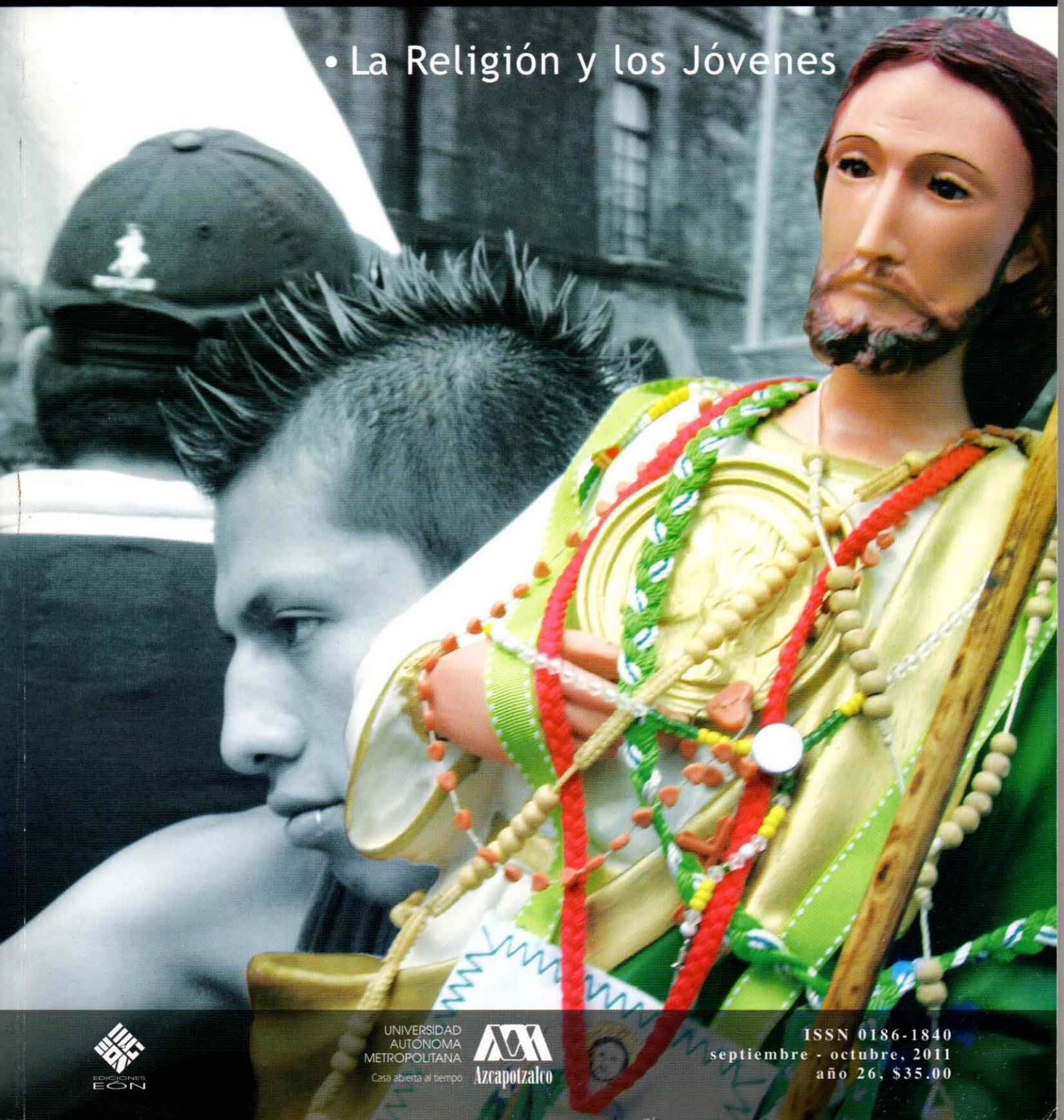


el | cotidiano | 169

Revista de la realidad mexicana actual

• La Religión y los Jóvenes



EDICIONES
EON

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo



Azcapotzalco

ISSN 0186-1840
septiembre - octubre, 2011
año 26, \$35.00

P resentación

Ante los acontecimientos que en las últimas décadas nos asombran y nos perturban, el culto a la Santa Muerte para miles de sus adeptos es un bálsamo.

Su difusión en todo el territorio nacional y sus repercusiones allende las fronteras, son ya un fenómeno que no podemos ignorar, puesto que nos invade con muchas preguntas y cuestionamientos de base sobre nuestras pobres certezas religiosas.

El movimiento telúrico que convulsiona las capas de concreto de nuestros monumentos sagrados, seamos creyentes o no, y que tiene como epicentro el imaginario social de crueldad y de devastación de los vestigios humanos, nos hace pensar profundamente en el culto a la Santa Muerte, sobre todo por aquellos que son los más olvidados del sistema, por los permanentemente desafiados, por los culpables, por los presos, por los delirantes, por los asesinos, por los inadaptados que le rinden adoración.

Pero también por los ignorantes, por los políticos, por los artistas, por la gente de poder, por los intelectuales y antropólogos arribistas que se suben al camión del ritual. Por si sí o por si no.

No obstante su descendencia prehispánica, con el culto centrado en el valor del guerrero, o con sus raíces modernas centradas en la época de la Colonia, con personajes tales como la Llorona, o el Nahual, en el mundo de ahora la Muerte resurge como una imagen construida casi al modo de Jeremías Bentham¹ como una construcción colectiva que está ahí, detrás de la mirilla de la torre central, en donde se ha introyectado la imagen de la Santísima. Aunque detrás de la mirilla no hay nadie. Es una representación colectiva que todo mundo comparte a su modo.

Al mismo tiempo se da un fenómeno de inversión del mundo religioso: una capa de la sociedad se apropia de los dispositivos de subjetivación de lo sagrado, los vuelve suyos, a imagen y semejanza de su cotidianidad, de su valor y eficacia simbólica, que necesitan, para legitimarse ante la metafísica del más allá, su vida desordenada, fuera de la ley, delincuencia, de narcotráfico, de secuestro y homicidio.

Estas comunidades ejecutan, después de cinco o seis generaciones en espera, una intervención en los símbolos, como una ingeniería, y a la manera de un cirujano con bisturí en mano transforman los símbolos, para provocar la inversión del mundo al revés, en donde ellos son los elegidos y todos los demás estamos equivocados.

El culto a la Santísima Muerte, a la Niña Blanca o a la Flaquita, es un poco de todo esto, es una llamada de atención a las estructuras sociales ajenas a esta etnología religiosa, que ya está causando estragos en la Iglesia Católica.

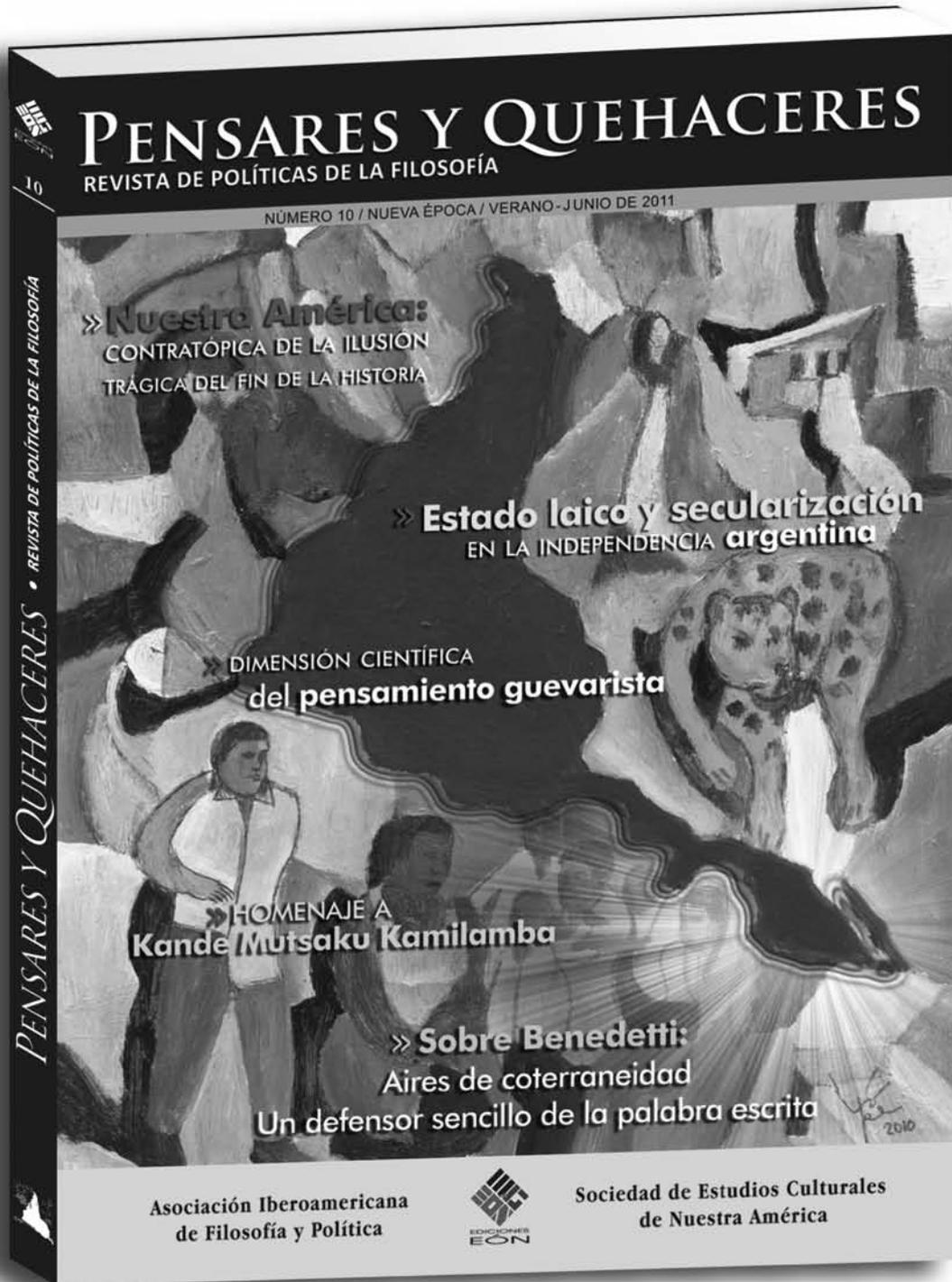
El número de la revista que se presenta a continuación se basa en fragmentos de un discurso de adoración a la muerte, son huellas de una comunidad en ascenso vertiginoso, en reclamo de otra vida, ya que se exagera la necesidad de darle un sentido.

La revista muestra momentos de registro perceptual, emocional y existencial de la convulsión de un cambio radical del paradigma religioso, sea católico o protestante, y muestra ya de manera fehaciente el arribo del campo ritual de la muerte ante la decadencia de los rituales oficiales de la fe católica y cristiana.

Por todo lo anterior, queremos mostrar reflexiones, atisbos, imágenes, desarrollos intelectuales que configuran un fenómeno religioso y secular muy importante para reflexionar. Dejamos a los lectores la mejor opinión.

Raúl R. Villamil Uriarte

¹ Bentham, J. (1979). *El panóptico*. Madrid: Ed. La Piqueta.



De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México

Perla Fragoso*

En la veneración a la imagen de la Santa Muerte hay una reivindicación explícita de los valores y las dimensiones, emotiva y simbólica, de los grupos vulnerables que la santifican, y en esta reivindicación los ajenos a ella se sienten fuertemente cuestionados. Ello ha generado una postura que, basada en la ignorancia y el miedo, estigmatiza esta fe y, de manera contraria a los valores democráticos que encumbran la tolerancia y la pluralidad, la identifican como un síntoma de descomposición social.

Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, la costumbre de otros. De este modo el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poder “real”, sino multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y poderío.

Bronislaw Backzo, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas.*

La imagen de la calavera en la cultura religiosa católica ha estado presente desde el medioevo. Representada de diversas maneras —desde el cráneo hasta el esqueleto completo—, los diversos sentidos —en todos los casos moralizadores y doctrinales— de esta figura estaban dictados por la Iglesia a sus fieles: *memento mori* (“recuerda que vas a morir”); el triunfo de Jesús sobre la muerte; la memoria del pecado original y su castigo; la invitación a llevar una vida alejada de la vanidad (la *Vanitas*); e incluso, “la muerte igualadora”, cuya representación más

popular fue aquella que, en las “danzas macabras”, aparecía a la cabeza de una hilera en la cual danzaban obispos, reyes, campesinos, artesanos, hombres y mujeres a la vez. La evolución histórica de esta imagen, de raigambre europea, en el territorio del actual México, se reveló de manera singular, marcada por los mestizajes entre la cultura del Viejo Mundo y la diversidad de tradiciones prehispánicas del territorio mesoamericano. La presencia constante del icono de la calavera ha variado no obstante en sus representaciones y sentidos según el grupo social que lo figure y se lo apropie.

Así, en sus andanzas por el virreinato de la Nueva España, y luego

por la República Mexicana, la imagen de la calavera ha atravesado distintos territorios sociales y, debido a su fuerza simbólica, ha sido apropiada y resignificada por variados grupos: desde los más desfavorecidos y marginados hasta el propio Estado nacional. Justamente a lo largo del siglo XX, después de la Revolución fundadora del Estado moderno mexicano, los artistas e intelectuales se encargaron de secularizar y “domesticar” la imagen de la calavera y transformarla en una representación jocosa de la vida más allá de la vida, convirtiéndola en una especie de tótem nacional. No obstante, la estatización de la calavera y la promoción de las fiestas de los

* Doctorado en Antropología, CIESAS.

muertos como parte del folklore más puro de la identidad nacional—resultados de una construcción laica y “desde arriba” del sentido de la muerte—parecen haber sido, de manera clandestina pero continua, rechazadas por algunos sectores populares de la sociedad mexicana, quienes, desde al menos hace seis décadas, veneran a la imagen de la calavera como una santa milagrosa y protectora. La “sensibilidad barroca” de estos sectores transfiguraron el sentido de la muerte de la calavera y la convirtieron en un ser piadoso, que intercede frente a Dios por la suerte de los humanos.

El imaginario de los fieles de la Santa Muerte se enfrenta así a un imaginario hegemónico que rechaza y hace anatema de la calavera santificada, pues no se corresponde con la imagen jocosa y “domada” del folklore nacional. En el presente artículo se pretende dar cuenta de esta confrontación de imaginarios en torno de la imagen de la calavera, y se intenta comprender, a través del testimonio de diversos fieles, cuál el sentido de la muerte santificada para ellos, principalmente en la ciudad de México¹.

Breve recuento de las cuitas de la calavera. (Primera parte)

Las distintas tradiciones indígenas mesoamericanas tuvieron como un rasgo común el culto a los muertos a través de elaborados ritos funerarios y fiestas religiosas, como el *miccailhuitontli* y el *uey mica ilhuitl*, respectivamente dedicadas a los niños y a los adultos muertos, en las que se les recordaba a través de ofrendas y procesiones. Por otra parte, cuando los súbditos del emperador español lograron avasallar a los indígenas mesoamericanos, el imperio más poderoso de esas tierras, el mexica había desarrollado un elaborado culto a los dioses de la guerra y de la muerte debido a su naturaleza militar y expansionista. La imagen descarnada se hacía así presente en las representaciones de algunas de las deidades relacionadas con la muerte y el inframundo, las más distintivas de las cuales eran el señor Mictlantecuhtli y la señora Mictlantecacíhuatl, cuyas naturalezas no eran esencialmente malignas, sino más bien duales. En general, para las culturas prehispánicas, y específicamente para los mexicas, la concepción de la muerte no era, como la del judeo-cristianismo, la del final definitivo de la vida terrena, sino más bien parte de un ciclo de renovación

¹ Los testimonios de los fieles y la información sobre el culto a la Santa Muerte en este artículo tienen como fuente principal el trabajo de campo—que entre noviembre del 2006 y noviembre del 2007—la autora realizó en Tepito y diversas colonias de la ciudad de México y el Estado de México.

constante², por lo que más de un dios estaba asociado a ésta y, en todos los casos, personificaba tanto fuerzas destructivas como creadoras. Por ejemplo, Coatlicue era al mismo tiempo la diosa de la tierra y estaba asociada a la muerte, ya que era la gran paridora, la madre de cuyo seno surgía la vida, pero también era concebida como la gran destructora, la que devoraba todo lo que a ella volvía (Westheim, 2005: 27).

Así como variaba la concepción europea de la prehispánica, la imaginería de la muerte era distinta en cada uno de los casos. En códices, inscripciones y esculturas es posible encontrar representaciones del dios de la muerte mexica, Mictlantecuhtli, en las que aparece con el cuerpo cubierto de huesos humanos y portando una máscara en forma de cráneo. Presume además temibles garras; el pelo lo tiene encrespado y decorado con ojos estelares, ya que se creía habitaba la región de la oscuridad completa. La imagen de la calavera también estaba presente en los *tzompantlis*, monumentos funerarios que eran hileras de cráneos humanos empalados. Sin embargo, parece que la calavera no estaba exclusivamente asociada a la muerte, ya que era una forma ornamental común incluso en objetos de uso diarios como vasijas, de modo que podía aludir de igual manera a la renovación y al inicio de un nuevo ciclo (Matos Moctezuma, 1974:105).

Cuando los europeos se encontraron con las calaveras prehispánicas interpretaron su sentido bajo la concepción medieval que de esta imagen y de la muerte tenían. Un par de siglos antes de su triunfo miliar sobre el imperio mexica, hacia el año de 1350, los europeos vivieron una suerte de revolución en la sensibilidad cristiana respecto a la muerte; a decir de Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, durante el siglo XIV la muerte deja de ser imaginada como un mensajero de Dios o una suerte de ángel y se convierte en un personaje autónomo, portadora de “...una realidad terrible... O diosa que vuela por los aires para cortar inexorablemente las vidas humanas, o ser cadavérico armado, o caballero impetuoso que hace estragos a su alrededor, la Muerte es ya una personificación; representa un poder que actúa como por propia iniciativa... un ser de formas humanas y cadavéricas al mismo tiempo, una contrafigura

² Para los mexicas la existencia en sí misma era un ciclo en el que los opuestos jugaban un papel central, de manera que su cosmovisión se centraba en la idea de un mundo de dualidades (luz-tinieblas, día-noche, cielo-tierra, vida-muerte) que se extendía a los dioses, a quienes se atribuían cualidades positivas y negativas a la vez, es decir, que ninguna de las divinidades era estrictamente un ser de luz o uno de oscuridad, sino que poseía atributos de ambas dimensiones.

repugnante e insoslayable del cuerpo viviente, la proyección de un sentimiento ya definido... un poder universal que se ejerce indistintamente sobre todos los hombres” (Ruggiero y Tenenti, 1971:106-107).

De este modo, los conquistadores, tanto los de tierras como los de almas, trasladaron la ya consolidada iconografía medieval de la muerte —con sus atributos más característicos, como el reloj de arena, la guadaña, el mundo y la capa— a la Nueva España. Durante los siglos XVII y XVIII novohispanos la representación más popular fue la del llamado “Triunfo de la Muerte”, que consistía en la imagen de un esqueleto coronado sentado en un trono, quien sostenía en la mano una hoz a manera de cetro. Esta representación, las más de las veces de bulto y de grandes dimensiones, tenía una función didáctica, que cumplía al ser sacada en las procesiones que se realizaban en las calles de las ciudades (Zarauz, 2000: 111).

La sensibilidad barroca, producto del mestizaje, que se configuró y desarrolló durante el periodo novohispano —y de la cual se hablará con mayor detalle adelante— parece haber favorecido que la imagen católica de la calavera se arraigara fuertemente entre los fieles, al punto de que se convirtió, en más de un caso, en un icono objeto de adoración. Como señala Elsa Malvido, existen al menos tres casos que expresan elocuentemente esta situación: el primero es el de San Pascual Bailón también conocido como San Pascualito Rey, estudiado y documentado por el arqueólogo Carlos Navarrete, quien explica cómo hacia el año de 1650 en Guatemala se empezó a rendir culto a varias figuras de esqueletos, que se presumía eran representaciones de San Pascual, a quien se le atribuía el milagro de haber terminado con una peste que azotaba a la región. Aunque los esqueletos fueron públicamente quemados por el Santo Oficio, su culto sobrevivió de manera clandestina y aun hoy día, en el siglo XXI, se practica en Guatemala y en Chiapas, en el sureste mexicano, sobre todo entre los indígenas y asimilado por la Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana (Navarrete, 1982). El segundo caso se conoce por los archivos inquisitoriales, en los cuales existe un edicto real lanzado en el año de 1775 que manda exterminar la idolatría entre algunos curanderos indios que utilizaban tablas con pinturas de la muerte para vaticinar el deceso de los enfermos. El último caso también data del siglo XVII. En un documento del mismo archivo de la Inquisición se registra un juicio emprendido en 1673 contra un grupo de indios y un fraile franciscano que en un pueblo de Amoles, hoy Querétaro, adoraban durante las misas a un esqueleto de tamaño natural, coronado y que tenía arco y flechas en las manos, y al que nombraban Justo Juez (Malvido, 2005: 20-27).

Así, el éxito y la proliferación de la imaginería macabra en la Nueva España fue evidente, al grado de que en diversos momentos y espacios la calavera se convirtió en objeto de culto y veneración. La función moralizadora o doctrinal de esta figura, establecida por la Iglesia Católica, fue modificada de manera fundamental por los devotos, al parecer mayoritariamente indígenas, quienes se relacionaron con ella de una manera peculiar y cercana, incorporándola desde entonces al panteón de los santos, a quienes se dirigían de manera cotidiana y familiar para hacerles toda clase de peticiones que difícilmente serían escuchadas por un Dios lejano y superior. No obstante la persecución emprendida contra esta “idolatría”, el culto a la calavera santificada pervivió durante siglos al lado de otra práctica ritual y religiosa relativamente extendida en el territorio mexicano: el culto a los muertos.

La tradición católica de Todos los Santos y la de los Fieles Difuntos, en la que se rezaba por las almas de los muertos y la gente iba a los cementerios para ofrendar flores a los difuntos, se reprodujo en la Nueva España y, en esta historia de mestizajes y cruces, fue asimilada y modificada por los novohispanos. En las celebraciones populares de este día se mezclaban las creencias y prácticas indígenas con elementos del catolicismo, de manera que los rituales se convirtieron en ceremonias poco ortodoxas que las autoridades eclesiástico-civiles “percibían más bien como alegres fiestas u ocasiones de relajamiento” (Zarauz: 115). Durante el siglo XVIII la Iglesia se empeñó en buscar el apoyo de los Borbones para reglamentar estas celebraciones y así “atacar la superchería, las falsas ideas y sujetar al pueblo y los religiosos a una práctica más apegada a la ortodoxia. Así, la Iglesia dirigió su energía contra el relajamiento que implicaban las celebraciones religiosas populares: carnavales, procesiones de santos y vírgenes, mayordomías, celebraciones de Cuaresma y Corpus, etcétera, en las cuales de acuerdo con la Iglesia se cometían abusos” (Zarauz). Estas disposiciones también se aplicaron para el Día de Muertos, pues para las autoridades su celebración representaba una oportunidad para que las clases menos favorecidas, que eran también las menos ortodoxas en su celebración, abusaran del alcohol, la juerga y practicaran el bandolerismo (Viqueira, 1995: 152-158).

Desde entonces y aún después del nacimiento de México como país independiente, la percepción y culto de la muerte y la celebración de los Días de Muertos se mantuvo y practicó en función de la procedencia social y étnica de la población: desde los paganos cultos indígenas hasta la ortodoxa fiesta de Todos los Santos de los criollos y, en medio de estos dos extremos, un intenso proceso

de fusión de costumbres difícil de discernir pero que justamente ofrece la posibilidad de comprender el porqué de la variedad de imaginarios enfrentados en torno de la calavera y la muerte en México. En este mismo sentido, los conceptos de “*ethos barroco*” y sensibilidad barroca” resultan útiles para explicar tal fenómeno.

De la sensibilidad y el *ethos* barrocos

Weber define al *ethos* —que en su sentido literal significa “carácter o modo de ser”—, de una forma más o menos restringida al enunciarlo como “conducción de vida” (*Lebensführung*). Por su parte, Bolívar Echeverría formula la categoría de *ethos histórico* para referirse a “una estrategia de construcción del “mundo de la vida”, que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada” (Echeverría, 1998:12-13). El filósofo ecuatoriano considera que el *ethos histórico* no es un absoluto, al contrario, puede desplegar varias modalidades de sí mismo, que representarían perspectivas y principios de particularización distintos de realización de la cultura histórica de la que son parte.

En el caso de la modernidad, Echeverría apunta que la contradicción a la que se enfrenta su *ethos histórico* —y a la que tiene que disolver— es a la del *hecho capitalista*, que entraña un conflicto persistente entre dos dinámicas contrapuestas constitutivas de la vida social: “la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referidos a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación del capital por otro” (Echeverría, 1998).

Para asegurar la armonía indispensable de la existencia cotidiana, esta realidad capitalista debe ser naturalizada e integrada en “la construcción espontánea del mundo de la vida”, ello a través del *ethos* propiamente moderno, del que Echeverría encuentra cuatro modalidades o “principios de estructuración de la experiencia del tiempo cotidiano”: el realista, el romántico, el clásico y el barroco³. Al primero lo nombra así porque da cuenta de un comportamiento cuya identificación con la acumulación del capital es afir-

³ Para ver la definición de los cuatro *ethos*, véase Echeverría, pp. 38-39. En este punto cabe aclarar que, para Echeverría, las distintas versiones del *ethos* moderno configuran de forma simultánea a la vida social contemporánea, de modo que no se han dado efectivamente de forma aislada y exclusiva, aunque unas han dominado sobre las otras en espacios y tiempos diferentes. En esta dinámica, con el triunfo del *hecho capitalista*, fue el *ethos realista* el triunfante y el que “organiza su propia combinación con los otros y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos”.

mativa y militante. En este *ethos* la contradicción implícita en el *hecho capitalista* queda disuelta pues éste coincide plenamente con la pretensión básica de la vida económica regida por la acumulación del capital. Para el *ethos* realista, pues, no hay otra realidad posible que la ya existente, en la que el “espíritu del capitalismo” —el *hecho capitalista* para Echeverría— y la lógica de construcción del mundo de la vida —una suerte de “visión del mundo” y “conducción de la vida” en Weber— coinciden perfectamente. Este fue el *ethos* (la ética protestante) que requirió el esquema civilizatorio de la modernidad capitalista para desarrollarse, el que trajo sus demandas de productividad al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual. En cambio, la última de las maneras nombradas de interiorizar el capitalismo, el *ethos barroco*, no sólo se distancia del *hecho capitalista* sino que además no lo acepta, lo reconoce como inevitable pero lo mantiene como inaceptable y ajeno. En esta dirección Bolívar Echeverría apunta:

El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que, según Hegel, avanza la historia... (Echeverría: 40).

Echeverría señala que el adjetivo barroco se ha usado para definir a todo el conjunto de estilos artísticos y literarios posrenacentistas y, por extensión, a una serie de comportamientos, de modos de ser y actuar del siglo XVII. Pero el filósofo se aparta del uso peyorativo que otras propuestas modernas de forma artística —concurrentes con la forma barroca y que se entendían a sí mismas como la reproducción de la imagen verdadera o realista del mundo— le atribuyeron a la forma barroca, calificándola de ornamentalista, en el sentido de falsa; extravagante, tanto en el sentido de rebuscado o retorcido, artificioso, exagerado, como en el de recargado y redundante; así como ritualista o ceremonial, en el sentido de prescrito, tendencioso y formalista.

Para Echeverría, la esencia del barroco americano está en su aparente fidelidad a los cánones clásicos que, no obstante, retuerce para reinventar. El filósofo señala que, tanto en el plano artístico como en el de la vida, las últimas décadas del siglo XVI se caracterizaron por presentar al artista y al individuo una serie de experiencias históricas inéditas que ya no fue posible resolver siguiendo al canon clásico que, por sus estrechas posibilidades de expresión,

cayó en agonía. Frente a este hecho, el barroco instrumentó todo un sistema que buscaba regresar la vitalidad al canon clásico, “al gesto petrificado”. El resultado fue una combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad que intentó reconciliar al canon con formas renovadas de expresión.

De esta manera, el filósofo considera que el arte barroco puede prestarle su nombre a un *ethos* particular porque, como él —que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, pero al imbuirlo de una sustancia nueva para subrayar su vitalidad termina por poner en lugar de ésta la suya propia—, éste también resulta de una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de trasgresiones que las refuncionaliza (Echeverría: 46). Para Echeverría, el *ethos* barroco no es exclusivo de una tradición o una época particulares de la historia, ni pertenece a ellos por naturaleza sino que, como los demás *ethos*, se genera y desarrolla a partir de ciertas circunstancias que sólo se reúnen de manera desigual en distintos lugares y momentos sociales de la historia. En esta dirección considera que pocas historias particulares pueden ofrecer un panorama mejor para el estudio del *ethos* barroco que la historia de la cultura en la España americana de los siglos XVII y XVIII y lo que se ha reproducido en ella en los países de América Latina. Así, Bolívar Echeverría señala que el mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo XVII como una “estrategia de supervivencia, de vida después de la muerte”, en el comportamiento de los naturales sometidos, es decir, de los indígenas y los africanos integrados a la vida mestiza.

Esta estrategia, en el plano de lo cultural, implicó la persistencia de un modo peculiar de simbolización de lo real que, para ser efectivo, tuvo que pasar no sólo por la aceptación, sino por la defensa de construcción de mundo traída por los dominadores pero recodificándola y transformándola a partir de “las ruinas en las que pervive el código destruido”. Esta práctica que aparentemente niega al código derrotado es la única que sin embargo les permite a los dominados afirmarse. Por ello es que, según el filósofo, la estrategia del mestizaje cultural es barroca, pues coincide con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad europea y con la actitud barroca del posrenacentismo frente a los cánones clásicos del arte occidental. El autor escribe:

La expresión del “no”, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado;

tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de “síes” tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación. Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y re-valorado por él (Echeverría: 56).

Según Echeverría, la modernización de la América Latina en la época “barroca” parece haber sido tan profunda que las otras que vinieron después —a las que denomina “colonialismo ilustrado del siglo XVIII”, “nacionalización republicana en el siglo XIX” y “capitalización dependiente en este siglo”— no han sido capaces de alterar sustancialmente lo que ella fundó en su tiempo. De esta manera, si para Weber la ética protestante fue decisiva en la configuración de la modernidad racional y su acoplamiento con el espíritu del capitalismo, para Echeverría el desarrollo del *ethos* barroco lo fue en la determinación de la especificidad de la cultura latinoamericana y su modernidad a partir del siglo XVII. Echeverría explica que mientras el contenido fundamental del *ethos* racional es el decidir que la necesidad y el sentido propuestos por la “lógica” del valor de uso son reductibles a la propuesta de la modernidad capitalista y deben por tanto traducirse a ella, el del *ethos* barroco en cambio es su resistencia al imperativo de esta elección. ¿Hacia dónde apunta entonces el *ethos* barroco? Echeverría señala que no afirma ni asume la modernización en marcha: no sacrifica el valor de uso, pero tampoco se rebela contra la valorización del valor;

...situado en esta necesidad de elegir, enfrentado a esta alternativa, no es la abstención o la irresolución, como podría parecer a primera vista, lo que caracteriza centralmente el comportamiento barroco. Es más bien el decidir o tomar partido —de una manera que se antoja absurda, paradójica— por los dos contrarios a la vez... Inherente al *ethos* barroco es así una toma de decisión por el tercero excluido, por un salto capaz de rebasar el empate de la contradicción así como la ambivalencia que resulta de él; una elección que implica sin duda, juzgada desde la actitud “realista”, un “escapismo”, una “huida fuera de la realidad” ... El ser humano barroco

pretende vivir su vida en una realidad de segundo nivel, que tendría a la realidad primaria –la contradictoria y ambivalente– en calidad de sustrato reelaborado por ella... (Echeverría: 176-177).

En este sentido, el *ethos* barroco es una estrategia que se resuelve más en el ámbito simbólico y no en la búsqueda de construir una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista; “el *ethos* barroco no es un *ethos* revolucionario: su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el más allá imaginario...” (Echeverría: 15-16), así, el planteamiento del *ethos barroco* para vivir la invivible contradicción del capitalismo, “...consiste en vivir la contradicción bajo el modo de trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida” (Echeverría: 171).

Echeverría encuentra el sentido de la diferencia y, aun más, señala cómo el *ethos* barroco fue y ha sido capaz de incorporar dos lógicas y dos economías morales contradictorias –la del valor de uso y la del valor del valor– para “someterse y rebelarse al mismo tiempo”.

Justamente este carácter “flexible” o “indeterminado” de la sensibilidad y el *ethos* barrocos debe subrayarse ahora, pues resulta central en la interpretación del *ethos* de los devotos de la Santa Muerte, el cual es posible identificar con el barroco de forma especial porque la conducción de vida de estos fieles no parece estar dada tanto por una normatividad preestablecida con arreglo a valores absolutos, sino más bien por un carácter situacional que no admite imperativos categóricos, ya que el estado de vulnerabilidad o fragilidad social en el que viven exige instrumentalizar tácticas que integran unas veces una racionalidad acorde con el tradicionalismo económico y otras una que responde a la pura valorización del valor, o bien que reclama actuar como un individuo que confiere tanta importancia y sentido a la causalidad científica como a la religiosa, y que se somete a la dinámica capitalista pero de manera informal, además de que no abandona prácticas que incluso la contradicen (como su participación en onerosos rituales religiosos).

El *ethos barroco* de los fieles de la Santa Muerte hace manifiesta su situación de un “todavía no ser del todo”, pues no viven en un contexto moderno pero tampoco en uno premoderno o posmoderno. Sus condiciones de vida no están ligadas tanto a una situación estable como a un proceso dinámico, un estar “en medio”.

Clifford Geertz escribe que “Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica (las más de las veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra” (Geertz, 2005: 89); la imagen de la Santa Muerte parece ser esta imagen barroca –que se corresponde con su *ethos*–, en la cual se representa el carácter de una modernidad distinta, irregular, en la que cabe la lógica del “espíritu del capitalismo” junto con “...la escenificación del contacto o la unión, en un solo *continuum*, de la dimensión terrenal y la dimensión celestial, del mundo humano y del mundo divino, de la luminosidad y las tinieblas, de la virtud y el pecado, de la vida y la muerte” (Echeverría: 95).

Breve recuento de las cuitas de la calavera. (Segunda parte)

Resulta complicado seguir la huella de la calavera a lo largo del intenso siglo XIX en México, entre invasiones extranjeras y guerras intestinas, a pesar de las cuales el icono no desaparece como tampoco lo hace la imaginería en torno de él, de manera que sobrevive hasta el siglo XX. En éste, el moderno Estado mexicano se consolida y, de manera poco asombrosa si se tiene presente la propuesta de Echeverría –según la cual la modernidad irregular latinoamericana tiene como seña particular el *ethos barroco*– recupera a la calavera como símbolo nacional y a la muerte, a decir del poeta surrealista español Juan Larrea, como su tótem. No obstante, el Estado moderno laico, laiciza a la muerte, y reconfigura la imagen de la calavera colonial quitándole todo atavismo religioso. Desde las élites artísticas y políticas, la recuperación de este icono implica una reconstrucción de lo que representa y significa alejándolo de todo sentido espiritual. El nacionalismo revolucionario retomó de la cultura popular la figura de los esqueletos, especialmente de aquellos imaginados por José Guadalupe Posada, quien realizó cientos de grabados en los que aparecen esqueletos representando escenas de la vida cotidiana y mundana de los hombres y mujeres de todas las clases sociales. En este sentido, Posada encontró en el esqueleto la posibilidad de simbolizar, como señala Claudio Lomnitz, “...una verdad muy particular: la universalidad de la muerte [que] ponía de manifiesto la igualdad fundamental del hombre. El esqueleto vestido mostraba la naturaleza arbitraria y violenta de la desigualdad social” (Lomnitz, 2003: 402).

Los artistas mexicanos de la corriente modernista, buscaron crear un arte nacional distintivo, que se alejara

de los cánones y las restricciones del gusto burgués, a través de la recuperación de “lo popular” y “lo indígena”, de manera que la imagen de “la muerte igualadora” de Posada fue rescatada y reproducida en numerosas piezas, una de las más conocidas, pintada por Diego Rivera en su mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda*, en la que el propio pintor aparece dando la mano a “La Catrina”. Sin embargo, en su afán por construir una identidad nacional hegemónica, el Estado mexicano tomó bajo su custodia la imagen de la Muerte y las calaveras reproducidas por los modernistas y “Durante el periodo de 1940 a 1960, se domesticó y comercializó la imagen de la muerte” e igualmente el ritual de “los días de muertos” que antes había escandalizado a los sectores privilegiados. Como señala Lomnitz: “Hacia el decenio de 1940, la Muerte, en especial en su representación como un esqueleto jugueteón, móvil y frecuentemente vestido, ya se había convertido en un símbolo mexicano reconocible... [y] los “días de muertos” habían sido completamente folclorizados, nacionalizados, colocados a distancia segura del sector urbano moderno de la sociedad y encasillados como símbolo de lo que era algo “muy nuestro” (Lomnitz: 24 y 404).

El sentido trasgresor de la imagen de las calaveras santificadas por los indígenas durante el periodo novohispano, así como aquel marcado en las caricaturas de Posada, fue así trivializado por el Estado mexicano, que se convirtió en el principal promotor de la figura jugueteona de esqueletos vestidos con trajes de charro y peinados con trenzas a la Frida Kahlo, así como de la idea de que todos los mexicanos compartimos con gusto la cercanía con la muerte y tenemos con ella cierta familiaridad jugueteona. En décadas recientes la calavera se ha convertido incluso en parte de la propaganda turística y su sentido de “igualadora” parece haber cedido en el imaginario popular al de la “calavera feliz”. Desacralizada y desclasada, la calavera de trenzas y enaguas ha dejado de infundir temor o respeto, o bien de convidar a la reflexión.

A raíz de la matanza de estudiantes en 1968 en Tlatelolco, así como del temblor que devastó la ciudad de México en 1985 —haciendo nuevamente evidente que los “desastres naturales” afectan sobre todo y más que a nadie a los más desfavorecidos— la imagen de la muerte ha sido recuperada por movimientos sociales que aprovechan las fiestas de “días de muertos” para recordar estos hechos y honrar la memoria de quienes murieron luchando contra el autoritarismo o a causa de su posición social desfavorecida. Pero además de esta reapropiación social y política de la muerte y del “día de muertos”, al menos desde la década

de los treinta, primero de manera velada y marginal, y en los últimos ocho años de forma pública y expansiva, se ha desarrollado un culto católico por la muerte —aunque no reconocido por la Iglesia— entre amplios sectores populares, en el que a través de la santificación de la calavera se resignifica un icono que parecía desgastado y trivializado por obra del Estado y del turismo.

Sobre el culto a la Santa Muerte

El icono es elocuente: cubierta por una larga túnica desde el cráneo hasta los pies, una figura cadavérica —cuencas vacías y oscuras, dentadura impecable que se muestra dibujando una suerte de sonrisa tétrica— sostiene en uno de sus brazos una guadaña y, en el contrario, unas veces una balanza y otras un globo terráqueo. La Santa Muerte —también conocida entre sus fieles como “La Niña Blanca”, “La Santísima” y “La Flaquita”— es representada en estampas y cuadros, pero sobre todo en figuras de bulto de distintos materiales y dimensiones. La devoción por la muerte santificada —que no está reconocida por la Iglesia Católica— es más antigua que su culto. La primera mención de la que se tiene registro de ésta se encuentra en la obra antropológica clásica en México *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis —publicada en 1961—, donde una de sus protagonistas, Marta, cuenta que su hermana Antonia le dijo que “cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte” (Lewis, 1961: 306)⁴.

Doña Enriqueta Romero, la iniciadora del culto en la ciudad de México, es devota de la Santísima desde niña, hace ya 49 años. El 31 de octubre del 2001 doña Queta, junto con su familia, instaló la figura de casi dos metros de la Niña Blanca en un altar construido especialmente para ella afuera de la vecindad donde vive, en la banqueta de la calle de Alfarería, en la colonia Morelos, muy cerca del “barrio bravo” de Tepito, conocido por sus calles abarrotadas de comercios informales, así como por ser un lugar en el que ciertas prácticas ilegales, como el tráfico de mercancías de

⁴ Otra de las primeras menciones sobre la Santa Muerte en una obra antropológica se halla en el libro *La madre muerta. Violencia en México*, de la francesa Véronique Flanet, quien hizo trabajo de campo en México en la década de los setenta; sin embargo, el contexto en el que la autora menciona a la Santa es muy distinto: rural e indígena, específicamente se refiere a los mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca. Flanet escribe: “...el mixteco puede recurrir también a ciertas imágenes de su catolicismo, a las cuales hace novenas pidiendo la muerte de tal o cual enemigo. Se procura los textos de las oraciones mágicas entre los vendedores de oraciones que van de feria en feria. Los más eficaces son, al parecer, la Virgen, San Judas y la Santísima Muerte” (Flanet, 1985: 112).

todo tipo, armas y drogas, son constantes. Ese mismo día la señora Enriqueta, su familia y algunos vecinos rezaron el primer rosario a la Santa. Cada mes fueron llegando más creyentes al rosario, “todo se dio solito”, dice la señora Queta refiriéndose a la forma en que el rosario fue integrando los elementos que actualmente distinguen al culto, como la circulación de ofrendas entre los fieles, los “altares ambulantes” que se extienden a lo largo de Alfarería y el vestir de gala a las imágenes de la Santa Muerte.

Así, a partir de la acción pionera de Queta, un espacio que los devotos han privilegiado para levantar sus altares es el de la calle. Justamente los altares callejeros son un rasgo, aunque no exclusivo, sí característico de este peculiar culto que en los últimos seis años se ha extendido de manera intensiva en múltiples colonias de la ciudad de México y su área metropolitana, especialmente en la zona oriente—donde también se ubican las colonias más populares— en delegaciones como Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza, Cuauhtémoc e Iztapalapa, y en municipios como Ecatepec, Ciudad Nezahualcóyotl y Chimalhuacán.

El culto a la Santa Muerte tiene como base ritual y como núcleo de creencias elementos litúrgicos y míticos del catolicismo; no obstante, muchos de estos fieles practican la multirreligiosidad, especialmente se vinculan a otras religiones consideradas “populares”, tales como la santería y el espiritismo trinitario mariano. Aunque el rosario constituye el rito central en torno del cual se desarrolla el culto por la Santa Muerte, la celebración mensual realizada en los espacios de los altares no se reduce a este momento. Antes y después de dicha ceremonia se instaura un tiempo festivo de vital importancia para los devotos, que además asegura la reproducción del culto. A pesar de que en este contexto no existe una división tajante entre el tiempo sagrado del rosario y el tiempo mundano de la fiesta, la función de fortalecimiento de los lazos sociales que ambos tienen se da en dos dimensiones distintas, una más vinculada con lo espiritual y la otra con lo material. Durante la fiesta se ofrecen dones, pero además se conoce gente, se platica con ella, se comparten problemas, se piden y dan consejos, se goza fumando o comiendo.

Así, el espacio del culto en su vertiente popular no es el de la iglesia sino el de la calle, donde cualquiera puede transitar y permanecer. De este lugar público los devotos se apropian y lo convierten en el territorio de su comunidad. En él, afirman, no existen jerarquías⁵, ni gente que vale

más o menos que otra, a nadie se discrimina, a todos se respeta, con todos se comparte, es un espacio en el que no se practica tanto la tolerancia como la comunión. En el ámbito fragmentado de la gran urbe, una vez al mes, la comunidad de fieles se reúne en un tiempo festivo y sagrado para conformarse como tal, como comunidad.

En la devoción por la Santísima la fiesta se organiza gracias a la participación colectiva, todos ofrendan, cualquiera es libre de llevar músicos y comida, de organizar peregrinaciones o de no hacer nada de ello, doña Queta comenta que “la gente le da vida al altar” con su presencia y al llevar todo lo que “le nace”. Los propios devotos aseguran que les gusta dar porque no hay autoridad que les exija hacerlo, lejos de sentirse obligados, “les nace”. Sin embargo, en el espacio de la calle de Alfarería, la señora Queta es reconocida como autoridad, por ejemplo, si algún fiel quiere vestir a la Santa del altar principal a ella debe dirigirse para acordarlo. Como líder, doña Queta es responsable de la organización del espacio, y en esta tarea los “coordinadores” le ayudan. Algunos devotos incluso la llaman “madrina”, como una manera de reconocer en ella una figura de autoridad, protectora, a la que agradecen haberse acercado a la devoción o haberles aconsejado cuando tenían algún problema.

En este sentido, dentro del culto, en el plano de la estructura organizativa, es posible establecer una clasificación tripartita de los devotos según su función, es decir, a partir de rol que juegan: el de líderes o promotores, el de “profesionales” y el de “base social”. Los líderes son aquellos que, como doña Queta, tienen un papel central en la organización de los rituales del culto—rosarios y peregrinaciones— y son capaces de movilizar recursos humanos y materiales con este fin. Los líderes son además los principales promotores de la devoción y generalmente los fieles más antiguos. Su autoridad se legitima por su carisma y las más de las veces por el prestigio ganado en su comunidad; algunos generan relaciones de madrinazgo o padrino con los creyentes que asisten a sus altares u oratorios.

Los profesionales son aquellos que prestan sus servicios—como dirigir rosarios o hacer sahumerios— en los rituales. Ellos se han especializado en estas actividades y son requeridos por los líderes para realizarlas; un ejemplo es Jesse, quien durante casi un año fue el encargado de

en el culto, resulta interesante que los fieles que integran la base social no lo perciban así. Esto seguramente se vincula a que la autoridad de Enriqueta entre los creyentes es ampliamente aceptada. Sin embargo, entre los líderes y los profesionales las rivalidades son más evidentes y muchos atacan, frontal o soterradamente, a Queta.

⁵ Aunque la presencia de doña Queta, sus allegados y los coordinadores de la Santa Muerte evidencian que sí existe una organización jerárquica

rezar el rosario en Tepito y actualmente lo hace en otros altares de la ciudad. Ambos, líderes y profesionales, son generadores de opinión, establecen y legitiman las prácticas y discursos en torno al culto y a la Santa Muerte. En algunos casos –aunque pocos– un líder puede ser al mismo tiempo un profesional. Finalmente, la “base social” del culto está constituida por los devotos que acuden a los distintos altares de la ciudad con sus imágenes de bulto y participan en los rosarios con sus ofrendas y rezos. Estos fieles regularmente se encuentran al margen de las disputas entre los líderes por atraer fieles a sus espacios de culto, y en ocasiones asisten a más de un altar y/o rosario. La intensidad de su asistencia a los rituales varía: mientras que hay devotos muy activos, también están los que practican de una forma más privada su devoción.

Por otra parte, es necesario señalar que el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México no es, en realidad, uno solo. La diversidad de esta fe no se hace manifiesta únicamente en la heterogeneidad de los sujetos devotos ni en la de las representaciones que se crean de la Santa, o en la pluralidad de los sentidos que sus fieles le confieren, también resulta evidente en las variantes de la religiosidad en las que se inserta. Existen al menos dos modalidades hegemónicas, a pesar de que es posible detectar más, que son las más visibles y organizadas: la del altar de Alfarería asociada a aquellos nichos públicos y callejeros que lo tienen como modelo, y la de la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, dirigida por el polémico sacerdote cismático David Romo Guillén.

No obstante, la devoción por la Santa Muerte rebasa cualquier adscripción corporativa o alcance institucional, no todos los devotos participan en alguna de estas dos modalidades del culto, hay quienes asisten a otros espacios donde se reza y hacen trabajos espirituales con la Santa, e incluso también hay fieles que prefieren practicar su devoción de forma privada, en sus casas, sólo asistiendo esporádicamente a algún altar o templo públicos.

Imaginario en torno de la Santa Muerte

Antes de iniciar la exposición de los rasgos generales del imaginario en torno de la muerte santificada, es necesario subrayar que así como no hay una sola modalidad o vertiente en el culto a esta Santa, tampoco es posible caracterizar a sus fieles como parte de un sector único y homogéneo, por el contrario, así como la Santa descarnada tiene devotos que se dedican al narcotráfico y a otras actividades delictivas de gran envergadura, tiene fieles que

trabajan en la informalidad y lidian cotidianamente con una condición desventajosa económica y socialmente. En la presente ponencia se explora sustancialmente el imaginario de este último sector, conformado por individuos que no necesariamente tienen en común una determinación de clase o de situación económica, sino cuya identidad está dada por compartir un estado de vulnerabilidad peculiar y propio de una sociedad que, como la mexicana, se puede ubicar en la experiencia de una modernidad irregular– y la religiosidad que practican de manera específica en el culto a la Santa Muerte. En este sentido, se pretendió relacionar la particular situación social de estos grupos vulnerables⁶ con los procesos de construcción de sentidos y ordenación del mundo a partir de su devoción por la Santa.

Lejos de la concepción medieval en la que la Muerte es una potencia avasalladora que arrasa con toda la vida, los devotos de la Santa Muerte ven en ella la imagen de una santa benévola, creada por Dios –como el resto de todos los seres– y por tanto supeditada a los designios divinos, una especie de mensajera o ángel designado para ayudar a los seres humanos a transitar hacia el más allá. En este sentido, los rasgos que predominan en el imaginario en torno de la Santa Muerte son tres: la dimensión de una santa igualadora y justiciera, la de un ser espiritual protector y, finalmente, la de una entidad que es “madre de todos los ciclos”, de los cambios y las transiciones, es decir del movimiento constante. Estos elementos, que aparecen de manera constante en el testimonio de todos los devotos, se sintetizan en las siguientes jaculatorias y oraciones dichas durante y al final del rosario:

...no me insultes ni me juzgues, puesto que soy una obra más de tu creador. Yo no soy culpable de que me digan Santísima Muerte si es que eso te molesta. Recuerda que Jesucristo, hijo de Dios Padre, murió y así resucitó. Yo soy el espíritu de luz que te lleva hacia Él cuando tu alma se desprende de tu cuerpo y tienes que rendir cuentas de tu vida. Si no conoces de mí, no hables de más, primero investiga y conóceme para que después puedas dar tu opinión, porque yo no soy un ser satánico, tampoco soy un ser diabólico, mucho menos me llevo a un ser querido si no cumpliste lo prometido, y entiendo que por esta ocasión no pudiste cumplir. Sin embargo, yo te puedo ayudar, porque soy un ángel que Nuestro Padre creó, yo soy la niña que te

⁶ Comerciantes informales, trabajadores independientes, taxistas, migrantes, obreros, homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delinquentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas.

mira, mis brazos que te cargan, mis manos que te consuelan, mi manto que te cubre y resguarda, mi sombra que te cuida, mis pies que te guían, mi guadaña que te defiende, mi mundo en el que vives, mi aliento el aire que respiras, mi balanza que juzga con justicia.

Santísima Muerte, creo en ti porque sé que existes desde el principio de los tiempos, *creo en ti porque eres justa y no discriminas, lo mismo te llevas un joven que un viejo, un rico o un pobre*; creo en ti porque eres la madre de los ciclos, pues todo lo que empieza termina y todo lo que vive muere; creo en ti porque seguro estoy que algún día nos veremos, por eso y más prefiero estar en ti y no contra ti y así me puedas dar una muerte santa. Contigo voy, Santísima Muerte, en tu poder voy confiado, pues yendo de ti amparado, mi alma volverá segura, dulce madre, no te alejes, tu vista de mí no apartes, ven conmigo a todas partes, y a mí solo nunca me dejes, ya que me proteges, como verdadera madre haz que bendiga el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, amén.

Los fieles de la Santísima, como también suelen llamarle (del mismo modo que a la Santísima Virgen María), reivindican continuamente la dimensión de “igualadora” de la Santa, especialmente porque, señalan, se lleva por igual a los ricos y a los pobres. No obstante, en este sentido, también apuntan que son ellos, los menos favorecidos, los que buscan hacerse aliados de la muerte santificada, ya que las clases más acomodadas le temen por su apariencia. Sus fieles, no obstante, *ad hoc* con la sensibilidad barroca que transfigura y subvierte el contenido de la forma, ven en ella una imagen bella, una “rosa maravillosa”, como se señala en otra oración. Ellos visten a la Niña Blanca con suntuosos trajes de novia y de gala, y comentan que a sus ojos, su apariencia es la de un ser de luz. Al apropiarse de este sentido positivo de la Santa Muerte, los devotos atesoran un bien simbólico que saben es su monopolio, pues difícilmente otros sectores podrían entenderlo y hacerlo suyo.

Algunos incluso, la visten como una Virgen y la describen como una madre protectora, a la que se le puede invocar cuando se corre algún peligro o se es objeto de alguna envidia o mal. En esta dirección, igual que la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte no sólo se percibe como una hacedora de milagros extraordinarios, sino también —y quizá de manera más importante—, como una protectora de la vida cotidiana, que cuida de sus devotos en su día a día. Los favores que esta guardiana concede, según el testimonio de los propios fieles, son de todo tipo, desde

asegurar las ganancias en un negocio para el sustento de una familia o evitar que los ladrones asalten un comercio, hasta alejar a un adicto del objeto de su vicio o salvar de la muerte a un enfermo terminal o a un familiar accidentado. Incluso puede obrar a favor de fieles que demandan su ayuda para sortear el riesgo que implica no cumplir con algunas reglas, por ejemplo David, otro devoto, comenta: “No traigo verificado mi coche y le digo: ‘Santa Muerte, ciégale sus ojos a los policías, que no me vean porque ya ves que nada más tratan de robar’, y sí me ayuda, es lo que digo, gracias a ella estoy bien”. Para David el salvoconducto cotidiano que le da la Santísima de circular sin que su automóvil esté verificado merece que cada año le agradezca caminando desde su casa, en Chimalhuacán, hasta el altar de Alfarería con su imagen a cuestas. A David incluso le gustaría tatuarse con la figura de la Santísima, pero no lo hará pues aspira a buscar trabajo como repartidor o chofer en alguna empresa, incluso en la policía, como su papá, y sabe que tener un tatuaje no le permitiría o le restringiría el acceder a esta clase de empleos.

David —quien también es devoto de San Judas, “aunque no tanto”— no entiende por qué la Iglesia Católica se niega a aceptar a la Santa Muerte, y señala que por todo lo que le ayuda a las personas que le piden “tiene más derecho a estar en las iglesias que, por ejemplo, Juan Diego, pues él qué hizo, nada más por descubrir a la Virgen de Guadalupe lo hicieron santo, pero qué más hizo, no ayudó a la gente”. Así, como ocurre con otros santos que cumplen su función de ayuda milagrosa, los fieles donan a la Santa Muerte ofrendas siempre que pueden, pues la inestabilidad de sus finanzas no siempre se los permite.

En esta dirección, la “madre de todos los ciclos” parece estar en concordancia con una concepción cíclica de la historia, no lineal, ni progresiva, ya que en el ambiente de los sectores vulnerables las crisis nunca han dejado de existir y los “tiempos buenos” se suceden en espiral con los “tiempos malos”. Esta visión se corresponde con la de una modernidad irregular⁷, que no sigue la norma del progreso, rasgo supuestamente propio de la modernidad occidental.

Sin embargo, así como hay rasgos comunes en el imaginario de los devotos, hay características de la Santa que

⁷ El uso de la palabra “irregular” e “irregularidad” sirve —jugando además con la acepción de “perla irregular” dada al barroco— para hacer referencia a una modernidad distinta, que se sale de la regla, que no atiende al modelo; su uso no es despectivo de esta particularidad, sólo la describe. Por “irregular” entonces no se debe entender anormal en su sentido patológico o anómico, y mucho menos deforme o malograda, sino más bien distinta, peculiar.

le son atribuidas de manera personal. Ya que las creencias religiosas, de manera específica, se caracterizan por referirse a la realidad sagrada o supranatural, y por ello expresan de manera privilegiada las necesidades, deseos y emociones humanas; la variación de las creencias, según el antropólogo Raymond Firth, puede explicarse por su carácter de instrumentos de ajuste entre el sujeto creyente y su universo físico y social. Por “ajuste o adaptación personal” el antropólogo entiende el proceso continuo mediante el que un sujeto se afana por conseguir dar un orden continuo a las relaciones que establece con su mundo. Firth explica que las creencias religiosas pueden ser interpretadas como proyecciones socializadas de necesidades materiales y psicológicas propias de cada individuo, de modo que su variabilidad explicaría el proceso de ajuste de cada uno de los sujetos creyentes. Al respecto, el antropólogo subraya la importancia que tiene mostrar que la creencia religiosa puede ser relacionada con la estructura de la personalidad y no únicamente con la estructura social.

Lo anterior se hace evidente en los fieles de la Santa Muerte, ya que en una misma familia y contexto las creencias pueden variar en función de las necesidades individuales, que integran racionalmente explicaciones distintas partiendo de una fe común según los requerimientos y experiencias personales. Por ejemplo, para la señora Inés, una devota, la Santa es un ser frío, ella comenta:

Pues sí, por ejemplo, cuando uno se va a aliviar, y dicen que cuando uno está agonizando y todo eso, se siente muy frío, se siente la muerte. Y en todos los hospitales pues está ella. Y cuando uno va a entrar a quirófano se siente muy frío. ¿Por qué se siente frío cuando una va a tener hijos? Porque ella está entre nosotros desde el momento en que nacemos... a mí no me da miedo, porque yo sé que ella es la que nos va a llevar, y yo me pongo en sus manos.

En cambio, para su nuera Ana, la Santísima es un ser cálido, de energía y luz, “como una amiga a la que le puedo contar todos mis problemas sin que me juzgue, sino que me ayuda y me da confianza”. En este sentido, al igual que la Santería y el Espiritualismo Trinitario Mariano —dos religiones populares estrechamente vinculadas al culto a la Santa Muerte— en la devoción por la Niña Blanca la “mediumnidad” tiene enorme relevancia, pues esta práctica ofrece la posibilidad de tener mayor cercanía y contacto directo con Dios —sin las intermediaciones de sacerdotes— y los seres espirituales por él creados, como la Santa Muerte. A pesar de que en las tres religiosidades existen guías espirituales y

mediums, la participación directa de los creyentes es exigida en gran proporción en los distintos rituales. En este sentido, el mundo encantado prevalece junto con el afán de que su des-encanto secularizador no se efectúe.

Así, puede entenderse que mientras para algunos fieles la Santa Muerte puede ayudar tanto a policías como a ladrones, para otros sea fundamental en su protección cotidiana de asaltantes; que mientras para algunos devotos el búho que la acompaña represente la sabiduría, para otros haga referencia a un animal nocturno, pues afirman, la Santa es un ser de la noche que cuida especialmente a los que trabajan en horarios nocturnos, como los taxistas, los barrenderos y prostitutas; y que mientras para ciertos creyentes la Niña Blanca representa un ser de luz que da poder —por ejemplo entre los seguidores espiritualistas y curanderos—, para otros simboliza un ángel misericordioso y cálido, una acompañante, casi una amiga.

La imagen de la Santa Muerte es un símbolo elocuente y paradigmático del *ethos* barroco, que integra en su estética al canon retorcido: el culto a la Santa Muerte se ha constituido así como una devoción sustancialmente vitalista, en la que la forma confunde el auténtico sentido del contenido. En la conducción de su vida, los devotos de la Santa Muerte integran valores en apariencia irreconciliables; en algunos de ellos, especialmente en los que han accedido a estudios superiores —como para Martín, un contador desempleado devenido en taxista—, el valor del trabajo y del esfuerzo se unen con la convicción de que la vida no se resuelve en lo puramente material y la fe es central para subsistir, de modo que en el ordenamiento de su vida, reconocen la existencia de un universo espiritual que le da sentido.

El *ethos* barroco es así un compuesto y no una mezcla, pues, empleando conceptos de la química, sólo en el primero las propiedades de los elementos reunidos cambian para crear una sustancia original. Así por ejemplo, a la Santa Muerte le gusta fumar —tabaco y ciertos fieles aseguran que marihuana— y algunos la definen como “medio borrachita”, pero alcohólicos y drogadictos en recuperación recurren a ella para alejarse de estos vicios. Ella no juzga ni discrimina, pero si hay un plano en el que los devotos reconocen la existencia de la igualdad es en el de la muerte⁸, aunque ello también puede ser cuestionado, pues incluso al hecho natural del morir unos sectores están socialmente más expuestos que otros.

⁸ Un creyente me dijo: “Es que todos vamos hacia allá, hacia la muerte, y nadie se puede salvar, no es como en la vida personal, que con una mordida la libras.”

Contrario a lo que afirmaba Juan José Arreola cuando se refería a la figura de la muerte en el arte mexicano, para los devotos de la Santa descarnada la muerte no se puede tomar como una broma, ni en el plano estético ni en el de la existencia. Por ello negocian con ella, llegan a acuerdos y la santifican. En la veneración a la imagen de la Santa Muerte hay una reivindicación explícita de los valores y las dimensiones, emotiva y simbólica, de los grupos vulnerables que la santifican, y en esta reivindicación los ajenos a ella se sienten fuertemente cuestionados. Ello ha generado una postura que, basada en la ignorancia y el miedo, estigmatiza esta fe y, de manera contraria a los valores democráticos que encumbran la tolerancia y la pluralidad, la identifican como un síntoma de descomposición social. El poder acostumbra situar el origen del mal fuera y lejos de sí cuando la mayor de las veces lo entraña. El culto a la Santa Muerte, como devoción popular, como síntesis cultural producto de una matriz religiosa y social rica y compleja, debería dejar de mover al morbo y al espanto y conducir hacia una reflexión seria y concienzuda de la situación, las más de las veces precaria, de quienes la veneran.

Consideraciones finales

Para Alberto Melucci (1999: 25-54 y 69-130) la producción de una sociedad no está restringida a la esfera económico-material, sino que abarca el conjunto de relaciones sociales y las orientaciones culturales, de modo que la lucha por la producción y apropiación del significado puede constituirse como un nuevo enfoque analítico para el estudio de los conflictos contemporáneos. Precisamente la permanencia de lo religioso en la sociedad mexicana puede verse como expresión de este conflicto simbólico. Según Melucci la acción colectiva—que implica que los individuos se reconozcan como productores del sentido que atribuyen a los hechos y con ello desafíen su manipulación por los aparatos de poder— y la identidad son dos factores que estructuran estos movimientos cuyo carácter es eminentemente comunicativo pues ofrecen a la sociedad otros códigos que subvierten la lógica dominante; permiten la innovación cultural e influyen en instituciones, gobiernos, políticas, lenguajes y hábitos.

Sin embargo, desde mi perspectiva, el conflicto no puede resolverse exclusivamente en el plano de lo simbólico. Prácticamente desde sus orígenes, la antropología ha sostenido que una de las funciones centrales de la religión es justamente la de ligar a los individuos y crear espacios de comunión, sentido compartido y solidaridad, sin descartar que también puede generar conflictos a nivel individual y

colectivo. Sin embargo, aun cuando la devoción por la Santa Muerte cumple con la función de fortalecer y revitalizar lazos sociales, su eficacia está limitada a ciertos órdenes, ayuda a lidiar con la vulnerabilidad, pero no la resuelve. El mundo de los fieles de la Santa descarnada es estructural y socialmente precario, pero no apocalíptico ni irracional, mucho menos vacío de sentido. En este plano es, por el contrario, un mundo que se revela y confronta con un icono “domado” por el poder del Estado.

Referencias

- Berger, P. (1967). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Flanet, V. (1985). *La madre muerte. Violencia en México*. México: FCE.
- Fragoso Lugo, P. O. (2007). “La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México” (tesis de maestría en Antropología Social, director de tesis: Ricardo Pérez Montfort). Ciesas: México.
- Geertz, C. (2005). “La religión como sistema cultural” en *La interpretación de las culturas*, decimotercera reimpresión. Barcelona: Gedisa.
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de Sánchez*. México: FCE.
- Lomnitz, C. (2003). *La idea de la muerte en México*. México: FCE.
- Malvido, E. (2005). “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”. *Revista Arqueología mexicana*, vol. XIII (núm. 76, noviembre-diciembre), pp. 20-27.
- Matos Moctezuma, E. (1974). *Muerte a filo de obsidiana*. México: SEP.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colmex.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México: UNAM.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: FCE.
- Romano, R. y Tenenti, A. (1971). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*. México: Siglo XXI Editores.
- Viqueira Albán, J. P. (1995). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Westheim, P. (2005). *La calavera*. 3ª edición. México: FCE (Breviarios, 351).
- Zarauz López, H. L. (2000). *La fiesta de la muerte*. México, Conaculta-Culturas Populares.

¿El retorno de los dioses?

Javier Meza G.*

Las imágenes y los altares de la Muerte en las calles son escenografías propias de expresiones barrocas. Las Muertes parecen flotar en medio de la gente y resaltan, obviamente, causando asombro porque a primera vista resultan extrañas. Constituyen escenografías teatrales y fantasmagóricas. Pero de eso se trata: los vestidos recuerdan, más que a las Catrinas de Posada, las imágenes centenarias de las Iglesias Católicas, y ropajes, coronas, adornos, colores, constituyen un todo lúgubre, digno de la Muerte.

Sin embargo, a poco que se estudie la historia de un pueblo, se encontrará uno con que si su religión aparece como un bloque dogmático, para los teólogos y aun para filósofos y juristas, para otras gentes de diversa catadura, es algo de tal riqueza de matices distintos y hasta contradictorios, que sorprende; de suerte que no puede reducirse tal fe a unas cuantas ideas, por profundas y esenciales que se consideren, ni a unas prácticas rígidas, ni a un puro balance negativo, fundado en dos o tres sentencias, más o menos antiguas y repetidas.

Julio Caro Baroja
Las formas complejas de la vida religiosa
(siglos XVI y XVII)

El culto llamado de la Santa Muerte aparece ante nuestros ojos como algo relativamente nuevo y un tanto extendido en nuestras latitudes. Y quizá por falta de memoria nos puede parecer extraño, extravagante y propio de marginados o ignorantes. Pero resulta curioso que se desarrolle sobre todo en los grupos que Michel Foucault calificó de ingobernables. Sin embargo, ¿cómo hablar del culto a la Muerte, santa o no santa, sin recurrir un poco a la memoria? Cualquier culto religioso

es tan viejo como el hombre y, por lo mismo, complejo y sumamente indecifrable. De ahí que con las siguientes líneas sólo pretendemos aproximarnos a un fenómeno que forma parte de las múltiples expresiones que contiene toda creencia, toda religión, y en ningún momento pensar que poseemos al respecto la última palabra. Por momentos puede parecer que nos salimos o evadimos del tema a tratar, pero esperamos demostrar que siempre es necesario mirar atrás y hacia otras partes, hacia otros momentos, y aunque parezca que no está bien, ellos también tienen mucho que decir.

Permítasenos iniciar con dos verdades de Perogrullo: por un lado, somos la única especie que tiene conciencia de su propia muerte, aun cuando no tengamos la certeza de cuándo ocurrirá (excepto que seamos cierto tipo de suicidas) y, por otro, debido a lo anterior, no ha existido ninguna cultura, por simple que sea, que no haya desarrollado o desarrolle un culto y ritos en torno a lo que también se conoce como el enigma de la muerte. En efecto, por ejemplo, las palabras del *Eclesiastés* son palabras quemantes: “Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo / y todos vuelven al polvo” (3; 20).

* Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

No obstante, han existido y existen diversos modos de enfrentar a nuestra única certeza. A diferencia de nosotros, preñados sobre todo de referentes judeocristianos, para los griegos, por ejemplo, sus actitudes hacia la muerte eran un tanto diferentes. No es casual que se considere que el *Eclesiastés* posee influencias griegas, y por eso también señala: “Felicité a los muertos que ya perecieron, más que a los vivos que aún viven. / Y más feliz que ambos el que aún no ha existido, pues no ha visto las barbaridades que se cometen bajo el sol” (4; 2 y 3). En efecto, para los griegos, los amados por los dioses morían jóvenes, pero la mayor felicidad consistía en no haber nacido. Asimismo, consideraban que la verdadera o auténtica democracia la ejercían los muertos¹. Sin embargo, las almas de los muertos iban con Hades, el dios de los infiernos, y no era, según le confía el espíritu de Aquiles a Odiseo, un lugar propiamente paradisiaco; en él habitaban las almas como sombras inconscientes². Para los griegos y romanos, quienes rigen la vida y la muerte o el destino son las tres Moiras o tres Parcas: una hila el hilo de la vida, otra lo enrolla y la tercera lo corta para terminar con la existencia. También una preside el nacimiento, otra el matrimonio y la última, la muerte. En Grecia, la muerte estuvo personificada por un genio masculino alado, Tánato (hermano de Hipno, el sueño), en Roma fue propiamente una abstracción personificada, Mors. Pero en ninguno de los dos casos tuvo una leyenda³. Nuestra única certeza inspira siempre miedo, de ahí tantos cultos, ritos, mitos, reflexiones, y casi siempre inexorablemente ligados a la religión y a la filosofía. La palabra ‘religión’ viene de *religio*, pero según el filósofo Agamben no proviene de *religare* (lo que liga o une a lo humano con lo divino), como normalmente se piensa, sino más bien de *relegere*:

[...] que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta

¹ El trágico griego Eurípides se preguntaba: “¿Quién sabe si la vida no es una muerte / y lo que llamamos muerte se llama allí vida?”. También dijo: “No haber siquiera nacido sería lo mejor para los hombres terrenos; / y una vez nacidos, llegar lo antes posible al Hades” (cit. por Nestle, 2010: frag. 638, 53).

² Según Agamben: “En el Hades, las sombras de los muertos repiten al infinito el mismo gesto: Ixión, hace girar su rueda, las Danaides tratan inútilmente de llevar agua en un cántaro que tiene agujeros. Pero no se trata de un castigo, las sombras paganas no son las de los condenados. La eterna repetición es aquí la cifra de una apocatástasis, de la infinita recapitulación de una existencia” (2005: 31).

³ Las Moiras son hijas de Zeus y Temis y son Átropo, Cloto y Láquesis. En el Foro romano estaban representadas por tres estatuas llamadas comúnmente las Tres Hadas o *Tria Fata*, los tres destinos (véase ‘Hades’, ‘Moiras’ y ‘Parcas’, en Grimal, 1981).

vacilación (el “releer”) ante las formas –las fórmulas– que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la “negligencia”. Es decir, una actitud libre y “distraída” –esto es, desligada de la *religio* de las normas– frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular (2005).

Es decir, una grave negligencia sería sentir que somos como dioses o lucrar usando las normas de la separación. A los dioses no les preocupa la incredulidad o la indiferencia, así como tampoco parece preocuparles quién cree en uno solo o en todos ellos. El dios o los dioses ahí están y rendirles culto es más un fenómeno quizá de necesidad y gusto humano, tanto colectivo como individual.

Así como hoy el nihilismo habla de la muerte de Dios, a la destrucción del Imperio Romano le siguió la muerte de los dioses y el establecimiento de un pretendido monoteísmo cristiano de origen fundamentalmente hebreo. Desde su inicio, la Iglesia Católica intentó establecer la creencia en un solo Dios, pero su teología se vio precisada a hablar de tres dioses en uno y a buscar exterminar a los enormes panteones de dioses y diosas heredadas por el mundo antiguo. Tarea esta última más que imposible. A la institución sólo le quedó aceptar sincretismos y superposiciones con todo lo heredado. Baste con indicar que no es fortuito que el 25 de diciembre, para los cristianos el nacimiento del dios-hecho hombre, los romanos lo dedicaran a celebrar el nacimiento de Mitra, ni que los nombres que rigen los días de la semana provengan de los antiguos dioses romanos. Para el poeta Pessoa, la Iglesia Católica no es heredera del Imperio Romano, sino que ella es el Imperio Romano decadente. El pensamiento monoteísta implica un dios terriblemente celoso y egoísta que no admite rivales. Él indica un profundo deseo por controlar las conciencias y los actos de sus creyentes. La ortodoxia hace posible el pensamiento único, intolerante y perseguidor de todos los que no aceptan creer. Por eso es una religión de decadencia, porque al no tener más qué dar, sólo le resta imponerse y renunciar a la vida y a la naturaleza. La religión pagana, en cambio, tiende a ser tolerante, porque, como la propia vida, es plural. Aquella sólo acepta un único punto de vista, una

De la Niña Blanca y la Flaquita, a la Santa Muerte. (Hacia la inversión del mundo religioso)

Raúl René Villamil Uriarte*
José Luis Cisneros*

La Santa Muerte como fenómeno clandestino, se generó por un grupo muy acotado de feligreses, de seres humanos despojados de su civilidad, de delincuentes menores, asesinos, rateros, gente humilde que por generaciones ha sido determinada por las enfermedades espirituales de la indiferencia. No obstante, a pesar de esto, su crecimiento geométrico en todo el territorio nacional, en algunos países de Latinoamérica, o en estados de la Unión Americana, en países europeos, es verdaderamente sorprendente. La inversión del sentido de los sistemas simbólicos que representan el fervor religioso, de gente que busca algo.

Lo que es nuevo es la errancia y la formación de grupos libres. Pues el chamán está ligado a su grupo. Lo que le falta no es el rasgo profético, sino el aspecto de propaganda, de proselitismo, la comunidad libre. Es lo que distingue a las religiones superiores.

Wilhelm E. Mühlmann

Reinvención de la genealogía del mundo religioso

El culto a la Santa Muerte tiene raíces prehispánicas, pero propiamente es un culto que empieza a dibujarse en la época de la Colonia, ante la intervención que la población indígena hace de los símbolos sagrados por la devastación que propicia la Conquista y el proceso civilizatorio. Es probablemente en este momento de la historia, que el mestizaje empieza

* Profesores-Investigadores de tiempo completo del DEC. Carrera de Psicología. UAM-Xochimilco.

por definir un culto y un campo ritual, que permiten entre las sombras y lo clandestino adorar a la muerte.

La reinvención de las formas y modos del mundo religioso, es todo un tema, que interroga a la sociedad presente, en cuanto a su moral y civismo, en términos de una sociedad por venir, a sus valores y acciones, que intentan refundar una ética del prójimo.

El gran tema de la globalización versus localidades, tiene que ver de manera directa con la retracción de los sistemas colectivos a la refundación del sujeto, de su autonomía. De las grandes poblaciones que viven en la promiscuidad y el hacinamiento, que están en una regresión defensiva a las

posiciones de tribus, hordas, pandillas, mafias ghettos, cofradías y patrias. Ante la pérdida de identidad en la fluctuación mundializada de la identidad, la búsqueda existencial del sujeto tiene que ver con la resignificación de los lazos de sangre.

Un fenómeno desencadenante es el crecimiento de rituales que ponen al descubierto el fracaso de los milagros y predicciones que avalan el poder de influencia comunitaria de la Iglesia. También que cada vez, de manera más explícita y visible, la decadencia institucionalizada de los curas se expone abiertamente en contra de las prácticas humanistas del Vaticano, ante cientos de miles de familias católicas

que denuncian la pederastia y la homosexualidad de sus sacerdotes, ante la determinación monolítica del celibato como garantía de pureza e íntima conexión con la verdad del Señor.

De estas cosas, muchas de las gentes que son vecinas de la clandestinidad, que comparten asesinatos, robos, prostitución, drogas y cárcel, desde hace varias generaciones, están hasta la madre. La inversión del mundo religioso consiste en la expropiación de imágenes y de los sistemas de orden simbólico tradicional. La reapropiación de las matrices de producción de sentido, son tomadas como los modos del mundo religioso, que le dan autonomía al proyecto comunitario con tal recuperación de objeto. Toma forma en la resistencia comunitaria, que un conjunto de fieles ante la devastación del mundo religioso institucionalizado, resignifican e inventan mundos alternativos y paralelos de creencias y de fe. Ante el intento de recreditación de los dogmas de la Iglesia, de la probidad de sus ministros, obispos, cardenales y representantes del Papa.

Ante esta decadencia visible y explícita del dominio de la religión sobre la cosmología del ciudadano común, resurgen, se articulan y se reinventan nuevas formas del mundo religioso, que tienen que ser imaginadas en negación a la organización institucional de la jerarquía de los santos, aprobada por la Santa Madre Iglesia. Para muchos feligreses decepcionados lo contundente del descrédito divino de Dios es la injusticia que se riega en este planeta, al punto de dudar de su existencia, lo que no sucede con el hecho contundente de la muerte que, esa sí, nos lleva a todos.

La inversión del sentido

En México una cultura sobresaliente es la mexicana, que heredó de épocas antiguas a dos dioses: Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, el señor y la señora de Mictlan que se refiere a la región de los muertos, a este lugar iban los hombres y mujeres que morían de causas naturales, pero el camino no era fácil, pues antes de presentarse ante el señor y la señora de la muerte había que pasar por ocho obstáculos para llegar al Mictlan: el primero, dos montañas que chocan una contra otra; el segundo, una gran culebra que cierra el camino; el tercero, el gran lagarto verde llamado Xochitonal; el cuarto, "ocho páramos"; el quinto, "Ocho Collados"; en el sexto, un muerto que sería atacado por Itzeheccayan, el viento que corta como navajas; en el séptimo se llega delante de Mictlantecuhtli. Pasados cuatro años se tenía que atravesar el río de

Mictlan, llamado Chiconahuapan ("nueve ríos"), que el muerto atravesaba con ayuda de un perrito de color que era sacrificado el día de su funeral; finalmente el difunto llegaba a Mictlan ante la presencia de Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, los terribles señores de la oscuridad y la muerte (Acosta, 1988).

Esta tradición mexicana sobre el valor y la función simbólica de la muerte es un primer momento de la memoria de las culturas del Altiplano. Antes de la Conquista por los españoles, la territorialidad de la muerte era un pasaje a otro mundo, no estaba afectada por la educación sentimental cristiana, no era una debacle de la vida personal, ni una tragedia griega que azotara el umbral de los imaginarios románticos, tampoco fue la base de la conciencia del sentido de la vida moderna.

De tal modo, existe ya desde hace algunas décadas un debate sobre la procedencia del culto a la Santa Muerte, con respecto a si es una continuación de los antepasados prehispánicos, o si es fundamentalmente un sistema de campos rituales que se fundan como tales en la Colonia, como una forma de refugio, de esperanza y de fe, ante la barbarie de la Santa Inquisición.

Lo que sí es contundente en el dato duro, en pleno siglo XXI, es que ninguna de las asociaciones religiosas registradas en Gobernación ha crecido tanto como esta secta religiosa, a la que le ha sido negado sistemáticamente su registro.

La Santa Muerte como fenómeno clandestino, se generó por un grupo muy acotado de feligreses, de seres humanos despojados de su civilidad, de delincuentes menores, asesinos, rateros, gente humilde que por generaciones ha sido determinada por las enfermedades espirituales de la indiferencia. No obstante, a pesar de esto, su crecimiento geométrico en todo el territorio nacional, en algunos países de Latinoamérica, o en estados de la Unión Americana, en países europeos, es verdaderamente sorprendente. La inversión del sentido de los sistemas simbólicos que representan el fervor religioso, de gente que busca algo.

Por supuesto, la mayoría de quienes han adoptado esta fe son católicos decepcionados con los escándalos de corrupción, tráfico de influencias y pederastia de sus sacerdotes, actos solapados desde el Vaticano por la cúpula papal (Gil Olmos, 2010).

Los oficios de taxistas, de comerciantes que buscan protección ante las inclemencias de la noche, veladores, padrotes, prostitutas, mariguanos y anexas, son esta población itinerante de los destinos abandonados del Señor y de su

comitiva institucionalizada de santos, y que se encomiendan en un acto de rebeldía y de profanación de los símbolos sagrados, y que enarbolan a la Flaquita.

Lo que sí podemos atestiguar es un cambio de sentido en los procesos de subjetivación de la vida religiosa de muchos mexicanos, ante la espera milenaria de justicia social y del rescate de almas. El fenómeno de proliferación de la Niña Blanca tiene que ver con la injusticia social que se ha generado con el proceso civilizatorio que se inició con la conquista de América hace más de cinco siglos.

La sociopatía de la Santa Muerte

Ante lo descrito, existen varios fenómenos que se han trastocado con la adoración masiva de la Niña Blanca; en el plano individual, asistimos a una conformación distinta y pagana de desmontar la dominación hegemónica de los modos de la vida religiosa; en términos comunitarios somos testigos de una reconstitución de la disidencia del feligrés dentro de su propia iglesia, apropiándose de sus santos más cercanos y dándoles una función simbólica cercana a las peticiones y ruegos de la vida religiosa. Desde estas perspectivas, la sociopatía consiste en recuperar el sentido de la escucha y de la comprensión que el santo debe proporcionar al que lo adora. Así Jesús Malverde, la santería cubana, haitiana y dominicana, como San Juan Bailongo, San Judas Tadeo y la Santa Muerte, son figuras centrales de esta cosmovisión instituyente del jodido para que se le haga justicia. Es en sí misma una cosmovisión del mundo que ya trabaja sobre la necesidad de visibilidad, de estar presente¹.

De tal forma que la sociopatía es una clasificación psiquiátrica², lo que llama la atención de la comunidad que

¹ La visibilidad-invisibilidad es un tema central para las comunidades que históricamente no han sido reconocidas en el proyecto modernizador y civilizatorio del Estado. Ser reconocidos (vistos) es un tema que se deriva en términos existenciales. Ser o no ser; esa es la cuestión.

² Si bien la sociopatía tiene una definición en el DMSIV, tratado aprobado para la clasificación de enfermedades mentales por la OMS, también es cierto que a partir de los acontecimientos sociales, políticos, culturales y religiosos, esta clasificación como muchas otras aceptadas por este código se han transformado de una manera vertiginosa; es importante volver a pensar sobre la concepción autorizada, para tratar de hacer inteligible lo que sucede actualmente con los adeptos, feligreses y fanáticos de la Santa Muerte. La sociopatía entonces condensa y engloba una cantidad de sentidos complejos que pueden ser la clave del sistema de inversión del mundo que autoriza a sus seguidores a inventar una forma propia de hacer sus rituales sin concesiones de la iglesia oficial, sin jerarquías eclesiales, sin la institucionalidad hegemónica de la vida religiosa que impera en nuestro país.

la engendra y que en el culto a la Santa Muerte se trastoca dramáticamente ante la concepción del delincuente, del antisocial o del desviado de las normas. Pero al mismo tiempo es la transformación del problema de la culpa en el sentido individual. El devoto de este ritual siente culpa, pero está desviada hacia las instancias de la revaloración de las relaciones familiares, de la recomposición de un tejido social heterogéneo, donde caben todos, de una cierta permisividad y tolerancia de las diferencias de credo, de condición social, de preferencias sexuales. Desde este panorama de pluralidad el campo ritual de la Santa Muerte, horizontaliza al creyente y vuelve transversal el conflicto de poder entre clases.

Un consenso entre los asiduos a la imagen consiste en tener presente que es Dios quien da la vida, pero es la Santa quien nos la quita.

A fin de cuentas, se resignifican los diversos modos de la vida religiosa en el tiempo presente, en donde las características intrínsecas del culto hablan también de la producción de subjetividad como parapeto y trinchera del sujeto. Existe un dispositivo de acomodo ritual de los tiempos, en donde el futuro se comprime con el pasado para darle eficacia al presente, la vida es hoy y los modos de la vida religiosa lo potencian.

Nos encontramos ante un proceso liminar³ (Turner, 1988), de itinerancia, de tránsito que se pone en acto, una teatralización, que en el caso de Tepito, se explicita en la banqueta de un barrio y que se globaliza, es el paraje que va de la vida a la muerte y se internacionaliza.

La transformación dramática de la sociopatía, es un ritual de permanente ratificación de vínculos, de alianzas, de mecanismos identificatorios, de máquinas deseantes que hacen comunidad. Ante el avance vertiginoso de la violencia que desmantela los campos rituales de la cotidianidad, violencia en contra de la relación con el otro, del reconocimiento de la propia vulnerabilidad, pero que posibilita el fortalecimiento del encuentro con la alteridad, ante el evento irreversible de la muerte. Lo que convoca el tiempo del aquí y del ahora, con el riesgo que implica la alteración de los sistemas simbólicos del pasado, del presente y del

³ El concepto de liminaridad es importante para tratar de hacer inteligible la situación de suspenso en la que se encuentra la adoración a la Santa Muerte, ya que está en un proceso de suspensión de la efectividad simbólica de una institución religiosa monolítica y en el pasaje a un fenómeno de apropiación de los íconos más cercanos a las necesidades espirituales de una comunidad avasallada por la injusticia.

futuro, efectivamente, ante tal intervención en un orden normativo, se convoca el riesgo a la muerte.

La Santa Muerte y el vivir en el riesgo

Tepito dejó de ser el famoso barrio de los boxeadores campeones del mundo, de los luchadores y escritores, para convertirse en la plaza de distribución ilegal más grande del Distrito Federal. A pesar de lo anterior, cada primero de mes la casa de Doña Queta se convierte en el altar más grande del país dedicado a la Santísima, pues llegan peregrinos de todas partes a rezar rosarios, rendir devoción y dar gracias por los milagros y favores obtenidos, sin importar los peligros que el barrio pueda entrañar y sin importar el reconocimiento o la falta del mismo por parte de la Iglesia (Gil Olmos, 2010).

Para Mary Douglas (1996) existen riesgos sociales de diversa índole, pero son los riesgos morales los que involucran a la justicia social, al resentimiento y al olvido, que involucra una cierta aceptabilidad del riesgo que, creo, sobrepasa lo calculado por una comunidad al paso del tiempo y a su falta de atención. Lo que provoca que una franja muy importante del mundo, que son los olvidados, los pobres, los excluidos, empiecen una operación imaginaria de los símbolos para apropiárselos y volverlos a imagen y semejanza de sí mismos, al grado que los demás aparecemos ante esta construcción de lo real como equivocados, lo que produce una autorización de la razón de vida y la posibilidad de acción sin la culpa institucionalizada por la iglesia. Lo primero que se desmonta es este cerco.

De tal forma que la Santa Muerte y toda su iconografía correspondiente, actúan en la validación moral de la creación de otro mundo que siempre está en riesgo. Ya que los campos rituales del fervor y la creencia en el más allá se autonomizan de sus controles institucionales de la fe. Las herejías se reproducen por todo el territorio como una acción beligerante que amenaza de frente a la grey oficial.

Existen ya entre 5 y 10 millones de adeptos al ejercicio hereje de inventar cotidianamente otra creencia, otro mundo, otra forma de religiosidad más cercana a la descomposición y al pecado.

Pero también es un reclamo al anonimato del culto, a su individualización en masa, ya que cada fiel la adora como quiere o como puede, con sus propios recursos y creencias, lo que hace un mosaico colectivo de lazos de cohesión en la soledad de la petición y en la esperanza del milagro.

Todo esto ante el desencanto, la desilusión y la desesperanza que por siglos la Iglesia Católica ha cultivado en el seno de su propia corrupción. Ante la no respuesta de otros cultos, que en el mejor de los casos profesan el fin del mundo. Pero que cuando éste llega vuelven a dilatar el tiempo, para que la espera se vuelva a activar y se resignifique la impotencia de millones de espectadores que no la ven llegar.

Tal vez por esto, multitudes enteras han empezado a tomar el riesgo del culto y establecen el campo ritual en los espacios abiertos de lo público. Este vivir en el riesgo implica, para miles de seres humanos, no sólo una inversión de sentido de la arquitectura urbana o de las comunidades de provincia, ya que los altares de la Niña Blanca o de la Flaquita salen de sus escondites más íntimos o personales a las calles en busca de sus adoradores que crecen en forma geométrica, en una toma de los espacios colectivos, en la territorialización de un campo ritual específico. Delimitación de dominios y establecimiento de los lugares sagrados que tienden a multiplicarse en la itinerancia (Augé, 2000)⁴ del lugar de todos. Esto es religión herética.

Pero es el propio cuerpo como función simbólica que se transforma en medium a través de los tatuajes. Marcas, heridas imborrables, dimensiones estigmáticas a flor de piel, que entre los surcos del dibujo buscan incansablemente el alma, y que se fugan de la prisión, de los barrios bajos, de los callejones oscuros de los viciosos, de los puñales filosos de los de sin destino, para exponerse abiertamente ante la mirada de todos y a plena luz del día. Como una provocación, como una cicatriz seductora que invita a la adoración y al adoctrinamiento de los nuevos inconformes, que ante la imagen descarnada como matriz de sentido, les permite inventar su historia generacional de jodidos.

Pero además, el sistema simbólico representado en la exterioridad de lo público, que es a su vez la inversión de lo íntimo, impulsan la expresión corporal al campo de la publicidad y de la mercadotecnia, difundiendo la imagen de la Santa Muerte en llaveros, playeras, rosarios, estatuas, encendedores, veladoras, dijes, carteles, películas, videos, revistas, periódicos, dibujos, etc., y todos las mercancías que no nos podemos imaginar, en objetos de culto. Lo que paradójicamente se vuelve de regreso a lo más personal.

⁴ Aquí vale la cita para decir que Augé no consideró la necesidad de tomar resistencialmente la itinerancia, territorializándola con la imagen de un culto religioso. Provocando identidades y alianzas ahí, en el lugar de todos, en la circulación incesante de la orfandad de comunidad, ante la devastación de las instituciones oficiales de soporte, como son la familia, el trabajo, la moral, la sexualidad y por supuesto la Iglesia.

En este sentido, vivir en el riesgo tiene una proyección fractal, que se potencia en la maquinización del sujeto.

Lo más interesante de este nivel de correr y vivir el riesgo, es que no hay un cura, no hay sermón, no existe confesión. Por lo tanto no hay castigo.

Lo siniestro como emergencia de lo reprimido

Una de las derivas que desde la sociología de la esperanza (Desroche, 1976) se refiere a la necesidad utópica, es la función integradora de las diferencias irreconciliables que genera la religión, provocando entre los rivales más odiados, entre las comunidades más encontradas, las representaciones imaginarias de igualdad, solidaridad y paz, no obstante la inversión utópica, consiste en la reinversión del mito de la propia historia, así como de los ghettos, de las sectas, de las pandillas, de las minorías oprimidas y segregadas, las que reformulan hacia dentro de sus estructuras y de su organización un rencor hermético, cerrado en sí mismo, tan potente en el delirio colectivo, que se sitúan en el centro del mundo, forzando de manera verdaderamente violenta, cruel e inimaginable por las espirales de lo que está por venir, el echar al margen a toda la sociedad en su conjunto, ante la siembra de terror.

Nuevamente aquí, el cuerpo, su integración institucional y holística, está sufriendo la inversión de sentido, su descomposición simbólica de la manera más brutal, con decapitados, mutilados, genitales extirpados con lujo de crueldad.

¿De qué se trata? De una forma esquizofrénica y paranoide (Guattari, 1997) de volverle a dar sentido a la estructura primaria, el Yo. ¿Quién soy yo, cómo es mi cuerpo? Búsqueda delirante y psicótica de grandes grupos sociales que buscan en la devastación corporal del otro, el propio sentido de la carne, de la apariencia física, de la imagen que nos devuelve el espejo.

Ante el fracaso más rotundo y trágico de las instituciones de procuración de la justicia, ante la pérdida de sentido de la normatividad y de la ley. La fractura irreparable de las instituciones políticas y sociales ha generado esta forma de locura social, que a estas generaciones de apestados, leprosos y desahuciados, les ha demandado la invención de otro mundo, cueste lo que cueste, le pese a quien le pese⁵.

⁵ Leo en el periódico: "Los decapitaron y después los colgaron" y pienso en cómo los colgaron, si les quitaron la cabeza, los veo en la foto en primera plana, colgados de los pies de un puente peatonal de Cuernavaca: la inversión literal del cuerpo.

El terror nos tiene secuestrados a todos, y no hay día que no nos den un ejemplo de hechos basados en la devastación calculada de manera siniestra del cuerpo, potenciando lo más profundo e inconfesable de nuestros miedos, movilización afectiva que se basa en la administración de nuestras ausencias, y de su ejecución con las consecuencias que todos conocemos.

Otro elemento que representa imaginaria y realmente la Santa Muerte, son cuerpos cadavéricos en putrefacción, desollados, ensangrentados, condensación de sentimientos en un ícono, que posibilita poner en algún lugar todos los elementos de la vida de acecho, de injusticia, de imposibilidad y de sufrimiento. Lo que además se elige libremente.

El símbolo de la muerte como consuelo

Así la teoría de la inversión en el caso de la violencia que nos abate, nos propone por lo menos 5 o 6 generaciones, desde el punto de vista histórico y antropológico, que han venido dilatando el tiempo de la espera, para que se les haga justicia, lo que como no ha ocurrido se ha transformado en un caldo de cultivo del resentimiento, lo que ha devenido en una intervención directa en el sistema simbólico del orden y la normatividad social que sostiene la representación de Estado. El efecto inmediato, de esta alteración, se ha constituido en una reapropiación de los mitos, de los procesos rituales, de las leyendas, de los corridos y de la exaltación de las biografías delincuenciales.

El rechazo o aceptación del símbolo es ya una conducta tradicional del pueblo mexicano, el evitarlo y adjetivarlo es una postura de prejuicio y que connota una forma de negarlo. La aceptación puede llevar a su adoración. La tendencia apunta a la elección libre del culto a la muerte como el último acto del individuo que realmente podría ser autónomo.

De tal modo que:

La divinidad, mientras más baja es la materia de la que esté formada, tanto mayor devoción es capaz de despertar en los corazones de sus engañados devotos. Éstos se regocijan en su vergüenza y hacen méritos ante su deidad, desafiando por ella todas las burlas e injurias de sus enemigos (Elio Masferrer, 2000).

Ante la realidad que nos tocó vivir, la creencia en estas imágenes y sus cultos está mucho más fundamentada en la duda de lo que está por venir, en la incertidumbre, que en

la razón. Sobre todo porque hay la certeza de que la institución católica pasa actualmente por una crisis monumental. Lo más interesante en esta dimensión de inteligibilidad es la necesidad de soporte que la esperanza produce como capacidad de aguante, de seguir vivo, como producción del sentido de la vida.

La otra cuestión del símbolo de la Santa Muerte como consuelo, es la imagen de espejo que la esquelética, con sus girones de carne, con su cadáver, le devuelve a sus seguidores, mandando una señal, un dispositivo de signos, de datos de la mendicidad y de la orfandad a la que todos estamos condenados ante su presencia, en el último momento de la vida, como virgen de los olvidados. Hay en cierto sentido una dimensión de producción de subjetividad que la creencia en esta deidad reenvía a la solidaridad, al vínculo con esta forma de sentir la vulnerabilidad y a la aceptación de las diferencias. Es en cierto sentido, un proyecto social y religioso de los desviados, de los delincuentes, de los secuestradores, de los violadores, de los hijos de la chingada que pueden hacer lo que se imaginan, sin controles, sin reservas, sin instituciones de soporte. Delirios colectivos y enfermedad del ghetto. No obstante, existen familias, comerciantes, políticos, artistas, intelectuales, deportistas y seguidores de otros cultos, que en esta diversidad de inscripciones sociales, han democratizado el fervor hacia el camino final.

El intercambio de “dones” es por lo menos en una primera instancia moral el secreto de esta horizontalización de vínculo, aunque realmente existe también una *limosna*, una dádiva, una aportación, para mantener el culto en el sentido de dinero en efectivo, que en el proceso de mantener vivo el sentido de la plegaria, se inscribe al intercambio del “don”:

En cualquier caso vemos cómo se esboza con esto una teoría de la limosna. La limosna es el resultado de una noción moral, del don y de la fortuna, por un lado, y de la noción de sacrificio, por otro. La liberalidad es obligatoria porque la Némesis venga a los dioses y a los pobres del exceso de felicidad o de riqueza de algunos hombres que deben deshacerse de ella, es la vieja moral del don como principio de justicia. Los dioses y los espíritus, consienten que la parte que se les debe, que se destruía en sacrificios inútiles, sirva a los pobres y a los niños (Mauss, 1997).

Dar, recibir y devolver es una pulsión maquínica de la sociedad contemporánea y la obligatoriedad que se des-

prende de este dispositivo, es ya un primer intento libidinal del Estado religioso. El potlach que engendra el trueque, es un acto total de institucionalización, del fervor hacia la Santa Muerte, edicto promulgado por Doña Queta ante su viveza en la observación del acontecimiento que provocó en Tepito al sacar la imagen a la banqueta.

De tal manera que la Niña Blanca sale al encuentro de los vecinos, de la banda, de los mariguanos, de los enfermos, de los viejos, de las señoras, de los chavos, de los homosexuales, de los raterillos, de los taxistas, se interpone al paso de los homicidas, deja su escondite de prejuicios y de atavismos culturales, se le atraviesa a todos los transeúntes, sin las barreras arquitectónicas de las construcciones oscuras, imperiales, frías. Como es verdaderamente la muerte, está en la calle, en un accidente de pesero, en una masacre colectiva, en un levantón, en un cuerpo decapitado, en las fosas clandestinas, es omnipresente, está en todos lados y cuando nadie se la espera.

Delincuencia organizada

A pesar de que el culto a la Santa Muerte está fuertemente relacionado con la delincuencia organizada y con la reformulación de las sociopatías a las que ya nos referimos en apartados anteriores, son actualmente las grandes comunidades, que con el trasiego de la droga han sido tocadas en su vida cotidiana, en sus tradiciones y rituales, lo que ha afectado a muchos estados de la República Mexicana, lo que plantea en el panorama analítico del proceso de difusión del culto, una entrañable relación entre la penetración del narco en las comunidades y la adoración a la Santa Muerte. La violencia social, la contraviolencia de las comunidades de base que sostienen a los capos y la degradación de los símbolos religiosos entre muchas otras cosas, han permitido la difusión del culto, de los rituales particulares y de la organización caótica de la adoración a la Santa Muerte.

Cuestión que ha trastocado las redes sociales, los sistemas de comunicación que están asentados en la radio, la televisión, la prensa, el internet, el facebook y el twitter, El ritual y la presencia de la Flaquita empieza a tomar el centro de las actividades de los grupos sociales que sienten y piensan que la Iglesia Católica los ha traicionado. Pero con la doble moral de integrarla casi de manera cínica al discurso oficial de la Iglesia⁶.

⁶Véase anexo.

En este sentido, la conformación de las familias ha tenido que constituir otras estructuras, modificar el código afectivo que soportan los valores morales de educación sentimental, que son en el origen formas acomodaticias, volubles, ladinas, yuxtapuestas, como una forma de resistencia, ya que existe una tendencia de sus fieles a normalizar el culto, para que deje de ser rechazado o visto como siniestro, en ciertas comunidades se ha vuelto común y corriente, ante la vista y la moral de los asustados y persignados, por lo que se ha desarrollado en grandes grupos sociales en todo el país como algo que empieza a volverse cotidiano, pero sin perder su efectividad simbólica y su efecto acomodaticio.

Ya se han escrito millones de páginas sobre la delincuencia organizada, sobre sus causas y sobre sus efectos en la sociedad actual, existen ya muchos estudios sobre su panorama de desarrollo en muchas poblaciones a lo largo del país, pero todavía falta hacer una investigación de corte antropológico, psicológico y moral, de las consecuencias que ha generado en millones de mexicanos a nivel religioso. La devastación social de comunidades enteras, el asesinato de miles de mexicanos, la tortura, la decapitación, las mutilaciones, el baño de sangre y la extrema crueldad, como base subjetiva, imaginaria y simbólica de la conformación del sujeto, han potenciado de una manera inconcebible el culto a la Muerte, ya que en la inmediatez de la amenaza, ya no se trata del más allá, sino de la protección del más acá, la vida y sus amenazas del presente.

Doña Queta

¿Quién es Doña Queta? Una mujer de barrio, una observadora de las costumbres, del *ethos* de su comunidad, una vieja cabrona, como ella misma se define. Se le ocurre sacar la imagen de la Santa Muerte a la banqueta y congrega a cerca de 3,000 a 5,000 adeptos cada principio de mes para rezarle su rosario⁷. Es una señora que va al mercado,

⁷ El texto y la redacción del rosario fue una transacción con David Romo, después de varias pláticas, en donde estaba en juego la patente de la Santa Muerte., ambos trabajaron el rosario y su intervención en varios párrafos, para introducir el fervor en el rezo de la Santa Muerte. Sabemos de la detención y condena de David Romo por ser el líder de una banda de secuestradores., lo que implicó que éste se encuentre actualmente detenido en el Reclusorio Norte, siendo víctima de su propio adoratorio. A lo mejor, paradójicamente se encuentra en el caldo de cultivo del campo ritual de la adoración a la Santísima. Pero la pregunta que subyace en términos simbólicos es: ¿A quién están secuestrando como ícono estos señores?

que convive con sus congéneres, pero que empieza a ser especial por su fervor a la Niña Blanca. Dice, primero Dios, luego la Corte de los Santos y después mi Flaquita, no hace milagros, hace el paro, no tienes que ofrecerle ningún sacrificio, ninguna dádiva, ella sin ningún compromiso te ayuda. Cuenta curaciones de Sida, dice de la no contradicción con la Iglesia, de que se puede creer en todo, que eso no ofende a la Santa, de la necesidad de la gente de creer en algo que le ayude. De la importancia de que cada quién la adore de acuerdo a sus recursos y creencias. De que no necesitan una iglesia, ni de un cura que oficie la misa. Por eso todos respetan el culto que le ofrecen los ex convictos, los pobres, los menesterosos, los políticos, los artistas, los homosexuales y los travestis.

Doña Queta es la cuidadora oficial de la imagen de la Santa Muerte en Tepito, ha logrado un estatus, controvertido, criticado y muy respetado por la gente que “entiende” qué significa el culto. Sea como sea, la gente pasa y se persigna, haciendo una señal corporal que nos remite a la Conquista. Ya que sea una santa contemporánea o prehispánica, la gente, por si sí o por si no, le rinde respeto, en la más profunda tradición de la deidad que le exige al mexicano devoción.

También es necesario resaltar el culto como una dimensión femenina de rescate de la mujer, la Santa Muerte en un posicionamiento de lo siniestro de la Virgen María y de la Guadalupana, ya que ella sí ve por sus hijos malditos, por los criminales y olvidados de la Iglesia tradicional. La maternidad al extremo de lo maldito, que se consagra en estas clases sociales de olvidados por el Señor.

Doña Queta, ajena a estas dimensiones de los sistemas simbólicos, pero preclara para explotarlos, usa su descubrimiento para consolidarse como una vecina común y corriente, que arriba al pedestal de la sacerdotisa, de la bruja mayor, del chamán que la comunidad de Tepito ha construido. Es realmente una atribución del imaginario social que representa este barrio, lo que le da fuerza y vigor al culto representado por la señora. La atribución que ella ejecuta en su propia casa es un sistema simbólico que la gente del barrio estaba esperando a que se le diera forma. La atribución personal de un carisma y la connotación comunitaria que la avala.

Doña Queta, como todo personaje, está inserta en un libreto, en un texto vecinal y de barrio que se internacionaliza. ¿Qué fibras tocó? La desesperanza, la corrupción, la impunidad, la necesidad de comunidades enteras de hacerse presentes, de que la tomen en cuenta, de que existen, de

que son visibles⁸. Desde esta perspectiva, la muerte tiene que ser vista, por eso se saca de sus lugares de custodia íntimos, secretos, personales, para que todo el mundo la pueda ver. Esta es una clave de su internacionalización, lo que a su vez se conecta con la globalización del fenómeno de adoración a la Santa Muerte.

La muerte como adoratorio de los tiempos presentes

¿Por qué adoramos a la muerte? Véanse las primeras páginas de todos los diarios del país. Estamos ante la iconografía que procura la muerte, de la manera más violenta, de la manera más cruel, de la manera más inconcebible. ¿Cuál es el mensaje?

A los niños no se le permite ver imágenes pornográficas, con senos y cuerpos voluptuosos, pero en todos los noticieros televisivos, y periódicos, se muestran cuerpos decapitados, mutilados inundados de sangre. ¿La violencia es voluptuosa o la voluptuosidad es violenta?

¿La región sexual que identifica la violencia es una violencia de Estado? ¿Cómo podemos entender la violencia contra el cuerpo sin una violencia contra la integración sexual del individuo?

La violencia es violencia libidinal, es un atentado a la vida, a la capacidad de elegir, a la necesidad del libre tránsito, es un atentado a la sexualidad del sujeto, cuando se muestran las imágenes de cuerpos mutilados; entonces, la Santa Muerte es un bálsamo en contra del atentado del cuerpo. Todos somos cadáveres ambulantes de esta devastación y la fervoridad es la única posibilidad de conservación del cuerpo.

La ritualística de la Santa Muerte es en principio libidinal, es en sí misma la recuperación del ícono, desde el punto de vista psicoanalítico y en términos de la relación muerte y sexualidad.

Lo más interesante es cómo ha corrido esta imagen, este culto, este campo ritual por toda la República. Lo que nos posibilita la pregunta de “¿Qué está pasando con la

⁸ El problema de la visibilidad es un tema central en las sociedades contemporáneas, estar presentes, ser tomadas en cuenta, que la mirada pública las reconozca. Es realmente la mirada del Estado como convalidación de su existencia lo que por décadas estas comunidades han reclamado a los servicios de salud, de poder obtener una casa, un crédito, a la necesidad de empleo, o la promesa de una expectativa de vida. La invisibilidad ante los ojos de las autoridades provoca la sensación de que no existen y se tienen que manifestar para que los vean. Por eso tanta violencia, para ser vistos.

esperanza que tenía sus soportes religiosos en la Iglesia Católica?”

Actualmente existen adoratorios de la Santa Muerte en casi todo el territorio nacional, como lo comentamos anteriormente, es una de las profesiones de fe que más se han desarrollado actualmente; entonces, tenemos que preguntarnos por qué el sentido de la muerte nos ha ganado la existencia.

La Santa Muerte es de todos, no necesita de sacerdotes ni de iglesias. Una vez vino una muchacha a pedirme que le hiciera un trabajo, me dijo que le estaban cobrando por una vela preparada 70 pesos y que ella quería que yo le diera una de mi tienda. Le dije: “Mira, esta cuesta 26 pesos, te están engañando con las velas preparadas, lo importante es tu fe. Ahora dime cuál prefieres, ¿la de 70 pesos o la de 26?” Tomó la más barata y se puso a rezar (Gil Olmos, 2010)

Reflexiones finales

A principios del nuevo siglo y del nuevo milenio, la Muerte está más viva que nunca en nuestro país. Ha cobrado vida dentro del mundo religioso mexicano y se ha entronizado fuera de los templos y de las jerarquías eclesíásticas. Es, sin lugar a dudas, el triunfo de la muerte sobre la Cruz que la Iglesia Católica quiso utilizar para inmovilizar y amordazar las creencias populares del continente americano durante más de cinco siglos (Gil Olmos, 2010)

La inversión de los modos de la vida religiosa tiene un ejemplo en el culto reciente a la Santa Muerte. Estamos ante un movimiento religioso y social de apropiación de los símbolos que tradicionalmente detentaba la Iglesia Católica.

Lo que habla en el terreno de los agenciamientos subjetivos del fracaso de las iglesias tradicionales en el usufructo de la fe. Lo que replantea todo el campo ritual de resignificación de los objetos sagrados en los que se ha de confiar, en los que se debe depositar la esperanza y el futuro de las actuales y nuevas generaciones, ante los acontecimientos devastadores de violencia y crueldad que se dan en nuestro país y obviamente en el mundo contemporáneo.

El culto a la Santa Muerte corresponde a una tradición humana de larga data, que consiste en poner en escena, en representar, la lucha del bien en contra del mal. Estamos asistiendo a la guerra inmisericorde de deidades y de imá-

genes que se han corrompido en las creencias populares. Por eso el triunfo de la Santa Muerte como epístola, como sacrificio final, en donde la muerte no está asignada para el más allá, con todas sus consecuencias religiosas del destino final al paraíso o del infierno. La extrema violencia cotidiana, la desaparición inconcebible de los seres más cercanos, la crueldad en contra del cuerpo, las decapitaciones y mutilaciones, alimentan el imaginario social que potencian la idea de muerte. Su ruptura con la misma decadencia de la Iglesia Católica y el surgimiento impensado del culto a la muerte.

El campo ritual y la función simbólica de la muerte es en sí mismo una puesta en escena, que se condensa en sus múltiples adoratorios propagados por todo el país. Es parte de la ignorancia, la superstición y la necesidad de soporte de cientos de miles de seres humanos, que se tratan de agarrar de algo. Con uñas y dientes.

Esta puesta en escena consiste en sacar los altares a la vía pública, tomando los espacios colectivos con los secretos más inconfesables de la vida religiosa de la vida íntima.

Es una representación teatral, con la función masiva que esto tiene. Es un simulacro que tiene una gran dosis de verdad, de transformación de lo ordinario, de lo cotidiano y de los círculos normativos de la expiación de la culpa. Pero que al mismo tiempo es una intervención en el sistema simbólico de la organización institucional del catolicismo, aunque los mismos creyentes en la muerte no se atrevan a pasar encima del poder milenarista de Jesús.

No obstante Jesús Malverde, San Judas Tadeo, el Niño Fidencio, la santería cubana, el vudú hatiano, con todo su eclecticismo en el imaginario del culto a la Santísima, no son más que la corroboración de la devastación de los territorios rituales tradicionales, la necesidad de refundación de otros dominios, de otra semiología que introduzca al sujeto a lo sagrado, revitalizando su negación al viejo orden hegemónico que ya no cumple con las necesidades religiosas del creyente.

Al parecer un momento de la historia de las mentalidades, de la construcción de memoria y de las perspectivas de futuro está anclada en la invención de otros modos de la vida religiosa, en donde la autonomía, la diversidad y la libertad de culto, impulsan en la vida cívica, una ilusión del porvenir distinta a la que la religión oficial determina, en el más allá. Con una visión verdaderamente rígida y estereotipada del cielo y del infierno. Como si el infierno no fuera un escenario de la vida corriente de cualquier ciudadano del siglo XXI. Y qué decir de la noción del cielo, una cosa verdaderamente estúpida y estupidizante.

Cuando la grey católica puede valorar esta utopía, la gente, entonces, quiere intervenir en su vida, en el más acá, en el presente inmediato. En el aquí y ahora.

El culto a la Santa Muerte, toma todas estas precauciones, no desconoce al Señor, sí interpela a su institución eclesial y revitaliza a la Muerte como una insignia que ayuda a los más jodidos de este país.

ANEXO

SANTO ROSARIO DE LA SANTA MUERTE

Altar de Alfarería No. 12, Barrio de Tepito, México

Por la señal de la Santa Cruz,

De nuestros enemigos líbranos Señor Dios Nuestro.

En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, Amén.

Señor, ante tu Divina presencia Dios todopoderoso

Padre, Hijo, y Espíritu Santo, te pedimos permiso para invocar

A la Santísima Muerte, nuestra Niña Blanca.

Queremos pedirte de todo corazón

Que destruyas o rompas todo hechizo

Encantamiento y oscuridad que se presente

En nuestra persona, en nuestra casa, trabajo, y camino.

Santísima Muerte

Cuídanos de la envidia, pobreza, desamor y desempleo.

Te pedimos de caridad nos concedas que tu bendita presencia

Alumbre nuestra casa y trabajo, y la de nuestros seres queridos

Dándonos el amor, la prosperidad, la salud y el bienestar.

Bendita y alabada sea tu caridad...

Señor, os damos gracias infinitas

Ten caridad de nuestras pruebas que son las que perfeccionan el espíritu.

Señor, gracias te damos

Porque en medio de esas pruebas tendremos tu bendita y santa bendición

Así sea.

Espíritu de la Santa Muerte

Por las horas que están dando, venid que te estamos llamando (se repite tres veces)

Recibe estas oraciones Santa Muerte

En nombre de todos tus hijos y devotos

Recibe a quienes vienen por primera vez

Y a los que te podemos venir a ver cada mes.

Danos de tu protección, de tu bendición, de tu luz, de tu fuerza y de tu fortaleza.

Tú sabes nuestras necesidades y escuchas las oraciones

Que te hacemos con amor, recíbelas y danos más fuerza. Así sea.

Para que nuestra oración pueda agradar a Dios y a la Santa Muerte

Recemos primeramente el Acto de contrición, diciendo:

Oh Jesús mío, me arrepiento de haberte ofendido

porque eres infinitamente bueno

y padeciste y moriste clavado en la cruz

te amo con todo mi corazón

y me propongo nunca más volver a pecar.

Ahora pidamos perdón por nuestros pecados, diciendo:

Yo confieso ante Dios Todopoderoso y ante ustedes hermanos

Y ante la Santa Muerte que he pecado mucho

De pensamiento, palabra, obra y omisión,

Por mi culpa, por mi culpa, por mi grande culpa.

Por eso ruego a Santa María siempre Virgen,

A la Santa Muerte, a los Ángeles, a los Santos,

Y a ustedes hermanos que intercedan por mí

Ante Dios Nuestro Señor (...)⁹

⁹ La letanía del rosario se encuentra sintetizada.

Cadena de oración con todos tomados de la mano

Santísima Muerte, sálvanos de todo mal y llévanos siempre con bien, obteniendo alivio y progreso espiritual para nuestros padres, hermanos, parientes, amigos y enemigos, salud para los enfermos, luz para los espíritus atrasados y malos de los que estamos rodeados. Sé el pastor para los que están perdidos por las malas influencias. Ten misericordia para las almas que sufren olvidadas por la costumbre y que solicitan nuestra oración. Ten indulgencia para los que siguen en las cárceles y presidios. Ten perdón para nuestros perseguidores. Amén. Gracias, Madre-Muerte que nos escuchas. Gracias por estar presente y por cómo nos das todo lo que te pedimos y nos lo haces posible al concedérselo con tu poder infinito, pues todos y cada uno imploramos por él.

Contigo voy, Santísima Muerte, y en tu poder confiado poniéndome en Ti amparado, mi alma volverá segura, dulce Madre no te alejes. Tu luz de mí no apartes, ven conmigo a todas partes y nunca me dejes, verdad que me proteges como una verdadera Madre, haz que nos bendiga el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Amén.

Ave María Purísima..., sin pecado concebida¹⁰.

Referencias

- Acosta, Jorge. R. (1988). *Esplendor del México antiguo*. Tomo II. Séptima edición. México: Ed. Valle de México (Citado en el trabajo final de tesis "Culto a la Santa Muerte: Vida a través de la muerte", de Álvarez R. Gutiérrez F., Nuevo. M., Rodríguez. A., Ruiz. R., Ventura. B. UAM-Xochimilco. Marzo 2007).
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*. México: Gedisa.
- Desroche. H. (1976). *Sociología de la esperanza*. México: Herder.
- Douglas, M. (1996). *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*. Paidós.
- Gil Olmos. J. (2010). *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*. México: DeBolsillo.
- Guattari. F. (1997). *Caósmosis*. México: Manantial.
- Masferrer, K. E. (2000). *Sectas o iglesias*. México: Plaza y Valdés.
- Mauss, M. (1997). *Sociología y antropología*. México: Tecnos.
- Mühlmann, W. (2009). *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo*. (Traducción al español del Dr. Rafael Reygadas [mimeo]).

¹⁰ Información proporcionada por el Centro de Estudios Tepiteños de la Ciudad de México. Mayo 2004.

Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas

Alfonso Hernández Hernández*

Los antropólogos, los sociólogos y en general todos aquellos que se dedican al estudio del hombre, la sociedad y la cultura, se han dado cuenta cada vez más de la importancia de lo que produce socialmente Tepito, y de todo lo que reproduce culturalmente este barrio “malafama” que no deja de seguir construyendo rizomáticamente su adentro y reciclando su afuera. Los cambios importantes en la vida barrial son resultado de la llamada cultura de la pobreza, y como los pobres no tienen lugar en el Cielo, tienen que buscar la manera de sobrevivir en la Tierra, en un barrio en el que las vecindades semejan el Paraíso, las calles el Purgatorio donde todo se paga, y las azoteas el Infierno en el que muchos se pierden en el vicio, jalándole duro el hilo de cáñamo a su papalote.

Hijos de nuestra inmisericorde Madre la Vida, que se alimenta de Muerte. O de la Madre Muerte que se alimenta de Vida. Una de dos o las dos son la misma...

José Emilio Pacheco

Si la fábrica ya no existe, es porque el trabajo está en todas partes. Si la cárcel ya no existe, es porque el secuestro y el confinamiento están por doquier en el espacio/tiempo social. Si el asilo ya no existe, es porque el control psicológico y terapéutico se ha generalizado y banalizado. Si la escuela ya no existe, es porque todas las fibras del proceso social están impregnadas de disciplina y de formación pedagógica. Si el capital ya no existe, es porque la ley del valor ha pasado a la autogestión de la supervivencia bajo todas sus formas. Y si la gran metrópoli operacional es la forma lograda de toda una cultura, entonces simplemente la nuestra es una cultura de muerte.

Jean Baudrillard

Del Tzompantli a la Muerte Santificada

La portentosa vida de la muerte traspasó el umbral del barrio más emblemático y macabro de la “capirucha”, o sea, Tepito. Aparentemente quieto, como un resorte, y siempre listo, como un cerillo, el barrio se la sabe en eso de apropiarse y usar el espacio, reciclando los productos de sus propias imágenes, actividades, estigmas y carismas.

La ciudad ilustrada, controvertida y cristiana genera acusaciones genéricas y estigmas con calificativos tenden-

ciosos contra los barrios originarios y populares, a los que etiqueta como verdaderos potrereros de la muerte.

La religión, en su obsesiva necesidad de dominarlo todo, ha traído por consecuencia el olvido de nuestro ser ritual, expresivo y ceremonial. La recuperación de éste no implica irracionalidad, sino que, todo lo contrario, es la condición de la sana racionalidad,

* Investigador del Centro de Estudios Tepiteños y cronista de Tepito (hojalatero social).

cuya devoción emotivamente primaria se enfrenta a la condición del hombre moderno y a su ceguera, no para entender a los demás, sino para comprenderse a sí mismo, sin nada que opaque su propia naturaleza.

Cuando llega el momento de “chiras pelás” y de “colgar los tenis”, la Cierta se hace presente para llevarnos al otro barrio, hecho que no hemos de trivializar cuando tal suceso se convierte en guía, y lo cual sugiere que no hay que dejar al Yo (a nosotros) fuera de la figura con la que se representa a la muerte, pues la otra forma de vida que la significa equivale al sitio del esqueleto en el vía crucis de la crisis.

En estos tiempos en los que el proceso de evolución cultural del hombre todavía no despeja ni responde los enigmas que circundan el nacimiento y la muerte, el fin de la magia y el surgimiento de la religión, la devoción a la Santa Muerte se ejerce de manera homeopática y simpatética.

Es simpatética porque implica una correspondencia de influjos y reacciones entre realidades alejadas en el espacio, pero que se encuentran sumergidas en el agua de la duda; y es homeopática porque la rige el principio de similitud, cuya probada aplicación familiar sabe que lo semejante es un remedio que alivia y cura cuando se traduce en una filosofía de la vida y del destino final.

Entre tantos nichos con imágenes de la Santa Muerte, la de Alfarería número 12 es reconocida como la primera en ocupar públicamente la calle, con una celosa guardiana que no permite hacer limpias, misas negras ni cadenas. Quetita siempre sugiere: “Lo que debes hacer es dejar aflorar tu fe en esta Dignataria Señora de los Ciclos y en esa otra forma de vida que es la muerte”.

Entre la barriada se sabe que la vida y la muerte son buenas, muy buenas comadres. Y los devotos que cada día primero de mes acuden a Tepito comparten e intercambian muchas cosas, representando con ello los dones recibidos, y significando que lo regalado vale más que lo comprado. Y quienes permanecen todo el día en las banquetas presentan ante la imagen mayor, las que cada miembro de la familia custodia en el altar de su casa.

Acá, la savia del nopal genealógico de Tepito es la que mantiene vigente la heteropercepción del espacio concreto, percibido, vivido, representado, reificado y valorizado en este solar nativo, que mantiene vigente el contacto reverencial con las fuerzas tutelares de los ciclos de la vida y de la muerte.

Hay devociones cuyo oracional e imágenes representan sus miedos; otras se centran en parlotear citas bíblicas memorizadas. Pero la devoción que nos ocupa refleja

la intensidad del silencio de quien, a pesar de ser ciega, sorda y muda, se ha convertido en un asidero existencial trascendente. Y si nuestra primera casa es nuestro cuerpo, qué mejor lugar que la piel de algunos devotos para llevar tatuada la imagen de la Santa Muerte.

Entre los tatuajes los hay de agradecimiento, de protección, carcelarios y de estética; y cuando hay miedo o presunción, se denotan en el tamaño de la imagen. En este asunto el tatuador es quien más se acerca a la esencia devocional del personaje, compartiendo la iconografía de la imagen tatuada.

A la Santa Muerte se estila representarla en un cartel, un dije de oro o plata, un escapulario, una pulsera; o en imágenes de bulto confeccionadas en madera, resina, papel maché, plástico, cera, hueso de animal o de humano, henequén, fibra de coco o maguey, en cristal y en otros materiales a gusto de cada devoto. Las de jabón de lejía tienen la particularidad de ser esculpidas para quitarse lo sucio, contrariando al efecto del detergente, que sólo remueve la suciedad, y reafirmando que la vida se va al agujero como la mugre en el lavadero.

Por la crisis y la inseguridad pública la tranquilidad escasea cuando la muerte se pasea por la calle sin olvidar un detalle. Y como quejarse no remedia nada, qué mejor que sentirse protegido portando o venerando la imagen de la Santa Muerte.

Esta devoción ancestral estuvo mucho tiempo soterrada, aflorando de vez en cuando hasta que fue domesticada por la Iglesia y convertida en la ofrenda de muertos. Y hoy, que ha sido santificada en las calles, alejada de la mojjigatería y el control religioso, se le cuestiona por su realismo. Incluso se dice que su devoción es propia de quienes viven al filo de la navaja, de mandrines y demás gentes de baja condición y vulnerabilidad social.

Contradictoriamente, quienes mucho se espantan con la devoción de esta imagen conformada por huesos son quienes, bajita la tenaza, son fanáticos de “la sin hueso”, también conocida como “la verdolaga enmascarada”, por ser la autora intelectual de las “muertes chiquitas” con el tallado fino de hueso púbico.

En esta ciudad en que todo se torna una pregunta en espera de respuestas y la muerte constituye un referente cultural que vincula lo popular tradicional con el imaginario histórico, el obstinado barrio de Tepito se ha convertido en un escenario adecuado para la tragedia religiosa donde la muerte redime, y en el que lo verdaderamente religioso es concederle esa esperanza a la muerte.

El nicho de la Santa Muerte en Alfarería 12 contiene una emotividad emosignificativa, destacable por la manera en que los devotos escenifican su identidad co-fundiendo hitos cronotópicos con escenarios de dramatización social, donde la imagen de la muerte es adoptada como un tonal destinado a proteger y para protegerse.

Sin formulismos ni fetichismos, cuando se lo preguntan la guardiana de la imagen sugiere a los devotos: "Haz lo que te nazca, pídele y ofrécele lo que te nazca, pero díselo con mucha fe, y Ella verá si te lo puede conceder. Porque Dios está antes que Ella..."

¿Hay intercambios simbólicos entre San Judas Tadeo y la Santa Muerte?

En la actualidad la ciudad y el individuo confrontan el mito de su origen y el de su fin, arropados por un poder extenuado en la dificultosa socialización del chantaje místico, cuyo esfuerzo cultural disocia la vida de la muerte, falsificando la existencia a modo de valor, y al mismo tiempo disfrazada de penitencia.

Antes de su coloniaje religioso, la visión y la iconografía de la muerte eran una ritualidad festiva, cuya teatralidad comunal pervive en la conciencia individual y en el inconsciente colectivo, pues la muerte nutre esa gran fiesta igualitaria en desafío al orden no igualitario del nacimiento, la riqueza y poder.

Siendo una concepción abierta y colectiva, se fue domando hasta ser domesticada y convertida en una ofrenda casera, de tal suerte que en adelante la supervivencia y la eternidad correspondieron a la religión, la verdad a la ciencia, y la productividad y la acumulación a la economía política, determinando con ello prohibir que el "populacho" le diera forma a su vida y que la barriada le infundiera vida a la muerte.

Quienes regulan las instituciones que administran el nacimiento y la muerte, al prohibir el uso colectivo y simbólico de tales acontecimientos, comenzaron a detentar su control. Porque el intercambio entre la vida y la muerte sólo es posible si la muerte y, claro está, los muertos no son libres y son sujetos a vigilancia permanente, aguardando su estancia en la otra vida. Lo cual hace notable que los devotos de la Santa Muerte borden su imaginario a partir de lo real, sin aceptar una tesis teológica que esté emparentada con las iglesias, y liquidando todos los referentes de sus artificios inoperantes.

Así, esta devoción cuestiona el entramado teórico acreditado en la apología del saber de las ciencias sociales que validan otros asideros existenciales. Y sin simulacros colonizadores extremen la muerte, ya dada, de la historia vivida como causalidad significativa.

Si el mundo se nos dio enigmático, no hay obstáculos para tratar de clarificarlo; y si se nos presenta rodeado de misterios es más coherente aceptar la apuesta de hacerlo inclusive más ininteligible, dejando de investigar los resortes ocultos del mundo actual.

A modo de formas supremas del control mítico-religioso existen tres manifestaciones propias de la vida comunitaria: el intercambio simbólico, la regulación del tiempo de trabajo y ocio, y la administración de la muerte. Estas columnas categoriales se sustentan en la verdad, lo social y lo real, pues si el infierno existe, bien podría estar vacío. El nuevo coloniaje doctrinal pentecostal, además de macdonalzar al país, sataniza las culturas ilegales, las economías ilegales y las devociones ilegales, con un fordismo devocional que de puerta en puerta fomenta su mercado bíblico.

La sociabilidad de los devotos de la Santa Muerte está asentada en el sentimiento ancestral de una fiesta primitiva que nunca fue transgresora, pues la muerte se muestra como la cara del espejo. Con ello, esta devoción es un rito de intercambio infinito de dones dentro del orden cíclico que rememora el encuentro de la vida con la muerte, como un recurso de sublimación que irriga la cultura popular con espontaneidad e ilimitada autonomía.

Lo que se busca es reprimir a la muerte y ensamblarla en la constitución de lo social, con una transferencia rumbo a la socialización represiva de la vida, porque lo simbólico no es tan sólo un concepto o una categoría; es, sobre todo, un acto supremo de intercambio dentro de una lógica que procure la desaparición gradual del discurso fiador que suplante los imaginarios de la realidad.

La causalidad de los opuestos. ¿Impuesto a la ingenuidad o plusvalía devocional?

Como el abogado de las causas difíciles, desde el templo de San Hipólito la Iglesia Católica sigue patrocinando el culto a San Judas Tadeo, lo cual hace necesario dar a conocer lo que esto representa, pues muchos desconocen la intención con la que se edificó este templo y lo que allí aconteció desde 1524 hasta 1910.

Manuel Payno escribió:

Los grandes sucesos de la historia mexicana han sido marcados por terribles fenómenos de la naturaleza. Esa noche (el 13 de agosto de 1521) comenzó a soplar un violento huracán, el viento del infierno, como le llamaban los aztecas. Los edificios demolidos acaban de caer, fragmentos de las torres eran arrancadas y el lago furioso se salía de su seno, inundaba los barrios y sus olas venían a estrellarse contra las ruinas. Los relámpagos alumbraban a la ciudad desolada, a los muertos sangrientos y los templos derribados; y después todo volvió a entrar en la oscuridad y el silencio. Cortés y Cuauhtémoc permanecieron mudos y aterrados ante estas fuerzas tremendas de la naturaleza que completaban la ruina de la más grande y más hermosa ciudad del Nuevo Mundo. Así, a partir de ese 13 de agosto de 1521, surgía de entre los escombros de México-Tenochtitlan, una nueva organización social, económica, política, cultural y religiosa: la sociedad novohispana (1871).

A esta nueva sociedad le correspondió preservar el sitio de la antigua capital del Imperio Azteca, así que, desde su residencia en Coyoacán, Cortés dictaba órdenes al Cabildo de esa localidad con el fin de establecer lo necesario para reedificar la ciudad y construir la nueva capital del naciente imperio. Al respecto, no está de más recordar que la mente sagaz, pero normativa, de Hernán Cortés, le sirvió para enfrentar y solucionar graves problemas, como fue el hecho de crear el primer municipio de tierra firme.

Una vez que la ciudad estuvo habilitada fue, poco a poco, recibiendo a los vecinos y conquistadores, así como a los indígenas sobrevivientes. Y aunque no existe un dato fidedigno de la fecha de la fundación de lo que hoy llamamos Ciudad de México, porque el Ayuntamiento sesionaba en Coyoacán, en el Cedulaario de la ciudad existe una referencia del 8 de marzo de 1524, para edificar la Ermita de los Mártires, donde fueran depositados los restos de los soldados españoles muertos durante la Conquista de México-Tenochtitlan, “justo en el lugar donde fueron reciamente acometidos los españoles por los naturales la noche que salieron huyendo, que allí perecieron muchos y con trabajo se salvaron los restantes, cerca del puente que dicen saltó Pedro de Alvarado”.

Durante el siglo XVI el Cabildo de la ciudad nombró al capellán de la Ermita de los Mártires, en cuyo templo se veneraría a San Hipólito, a quien, de acuerdo con el santoral

católico, le corresponde celebrar su martirio el 13 de agosto, y que fue declarado Patrono de la Ciudad de México. Así, para el 31 de julio de 1528, en sesión del Cabildo, se ordenó organizar la primera celebración de la caída de México-Tenochtitlan durante las fiestas de San Juan, Santiago y San Hipólito, con un fastuoso paseo del pendón castellano.

Fue en otra sesión del Cabildo, celebrada el 11 de agosto de 1529, cuando se pusieron de acuerdo el presidente, alcaldes y regidores, quienes

[...] ordenaron y mandaron que de aquí en adelante todos los años por honra de la fiesta del señor Santo Hipólito, en cuyo día se ganó esta ciudad, se corran siete toros con una romería en la plaza mayor, y que en procesión se saque el pendón de la casa del Cabildo hasta dicho templo, para celebrar misa mayor y se torne el pendón a caballo a la casa del Cabildo donde esté guardado dicho pendón para salir cada año o para cualquier otra cosa que se ofreciese.

Por ello, tal paseo del pendón tuvo gran importancia política y religiosa durante el periodo virreinal e inclusive hasta 1820, en que se llevó a cabo con irregularidad, hasta que, con motivo del Centenario, se celebró por última vez en 1910, sin todo el esplendor que tuvo, y desde entonces nunca más se ha vuelto a realizar por las calles de la Ciudad de México.

Por todo lo anterior, llama la atención el empeño en sobreponer el culto de San Judas Tadeo al de San Hipólito, congregando a sus devotos los días 28 de cada mes, con una multitud que en poco tiempo pueda ser motivada para iniciar procesiones, sin conocer a fondo el sentido histórico-religioso con el que están siendo pastoreados.

¿Una brújula sin rumbo, un reloj sin manecillas, una Biblia sin Jesús, una vida sin muerte?

En nuestro tiempo lo que distingue a las imágenes de las esencias es la fenomenología de su índice histórico, pues el índice histórico de las imágenes dice a qué tiempo determinado pertenecen. En éste, cada imagen es una dialéctica en reposo que relaciona el presente temporal con el futuro eterno. Así, se puede considerar lo mítico partiendo de lo figurativo, donde la imagen de la Santa Muerte es una representación reflexiva que deja surgir lo figurativo, como en el caso de un fósil que descarta toda duda de su existencia.

Hay imágenes que conllevan a la dialéctica, al mito y a la indiferencia. A la Santa Muerte se le considera una imagen alegórica-dialéctica, cuya devoción no se establece en el aura de la novedad, sino en el de la costumbre: en el recuerdo, en la infancia y en los sueños, entre la tradición de la Iglesia y la de la familia, traduciendo lo teológico para restituirlo en lo profano.

Si esta causalidad de los contrarios hace que se topen en Tepito San Juditas y la Santa, quizás es porque Cuauhtemocztin defendió México-Tenochtitlan desde este barrio que quedó marcado como *Tequipeuhcan*, que quiere decir “lugar donde comenzó la esclavitud o el tequio obligado”, y donde los frailes edificaron cándidamente el templo a la Inmaculada Concepción *Tequipeuhcan*. Y luego, con la piedra tezontle donde se veneraba a Toci, madre de Tonantzin y abuela de los dioses mexicas, los dominicos sobrepusieron el templo de Santa Ana, madre de María y abuela de Jesús.

Y si a esas vamos, cabe señalar que persisten tres formas supremas de control mítico-religioso: el intercambio simbólico, la regulación de cada creencia, y el salvoconducto para morir. Percibir un don, reproducirlo e intercambiarlo, es una conducta sensorial que se va transformando filogenéticamente en la capacidad de percibir semejanzas de un saber experimentado en cada individuo colectivo, y el intercambio de dones que se da en Alfarería 12 durante el rezo del rosario de cada día primero de mes, privilegia lo regalado frente a lo comprado.

Toda creencia devota tiende a ser roturada por la razón, limpiada de la maleza del mito, empañada por el pesado aliento del investigador, vulnerada con el soplo indolente de la mojigatería, satanizada por los filosofemas amorfos del clero, agitada en todos sus cortinajes hasta descubrir que se trata de una imagen ciega, sorda y muda, pero la cual como que tiene algo de razón, ¿no?

El intercambio entre la vida y la muerte está administrado por las instituciones que detentan el poder de oficializarlo, pues inclusive los muertos no son libres, por estar sujetos al control y al certificado que asegure su viaje y su lugar en la vida eterna.

En sus tiempos, Cartaphilus escribió: “Cuando se acerca el fin, ya no quedan imágenes del recuerdo, sólo quedan palabras”. Hoy, el tepitólogo polaco Vazke Tepeduzkleas, predice: “Estas dos devociones se están retroalimentando una a la otra y viceversa. Porque da la casualidad que en el barrio de Tepito se acrisolan mitos y se reciclan mitotes, creando recetas y fórmulas contra los procesos arruinadores del sistema”.

La conciencia de la muerte o el acceso a una realidad aparte

En esta época de las memorias en microprocesadores cibernéticos ya no somos educados para conocer y respetar las leyes naturales de la existencia con su vibrante tonalidad universal entre el macrocosmo y el microcosmo. *Anamnesis* es la palabra griega que describe la acción a través de la cual el conocimiento y las ideas olvidadas regresan a la memoria.

Por ejemplo, que si nuestro corazón late cuatro veces en cada respiración, es para hacernos recordar que la Luna efectúa su revolución alrededor de la Tierra en cuatro periodos distintos. Y que si respiramos 18 veces por minuto, es porque este número es el equivalente celeste a los 18 años en que se efectúa la mutación del eje terrenal con la Luna. Las 72 pulsaciones por minuto del organismo humano semejan los 72 años que pone el Sol en su movimiento aparente para retroceder un grado sobre la elíptica hasta igualar las 25 mil 920 veces que respiramos en 24 horas, lo que semeja los 25 mil 920 años que gira esa estrella para dar la vuelta al Zodiaco.

Los cuatro elementos de la física: agua, fuego, tierra y aire, también están presentes en el cuerpo humano: sangre y orina (elemento agua), temperatura (elemento fuego), huesos (elemento sólido, tierra) y oxígeno (elemento aire). Es por eso que cuando se equilibran los elementos de nuestro organismo con los del universo podemos llegar a vibrar en una misma pulsación y escapar así del estado de diferenciación que nos hace buscar a cada instante de nuestra vida el lugar y el ambiente propicios para nuestro bienestar.

Para conseguir este equilibrio debemos conocer los siete núcleos nervio-flúidicos que emanan de las siete principales glándulas endocrinas o chakras, que son los centros electromagnéticos de nuestro cuerpo, los cuales semejan un diminuto universo con los siete planetas tradicionales de nuestro sistema solar. Ello identifica las otras identidades de vibración: los siete planetas, las siete glándulas, los siete colores básicos y las siete notas musicales.

El punto de encaje de todo lo anterior es el camino que debemos recorrer para encontrar el motivo de nuestra existencia y las posibilidades de la conciencia oculta: la conciencia del otro yo, que es el que abre las posibilidades ilimitadas a nuestra percepción y experiencia significativas, pues existen zonas completas de nuestro propio ser y de nuestro propio sentir que se nos han hecho olvidar mediante el condicionamiento cultural, y que pueden ser recuperadas si tenemos el propósito de conocerlas.

En la sociedad moderna el egosistema privilegia la construcción del ego individual, se ignora el ciclo de la vida, y se fomenta la negación de la muerte, pues con la intención de hacernos olvidar que vamos a morir, desde niños se nos entrena en la negación social de la conciencia de la muerte. Y con ese olvido inducido se pretende aliviar nuestro miedo a lo desconocido, al altísimo precio de hacernos ignorar el ciclo natural de la existencia.

Nuestros ancestros aprendieron a hacer de la conciencia de la muerte uno de los valores básicos que regían su vida, tanto en lo social como en lo individual. Comprar seguros de vida, pagar en abonos el costo del propio sepelio, y el shock que produce la agonía y muerte de un familiar, son algunos ejemplos que muestran hasta qué punto se nos entrena para que nos consideremos inmortales. Por su parte, las religiones conspiran con el olvido y ofrecen diferentes tipos de cielos y resurrecciones con las que habremos de trascender a la muerte. Y es que desde siempre la muerte ha sido un misterio desconocido, pues se nos ha enseñado a negar lo desconocido y a temerle al misterio.

Dormir cada noche es el ensayo de un sueño mayor. Y aunque antes de morir uno se va muriendo, y todas las muertes cercanas nos horadan como un gusano lento a lo largo del alma, seguimos olvidando o ignorando lo único que realmente es seguro al final de nuestra vida: la muerte, que tiene como misión unificar nuestro presente con el futuro.

En el fondo de este asunto es el ego quien le teme a la muerte, y con justa razón, pues ante ella éste se reduce a lo que siempre fue: nada. Porque la muerte no es la negación de la vida sino la negación del ego. La vida en cambio se sustenta con la muerte. La vida de nuestro cuerpo se nutre con la muerte de animales y plantas, del mismo que modo que éstos se nutren de nuestra propia muerte. Así, en tanto que ego y muerte son antitéticos, la conciencia de la muerte representa uno de los caminos para llevarnos —en vida— más allá de las fronteras del ego.

Tener conciencia de nuestro propio esqueleto no es un problema de reflexión, sino un asunto de conciencia corporal, asumiendo el desafío de beberse el tuétano de la vida a cada instante, disfrutando y saboreando el valor de cada momento preciso.

San Judas Tadeo y la Santa Muerte en la época de su reproductibilidad tatuada

La sobrevivencia urbana de Tepito, barrio-bisagra del Centro Histórico, ubicado a tan sólo ocho calles de los principales

centros de poder político y religioso del país: el Palacio Nacional y la Catedral Metropolitana, hizo resurgir un culto soterrado y una devoción que pervive en torno a la imagen de la muerte santificada en las calles de la barriada.

Desde entonces, un amplio registro fotográfico da cuenta de innumerables impresiones digitales de los devotos de la “Niña Blanca”. Y, por otra parte, se inició la tarea de escudriñar los varios tipos de tatuaje en diferentes partes del cuerpo, y el propósito en la piel de los tatuados, los cuales, sin poder tocar ni dejar ver sus huesos, intuyen que, al igual que el inconsciente, el esqueleto es lo más verdadero de nosotros mismos.

La teología del miedo a la representación de la muerte, dijo Walter Benjamin, además de ser corcovada y fea, se contonea en los templos cual si fuera la imagen de la felicidad celeste. Mientras tanto, la tradición de la barriada enseña que: “el estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la neta de la existencia terrena.

Y así como las vecindades son la columna vertebral del barrio, el esqueleto es el recordatorio de que la estructura ósea del cuerpo es el fundamento de todas nuestras actividades musculares, sin las cuales no sería posible acción alguna, pues representa aquello que es la base de toda función, el soporte de todo crecimiento y de todo desarrollo, gracias al poder natural en cada una de las funciones reproductivas del cuerpo humano. Es por eso que la imagen de la Santa Muerte calibra el grado de mojigatería de las personas adoctrinadas por el protestantismo gabacho, pues en el catolicismo oficial el culto a la muerte está domesticado.

No es casual que la letra “eme” de “muerte” sea la treceava letra del alfabeto, y que el 13 se entrometa en las doce horas de nuestro día y en los doce meses del año, rompiendo el ritmo aburrido de nuestro diario vivir.

La imagen de la Santa Muerte representa el encuentro del hombre consciente, móvil y material, a lo que tiene de mineral: su esqueleto. El esqueleto en su representación mística es el secreto oculto más personal que tenemos, el tesoro enterrado en el fondo de nosotros mismos.

Divagaciones entre teología barrial y teología oficial

Los antropólogos, los sociólogos y en general todos aquellos que se dedican al estudio del hombre, la sociedad y la cultura, se han dado cuenta cada vez más de la importancia de lo que produce socialmente Tepito, y de todo lo que

reproduce culturalmente este barrio “malafama” que no deja de seguir construyendo rizomáticamente su adentro y reciclando su afuera.

Los estudios retrospectivos y longitudinales en Tepito no han conseguido llegar a una comprensión más profunda de su realidad barrial. Y otro tanto puede decirse de las investigaciones a individuos, familias, artesanos y comerciantes dedicados a alburear, codificar ideogramas y fabular mitos subliminalmente transgresores en torno a la portentosa vida de la muerte.

Los cambios importantes en la vida barrial son resultado de la llamada cultura de la pobreza, influida por los valores y las aspiraciones propias del vecindario con su obraje artesanal y el tianguis tradicional que desde siempre identifican a Tepito como la perla de la barriada citadina.

Y como los pobres no tienen lugar en el Cielo, tienen que buscar la manera de sobrevivir en la Tierra, en un barrio en el que las vecindades semejan el Paraíso, las calles el Purgatorio donde todo se paga, y las azoteas el Infierno en el que muchos se pierden en el vicio, jalándole duro al hilo de cáñamo de su papalote.

Cuando se habla o se piensa en la muerte unos lo hacen con temor; otros, con asombro; y la mayoría con incertidumbre. Y en la barriada, a sabiendas de que el esqueleto es solamente una casa cuya estructura sostiene al cuerpo y aloja el espíritu, hay quienes hasta buscan hacer de la muerte una maravillosa experiencia de vida, ya que la muerte es cierta, impredecible, no perdona a nadie y es para siempre.

Es por ello que cuando se alternan la fe y la duda, para los pobres la muerte representa un problema casi tan grande como vivir en los distintos y patéticos trabajos que tienen que desempeñar para sobrevivir con privaciones y traumas hasta que ella llega.

Quizás por eso se apuran y procuran comer bien, “coger” fuerte y enseñarle los “güevos” a la muerte, pues verdad de Dios que la vida y la muerte son comadres, muy buenas comadres. Nomás que la vida es la comadre rica y poderosa, y cuando ya no quiere algo o a alguien, se lo regala a su comadre pobrecita, a la comadrita jodida y muerta de hambre, para que se lo lleve a su casa.

A muchos todo este realismo de la barriada les parece un fanatismo grotesco y se espantan ante unos huesos vestidos que significan la imagen de la Santa Muerte. Pero son los que en sus casas grandes y chicas le dan refugio a la sin hueso, presumiendo los cortinajes de sus altarcitos familiares, donde están colocados y representados todos sus protectores.

A sabiendas de que lo religioso permea cualquier realidad, y de que la religión es la más antropóloga de las antropologías, los tepiteños hemos aprendido a espectacularizar la representación de lo sagrado, refundando una devoción basada en la imagen de la muerte, signficada como una más de las deidades de nuestra crisis existencial, como lo son la Malinche, la Guadalupana, la Llorona y la Santa Muerte.

En la devoción a la Santa Muerte hay dos conceptos de causalidad: la suma de subjetividades prehispánicas y la lógica moderna, con la dinámica propia del fenómeno, pues en el mundo de lo simbólico y significativo hay tantas causalidades como fenómenos.

El mito hace una interpretación de su propia religiosidad y de su polo autóctono con su demiurgo oculto, donde el sincretismo y el mimetismo marcan la frontera para escrutar o asimilar, y cuya heterogeneidad y dinamismo definen la creatividad para construir su relación con lo sagrado.

En toda creencia religiosa y no religiosa no importa tanto lo que se dice o lo que se hace, sino lo que se cree, pues lo importante no es que sea falso o verdadero lo que se cree, sino creer y tener fe en ello.

Desde el ocaso prehispánico hasta el fin del periodo revolucionario del siglo XX, y a pesar de las industrias que fomentan la cultura del esoterismo comercial, hay que aprender a hacer diferentes lecturas de una misma realidad, pues las identidades de base perviven con raíces flexibles que todavía no han sido rotas. Algunos perciben un desmoronamiento estructural de la religiosidad popular. Pero, ¿dónde estamos?, ¿es el fin de un proceso o un camino hacia dónde?, ¿o será acaso que este problema no ha llegado a su término?

Los correlatos psicológicos en torno a lo anterior tienen como derivaciones las creencias y delirios de la fe, la ansiedad de saberse pecador, la angustia de la culpa, el desahogo y la catarsis en busca de la redención, el sentido de pertenencia por la comunión, la ausencia del sentido de pertenencia por la excomunión, el equilibrio emocional derivado de la oración, y la confirmación por la costumbre. Todo para hacernos más culposos, pero sin responsabilidad histórica, al cabo y que “el Cristo ya dio su sangre para redimirnos”.

Entre el catolicismo de España y el evangelismo de Estados Unidos, lo indígena y lo mestizo son una identidad suspendida en el tiempo. Es por ello que al patriarcado externo se le respeta y teme, y al matriarcado interno se

le venera y obedece. La tendencia de lo sagrado objetivo es cosificar, y la de lo sagrado difuso es el neomisticismo con pluralismo de visiones contrarias a la privatización de las asociaciones religiosas reconocidas oficialmente.

La historia de las mentalidades incluye una reflexión psicológica centrada en los sentimientos y la piedad del individuo, donde su amor y miedos son el punto de encuentro entre lo individual y lo colectivo. La historia de los sistemas de creencias registra la relación entre lo social y lo divino, y entre las actitudes religiosas y las realidades sociales.

La historia de lo cultural retoma la antropología histórica y lingüística, para fechar la historia del acontecimiento en el imaginario del tiempo largo, pues el anclaje del tiempo largo tiene menos peso en la historia de lo social, relacionado con el espacio-tiempo, clasificando sobrevivencias ancestrales como prácticas rituales parasitarias.

La lógica teológica popular sigue confrontada con la jerarquía oficial desvinculada de la realidad y de la pobreza. Por ello, lo popular crea sus propios significados devocionales en una dinámica generadora de su propia cultura organizacional operativa e inspiradora de diferencias entre esencias y pertenencias, urgencias y demandas.

Desontologizar lo sagrado implica confrontar el lenguaje clásico de la piedad popular con la piedad cristiana, abstrayendo lo relativo de lo absoluto. La nueva colonización carismática del imaginario católico y el pentecostal contienen una teología bíblica traducida e interpretada como una inteligencia sintética, cual si fuera la única palabra de Dios en todas sus formas, codificando las citas bíblicas como telefonemas: "Hechos 3-14-16".

La palabra revelada rememora la esclavitud en Egipto y recrea la nueva condición de esclavos del pecado. Por ello, para ser siervo de Dios hay que ser obediente y aceptar su plan: Ap. 3-14.16, construyendo una comunidad moral transnacional con iluminación auditiva, que profesa la teología de la prosperidad: "me está hablando Dios", "anoche Dios me dijo...", etc. Pocos cristianos sincréticos se atreven a parafrasear a San Pablo: "se debe tolerar lo que no se puede modificar".

La estructura sistémica de cada secta evangélica está constituida por un líder carismático, un texto, una doctrina, totalitarismo, diezmos, proselitismo, promesas innovadoras y exclusivas, desvinculación familiar y social, distorsión conceptual del lenguaje, culto de confesión pública, capacidad de entrega y sacrificio, manipulación mística y hasta profé-

tica, y acepción de personas: "los de afuera están perdidos, nosotros estamos salvos".

El hombre en su relación con Dios y en su relación consigo mismo es un proceso psíquico de quien lo practica y con quien lo practica; es un proceso tanto de individualización como de diferenciación, hasta que encuentra su razón y su significado, donde lo subjetivo halla su discurso conceptual y lo doctrinario su práctica ritual. La experiencia de Dios en y desde el reverso de la historia tiene tres manifestaciones básicas: oral, para dominar; anal, para mostrar poder; y genital, para procrear adeptos.

La unión de los contrarios conjuga la fascinación de los opuestos: virgen-luna/12 tribus-12 caminos luminosos/dragón-serpiente. La imagen representa lo que divide, y el símbolo representa lo que une. Y como todo lo sagrado es terapéutico (Jung, 2006), el símbolo no es ambiguo sino multivalente, y aunque el símbolo es uno, cada quien lo interpreta diferente.

No hay que confundir lo espiritual con el espiritismo, ni el monoteísmo con el monismo de las imágenes, ni el rito sagrado con el ritual social, porque la crisis misma permite la pervivencia y la retroalimentación devocional popular, trastocando la identidad del territorio religioso y de la vida cotidiana que construye socialmente su propia esperanza.

Entre los devotos de la Santa Muerte no hay teología, pero sí hay creencias que les dan respuestas a sus preguntas. La Virgen de Guadalupe sigue haciendo milagros, y la de los paros es esa "Niña Blanca" que visitan en su nicho de Alfarería 12, en Tepito y anexas.

¡El tonal protector de México convertido en el Tepito del mundo!

Para describir a México se dice que limita al norte con Estados Unidos, al sur con Guatemala y al este y al oeste con los océanos. Y para describir lo mexicano no se puede hablar de fronteras políticas ni de límites culturales, pues todo lo mexicano tiene su lado idólatra como indicio de la resistencia del imaginario arcaico que pervive a lo largo de la historia moderna en la que México nunca muere, exactamente como Dios en el himno de las regiones de Oaxaca y Chiapas.

En nuestra nación está siempre presente la muerte, respira el aire que respiramos y se alimenta de nuestras tortillas y nuestros frijoles; además, duerme junto a nosotros y en nuestro mismo lecho tan próximo de la tierra. Es por ello que lo que es natural no nos es triste.

El mexicano habita más en la Tierra que en el Cielo, por eso es que en lo sobrenatural no rechaza ninguna alianza que en otras partes considerarían sacrilegio, pues la imagen de la muerte es un símbolo colectivo de representación social que refleja una realidad histórica de lo mexicano, frente a la cultura oral, abstracta e ideográfica del judeocristianismo.

En la tierra mexicana, en la que todo es preguntas en espera de respuestas y la muerte constituye un núcleo cultural que vincula lo popular tradicional al imaginario histórico, Tepito se ha convertido en un escenario adecuado para la tragedia religiosa. Es en este lugar donde la muerte redime, y donde lo verdaderamente religioso es concederle esa esperanza, ya que, como todo lugar antropológico, dicho barrio está constituido por el engranaje de su matriz cultural, cuya esencia está reforzada por sus propias estrategias sociales.

Azúcar, arcilla, cristal, tela, papel, resina o tan sólo un humilde garbanzo, no hay material que no sea bueno para confeccionar una imagen de la muerte siempre amable y tolerante. Los antiguos cortejos de la muerte-muerta tenían por cráneo garbanzos de aspecto atroz. Cada garbanzo, visto de perfil, confería a la muerte un aspecto con rapacidad macabra.

Antes la Iglesia era la única institución que podía organizar ciertos ritos religiosos tradicionales; hoy es el barrio el que muestra el nuevo mosaico de usos y significados profanos. Acá en Tepito, cada día primero de mes, en una calle del barrio bravo, se le reza a la Santa Muerte, emisario de Dios que sabe cuándo quitar la luz de la vida, donde el aire ferviente de innumerables lenguas de fuego votivo ilumina el silencio de su imagen, sin que nadie se atreva a descifrar los resortes ocultos que animan su devoción en los laberintos de lo vivido, en unión con quienes forman parte de una comunidad y cuya sombra individual forma parte de una sombra colectiva que infunde respeto y miedo.

Dentro de la cosmogonía del mito fundacional de este barrio es normal que sea en Tepito donde surja y fructifique este culto, al que concurren devotos de toda la ciudad y de la provincia, identidad que es refrendada con la vigencia de los dones y valores compartidos voluntariamente. En Tepito la sabiduría de la incertidumbre barrial consiste en asumir nuestros miedos, pues entre las voces del corazón y las del alma, le damos preferencia a las del alma, porque la vida corre tranquilamente hacia esa querida Señora que nos espera al final del camino,

quien no te recibe aunque te pongas, y no te perdona aunque te quites.

La neurosis urbana produce artículos de consumo en la economía psíquica, justo en la medida en que decrece considerablemente la seguridad en las condiciones de vida, debido a la sucesión acelerada de la crisis. Quizás por ello debe su esplendor el pensamiento del eterno retorno al hecho de que en toda circunstancia ya no se puede contar con un retorno de situaciones en plazos menores de los que ponía a disposición la eternidad. Y el retorno de las constelaciones cotidianas se hizo paulatinamente menos frecuente, lo que pudo despertar el vago presentimiento de que habría que contentarse con la fantasía social de las constelaciones cósmicas.

El hecho de que la reliquia provenga del cadáver y el *souvenir* de la experiencia difunta hacen la vivencia. Y si la alegoría barroca ve el cadáver sólo desde el exterior, la vivencia lo ve, asimismo, desde el interior, traduciéndose en una alegoría vivencial que no es verbal sino óptica, pues la muerte es un Dignatario digno de respeto, particularmente por aquellos que la sienten o que la han visto de cerca, evidenciando que la muerte no es mejor que la vida, aunque sí es para siempre.

Las diferentes estratigrafías callejeras de la Santa Muerte que representan la percepción trágica de la vida sirven para homeopatizar la dualidad del límite de la vida con la eternidad de la muerte, cuya lógica de resistencia informal forma parte de un sincretismo devocional santificado a lo largo de la etapa colonial, independentista, revolucionaria, industrial y neoliberal. Esta forma de relacionarse con la muerte funciona entre el mestizaje para homeopatizar el sufrimiento, la crueldad, la injusticia y la desigualdad social que padece la barriada, cuya actitud creadora descansa en la constante saborización del bien y del mal, de la vida y de la muerte, de la felicidad y la desdicha.

La crisis ha incrementado el nomadismo urbano, y la re-vuelta silenciosa y ruidosa de éste gruñe en una subversión posmoderna, cuya efervescencia expresan las nuevas tribus y legiones, por lo que no faltan los abogados de un dios bienhechor con distintos nombres: Estado, instituciones, Iglesia, contrato, universidad, medios, los cuales, junto con representantes de distintos conformismos de pensamiento, no han podido acometer ni someter la parte de sombra que cubre nuestro mundo, poseedor de un misterio que es precisamente lo que une a los que comparten la sinergia del mismo tonal protector.

Ello está revalorando el fuego que acendra la sabiduría de las devociones populares, como ésta que se da en las calles del obstinado barrio de Tepito, cuya sed de infinito es vivir más de una vida integrando los desafíos del riesgo, del mal, e incluso de la muerte asumida como una vida ardiente mucho más excepcional y vitalista de lo que se cree; y donde la doble vida de lo cotidiano se funda esencialmente en tácticas de astucia que abundan en la práctica de transgresiones que muelen finamente su función fecundante.

En nuestro pasado prehispánico el rey-poeta Nezahualcóyotl escribió: “Toda la redondez de la Tierra es un sepulcro; no hay cosa que sustente, que con título de piedad no la esconda y la entierre”. Y en nuestro presente chilango estamos olvidando que el dormir cada día es el ensayo de un sueño mayor...

“Todo el que define a los periodos de crisis [...] como una temporaria sustitución del orden por el desorden, de la cultura por la naturaleza, del cosmos por el caos, de la eunomia por la anomia, define implícitamente a los periodos de luto y sus manifestaciones” (Versnel, 1980).

En un amplio estudio publicado, Versnel intentó señalar una analogía entre la fenomenología del luto y las actitudes frente a la muerte —testimoniado en las áreas más diversas de los materiales antropológicos—, y los periodos de crisis política y religiosa en los cuales las reglas y las instituciones parecen disolverse de manera paulatina o repentina.

Así como en los periodos de anomia y de crisis se asiste a un colapso de las estructuras sociales, que puede llevar hasta la completa inversión de los hábitos y de los comportamientos culturalmente condicionados, asimismo los periodos de luto en torno a la muerte se caracterizan generalmente por una suspensión y una alteración de todas las relaciones sociales.

Luego entonces, pareciera que todas las sociedades han sido edificadas a partir del caos, en una constante posibilidad del terror anómico que se actualiza cada vez que se derrumban o que son amenazadas las legitimaciones que recubren la precariedad de lo *tremendum* y lo *numinosum* de la teología, que ha dejado de orientar la comprensión de lo que es la muerte, propiciando que afloren los efectos y los miedos más oscuros en la psicología de las devociones populares, y manifestando el estado de necesidad de un nuevo elemento místico o de otro maná para solventar la crisis.

Los sentimientos de dolor y de desorientación ante la muerte, su expresión individual y colectiva, no se redu-

cen a una cultura particular o a un determinado modelo cultural: son rasgos intrínsecos de la humanidad y de la condición humana que encuentran expresión sobre todo en las situaciones marginales o liminares. Para muchos, la precariedad de la vida es como una muerte en vida o un suicidio anómico que se encara en la devoción a la Santa Muerte, quien funge como reguladora de sus actividades y sus pasiones, asumiendo un luto público escenografiado y dramatizado para proclamar el *initium* de una catástrofe existencial en la cual todos están, voluntariamente o no, implicados. Lo cual vislumbra quiénes viven o sienten estar viviendo en un estado de excepción establecido entre un afuera y un adentro de la ley, cuyo periodo de anomia quiebra y subvierte el orden social.

México ha gozado de la fama de ser un país surrealista, y Tepito de la de ser un barrio macabro; ambos, enriquecidos por su pasado prehispánico y su componente mestizo, con secretos insospechados y dignos del descubrimiento del espíritu creador que medita en su inframundo. México y Tepito, además de tener pareadas sus tres vocales, no tienen el locativo toponímico *an*, que identifica el lugar exacto de su territorio, donde lo profano y lo sagrado conviven con la excelcitud de otros lugares que gozan de fama mística.

Aquí en México la santidad como tierra, como espacio sacro, le viene del aliento de su solar nativo, de la religiosidad barroca y de su ánimo popular; de sus símbolos ancestrales, de sus peregrinaciones y de sus once mil vírgenes compartiendo el cielo con los papalotes.

México y Tepito son tierra donde duermen los viejos dioses, terribles o tiernos, sanguinarios como los sacrificios o dulces como los cánticos en lenguas indígenas. Y siendo así son tierra asfaltada donde subsiste el misterio y ese algo más que persiste indefectible lo mismo en lo profano que en lo sagrado, pues lo santo, lo místico, lo misterioso, siguen estando inmersos en el ambiente de la picardía y la fenomenología del relajo típicamente mexicano.

Tzompantli barrial del “Homo tepitecus”

México y Tepito son lugares donde la muerte redime porque lo verdaderamente religioso es concederle esa esperanza, en un escenario adecuado para esta tragedia religiosa, como lo es toda devoción callejera, lugar donde la inmensa mayoría de devotos de la Santa Muerte denotan que el corazón del mexicano asiste sin temor ante esta imagen, sin infligirse más castigo que la incompreensión de los católicos y los evangélicos, a los que hay que recordarles que Ella es

antes y después de la era cristiana, porque Ella es siempre la misma Santa Muerte que muchos anhelan tener.

Por lo tanto, las reuniones y rezos de los devotos de la Santa Muerte en el nicho de Alfarería 12, se manifiestan en una zona en donde la máxima sujeción de la vida trastoca con libertad y licencia el umbral de la indiferencia de su entorno; donde sus plegarias y el rezo del Santo Rosario dramatizan la ambigüedad irreductible del carisma barrial que pone en juego la dialéctica contra el estigma delincuencia, reproduciendo paródicamente la anomia a través de la cual la ley se aplica al caos y a la vida sólo al precio de convertirse ella misma, durante el estado de excepción, en vida y caos viviente; donde la barriada de Tepito actúa como un contenedor mítico con alto contenido de realismo místico.

Y aunque todavía sin estrategia pastoral ni estructura topológica, sin aparente claridad en sus articulaciones ni objetivos, su exceso de significación y simbolismo resguardan la connotación devocional en Tepito ante la portentosa vida de la muerte; lo que sucede en este lugar no es coincidencia sino providencia, pues creyendo en Ella o no, aprendes a decidir por cuenta propia.

Doña Queta, la guardiana de este nicho, no es tanatóloga pero tiene el conocimiento de la “Universidad de la Calle”, que ha hecho de ella un árbol de vida matriarcal con siete hijos, 57 nietos y 24 bisnietos. El gran mérito de ella es haber hecho pública la imagen de su devoción, mostrándola en un nicho de la calle de Alfarería, para consuelo de quienes acuden a pedir sus favores, y a la cual consideran un Dignatario de respeto, particularmente quienes la sienten presente, quienes la han visto de cerca, o quienes saben de Ella sin siquiera habérsela topado.

Desde el barrio de Tepito el culto a la Santa Muerte se ha convertido en el papel secante de la religión que ya no predica con el ejemplo. A pesar de esto, todavía son muchos los que se desconciertan con los devotos que necesitaron resucitar este culto, al que su teología popular lo ha convertido en un rito profano demasiado oscuro para ser eficaz o demasiado claro para ser creído.

En esta devoción de la barriada todo se torna semejante porque lo esencial es idéntico, ya que los mitos de la vida cotidiana dan cuenta de las falsas evidencias donde lo que importa no es lo que se ve, sino lo que se cree. José Lezama Lima escribió: “La vejez del hombre comienza el día de la muerte de su madre, pues de los viajes que hacemos en la vida el más corto es el del olvido, el mediano es el de la soledad y el más largo es el de la muerte”.

Este culto estructura actitudes y las actitudes estructuran la devoción a la Santa Muerte, como una resistencia a su realidad social que reconstruye un espacio propio a la medida de cada quien, creando su propio canon cuya integración filial se hace grupal construyendo sentidos de resistencia, donde la diferencia entre el nosotros y los otros aquilata el grado de conciencia.

Frente a tanta vulnerabilidad social esta devoción se torna y retuerce en un *ethos* barroco de la mano de una guardiana amorosa y acompañante fiel. Se trata de una devoción antigua cuyo culto público ritualizado es nuevo por sus expresiones polisémicas y plurifuncionales.

Estamos frente a un ajuste de creencias ante necesidades concretas, donde la calle se ritualiza como un lugar de culto en sus nichos devocionales, recreándose como culto popular adecuado a las condiciones en que se encuentra cada sujeto inmerso en la precariedad popular.

Los santos fueron seres de carne y hueso que se manifestaron en vida; la muerte, no. Por eso se le santifica, en contraposición con el común denominador dominante fomentado por el memorioso discurso del imperialismo patriarcal de la palabra bíblica judeocristiana.

En el imaginario simbólico, el común denominador dominante es un Cristo muerto o un esqueleto que representa a la muerte santificada por la barriada. El imperativo contrapuesto de uno y otra privilegia ser una imagen sobrehumana, ya que en la conciencia social de la barriada el desarrollo religioso popular reconvierte lo malo en bueno.

Cuando la vida es más necia que la muerte, la verdad huesuda aguarda oculta detrás de la certeza de una duda...

La devoción a la Santa Muerte es terapéutica porque ayuda a bien envejecer y a bien morir, además de ser un buen asidero para quienes les apasiona la vida y su largo idilio con la “Dama Blanca”, ya que, en el altar mayor de sus deidades paganas, la Santa Muerte es la imagen principal, pues el cura que ha de darles la extremaunción no es todavía monaguillo. Es una devoción de a mitad del camino entre el infierno y el cielo, y la ley de las compensaciones es la única prueba que hay para quienes en su mundo necesitan una cierta existencia de Dios. Por eso duele el asombro de los recién conversos al cristianismo pentecostal, esos que tienen el entusiasmo de los conversos por el intercambio simbólico de la catequesis gabacha.

La muerte es una diosa pagana que sabe de las penurias de la vida, de ahí que ambas sean buenas, muy buenas comadres, a quienes se les murió la eternidad y están velándola, lección de vida que agudiza las percepciones y educa las emociones. Porque Dios se ha convertido en una negación de la muerte, con persistente negación que nos hace la vida más llevadera. Es por eso que las creencias populares deifican lo secular y secularizan lo sagrado, forjando las nuevas devociones y hábitos de la identidad popular, cuyo modo de interactuar se aprende culturalmente.

Cada grupo evangélico protestante tiene su manera peculiar de querer castrar la devoción popular callejera, razón por la cual sus templos se han convertido en monumentos a la ausencia divina, ya que en el silencio de sus edificios permanece el vacío de Dios.

Sin lugar a dudas seguimos siendo un país de máscaras en donde el que no cae, resbala, y si no lo avientan. Por ello la Santa Muerte es un parteaguas simbólico en el que la alegoría seráfica de su imagen es más óptica que verbal. Y si las culpas del alma las paga el cuerpo, ¿por qué hay tantas gentes que ya murieron y nadie se los ha dicho?

Por la crisis de la fe y frente a los imaginarios de las devociones populares, los académicos transgénicos quieren anteponer sus ideas, a pesar de que frente a la Malinche, la Chingada y la Llorona, la Muerte continúa siendo nuestro tótem nacional con la calavera como símbolo. Frente a todo lo que no entienden, los académicos que son adictos al conflicto esgrimen enunciados obsesivos y tanatológicos, aplicando la antropología, la caología, la sociología y hasta la sombrología, haciendo que el culto a la Santa Muerte sea tan polémico que terminan reforzando la devoción en un mundo en desolación por una creciente modernidad desfundillada.

Ante el desmantelamiento de los procesos rituales, las devociones de la barriada se aselean y tropicalizan en las calles, para hacerlas resistentes a la corrosión de los cultos oficiales. Ante el vía crucis de la crisis el esqueleto de la Santa Muerte toma su sitial doliente: con una túnica que representa la manera en que ocultamos nuestra verdadera apariencia. Su guadaña es la herramienta para cegar el término de lo que cosechamos en la vida. La balanza representa la justicia y la armonía. El reloj de arena es la medida del tiempo. El búho es un ave de oscuridad y sabiduría con sentido de dirección infalible. El mundo deja ver que ella lo abarca todo. Aunque sólo sobrevive lo que se define de nuevo, toda devoción, al igual que el esqueleto, se degene-

ra y degeneraliza su entorno, y la creciente devoción a la Santa Muerte se atiene a la “pequeña falla” en la catástrofe continua de nuestra crisis nacional.

A pesar de generar apego y rechazo, la imagen de la Santa Muerte se ha consolidado como un ícono esperanzador y protector, como un talismán contra los riesgos de la vida diaria, por la cancelación de un futuro con certidumbre, convirtiendo su devoción en una manera de contrarrestar el miedo a los riesgos que no se pueden prever ni calcular.

En *La ópera de tres centavos*, Bertolt Brecht sentenció: “Considera lo oscuro y el gran frío de este valle que resuena de lamentos”. Por eso hoy yo me atrevo a atestiguar lo anterior y a compartir algunos de mis hallazgos, observaciones y percepciones, adicionando unos comentarios y testimonios de los devotos de la Santa Muerte y de San Judas Tadeo en Tepito y anexas:

Los que no nos da Dios, nos los da la muerte... Yo no sé si exista Dios, pero la muerte sí... La muerte es más fuerte que la vida, pues acaba con ella... Si la muerte se lleva a todos, ella sí sabe qué pasará después... La muerte es nuestra experiencia límite... La imagen de la Santa Muerte no es un símbolo para adoctrinar y dominar; como lo hace la religión... Desde que soy devoto de la “Niña Blanca”, se me está muriendo el miedo a lo desconocido... Con esta devoción te abres a la posibilidad del misterioso más allá... Todas las imágenes son diferentes, porque cada una de ellas es la creación de cada quien... Ante la falta del sentido de la vida, hay un exceso del sentido de la muerte... Esta devoción es como la búsqueda del niño... Me hice devoto sin buscar razonamientos y así le encontré sentido a mi vida... Esto es como una preparación para el examen final, donde dejaremos ver lo que aprendimos...

Referencias

- Jung, Carl Gustav (2006). *La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia*. (Traducción de Jorge Navarro Pérez).
- Payno, Manuel y Riva Palacio, Vicente (1871). *El libro rojo*. México: Offset.
- Versnel, Henck (1980). *La crisis del Estado*. Citado en Agamben, Giorgio, “El luto y la fiesta”. Recuperado de <<http://www.revistadebate.com.ar/2011/06/03/4031.php>>.

Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte

Claudia Reyes Ruiz*

La veneración a la Santa Muerte se ha convertido en los últimos años en un tema muy polémico. En este trabajo no se pretende abordar discursos científicos, teóricos o sociales, ni profundizar en la explicación del surgimiento de este culto; sólo transmitir la experiencia del trabajo hecho en campo, en donde se expondrá una narrativa de los procesos y ritos en los que el culto se explica por sí mismo.

El simple hecho de pronunciar la palabra muerte nos provoca miedo e incertidumbre; y cuando oímos hablar de la Santa Muerte, inconscientemente la relacionamos con hechos delictivos, magia negra, satanismo y ocultísimo, prejuicios que han alimentado los medios de comunicación, quienes manipulan y mal informan, y cuyo motivo central es el morbo que impresiona y vende.

Remontémonos al caso tan sonado de Daniel Arizmendi, el “Mochao-rejas”, en el cual, en el momento de la aprehensión de este sujeto, en 1998, se encontró un altar a la Santa Muerte. Así, en la portada de los periódicos del día siguiente a su aprehensión, aparecía él junto a dicho altar con la inscripción de que la Santa Muerte lo protegía en sus actividades ilícitas. Ésta fue la primera aparición pública y masiva de

la Santa Muerte, y la asociación entre su figura y los grupos delictivos fue inmediata, como en los casos de Gilberto García Mena y de los hermanos Amezcua, aunque muchas de estas historias difieren de la realidad.

Para poder entender el culto a la Santa Muerte como una realidad actual que responde a una necesidad social y espiritual, debemos, por un lado, romper con prejuicios e ideas erróneas que nos han vendido; y, por el otro, hacer a un lado la descalificación y satanización de la Iglesia Católica con respecto a este culto.

Vamos a empezar entendiendo el contexto histórico en el que surge esta imagen y su devoción.

La muerte en el México prehispánico

La cultura mexicana desde sus inicios ha tenido una relación cercana y de cul-

to hacia la muerte. No obstante, nuestros ancestros no la concebían como lo hacemos actualmente. Este culto ha existido desde hace más de tres mil años en la región geográfica-histórica que conocemos como Mesoamérica. En la época prehispánica se rendía culto a la muerte como interpretación de un ciclo natural de la vida, necesario e inevitable, en donde la dualidad vida-muerte era indispensable para el sostén del ciclo de la naturaleza.

Una de las culturas antiguas más importantes fue la Azteca o Mexica, la cual heredó de otros pueblos y desarrollo con mayor fuerza dicho culto. Las deidades del inframundo de esta cultura tenían una representación dual, Mictlantecutli y Mictecacihuatl, señor y señora del Mictlán, la región de los muertos a donde iban los hombres y mujeres que morían de causas naturales.

La imagen que actualmente conocemos como la de la Santa Muerte

* Profesora-Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

muestra atributos traídos de Occidente que poco tienen que ver con los antecedentes prehispánicos, aunque es evidente la influencia histórica y nacionalista que de alguna manera recae en el culto a la “Niña Blanca”.

Antecedentes históricos del culto a la Santa Muerte

La figura de la Santa Muerte y el concepto que representa están relacionados con la religión judeocristiana, en la cual la muerte es la consecuencia del “pecado original”.

Al llegar los españoles a tierras mexicanas trajeron consigo la imagen de la muerte representada por un esqueleto, que se remonta al periodo entre de los siglos XIII y XVI. En estos siglos en la mayor parte de Europa hubo guerras y hambruna por falta de cosechas, lo que provocó que aparecieran las epidemias, siendo la más terrible la peste bubónica.

La imagen de la muerte y su triunfo universal se volvió constante en la literatura y el arte al ser representada en la celebración de su victoria y en la Danza Macabra. En ese tiempo fueron los artistas plásticos quienes le agregaron la vestidura helénica, el mundo en sus manos, la guadaña en preludio de que va a llevarse a alguien al más allá, y la balanza. Para tratar de entender la evolución de esta figura hasta la imagen de la Santa Muerte tal como la conocemos hoy, debemos analizar este contexto histórico desde la época medieval.

Durante la Baja Edad Media notamos un paulatino proceso de cambios y transformaciones en el ámbito político, económico, cultural y demográfico. Europa se halla sumida en un estado de convulsiones; es carcomida por pestes, hambrunas, guerras y conflictos sociales. En este contexto, la muerte empieza a dialogar con mayor intensidad con la sociedad medieval; si bien morir es algo inevitable dentro de la naturaleza humana, el sentido y relevancia que ésta adquiere, como personificación, la sitúan en sí como parte de una construcción de imágenes y un diálogo cotidiano con el mundo europeo cristiano.

El esqueleto como imagen de la muerte

La iconografía de la muerte como esqueleto no se desarrolló hasta el siglo XIII; fue a partir del siglo XIV cuando el esqueleto se estableció firmemente como la forma de la muerte personificada. En la Antigüedad el esqueleto había simbolizado más bien un espectro o un fantasma de la persona muerta.

La observación atenta de la mayoría de las imágenes esqueléticas de la muerte en el Medioevo y el Renacimiento revela que no reproducen sólo la osamenta: se trata más bien de cadáveres, cuya cabeza está revestida por piel muy delgada sobre el cráneo óseo, con las órbitas vacías y sin nariz.

En lo general, las manifestaciones sobre la muerte que llegaron de España y junto con la Inquisición, tenían como fin provocar miedo a ésta y control, ya que así justificaban al cristianismo como la única religión que podía salvar a la gente del pecado original y cuyo castigo era la muerte. Es entonces cuando se retoma el concepto de una “muerte santa” que implicaba la preparación para el “buen morir”, que era el proceso de vivir como buen cristiano y estar preparado para la inevitable partida con todos los sacramentos. Y por otro lado impusieron la idea del “infierno”, concepto que no se conocía en el México prehispánico; así la muerte tiene entonces el doble papel de acarrear las almas al cielo o el infierno.

La mezcla de costumbres prehispánicas y cristianas generó nuevos ritos y costumbres que fueron cambiando y enriqueciéndose con el tiempo.

Dentro del proceso de evangelización se introducen danzas, sonetos, pinturas y grabados de carácter triunfalista, así como esculturas de bulto de las carretas de la muerte que se utilizaban en las procesiones de Semana Santa. A este baile macabro, controlado no por Dios sino por la muerte personificada y del que no se libraban ni los más ricos y poderosos, la cultura renacentista de los siglos XVI y XVII añadió elementos de la antigüedad clásica para reforzar sus símbolos. Reaparecieron entonces elementos de las tres Moiras, quienes determinaban el destino de los seres humanos para los antiguos griegos: Cloto, que hilaba en su huso la trama de la existencia; Láquesis, que medía con su vara la extensión de aquélla; y Átropo, la cual, representada con un reloj de sol, una balanza y unas tijeras, cortaba el hilo de la vida. Descendientes suyas entre los romanos fueron las Parcas, que, personificadas como hilanderas, gobernaban las horas del nacimiento (Nona), los matrimonios (Décima) y la muerte (Morta). Igualmente importante fue la representación de Cronos, el dios griego del tiempo (Saturno para los romanos), quien solía aparecer como un anciano portando una guadaña, elemento asociado con lo finito. Como en la Edad Media, las imágenes renacentistas del esqueleto —que ahora portaba vestidura griega y una guadaña, además de que tenía al mundo en las manos o mostraba una balanza y un reloj de arena para medir el tiempo de los mortales, y era acompañado por animales nocturnos como el murciélago o el búho, una rueda con el hilo roto y un huso en el suelo—, y más tarde las del cráneo con dos tibias

cruzadas, exhortaban a abrazar la fe cristiana y a renunciar a los placeres: recordaban al hombre la condición efímera de su vida y la vanidad de sus posesiones terrenales. Es dentro de este concepto que podemos interpretar los ritos de la Iglesia Católica, desde el bautismo hasta los santos óleos, como elementos de preparación para “la buena muerte o morir en Santa Muerte”. La tradición católica ha invocado a San José como patrono de la buena muerte.

Con el tiempo surgen nuevos rituales mexicanos como una mezcla de tradiciones indígenas y europeas que se traducen en festividades religiosas, como la que conmemora a los fieles difuntos con ofrendas de alimentos, bebidas y otros presentes al muerto, en un sincretismo de costumbres prehispánicas rodeadas por elementos católicos como los rezos y las velas.

Es muy difícil determinar en qué momento y lugar surge la devoción por la Santa Muerte. La antropóloga Katia Perdigón realizó una investigación y rastreo histórico que nos lleva a comprender la evolución a este culto (2008).

En primer lugar plantea la veneración de una figura esquelética en Chiapas y Guatemala en el siglo XVII, a quien se identificaba como San Pascual Bailón. A este santo se le atribuía el milagro de alejar la enfermedad. Actualmente cada 14 de mayo se celebra al esqueleto de San Pascualito dentro de la Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana en Tuxtla Gutiérrez, y algunos relacionan su culto con el de la Santa Muerte.

El siguiente caso lo ubica en el pueblo de Amoles, hoy Querétaro, en el año de 1793. Aquí se presentó a un ídolo de nombre Justo Juez, cuya figura es un esqueleto de cuerpo entero coronado, portando arco y flecha en manos, que está sobre una superficie colorada.

Otro de los casos documentados en expedientes de la Inquisición se ubica en el pueblo de San Luis de la Paz, Guanajuato, hacia el año de 1797, en el que se describe un ritual que celebraban varios indios donde amarraban y azotaban a una figura llamada Santa Muerte, para que les cumpliera algún milagro.

En el museo de sitio del pueblo de Yanhuitlán, Oaxaca, existe una escultura que representa a un esqueleto coronado, sentado sobre un trono, portando una guadaña. Actualmente este espacio es transgredido por gente que le va a rendir culto a la Santa Muerte.

El México independiente

Las ideas de la Ilustración y las Leyes de Reforma minaron el poder de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX; las representaciones de la muerte fueron relegadas a esporádicas

expresiones en la religiosidad popular. Si bien las prácticas devotas siguieron siendo escrupulosas, el minucioso ceremonial barroco de la muerte fue desterrado poco a poco, acusado de inútil, impráctico y ostentoso; lo sustituyó la ceremonia civil que honra la memoria de los héroes de la patria.

De manera popular circularon a fines del siglo XIX y principios del XX unos cuadernillos u hojas sueltas llamados “corridos”, lo cuales recogían, ilustraban y comentaban cuentos, canciones, rezos y toda clase de sucesos (augurios del fin del mundo, temblores, incendios, milagros, epidemias, motines). Los grabados de José Guadalupe Posada actualizaron además la tradición medieval de las danzas de la muerte para llevar a cabo una crónica visual e irónica de la época.

Aunque como hemos visto la historia del culto de la Santa Muerte en México podría remontarse a la época colonial, su aparición contemporánea se sitúa unas cuantas décadas atrás. Los datos disponibles nos conducen al comienzo de los años cincuenta del siglo pasado, cuando de manera más bien clandestina, pues al parecer se le achacaba un origen o un empleo maligno, empezaron a venderse estampitas con su imagen y una oración. Su presencia urbana ha sido documentada por la alusión de un personaje de *Los hijos de Sánchez*, el libro del antropólogo estadounidense Oscar Lewis (1961) que tanto revuelo causó en su momento al reseñar la miseria de una familia mexicana:

Quando 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 doce de la noche, con una vela de cebo y el retrato de él. Y me dijo que antes de la novena noche viene la persona que uno ha llamado...

Otras versiones ubican su primera aparición hacia la misma época pero en diversos puntos de la República. Uno de ellos es el pueblo de Tepatepec, Hidalgo, donde hasta la fecha una multitud fervorosa festeja cada 20 de agosto a una imagen de bulto de la Santa Muerte ataviada con una túnica y portando una guadaña en la diestra y el mundo en la siniestra. A pesar de los esfuerzos en su contra por parte del clero católico, el esqueleto de este lugar (hasta hace poco conocido como San Bernardo), el de Sombrerete, Zacatecas, y el de San Pascualito Rey (llamado también Rey San Pascual o San Pascual Bailón), han alcanzado notable celebridad y son muy visitados por devotos de la Santa Muerte de todo el país —el de Zacatecas incluso por migrantes que desde Estados Unidos regresan cada 27 de julio para asistir a la fiesta instituida en honor de la “Niña Blanca”—.

Un caso aparte es el de Catemaco, Veracruz, donde se ha situado otro posible origen del culto; pero esta idea no parece tener más sustento que su fama de lugar mágico y el uso que sus brujos y curanderos hacen actualmente de la imagen de la Santa.

Como se verá con detalle más adelante, en la ciudad de México el primer altar que expuso en la vía pública una imagen de la Santa Muerte se encuentra en la calle de Alfarería número 12, en la colonia Morelos. Fue instalado en octubre de 2001. Ha crecido tanto el número de sus devotos que muchos lo consideran ya el “altar mayor” del culto. Por otra parte, algunos investigadores han registrado cerca de trescientos altares dedicados a la Santa Muerte en los estados de Puebla, Querétaro, Veracruz, Hidalgo, Zacatecas, Guerrero, Chiapas, Sonora, Chihuahua, Campeche y Tamaulipas, por mencionar algunos.

La Santa Muerte es un culto popular que nace de manera clandestina ante la desaprobación de la Iglesia Católica, pero más que nada es un recurso espiritual para enfrentar la condición de vulnerabilidad de los devotos; da respuesta a sus seguidores ante la crisis económica, social y religiosa que pervive en nuestro país. En el ritual del culto no existe sermón y los fieles aseguran que la Santa no juzga ni castiga; es pareja con todos.

Luego de este repaso, las evidencias nos llevan a afirmar que la Santa Muerte en México goza de cabal salud.

Narrativa del rosario a la Santa Muerte en el altar de Alfarería: devoción por la muerte, celebración a la vida

Desde la estación del metro Tepito se empieza a percibir el ambiente de la devoción: dos pasajeros van cargando sus imágenes de bulto de la Santa Muerte; todos vamos al encuentro. Hay que caminar por el eje I Norte al entronque con el I Oriente. No hay que preguntar, sólo seguir la inercia de la gente. Al llegar al inicio de la calle de Alfarería se encuentran muchos puestos ambulantes que venden artículos para el altar y para el ritual: veladoras de diferentes colores, según sea la petición (rojo para el amor, blanca para la purificación y contra las envidias, dorada para el dinero y el éxito en el comercio, verde para la justicia, azul para la Sabiduría, y la de los siete poderes con la oración a la Santísima); también puros y cajetillas de cigarros para purear o limpiar las imágenes y para ofrendar un cigarro para la Santa, y otro para quien lo ofrece; bolsas de dulces para el intercambio de dones, escapularios, dijes,

pulseras y, por supuesto, imágenes de todos tamaños y precios.

Cruzamos la calle de Mineros, que se encuentra cerrada por una feria que se instala cada mes, y la cual añade un toque más de ese ambiente de fiesta, verbena, devoción y fe. Después de esta calle ya no hay lugar para el ambulante, pues en las dos aceras se han asentado los fervientes seguidores con sus altares particulares; pero eso sí, hay que llegar temprano para ocupar buen lugar, ya que pronto se ve cómo se instalan doble y triple hileras de altares a lo largo de la calle.

El señor Jorge, devoto de muchos años, es de los primeros en instalarse. A las seis de la mañana, y aunque tenga que esperar 12 horas para que inicie el rosario, selecciona el mejor lugar. El señor Gerardo también debe llegar temprano y estacionar su camioneta pick up, que es su altar, ya que está pintada por todos lados con diversas imágenes de la Santa, así como su propio cuerpo, tatuado desde la cabeza a los pies con el mismo motivo de su devoción. Toda la familia es convocada sin importar si es un día laboral o si los niños deben ir a la escuela.

Los devotos que van llegando se unen al intercambio de testimonios y dones. Llevan bolsas de dulces que en su caminar van ofrendando en cada uno de los altares improvisados. Algunos intercambian estampitas con la imagen y una oración, pequeños escapularios, flores y algunas artesanías hechas por ellos mismos para demostrar su agradecimiento por los favores concedidos. La mayoría de las personas cargan sus imágenes en mochilas descubiertas que llevan al frente mostrando sus Santas; otros requieren de un diablito para poder transportar sus imágenes de hasta dos metros de altura; e inclusive hay quienes montan su altar en carritos de los que se usan en los supermercados, los cuales, por supuesto, hay que traerlos caminando desde lugares tan distantes como Iztapalapa o el Estado de México.

Es sorprendente ver que asisten muchos niños, y no sólo como acompañantes de sus padres, pues también participan en la devoción; cargan sus imágenes como si fuera el más atractivo de los juguetes y son los más gozosos cuando reciben un dulce en este intercambio de agradecimientos.

Justo frente al altar se congregan dos grupos de danzantes “concheros” que portan con orgullo atuendos de la cultura prehispánica. Al ritmo de los teponaztli y con movimientos frenéticos, le danzan a la muerte en un alarde a la fuerza de la vida, con los rostros y el cuerpo pintado

con la representación esquelética de la muerte. Suenan los caracoles como trompetas invocando su presencia, y el movimiento del plumaje de sus penachos invita al ritual.

Todos están deseosos de acercarse al altar, aunque sea “de entrada por salida, porque hay mucha gente”, como piden los coordinadores de este ritual, quienes se identifican con una playera con esta inscripción y que además fungen como animadores echando porras: “¡Se ve, se siente, la Santa está presente!”.

Conforme pasan las horas la fila para acercarse al altar principal se va haciendo más larga, pero los que vienen de rodillas en penitencia pasan de manera preferente y son auxiliados para llegar; son hombres que en sus rostros reflejan el dolor que los fortalece a cumplir su promesa, y mujeres que cargan niños en brazos sin importarles las heridas en la piel.

Hombres, mujeres, niños, taxistas, guardias de seguridad, comerciantes de lo legal e ilegal; amas de casa, homosexuales, obreros, sexoservidoras, aquí no importa quién eres, a qué te dedicas o qué preferencia sexual tienes, todos adquieren una identidad sin cuestionamientos y un sentido de pertenencia. No importa lo que vayas a pedir: si por la salud de un hijo, por el desarrollo de tu negocio, por el ser amado para que regrese a tu lado, por protección; si vives en situación de riesgo, por una urgencia económica, porque tu esposo salga pronto de la cárcel, por las envidias y por el trabajo; todos le piden a la muerte para poder vivir mejor.

Doña Enriqueta Romero, mujer de 63 años, misteriosa y enigmática, sabia y gentil, es quien decidió desde hace ya casi nueve años compartir con la gente su devoción, cuando sacó el primer altar a la vía pública. Éste se encuentra empotrado dentro de su vivienda protegido por un vidrio; ahí yace la primera figura de la Santa Muerte que es exhibida en la calle, la cual le fue obsequiada por su hijo un 7 de septiembre de 2001. Esta figura mide 1.80 metros y está acompañada de muchas imágenes de la “Niña Blanca” y por elementos del ritual como agua y tequila. Ya es costumbre que el día último de cada mes se le cambie la ropa, y algunos devotos se comprometen a traerle su vestido como un agradecimiento; al día de hoy la lista para poder vestirla llega hasta el año 2022. Los vestidos son fastuosos y coloridos; unas veces puede lucir como catrina en color rosa, con su sombrero y sombrilla de tul, y otras como Reina; pero el 31 de octubre, que es su día, se le viste toda de blanco como a una novia. Todo el nicho es decorado de acuerdo con los colores de su ropa, y Doña Queta se encarga cada

mes de comprarle diferentes adornos que combinen con su atuendo: angelitos de vidrio soplado, figurillas de catrinas multicolores que trae de Puebla, o zapatitos de novia, transformando este espacio en una representación de un altar barroco cargado de símbolos y significados que van de lo sagrado a lo profano.

Uno por uno van pasando los devotos, tocan el vidrio, se persignan, presentan a sus Santas para cargarlas de energía ante la que ellos consideran la más poderosa, dejan la ofrenda de dulces, manzanas para la abundancia y licor, y encienden dos cigarros y una veladora, la cual colocan a un lado del altar donde ya hay cientos de luces que representan una esperanza y una petición.

Diversos colores enmarcan la calle fuera del altar: enormes ramos de flores son colocados formando una media luna de matices que va desde la acera del altar hasta la mitad del arrollo vehicular, y en derredor del cúmulo floral son colocados bancos de plástico donde muy pocos podrán sentarse, pero formarán un valla para prepararse a la oración.

Son las 6 de la tarde y la luz del día empieza a declinar enmarcando el ambiente que se va transformando de celebración a solemne. Ya casi no se puede caminar. La gente continúa llegando y empieza a tomar sus lugares lo más cerca posible y sin querer perder su sitio, no importa que aún falten dos horas. Continúan las porras y un grupo de mariachis se abre paso entre la multitud para poder tocar su música frente a “La Flaquita”; comienzan con “Las mañanitas”, “La muerte” y luego siguen con “Amor eterno”.

Cada momento que pasa se vuelve de mayor expectativa. Los que pudieron acercarse al altar ya no se mueven y Doña Queta y las personas que voluntariamente le ayudan continúan apresurando a la gente para que circule rápido ante la presencia de la “Niña”, porque ya va empezar el rosario, mientras que otro grupo de mariachis se acerca para entonar su música, pero son advertidos de que tendrán que cortarle porque a las 8 de la noche empieza la oración.

El ritual comienza cuando Edgar, uno de los yernos de Doña Queta, desde el interior del altar, comienza a purificar la imagen con humo de puro; una y otra vez sopla el humo con la parte de la mecha encendida metida en su boca. Con un micrófono se anuncia que ya va empezar el rosario y que ya nadie tiene acceso al altar; llegó el momento máximo de expresión de la devoción, de pedir y agradecer.

Jesús Padilla, hombre sereno y comprometido, es quien dirige la letanía. Toma su lugar de cara a la multitud, se persigna y reza:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, te pido permiso para invocar a la Santísima Muerte, mi Niña Blanca. Quiero pedirte de todo corazón que rompas y destruyas todo hechizo, encantamiento y oscuridad que se presente en mi persona, casa, trabajo y camino. Santísima Muerte, quita todas las envidias, pobreza, desamor y desempleo, y te pido de todo corazón y de caridad me concedas con tu bendita presencia, alumbres mi casa y trabajo y le des a mis seres queridos amor. Bendita y alabada sea tu caridad, Santísima Muerte.

Luego se reza un Padre Nuestro

El rosario se reza de manera tradicional, con sus misterios, y en cada uno se hace una petición: por los enfermos, por los que están en las cárceles, por los que son viciosos, por el trabajo y por los difuntos; y así después de cada misterio se reza un Padre Nuestro, diez Avemarías y un Gloria al Padre.

Posteriormente se invita a hacer una cadena de oración que inicia cuando la señora Enriqueta pone su mano sobre el cristal del altar, y mano con mano se van estrechando uno a uno los devotos hasta que esas cinco mil personas ahí reunidas forman una sola fuerza; con los ojos cerrados, algunos derraman lágrimas haciendo su petición en silencio. Esta unión de poder en la oración dura varios minutos y cuando termina se percibe una energía de paz: se han descargado las angustias y los temores, las peticiones y los agradecimientos, los ruegos y las promesas, con la certeza de que todos fueron escuchados, con la paz que da una esperanza.

En un momento del rosario se le pide a la gente que levante sus imágenes, cuadros, escapularios o lo que traiga, para cargarlos de la energía que sólo la muerte puede dar, que es la que proviene de Dios Padre. Martín, quien ha traído una imagen de bulto de dos metros, se agacha para poder elevarla: “No importa el peso, la Niña se lo merece porque me ayudó a salir de la cárcel y a quitarme del vicio”.

Culmina el rosario entre el desgaste emocional y una catarsis colectiva, y los que todavía no han tenido la oportunidad de acercarse al altar se forman de nuevo en la fila, la cual se confunde entre la multitud que no tiene intención de retirarse. Con el micrófono se les indica que en la esquina de la calle de Mineros se bendecirán las imágenes con agua preparada de hierbas y esencias aromáticas, la cual es rociada con un ramo de romero.

Doña Adela y Margarita son las encargadas de dar “La Providencia” que desde temprano prepararon: enormes ollas con atole de arroz y chocolate que reparten junto con un bizcocho de pan, y aunque no alcance para todos se da con agradecimiento.

Son las 12 de la noche y Doña Enriqueta y su familia comienzan a barrer la calle; aún hay mucha gente renuente a partir, como si se fuera a terminar la magia de pedirle a la muerte por el don de la vida.

Conclusiones

La Santa Muerte es una figura de culto religioso de origen popular mexicano que durante los últimos diez años ha tenido mayor auge y ha cobrado vida, como respuesta a las necesidades y problemas de la gente que vive en situaciones de vulnerabilidad. Se le ha vinculado con actos delictivos de algunos de sus devotos, pero la mayoría de las personas que se integran a su culto es gente de todas las clases sociales, económicas y culturales que no han encontrado respuesta en otros cultos. Recibe peticiones de amor, protección, suerte, salud y dinero, por medio de prácticas de índole religiosa de oración y rito. Sus devotos consideran que a la “Niña Blanca” no se le piden milagros sino favores o “paros”, pero también la consideran muy milagrosa; aunque un milagro está fuera del alcance del ser humano y su realidad, y en cambio un favor tiene mayor vinculación con la vida cotidiana.

La Santa Muerte se encuentra al alcance de sus devotos y no necesita que haya un representante o líder de por medio para comunicarse con ella, y mucho menos una institución. Se le habla con cariño: “Niña Blanca”, “Flaquita”, “Madrina”, “Señora”, “Hermana Blanca”, “Santita”, “Santísima”, “Comadre”, y se le pide al tú por tú sobre las necesidades terrenales.

Los devotos en su mayoría pertenecen a la religión católica, asisten a misa y tienen afinidad con la Virgen de Guadalupe o con San Judas Tadeo, aunque la Iglesia Católica no reconoce este culto y lo condena relacionándolo con la delincuencia y con prácticas paganas. Ante los ojos de esta religión, la muerte es vista como una consecuencia del pecado y, por lo tanto, no puede ser santa.

El culto a la Santa Muerte representa la fe que se ha perdido a la Iglesia Católica. Más que nada se ha adaptado a las necesidades cotidianas y de la existencia de la vida de los sujetos, quienes se encomiendan a un santo que vaya acorde con la situación real y mundana que viven.

El aspecto más importante de esta devoción es la fe, ya que nadie obliga a los fieles a asistir a algún rosario en los altares y oratorios. Todo depende de la creencia personal porque es un culto donde no hay dogmas ni líderes espirituales, pues se concibe como un culto libre.

El hecho de instalar el primer altar de la Santa Muerte en la calle provocó la transformación de un culto oculto y doméstico a una devoción popular abierta, en la que sus devotos salen a manifestar su fe, con lo que provocaron una detonación social y religiosa que poco a poco se ha ido extendiendo no sólo en la ciudad de México, sino en muchos estados de la República Mexicana, y que ha traspasado fronteras al ser llevada inclusive a Estados Unidos y Centroamérica por migrantes mexicanos.

No es fácil determinar el origen del culto a la Santa Muerte, lo que sí es un hecho es su enorme crecimiento en los últimos años en los que ya no se le esconde, y sus seguidores comienzan a expresar su devoción abiertamente en altares particulares, portando medallas, escapularios o tatuajes con su imagen, o en el surgimiento de altares callejeros y oratorios como los de la calle de Alfarería, o como el Santuario de la Santa Muerte, ambos en la colonia Morelos. Otros lugares de devoción están en la calle de Tenochtitlan, Jesús Carranza y Toltecas en Tepito; en calzada de la Viga, Matamoros y Peralvillo; en Rotograbados, Estampado y Paileros en la colonia 20 de Noviembre; en Privada de Tapicería y calle Tapicería, colonia Penitenciaría; en la Plaza del Peregrino en la Villa de Guadalupe; en la avenida de las Torres en Iztapalapa; en la calle Juchitán en la colonia Condesa; el de Dr. Barragán en la colonia de los Doctores; en la colonia Villa de Cortés; en la colonia Pensil; en el Oratorio Santa Esperanza en la calle de Alarcón colonia 10 de Mayo; en el oratorio de la calle Torres Bodet en la colonia Santa María, por mencionar algunos en el Distrito Federal.

En el interior de la República encontramos algunos como el de la Avenida 8 en Pachuca y Tepatepec, Hidalgo; el del municipio de Pedro Escobedo en Querétaro; el de la calle 9 Norte en Puebla; el de Sombrerete en Zacatecas; y el de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, destacando como los más renombrados.

A la Santa Muerte se le ha encasillado como patrona de criminales y de quienes viven en situación de riesgo, pero lo que es una realidad es que la mayoría de sus seguidores son personas con una enorme necesidad de fe, ayuda y protección ante las dificultades de la vida diaria y que no

han encontrado respuestas en ningún otro culto, y algunos otros heredaron esta devoción de sus abuelas o madres, o fueron influenciados por algún otro devoto a quien la Santa ya lo había favorecido.

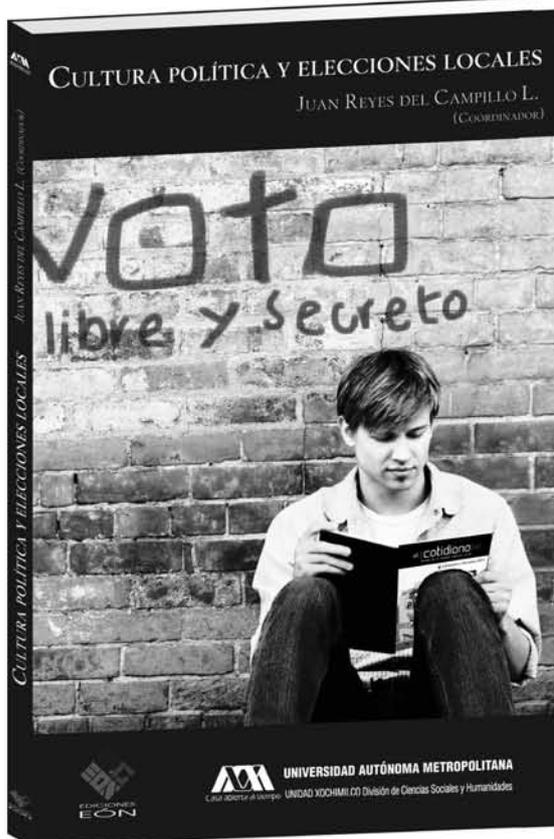
No existe ninguna fórmula definida para practicar este culto, el cual se ha formado con ceremonias del ritual católico, de la santería Yoruba, del Budismo, de otros cultos populares, y de la mezcla de rituales y danzas prehispánicas. Los elementos del rito son promovidos por intereses comerciales, en donde se le da significado a los colores, las formas, las ofrendas y los símbolos.

Venerada por unos, temida por otros, la Santa Muerte no puede seguir ocultando el poder que sus devotos le han otorgado ante una sociedad que vive en crisis económica, de salud, seguridad y religiosidad, conjuntándose en la ironía de pedirle a la muerte por la vida.

Referencias

- Álvarez Ramírez, E. et al. (2007). "Culto a la Santa Muerte: Vida a través de la muerte". (Tesis de licenciatura en Psicología). UAM, México.
- Fragoso Luna, P. O. (2007). "La muerte santificada". (Tesis de maestría en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Hernández Hernández, A. (2008). "El culto a la Santa Muerte en el barrio de Tepito y anexas". (Ponencia presentada en la V Reunión Nacional de la Red Mexicana de Espacios y Cultura Funerarios).
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de Sánchez*. México: Grijalbo.
- Matos Moctezuma, E. (1982). *Muerte a filo de obsidiana*. México: Asociación de Amigos del Templo Mayor/FCE.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey. El culto a la muerte en Chiapas*. México: UNAM (Serie Antropológica núm. 46).
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008). *La Santa Muerte, protectora de los hombres*. México: INAH.
- Reyes Ruiz, C. (2008). "Apuntes sobre la devoción, culto e historia de la Santa Muerte" (inédito).
- Reyes Ruiz, C. (2010). *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*. México: Porrúa.
- Sánchez Ambrosio, J. J. (2007). "Iconografía de la Santa Muerte". (Seminario Permanente de Iconografía DEAS- INAH núm. 36). INAH, México.
- Sánchez Ambrosio, J. J. (2007). *La Santa Muerte, biografía y culto*. México: Planeta.

**Actores sociales y
dinámicas locales**
Gisela Landázuri Benítez
Liliana López Levi
(Coordinadoras)



**Cultura política y
elecciones locales**
Juan Reyes del Campillo L.
(Coordinador)

La Santa Muerte y la prensa italiana: una reseña crítica desde México

Fabrizio Lorusso*

El presente artículo intenta trazar una reseña crítica de las notas periodísticas publicadas en páginas de Internet de medios informativos en lengua italiana que han tratado el tema del culto a la Santa Muerte en México. Los artículos considerados contienen materiales suficientes para arrancar con una discusión crítica y, asimismo, gracias a la literatura académica disponible en español y en inglés, además de los trabajos de campo realizados por el autor, se van a proponer aclaraciones y explicaciones acerca de algunos elementos característicos de esta devoción popular mexicana, aún poco estudiada y comprendida, sobre todo en el exterior.

Hasta la fecha, no se cuenta con una colección hemerográfica realmente amplia en italiano sobre la Santa Muerte, lo que sí se constata para el caso del español y el inglés, al ser México y Estados Unidos los países más afectados e interesados por la formidable expansión de esta devoción. Sin embargo, lo poco que hay no parece tener calidad suficiente para cumplir con su deber de informar, ni para plantear claramente problemas relevantes sobre lo que ocurre en México —sobre todo en la frontera norte y en la capital, que son las regiones más citadas— y en la religiosidad popular del país. Por tanto,

voy a destacar unos cuantos artículos que son, de alguna manera, “pioneros” e interesantes por sus fuertes imprecisiones que influyen en la opinión pública italiana sobre estos temas, y que espero de alguna manera revertir o precisar.

Planteo que estas distorsiones son provocadas principalmente por seis factores que, finalmente, acaban convirtiéndose en un hito común en todos los artículos, sin importar su procedencia ideológica o el medio:

- (1) La distancia cultural y física de los autores y de sus mismos planteamientos;
- (2) Las tendencias amarillistas de los medios masivos, desde los nacionales hasta los locales y digitales;
- (3) El tradicional descuido de la prensa y la televisión italiana hacia las problemáticas sociales y políticas

del exterior, y en particular de América Latina y de los países del que se solía denominar “Tercer Mundo”, lo cual se refleja, en menor proporción, en los medios presentes solamente en Internet;

- (4) La idea preexistente y muy poco definida en Italia de lo que es México, de su historia y de la reciente “guerra al narcotráfico” lanzada por el presidente Felipe Calderón, y en general los temas de la violencia y la muerte como “productos culturales” de exportación, pero asimismo fuentes de burdos estereotipos;
- (5) Específicamente, el muy aproximativo conocimiento de la historia y la actualidad del culto a la Santa Muerte, lo que lleva a demonizar gratuitamente un fenómeno social —e incluso un país entero— al tratar de explicar la violencia con argumentos fáciles ligados al satanismo,

* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y Maestro en Administración de Empresas Internacionales por la Universidad L. Bocconi de Milán. Doctorando en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.

a los sacrificios humanos (quizás una reminiscencia de las antiguas prácticas aztecas, tan notorias y mistificadas en Italia), o una simple guerra entre bandidos con nombres y pasados “llamativos” para el público;

- (6) La influencia de la prensa amarillista de medio-bajo nivel, pero igualmente de medios masivos influyentes y “profesionales”, los cuales, tanto en México como en otros países del mundo, han distorsionado enormemente el fenómeno de la violencia y todo lo que, erróneamente, se le ha ido ligando y asociando con mecates invisibles y artificiales.

Las fases de amor y odio hacia la Santa Muerte

En este sentido, cabe destacar que también en México el culto a la Santísima Muerte tuvo que pasar a través de cuatro distintas fases en los medios de comunicación:

(i) Silencio

Durante muchos años, hubo simple y sencillamente un silencio y desconocimiento casi absolutos en los medios. Hay un rastro del culto a la Santa Muerte en Tepito en la novela de 1961, *Los hijos de Sánchez*, de Óscar Lewis, pero no se trata de periodismo. También hay otras evidencias del siglo XX y anteriores acerca de adoraciones rendidas a la muerte santificada en el país, pero tampoco tienen que ver con medios informativos.

(ii) Delincuencia común

Para finales de la década de 1990 se pasó a una etapa de amarillismo generalizado y asociación con el mundo de lo oscuro y de la delincuencia, especialmente después de la detención del secuestrador y devoto de la Santa Muerte, Daniel Arizmendi, alias “El Mochaorejas”, en 1998: se trata de un verdadero lanzamiento mediático, y en buena parte mistificador con efectos casi irreversibles en la opinión pública que dio por verificada, desde entonces automáticamente, la precaria ecuación delincuencia=Santa Muerte=esoterismo, ocultismo, satanismo.

Paréntesis 1: el caso de los narcosatánicos

Incluso hubo algunas aserciones sobre la conexión entre la Santa Muerte y el notorio caso de los llamados narcosatánicos de 1989, aunque, en efecto, no habría pruebas

concretas de ello, y más bien la semejanza entre la “Santa de los olvidados” y la *santería* debe haber despistado la atención de periodistas y expertos hasta la fecha. El jefe de la banda de Matamoros, Tamaulipas, quien efectuaba rituales santeros con sacrificios humanos, el cubano-estadounidense Adolfo de Jesús Constanzo, no era el capo de un poderoso cártel, sino una especie de chamán dedicado al narcotráfico, al homicidio y al plagio de clientes, colaboradores y ayudantes. Posiblemente una de sus “plagiadas” haya sido su ex compañera, Sara Aldrete Villareal, quien fue dada a conocer como “La Narcosatánica” por una campaña mediática que así la nombró. Según su versión de los hechos, después de padecer secuestro por parte de Constanzo y su banda, fue detenida por la policía y sometida a graves actos de tortura, y hoy se encuentra presa en el CERESO femenino de Santa Martha Acatitla, con sentencias condenatorias cuando menos discutibles. En mi opinión, y según los datos de que dispongo, Adolfo de Jesús manejaba para sus rituales de santería cubana y Palo Mayombe, un “nganga”: una especie de olla con restos de animales y humanos, huesos y figuras esqueléticas que, unos años después, podrían haber sugestionado a los comunicadores y haber llevado a la opinión de que se trataba de una imagen de la Santa Muerte.

Paréntesis 2: las grandes ligas del narco

Y es que el primer caso de narcotraficante de las “grandes ligas” que se relaciona con la Santa Muerte no sale en los medios sino hasta 2001, con la detención en Tamaulipas de Gilberto García Mena, alias “El June”, líder de una célula del cártel del Golfo, y el descubrimiento de un altar subterráneo dedicado a la Muerte en su mansión. Lo mismo ocurrió en 2004, cuando personal del ejército mexicano allanó una casa en Las Lomas de la ciudad de México, que era un laboratorio para procesar cocaína del cártel del Golfo, liderado por Osiel Cárdenas Guillén en ese entonces. Además, la Santa Muerte tenía su imagen en Culiacán, en la capilla del ex bandido “Robin Hood”, Jesús Malverde, así que su estatua está justo al lado del “primer” santo de los narcos del estado de Sinaloa.

(iii) Delincuencia organizada

Entre otros, estos indicios y noticias llevaron a que empezara una tercera etapa, que ve a la Santa como protagonista de las disputas entre narcotraficantes que

se encomendarían a ella para el éxito de sus operaciones, la protección personal y para una muerte honrada. La famosa novela *La Santa Muerte. Tres relatos de idolatría pagana*, de Homero Aridjis, compuesta por tres cuentos sobre fiestas de narcos, niños de la calle y tradiciones y leyendas michoacanas, pese al título altisonante, tiene muy poco que ver con la Santa Muerte, quien aparece marginal y esporádicamente. Más bien se reafirman todas las mistificaciones y simplificaciones sobre su devoción, muy eficaces para el comercio, aunque mucho menos para la evolución del conocimiento.

(iv) Reconstruyendo a la Santa Muerte: del mito a la realidad

Una última etapa (iv), transversal a las otras, ha ido cobrando más autoridad y difusión en el último lustro: es la de la descomposición del mito y la revelación progresiva de la realidad en que el periodismo, quizás, se acerca un poco más a la academia y a la propia investigación de campo, así que se proponen notas y reportajes menos sesgados, más completos y etnográficos, con esa carga de curiosidad e interés que escarba más allá del mito y halla nuevas evidencias empíricas. De esta manera, el periodismo de investigación propone reportajes y enfoques incluso más relevantes hasta para los medios comerciales y sus exigencias noticiosas, pero también para la gente común, cada vez más rodeada por un fenómeno ya no reducible y definible simplemente como una “naquiza” barrial, satánica o narca. El libro editado por Porrúa, de la fotógrafa e investigadora Claudia Reyes, *La Santa Muerte: historia, mito y realidad de la Niña Blanca* (2010), va justamente en la dirección de develar mitos y verdades históricas en su interacción dinámica para comprender mejor esta devoción a través de textos, y sobre todo imágenes que acerquen a los lectores de manera más completa.

Si urgen respuestas y entendimiento, ya no es suficiente aplicar un mismo estándar o cliché. Es cierto que la Santísima lleva décadas, probablemente siglos, escondida y oculta, y también su difusión fue por canales familiares, barriales, rurales y populares, lo cual no excluye que, como parte de la población pobre y marginal de este país, también quienes se hayan dedicado en un momento de su vida a una actividad ilícita sean o hayan sido parte de su feligresía. Esto es más probable, pero no hay una ecuación determinada y unívoca porque sí, o porque así afirmó la prensa en algún momento.

La Santa en el frente italiano

Volvamos al frente italiano. A pesar de que ya van unos diez años o poco más desde que se dio la emersión mediática y pública de la Santa Muerte en México, la prensa italiana sólo recientemente (2007-2011) comienza a dar cuenta del culto a la Niña Blanca, pero lo hace juntando las fases dos y tres —o sea, la de (ii) demonización por ser un “culto satánico y delincencial”, (iii) más la vinculación con el mundo del narco—. Al contrario, se descuidan las interpretaciones de la Santa dentro de la religiosidad popular; se le ve como un objeto no identificado, y por ende aún no se le considera como uno de los muchos santos laicos o religiosos que México ha tenido a lo largo de su historia¹.

Entonces, a pesar de la relativa escasez y simpleza de la bibliografía periodística, este primer acercamiento que propongo puede ser novedoso y útil para aportar evidencias al conocimiento sobre este culto y, más bien, sobre las percepciones que comienzan a desdibujarse en los medios extranjeros sobre él y su país de origen.

Lo que vende: exotismo y mexicanidad violenta

Un problema general detectado es el marco de exotismo y superficialidad con que todavía hoy se manejan los temas latinoamericanos y mexicanos, en especial la violencia, el narcotráfico, la migración, la marginación y la pobreza en las metrópolis, la historia y la cultura, sea popular, sea indígena o mestiza. Y si además en los relatos y en las imágenes —es decir, en el contenido del cuadro y dentro del “marco”— se coloca un poco de sangre en manchas difusas, uno que otro estereotipo y una mezcla (al gusto) de misterios abstractos, será bueno para la prensa y la televisión. Y también para el Internet, claro. A todo eso se le da un buen título que mencione unos sacrificios humanos, una santa mortal y obscura, unas cuantas víctimas, drogas y balceras. El resultado es muy escénico, y genera visitas en la web (o ventas para periódicos de papel).

El arte abstracto y surrealista aplicado al periodismo es una práctica ancestral. No llego yo a descubrirla, pero,

¹ Se pueden encontrar unos pocos análisis más serios en italiano en las páginas de revistas, investigadores y documentaristas: en *Opificio Ciclope de Bolonia*, la revista *CamillaOnLine.Com* en *LamericaLatina.Net* (del autor de esta disertación) en *Riflessioni.it* (del autor de esta disertación), y en la revista *InStoria*.

¿será útil para comunicar una información correctamente? No lo creo, y a menudo ni siquiera parece ser el interés del comunicador, lamentablemente. Ya que el culto a la Santa Muerte no es demasiado conocido (mucho menos en Italia que en México) y es relativamente joven, trato de destacar algunos rasgos con la intención de aprovechar la reseña de prensa para que no se siga utilizando como atajo para explicar o informar sobre realidades complejas de un país como México en el exterior. Salvo raros casos de artículos salidos entre 2007 y 2010, la mayoría de mis referencias se publicaron en enero de 2011, sobre todo a raíz de la detención del autonombrado arzobispo de la Santa Muerte, David Romo, y de la aparición de cadáveres en Ciudad Juárez que la policía relacionaría con la práctica de los sacrificios humanos en honor de la Santa Muerte.

Es una manera algo burda de desviar la atención. Los muertos que ya se han calculado por la “guerra al narco”, ya sea entre los cárteles o entre los narcotraficantes y las fuerzas policíacas y militares, siguen aumentando. Rebasaron el tope de 30 mil en cuatro años, y Juárez ya se ganó el triste récord de ciudad más violenta del mundo por sus más de 3000 asesinatos en 2010. Lo que llega a la prensa italiana de todo esto es, a veces, un popurrí de acontecimientos desligados entre sí y condimentados con sazón esotérica, especialmente rendidora cuando también se quiere mencionar el culto a la Flaquita.

La imagen de la muerte de México para el mundo, hoy

Su imagen esquelética con guadaña, balanza, túnica blanca, negra o de colores, sin duda llama la atención, y acaba impactando en el imaginario y las percepciones de la gente tanto en México como en Italia. Sin embargo, los motivos y las modalidades de ese impacto pueden ser bastante distintas, dado que, probablemente, para los mexicanos la visión de una calavera o de un esqueleto en una habitación, o incluso en la calle, no representa de por sí una experiencia aterradora; al contrario.

Las sarcásticas y populares catrinas de José Guadalupe Posada y las calaveras de todo tipo, forma y color, están en todos lados, y se volvieron incluso una especie de “producto-imagen de exportación”. La celebración del Día de Muertos católico, readaptado según las líneas guía de un folclor nacionalista basado en la reincorporación *post-mortem* de la tradición prehispánica, en México fue

declarada patrimonio de la humanidad por la UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura. Parece ser que la idea de la mezcla entre los pueblos, la fusión de las “razas” de los conquistadores españoles y los indígenas, se conjuga, en este caso, dentro de un ámbito principalmente religioso y popular, concretándose en el recuerdo de los difuntos. Sin embargo, esta es una muerte domesticada por la Iglesia y el Estado. En las regiones de mayor influencia y presencia de la tradición y de los pueblos indígenas existe, además, otro tipo de familiaridad con la muerte, que ya no se relaciona tanto con dulces, calaveritas, estampas y ofrendas, sino con los conceptos de fatalidad, del ciclo vida-muerte y sus relativas ceremonias, que siguen manteniendo sus diferenciaciones locales lejos de la capital, históricamente el centro aglutinador, uniformador y difusor del impulso y los constituyentes de la identidad nacional.

La Santa Muerte y México

Por lo que se refiere a la Santa Muerte, que es otra cosa aún, quienes viven en México llevan unos 13 o 15 años escuchando y leyendo sobre ella, según las fases que delineé anteriormente. Posiblemente la preponderancia y reiteración de las notas “amarillistas” —basadas en “escándalos” de magia negra o en presuntas sectas y sacrificios, en narcosatanismo, narcoaltares, narcosantuarios, en la identificación de luchas apocalípticas del bien contra el mal, en falsos líderes y demás confusiones— sigue siendo un marco válido para describir la información en circulación sobre el culto hasta la fecha. Por otro lado, el público se va formando e informando cada vez más, y de esta forma se va perdiendo el halo de misterio en torno a un fenómeno más estudiado y comprendido. No siempre pasa lo mismo también en el exterior; no obstante, en Estados Unidos, en México y otros países, la tendencia está cambiando, y desde hace algunos años los productos audiovisuales y los reportajes están reinterpretando y colocando nuevamente en las percepciones de la audiencia la naturaleza del culto a la Santa Muerte, su realidad histórica y antropológica que nació donde el riesgo de cualquier tipo (económico, social, físico, etcétera) y la muerte son el pan de cada día, y la palabra *crisis* indica un estado permanente de la existencia y no una coyuntura. Se le ve como una devoción custodiada por familias, patriarcas y matriarcas, guardianas, tías y abuelas que sin renunciar a la Virgen de Guadalupe, siguen también a la Señora del más allá.

La imagen de la muerte, a veces Santa, en Italia

Para los italianos, muy probablemente la muerte descarnada evoque sentimientos ancestrales de rechazo y el recuerdo de algún mural barroco en un osario o en una iglesia de pueblo. O bien, quizá recuerde unas películas ochenteras de terror estadounidenses, las playeras de los Iron Maiden o la chamarra de piel de algún motociclista rudo. Esta es cultura “pop”, popular y global; es memoria fotográfica colectiva, pero no tiene mucho que ver con la esencia del culto mexicano, si no es que marginalmente y, de todos modos, sólo en los últimos años en que atestiguamos la mercantilización y la globalización mediático-digital de la Santa. Hay cosas que venden y hacen vender; empiezan a ligarse al culto y al *merchandising*, pero las iconografías semejantes —la de este tiempo y la del pasado “pop”—, así como los sentidos religiosos, las subculturas relacionadas y las vivencias de la gente, no han de ser confundidos. Por un lado está el culto a la Santa Muerte; del otro están las viejas y nuevas expresiones comerciales de una iconografía llamativa con sus playeras, *movies*, álbumes y discos compactos. Y así, por un lado, hay *catrinas*, día de muertos y calaveras, mientras por otro está la Santísima. Por lo general hay finalmente una repulsión social alta y clara hacia la imagen de la muerte en Italia, mezclada con una fascinación macabra para algunos sectores de la población y subculturas.

Y en la prensa italiana

Últimamente, también en Italia, el periodismo está empezando a hacer uso de la iconografía y los símbolos de la muerte mexicana santificada, al descubrir con retraso sus “virtudes” sensacionalistas y promocionales. Queda claro que su presencia hasta la fecha sirve para reforzar opiniones comunes más que explicar acontecimientos y fenómenos sociales, de modo que también en el Mediterráneo las palabras *narcotráfico*, *cártel* y *México* lleguen, en su discurso, a coincidir semánticamente con *muerte*, *violencia* y, en lo religioso, *Santa Muerte*; así de fácil. No hay espacio ni tiempo para mayores matizaciones, al parecer. No importa si se persiste en la ignorancia sobre pedazos importantes de mundo; no importa si se confunden las creencias populares con la muerte del día a día, la de los migrantes centroamericanos y mexicanos, la de las mujeres de la frontera y de las que intentan abortos clandestinos, la de la guerra al narco y de los “cuernos de chivo” y la de la pobreza, para mencionar

unos cuantos ejemplos. Por lo tanto, la guadaña protectora resulta de cierta utilidad para publicar notas acerca de una región semiolvidada que aparece sólo cuando hay algún espacio vacío en la lista de prioridad de noticias para hablar de una que otra matanza entre “esos violentos” mexicanos, o de alguna epidemia exótica y porcina.

Reseña: el *Corriere* – parte I²

Es sintomático de las tendencias que acabo de exponer un artículo del periodista Guido Olimpio (2011) en el principal diario italiano, con un tiraje de más de 600 mil copias diarias, // *Corriere della Sera*, sección exteriores, del 11 de enero de 2011, que tiene por título: “México. Delitos y rituales en Ciudad Juárez. El sacrificio humano para ‘Santa Muerte’. Homicidios cometidos en honor de la ‘Señora de las sombras’, la protectora de los criminales”. Y luego, el arranque: “En México ya no se mata sólo por la droga, sino también en honor a Santa Muerte, la protectora de los criminales. Víctimas sacrificales ofrecidas a la ‘Señora de las sombras’. Al menos dos delitos, acaecidos en estos días en el área de Ciudad Juárez, se habrían cometido según un ritual ligado a Santa Muerte”.

¿Cuál sería este ritual de mala fama? No se sabe, ni se pretende explicar. El hecho de contar a la “república de los lectores” que de entre los 30 mil muertos provocados en cuatro años por la llamada “guerra al narcotráfico” en México, hay quizás dos que se le dedican a “Santa Muerte”, no ayuda mucho a entender el asunto. De haber habido asesinatos en Juárez según esas presuntas “modalidades rituales”, sería mucho más útil explicar por qué en ese municipio muere tanta gente, que representa casi un 20% de las “narco-muertes” del país; o bien, por qué se cuentan más de 500 pandillas juveniles “contratadas” por los cárteles rivales en esa plaza. A partir de ello, el tema del culto y la religión podrían ser interesantes como parte de sus creencias y subculturas, ya que la Santa Muerte no es nada más “la protectora de los criminales”, y normalmente no se relaciona con prácticas y víctimas de sacrificios humanos.

Quienes simplemente tienen interés en alentar versiones de este tipo al relatar los hechos dramáticos que vive la frontera norte, tal vez esté poco enterado de la temática sobre la cual especula, o a lo mejor escribe desde un escritorio lejano y apartado. Esta crítica puede ser válida incluso

² Me encargué personalmente de traducir los titulares y algunas partes significativas de los artículos citados, pero se pueden encontrar los textos completos en las ligas web señaladas para cada uno.

para los medios mexicanos que durante años sacaron a luz sensacionales noticias y reportajes sobre alguna desconocida secta satánica que de pronto utilizaba la imagen del esqueleto con guadaña.

Es bastante fácil y rentable explotar la imagen de la Niña Blanca y vincularla a la magia negra sin más, o a las sectas que sacrifican a animales, a la sangre y a la muerte, lo cual es un engaño mediático. Nadie excluye que haya chamanes y brujos que vendan sus servicios esotéricos y utilicen también la imagen de la Flaquita para sus rituales, así como lo han hecho algunos famosos capos en el pasado, pero igualmente esto no corresponde totalmente, como en una ecuación, a sus orígenes y prácticas actuales a nivel popular. Aquí el nexos es funcional a la condimentación de la noticia, aún más si ésta va dirigida al lector italiano promedio que poco conoce sobre la violencia y los narcos en México.

Como también confirmó en entrevista el hojalatero social y cronista Alfonso Hernández, director del Centro de Estudios Tepiteños de la Ciudad de México y profundo conocedor del culto a la Santa Patrona de Tepito, sucede que mucha gente, en realidad, tiene tatuajes de santos y profesa su fe exteriorizando señas y pertenencias, sean o no sean delincuentes, narcos mexicanos, mafiosos o camorristas italianos. Por lo mismo, pueden tener tatuajes de la Virgen de Guadalupe, de San Judas Tadeo, de la Santa Muerte o de Malverde, y probablemente en este mismo orden de popularidad. Lo que pasa es que si un secuestrador, un capo o un simple maleante tiene un tatuaje guadalupano o del Cristo, la noticia no “jala”; pero si aparece en un hombro algún “santo prohibido” o estigmatizado, allí sí que la morbosidad noticiosa puede satisfacerse.

Otro detalle. He encontrado un uso muy escaso en México —un artículo académico³, algunos de prensa y unos cuantos *blogs*— de la llamativa y periodística expresión “Señora de las sombras” (en italiano “Signora delle ombre”) utilizado por Guido Olimpio. Si bien es cierto que existe, es muy poco común para referirse a la Niña Blanca, quien tiene muchísimos otros apodosos y nombres, como La Patrona, La Señora, La Hermosa, la Niña Bonita, La Jefa, La Madrina, La Comadre, etcétera. “La Señora de las sombras” resulta ser más conocido en la red como título del primer álbum de la banda italiana de metal gótico *Cadaveria*, o bien, como una novela de la escritora inglesa Philippa Gregory de 1997, en la que cuenta de una monja con poderes sobrenaturales en la Inglaterra del siglo XVI.

³ Su uso se halló prácticamente sólo en un artículo académico disponible para el download en la red.

Reseña: el Corriere – parte II

Hay santuarios —el más importante está en Ciudad Juárez— y pequeños templos donde son puestas pequeñas estatuas que representan a la Gran Segadora con la guadaña en la mano. Los fieles deponen botellas de tequila (que quiere significar el cáliz), manzanas (símbolo del pecado), dinero, dulces, collares y cigarros. Luego se recogen en oración, a veces rezando el rosario. Existe también un pequeño manual con los 26 rituales ‘para conseguir salud, dinero y amor’. Hace pocos días, la policía detuvo a David Romo, un ex militar, casado, con cinco hijos, autonombrado ‘obispo’ de la secta. Por años, el predicador ha tratado de explotar el séquito popular para Santa Muerte. De eso sacaba ventajas económicas y apoyo.

También la “Gran Segadora”, como la “Señora de las Sombras”, es una fórmula poco usada, y es más bien un calco del inglés *Grim Reaper* (otro nombre llamativo para titulares, que fue de una banda británica de *heavy metal* fundada en 1979). La vinculación de la oferta de tequila como representación del Santo Cáliz no resulta de las investigaciones etnográficas sobre la Santa Muerte, y las manzanas representan al pecado original mucho más en el cristianismo y en la Biblia que en la devoción mexicana de la Muerte, ya que la ofrenda con fruta llega, en parte, de la tradición Yoruba y cubana para simbolizar la vida, la abundancia y el nutrimento del alma y del cuerpo. También el uso de licores mexicanos y caribeños como el tequila, el mezcal y el ron se asocian con la influencia cubana de la santería, que es un elemento importante para comprender la polifacética Santa Muerte.

El artículo habla de la presencia incluso de manuales con los rituales con un tono fascinado, sorprendido y crítico, como si se preguntara cómo se ha podido llegar a tanto. En verdad, los manuales caseros, editados o digitales disponibles en la red son decenas, y hay que tomarlos por lo que son: intentos de formalización y difusión con valor de testimonio escrito, muchas veces —pero no siempre— con fines comerciales, de una serie de prácticas aún en formación y evolución, las que guardan, por lo mismo, un discreto nivel de espontaneidad y creatividad.

Sobre los altares públicos y privados, es otra casi-aberración o rareza exótica a los ojos del periodista; cabe decir que hay muchísimos altares y pequeñas capillas y santuarios en las calles y callejones, así como dentro de las vecindades, en carreteras y terrenos baldíos de la capital (más de

700 se han contado en 2010) y de muchas otras ciudades a lo largo de todo el país y hasta en Estados Unidos, Japón y Dinamarca. Según el artículo, el más importante de ellos está en Juárez; lo que no queda muy claro y demostrado. En cambio, supongo que se quiso dar más importancia a la misma nota de prensa, nada más, sin mencionar significados e historias de los altares en México.

Quizás su referencia haya sido el altar, por cierto único y especial, que se va a construir en un reclusorio juarensé con 13 mil pesos de contribución estatal. Tal vez se refería al santuario de la familia Salazar inaugurado el 15 de agosto de 2010 en Juárez, que es el primero en abrir sus puertas “al público”. De todos modos, los más notorios y frecuentados del país se encuentran en el centro de la ciudad de México, y son custodiados por guardianas, mujeres mayores que tratan de guardar su devoción y compartirla en espacios abiertos sin desvirtuarla, por ejemplo el de Doña Queta en Alfarería, colonia Morelos, alias Tepito, y el oratorio de Doña Blanca por Ferrocarril de Cintura. El título de “altar más importante” o supremo, inventado por el periodista, es totalmente arbitrario, aunque posiblemente –según investigadores y devotos– los altares que mencioné en el D.F. más los ubicados en Zacatecas, Hidalgo, Oaxaca, Chiapas, Veracruz y la frontera norte, sean los más significativos por su historia y séquito.

Sobre el mencionado caso de David Romo, no tendría mucho que contestarle a la nota, que tampoco ahonda en detalles. Lo único sería que ya no se trata de un personaje muy representativo si no fuera por su gran presencia mediática, cruz y delicia para los aspirantes jefes, desde hace años. Por cierto, tuvo un papel y una influencia sobre la historia reciente del culto y su percepción hacia “el mundo externo”; incluso organizó manifestaciones callejeras, siembra de altares y ordenamiento de diáconos en medio México. Fundó en el 2000 y registró en 2003 (hasta 2005, cuando se le quita el registro) ante la Secretaría de Gobernación la Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos (ISCAT Mex-EEUU), que la prensa promocionó como si fuera *La Iglesia de la Santa Muerte*, con liderazgo sobre toda la feligresía del culto, como si ya fuese algo unitario. Este control, así como tal, no existe, ni hay una institución centralizada, ya que mucha gente, barrios enteros y devotos se resisten a esa idea para no caer en las mismas lógicas jerárquicas de toda institución religiosa dotada de poder de movilización y dinero. De todos modos, el personaje de Romo es llamativo para la prensa; es un “chisme” asegurado, incluso en el exterior, además de permitir una fácil

identificación y consecuente denigración del culto a través de la creación de un líder.

Reseña: del *Corriere a sus seguidores...*

La nota anterior del *Corriere della Sera* es retomada por otras páginas web que a veces la resumen, y evidencian algunos otros detalles interesantes. Veamos.

“Para ser sinceros –como es obvio– no se trata de una santa reconocida por la Iglesia (a pesar de que sus seguidores se declaran católicos), sino de un rito ligado –según algunos– a los mayas, y según otros se remonta al siglo XVIII”.

No sé quién haya ligado específicamente al pueblo maya el origen del culto a la Niña Blanca, pero sería interesante descubrirlo, ya que, si bien los mayas tenían deidades del inframundo, así era para todos los otros pueblos del área que Paul Kirchoff denominó *Mesoamérica*, de modo que la frase del periódico italiano pareciera una simplificación del tipo “en México sólo había mayas y aztecas, los más famosos pueblos precolombinos de allí”, que es algo muy común cuando se habla de los antiguos pobladores de estas tierras. Hay un movimiento “etno-nacionalista” de la Santa Muerte que la identifica con los dioses del más allá, Mictlantecuhltli y Mictecacíhuatl, venerados en amplias zonas del México central y meridional, de los que Ella sería la legítima heredera.

En realidad, lo más probable⁴ es que queden unos rasgos de ciertas cosmovisiones y tradiciones preexistentes en algunas regiones, pero muchas prácticas rituales, religiosas y funerarias ancestrales evolucionaron, se mezclaron y fundieron con otras de origen colonial, a partir de una herencia prehispánica heterogénea hasta llegar al México moderno. El concepto del ciclo vida-muerte y los dioses del inframundo de los pueblos que lucharon contra los españoles puede, sin duda, constituir un terreno fértil para praxis e imaginarios, aunque no se detecta una continuidad regular entre éstos y los cultos modernos a la muerte y la misma Santa Muerte.

Como lo señala Elsa Malvido (2005), en el siglo XVIII en la Nueva España ya circulaban las imágenes barrocas y tardo-medievales de la muerte, relacionadas con las *Cofradías de la Buena* (y santa, o sea: en paz y gracia de Dios)

⁴“México no es un pueblo que adora a la muerte; eso es un invento cultural”: Elsa Malvido.

Muerte, que garantizaban a los ricos una sepultura digna y un ascenso acelerado al reino de Dios, mientras que los pobres iban a parar a las fosas comunes. Esta iconografía es la referencia para la actual figura de la Niña Blanca⁵, y hay algunas evidencias de que se estuvo difundiendo y guardando secretamente para evitar la persecución de la Santa Inquisición, ya que ésta condenaba la “idolatría pagana” de la imagen de la muerte que le rendían los indígenas y pobladores prácticamente en todo el territorio novohispano. Estamos lejos del discurso periodístico italiano —y en parte mexicano— sobre los presuntos “adoradores de la muerte” que hacen sacrificios humanos al “estilo mexica”.

“La Santa recluta adeptos entre las capas más pobres de la población, criminales, narcotraficantes y bandidos que a menudo matan a personas en su honor” (sigue del anterior artículo en *Sussidiario.Net*). No se agregan más detalles. Así queda casi totalmente definida en el mensaje la identificación entre pobres y delincuentes, entre países pobres y narcotráfico, entre México y la frontera y los bandidos que tanto aparecieron en series y películas de antaño también en Italia. Por lo que se refiere a la devoción a la Señora, está demostrado que su difusión se dio durante décadas, especialmente entre sectores marginales del mundo rural y urbano, lo que por cierto no implica una correspondencia con la delincuencia común y organizada. El hecho de que la nota reporte, hoy en día, acerca de matanzas específicamente “en su honor” y no por otros motivos, me parece una mistificación y una desviación de la atención pública de las razones profundas de la violencia. Es un poco como cuando a mediados de los noventa, al salir a la luz mundial la tragedia de los feminicidios de Juárez, se empezaron a buscar los culpables más improbables en asesinatos seriales y maniacos, con la esperanza de que los medios y las autoridades dejaran de investigar esa grave situación social.

La agencia de prensa italiana

La página de noticias *Diretta News* (2011) reporta una nota de Ansa (la mayor agencia de prensa italiana) con el siguiente

⁵ En Italia es una imagen muy común en osarios e iglesias de provincia, aunque no faltan casos importantes de Iglesias de la Muerte como la de Molfetta, Apulia, y la de la Cofradía de la Buena Muerte, Chiesa di Santa Maria dell’Orazione e Morte, en Roma. Véase: <<http://lamericalatina.net/la-santa-muerte/>> y en especial <<http://lamericalatina.net/2011/01/18/le-origini-dell%E2%80%99immagine-della-santa-muerte-in-italia-reloaded/>>.

título: “Detenido en México líder de la secta ‘Santa Muerte’”. Es acusado de haber secuestrado a dos personas”, publicada el 5 de enero de 2011, y que incluso trata de abordar burdamente el tema histórico, confundiendo y echando en una única grande olla el Día de Muertos católico y su versión mexicana, la tradición prehispánica, la Santa Muerte, y las calaveras de J. G. Posada:

El antiguo culto de la muerte, de origen precolombino pero con elementos de la liturgia católica —la Iglesia Católica lo condena— emerge en la tradición popular mexicana del Día de los Muertos y en la iconografía típica de los esqueletos (calaveras) en atuendos civiles, con que los antepasados muertos recuerdan a los vivos sus deberes morales. La secta de la Santa Muerte venera como sagrada la imagen de la muerte con semblante de un esqueleto coronado y vestido de seda y con la guadaña en la mano, a la que los devotos, difundidos entre las clases populares y en el mundo de la criminalidad, hacen ofrendas de flores, dinero, tequila, cerveza o cigarrillos.

Se mezclan, entonces, todos los imaginarios de la muerte en México, nuevos y viejos, sin distinguir entre elementos básicos e históricos del culto a la Santa Muerte y telones de fondo, influencias y sincretismos y, además, en seguida se habla de una “secta que ahonda sus raíces en antiguos cultos paganos precolombinos”, sin especificar más, con ese dejo exótico y prohibido que poco nos cuenta de la realidad. Según un simple diccionario, una secta es “un conjunto de personas que siguen una doctrina filosófica, religiosa o política que se despega y disiente de una doctrina ya difundida y afirmada”, así que no pienso que sea válida para definir el culto a la Santa Muerte, que es más bien una devoción popular que agrega un santo más no aprobado por la Iglesia, y sin pretensiones de serlo.

Otro punto es que la popularidad de esta llamada “Santa de los olvidados” o de los “desesperados” ya ha alcanzado a todas las capas de la sociedad mexicana, y sale de los confines de clase —e incluso del país— para expandirse a los “menos olvidados y desesperados” de las clases medias y altas.

La arremetida mediática vaticana

Radio Vaticano (2011), la voz de la Iglesia Católica y del Vaticano, también interviene denunciando en una nota la presunta “Alarma: ‘sectas’ en México. Los obispos: no a la veneración

de Santa Muerte”. La “alarma de las sectas” y la adoración idólatra de la figura de la muerte sigue desde hace siglos gracias a la incansable acción del clero, y no es por lo tanto una noticia de última hora, como pareciera del comunicado urgente divulgado el 10 de enero del 2011. Hay una especie de fijación en contra de esta devoción, mientras México y Centroamérica caen en las manos de las iglesias (neo) pentecostales y protestantes. Veamos.

Una petición a todos los mexicanos para que abandonen la práctica de la veneración de ‘Santa Muerte’ ha sido lanzada con preocupación por el vocero de la Arquidiócesis de la Ciudad de México, el padre Hugo Valdemar. El sacerdote —refiere *L’Osservatore Romano*⁶— manifestó que la fe en ‘Santa Muerte’, representada por un esqueleto con una guadaña en la mano, es contraria al cristianismo. ‘Su veneración —explicó el vocero de la Arquidiócesis— ya se volvió un ritual preferido por los exponentes de la criminalidad organizada mexicana y por los narcotraficantes.

Hay una semejanza impresionante entre esta perspectiva y la de los periodistas del *mainstream*, quienes a mi parecer podrían explicarnos mejor el fenómeno en términos sociales e históricos, en vez de especular sobre su compatibilidad con la fe cristiana, sus nexos con el satanismo, y otras por el estilo. El Vaticano remata de esta manera:

Los promotores de la devoción —declaró el vocero de la arquidiócesis de la Ciudad de México— aprovechan la ignorancia de la gente y su debilidad psicológica. Cristo ha llegado sobre la Tierra para vencer al pecado, a la muerte, a las señales de poder del mal y su destrucción. El líder de la secta —agregó el religioso— expresa una energía y un sentimiento negativos que son muy peligrosos. Refiere sus acciones a la ayuda del Maligno; actúa en nombre del Diablo.

¡Vaya! También aquí la estrategia de identificación de un líder único, malvado y cruel para quitarle crédito a un culto popular que, en efecto, no tiene jefes ni jerarcas, y cuenta ya con quizá cinco o diez millones de seguidores en varios países del mundo. Creo que la Iglesia se está preocupando

⁶ El periódico oficial de la Ciudad del Vaticano, disponible en <http://www.vatican.va/news_services/or/home_ita.html>.

cada vez más por esta llamada “secta” —que secta no es— como lo hacía en los tiempos de la Inquisición en la Nueva España, para reprimir a las reminiscencias religiosas fuera de su doctrina. En cambio, no es peregrina la idea, aplicada a David Romo en este caso, de que haya guías espirituales y personajes (seudo) carismáticos que, en algunos casos, tratan de cooptar a la gente creyente y necesitada, o bien, que deseen fundar iglesias, liturgias, alianzas de altares y estructuras jerárquicas reconocidas para controlar partes de la feligresía y, en fin, tener palancas de poder y movilización. Sólo el tiempo nos dará cuenta de estos intentos y evoluciones, aunque hasta ahora pareciera que la Santa ha hecho respetar la sabiduría popular del refrán “No solapa pendejos, ni enaltece a cabrones”.

Muchos de los que creen en ‘Santa Muerte’ —concluyó el padre Valdemar— están convencidos de que se trata de un santo como todos los demás, cuando, al contrario, ni siquiera existe. La arquidiócesis de la Ciudad de México invita a todos los seguidores a destruir todas las imágenes de ‘Santa Muerte’ sin temer ninguna venganza o represalias, ‘porque el poder de Dios es más grande que el mal’.

Por última vez, recordemos que la Santa Inquisición —que era peligrosa de verdad— persiguió por siglos las imágenes de la muerte que la misma Iglesia y las cofradías habían importado de América: hubieran pensado en eso antes. Cuando el pueblo reelabora y hace suyos unos símbolos y expresiones culturales, es difícil controlar su desarrollo desde la cúspide de la pirámide. Finalmente, en la nota prevalece una visión clásica y paternalista contra el populacho ignorante que estaría a la merced de la moda, del demonio y de puros demiurgos malos. Y así dice: “Perdónalos, porque no saben lo que hacen”.

En cambio, lo saben muy bien, y efectivamente la gente demuestra de muchas maneras su hartazgo hacia instituciones que no la representan; expresa su cansancio contra la represión de la libertad de la mujer y el aborto (está el ejemplo de Guanajuato, con la criminalización de las mujeres en 2010), contra el machismo y el paternalismo imperantes, contra los escándalos de pederastia en el clero y los otros abusos y abandonos a que la Iglesia ha lentamente acostumbrado. Por no tener ya cabida en ese universo religioso de iglesias excluyentes y dirigidas desde fuera, el pueblo sigue elaborando respuestas y creando alternativas de fe y devoción en los nichos de

sus barrios y de sus íntimas creencias, las que no dejan de tener como referencia fundamental a Dios, a la Virgen, a Jesús y al catolicismo.

La última perla de desinformación de la misma fuente vaticana nos cuenta que “El culto de ‘Santa Muerte’ está prohibido por la Secretaría de Gobernación porque no respeta las finalidades indicadas en su estatuto por la ley mexicana sobre las asociaciones religiosas y de culto”.

El culto a la Santa Muerte no está prohibido por la ley, si no se configuraría una vulneración gravísima a los principios constitucionales y a la libertad de culto y religión en México; sin embargo, entiendo que contar la historia de esa forma es más sugestivo. Lo que sí es cierto es que la asociación religiosa fundada en su tiempo por Romo, la ISCAT Mex-EEUU, perdió en 2005 su registro ante Gobernación porque había violado los términos de ley con la introducción de otras figuras como la Santa Muerte, y más tarde el Ángel de la Muerte. Así que no hay santos prohibidos por el Estado.

Los menos malos

En un *post* del mes de abril de 2009, Alessandro Grandi, de la célebre agencia italiana Peace Reporter, aun sin profundizar demasiado en el tema del culto a la Santísima por el formato editorial de la página, publica el artículo “México, todos en contra de la Santa Muerte”, el cual no se deja conducir por fáciles tentaciones amarillistas y queda más en línea con la prensa de la que llamé *Reconstrucción de la Santa Muerte* o fase (iv). Grandi tiene un apego a los hechos; defiende la libertad de culto; escucha las voces de los devotos; menciona la presencia de narcos y criminales entre las filas de la devoción, pero no transforma este hecho incontrovertible en un estigma o ecuación, y finalmente reporta también las opiniones de católicos opositores sin inventarse líderes de uno u otro bando. No se proponen titulares sobre sacrificios de bestias y hombres en alguna ciudad salvaje del país.

Otro *post* del 10 de enero de 2011 es el del periodista Paolo Manzo, en el *blog* de una prestigiosa revista italiana, *Panorama.It*, titulado “México, contra los narcos bajan a la cancha los exorcistas”. Tiende a la ambigüedad y al sensacionalismo, sin exagerar en sus evaluaciones específicas sobre el culto a la Muerte Santa, que es utilizado más bien para condimentar la breve nota sobre el narcotráfico. La secuencia de noticias mencionadas crea cierta correlación lógica que el periodista deja pendiente, sin explicarla, en

este orden: entre la emergencia de la criminalidad en México, la preocupación de la Iglesia Católica, la consecuente capacitación de más exorcistas, el sincretismo típico de la religión en México, la magia negra, y por fin la detención de Romo, “líder del Santuario Nacional a la Santa Muerte”, que por lo menos no es una connotación falsa, ya que se habla del Santuario, no del culto o de alguna iglesia. Se nota la habilidad del comunicador en no meterle demasiado escándalo al asunto, aunque su conclusión cae en el estereotipo, al sentenciar: “En suma, el límite entre culto y criminalidad es cada vez más sutil”. No se explica qué tienen que ver los exorcistas con la Santa Muerte y la lucha contra el narcotráfico.

Por lo menos, no se llama “giornalismo” (periodismo) – parte I

Para cerrar esta reseña, propongo dos artículos del mismo portal de prensa, *Giornalettismo.It* (que se podría traducir de alguna manera como “periodiquitismo”, diminutivo cariñoso de “periodismo”). Lo bueno es que no se llama “giornalismo” o periodismo, pues sería algo paradójico por el tipo y calidad de notas que publican.

En la primera, de Donato De Sena (2011), “¿Cura, santón o criminal? Del culto de la Santa Muerte a secuestros y droga”, leemos que: “La policía mexicana detuvo al guía espiritual del culto de Santa Muerte, culto de la Iglesia Tradicional Mexicana que se opone a la Iglesia Romana Católica. Se trata de David Romo, un controvertido líder que puede presumir un séquito de unos cuantos millones de personas”.

De nuevo (¡vaya, tanto poder!) esta cifra de adeptos suena más bien como estimación del número de devotos de la Santa Muerte en el mundo, según reportan diferentes medios en México, y claramente no representa al séquito de David Romo, llamado aquí “El guía espiritual”, como si fuera el único, o como si tuviera un papel de alguna manera institucional de representante. No se puede negar que tenga y haya tenido un gran número de simpatizantes y frecuentadores en su Iglesia Tradicional en la calle de Bravo del Centro Histórico capitalino. La identificación de un líder es, entonces, funcional, como ya vimos en otras notas.

Además, el culto no se opone a la Iglesia, sino que ocurre exactamente lo contrario, dado que ésta se ha pronunciado en repetidas ocasiones contra la idea y el ejercicio de la libertad religiosa de los ciudadanos.

“Sus fieles son considerados, en su mayoría, criminales de varios tipos, como los vendedores de droga, ladrones, personas de bajo nivel social”. Ya he mencionado frases coloridas de la misma índole, pero ésta remarca el concepto de discriminación social y la identificación entre pobres y marginados (que son una categoría socioeconómica), confundidos con narcomenudistas, rateros, y finalmente todos acomodados por su fe en la Santa Muerte. Por un lado, es cierto que la opinión común sobre ello –difundida en los medios mexicanos– históricamente ha sido muy negativa en ciertas etapas, y en algunos casos ha estado cambiando, pero para informar correctamente sería oportuno no limitarse a reportar la opinión común (y corriente), sino dar otras versiones sobre un fenómeno tan complejo. La postura del autor de la nota parece hablar de masas populares indistintas entre ignorantes, pobres, rateros, narcos y bandidos de otros tiempos con calaveras en la mano, y no explica mucho más.

Por lo menos, no se llama “giornalismo” (periodismo) – parte II

El último artículo (Chiarei, 2011), del mismo portal informativo, tiene un título que recuerda las películas terroríficas de bajos recursos, procedentes de Estados Unidos: “Los sacrificios humanos de la Santa Muerte: religión y droga en un enredo letal. Los narcotraficantes mexicanos son diezmos por contiendas sanguinarias, y cada vez más acuden a un rito macabro”. Es una especie de versión más cruda del reportaje precedente, y salió el 13 de enero de 2011. Cuenta la autora Martina Chiarei acerca de una víctima de asesinato en Ciudad Juárez, sobre cuyo “pecho estaba el tatuaje distintivo de un esqueleto arrojado como mujer fatal [*femme fatal* en el texto original]. La policía lo ha reconocido como la ‘Santa Muerte’, un macabro icono femenino que sustituyó a la Virgen María como una improbable fuente de alivio profano para las legiones de gángster y matones mexicanos”.

El apodo de *femme fatal* o mujer fatal suena claramente irónico y denigratorio, además, tratándose de la Muerte, no podría más que ser fatal. Pero en fin, eso no nos aclara mucho los hechos violentos de los que se pretende informar. Lo demás es un elenco de “lugares comunes” sin mucho más que comentar a estas alturas. A la Santa se le atribuyen los adjetivos de *macabro* y *profano al culto*; de *fatal* y *letal*; esa “improbable (¿según quién?) fuente de alivio profano”, que siempre –siguiendo a la autora– habría desplazado a la Virgen María (creo que se quería referir a la advocación guadalupana de la Virgen). Otro dato tendencioso.

Y hay más:

En los procesos y en las redadas contra los cárteles, la Santa Muerte a menudo está involucrada como un indicio de culpabilidad. En el juicio de Gabriel Cardona, acusado de secuestro y homicidio en nombre del cártel del Golfo, los investigadores explicaron que recogía la sangre de sus víctimas en un vaso, y la brindaba a la Santa Muerte. Cuando la policía irrumpió en una casa ocupada por un líder del cártel de Sinaloa, encontró una habitación entera transformada en una capilla de la Santa Muerte.

Como sabemos, los altares, las capillitas y los cuartos oratorios en las casas mexicanas son algo muy normal, y se dedican a un sinnúmero de santos y vírgenes, entre los que entra también la Santa Muerte y muchos santos laicos, como el Niño Fidencio o Malverde. El hecho de que un narco tenga su santuario en la casa no es un gran motivo de escándalo, incluso si hay estatuas de la Niña Blanca, y sería noticia si no lo tuviera, me atrevo a decir. Los detalles macabros sobre las costumbres alimenticias y los rituales de estos nefastos personajes condimentan la nota, pero tampoco informan sobre la situación en el país y los problemas reales. Aún menos informa sobre la violencia en México y el culto a la Santa Muerte, tan patente y llamativa en el título del artículo, y lo único que pareciera ser importante son los detalles macabros que nada tienen que ver con éste, sino con una mente trastornada. Hablar simplemente de una santa fatal que induce a la gente a beber sangre, hacer sacrificios y transformarse en Hannibal Lecter no es tan profesional, y sólo sirve para distraer al público con versiones preempacadas de la realidad mexicana.

La nota sigue con un final tipo “mexican fiction”, y sigue sin explicarnos nada: “Para los habitantes de Ciudad Juárez, el reloj desencadenado por una figurita de cartón que se parece más a una macabra prostituta que a la atroz segadora, sería algo divertido si no fuese tan desesperado”.

No hay ningún reloj en Juárez desencadenado por una figurita de cartón con semblantes de macabra prostituta. El caos, más bien, lo provocan los cárteles en lucha y la connivencia de las autoridades, la corrupción de unos agentes estadounidenses y mexicanos en la frontera, los polleros que lucran con los emigrantes, las bandas de policías deshonestos y de fiscales intimidados, la escasa fuerza de la ley, la impunidad al 97%, el machismo, la maquila, la explotación del trabajo y las pandillas juveniles, por ejemplo. Se le atribuye



a la Santa Muerte una apariencia de prostituta macabra que es algo bastante visionario: sería algo divertido, si no tuviera un sabor misógeno.

Breve conclusión

Traté de conservar en las traducciones el sentido y la estructura de los textos originales para dar cuenta del lenguaje y los contenidos de la manera más límpida posible. La reseña propuesta cubre prácticamente todos los artículos o notas de prensa que se pudieron rastrear en Internet con “búsquedas cruzadas”. Nada excluye que en un futuro se deban rectificar las consideraciones aquí expuestas, y también que la prensa italiana evolucione según las fases mencionadas al inicio, y empiece a matizar su visión sobre México y América Latina.

Referencias

Olimpio, G. (11 de enero de 2011). “México. Delitos y rituales en Ciudad Juárez. El sacrificio humano para ‘Santa Muerte’. Homicidios cometidos en honor de la ‘Señora de las sombras’, la protectora de los criminales”. *Il Corriere della Sera*, Sección exteriores.

Referencias electrónicas

Ansa (5 de enero de 2011). “Detenido en México líder de la secta ‘Santa Muerte’. Es acusado de haber secuestrado a dos personas”. *Diretta News*. Recuperado de <<http://www.direttanews.it/?s=5+gennaio&x=0&y=0>>.

CarmillaOnLine.Com (2011). Recuperado de <http://www.carmillaonline.com/archives/cat_osservatorio_america_latina.html>.

Chiarei, M. (13 de enero de 2011). “Los sacrificios humanos de la Santa Muerte: religión y droga en un enredo letal. Los narcotraficantes mexicanos son diezmos por contiendas sanguinarias, y cada vez más acuden a un rito macabro”. *Giornalettismo.It*. Recuperado de <<http://www.giornalettismo.com/archives/109395/i-sacrifici-umani-della-santa-muerte-religione-e-droga-in-un-intreccio-letale/>>.

De Sena, D. (5 de enero de 2011). “¿Cura, santón o criminal? Del culto de la Santa Muerte a secuestros y droga”. *Giornalettismo.It*. Recuperado de <<http://www.giornalettismo.com/archives/108335/david-romo-arrestato-santa-muerte/>>.

Grandi, A. (8 de abril de 2009). “México, todos en contra de la Santa Muerte”. *Peace Reporter*. Recuperado de <<http://it.peacereporter.net/articolo/15094/Messico,+tutti+contro+la+Santa+Muerte+>>.

Lorusso, Fabrizio. *LamericaLatina.Net*. Recuperado de <<http://www.riflessioni.it/antropologia/santisima-muerte-I.htm>>.

Lorusso, Fabrizio (2009). *Riflessioni.It*. Recuperado de <<http://www.riflessioni.it/antropologia/santisima-muerte-I.htm>>.

Malvido, E. (2005). “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”. *Arqueología Mexicana*, XIII(76). Recuperado de <<http://www.scribd.com/doc/7649727/Cronicas-de-La-Buena-Muerte-a-La-Santa-Muerte-en-Mexico>>.

Manzo, P. (10 de enero de 2011). “México, contra los narcos bajan a la cancha los exorcistas”. *Panorama.It*. Recuperado de <blog.panorama.it/.../2011/.../10/messico-contro-i-narcos-scendono-in-campo-gli-esorcisti/>.

Novak (2007). *InStoria*. Recuperado de <http://www.instoria.it/home/santa_muerte.htm/>.

Opificio Cíclope de Bologna (2011). Recuperado de <<http://www.opificiociclope.com/OC/index.php/2010/07/santa-muerte/>>.

Radio Vaticano (10 de enero de 2011). “Alarma: ‘sectas’ en México. Los obispos: no a la veneración de Santa Muerte”. *Radio Vaticana*. Recuperado de <<http://www.radiovaticana.org/spa/santoral/192.asp>>.

El trabajo minero: accidente, enfermedad y muerte

Luis Humberto Méndez y Berrueta*

Es común que el agudo, y nunca resuelto del todo, problema de la salud, la seguridad, el accidente, la enfermedad y la muerte en el trabajo minero muestre una profunda discordancia con los diversos esquemas existentes de organización de los procesos productivos establecidos en las minas, de las particularidades tecnológicas de la explotación y, como en pocas ramas productivas, de una gran impunidad en el cumplimiento de las normas de seguridad e higiene establecidas por la autoridad laboral. A partir de recientes y trágicos acontecimientos en diferentes centros mineros, se pretende mostrar en este artículo cómo el permanente problema de la salud obrera en las minas, así como la recurrente impunidad con que actúan empresarios y autoridades, jurídicamente responsables de la seguridad laboral, nos hablan de una particular historia de trabajo que, por su impasibilidad, pareciera desafiar al tiempo; una historia inmovilizada que, como una gran fatalidad, se apoderara del imaginario del obrero y lo obligara a aceptar un destino, inmarcesible como cualquier sino, de enfermedad, accidente o muerte.

El problema

Son varios los acontecimientos recientes, trágicos todos ellos por cierto, los que me llevan nuevamente a reflexionar sobre un muy viejo problema laboral que sólo sale a la luz pública cuando adquiere el nivel de la desgracia. Escenarios de infortunio, mediáticamente aprovechados para vender una mercancía informativa que

siempre termina por perderse en el olvido, sin aportar nada que vaya más allá del fortalecimiento de una imagen simbólica deformada (la del trabajador minero que enfrenta, con valentía, los peligros que entraña penetrar las oscuras profundidades de la tierra) que sirve, a querer o no, para ocultar tras esta representación mítica creada por los mercaderes de la información, a los múltiples culpables de la situación de desamparo en que trabajan estos obreros de la obscuridad. Nada, o muy poco, se aporta con este despliegue informativo al entendimiento de la larga historia de adversidad que diariamente los mineros escriben en

su desventajoso andar, con poca o nula protección, por túneles, niveles y socavones, poniendo en riesgo, en cada acción que ejecutan, su integridad psíquica y física. La enorme difusión de la desgracia minera, en poco o en nada influye para transformar una situación de hecho históricamente advertida: el poco o el nulo respeto a la vida de los trabajadores mineros en los riesgosos centros de producción en que laboran.

Uno de estos acontecimientos recientes fue, sin duda, el montaje mediático construido, mundialmente difundido e irrespetuosamente transformado en un vulgar *talk*

* Profesor-Investigador del Departamento de Sociología de la UAM-A. <menbe45@prodigy.net.mx>.

show, de una tragedia laboral ocurrida, hace ya un año, en los túneles de una mina chilena. El 5 de agosto del 2010 colapsó el ingreso principal de la mina San José, en la región de Atacama, al norte de Chile; 33 mineros quedaron atrapados a 700 metros bajo tierra. Se inicia un angustioso y espectacular proceso de rescate que paulatinamente se fue transformando en una mercancía mediática, en una gran representación universal, en una atractiva exhibición globalizada que alcanzó su más alto grado de alienación la madrugada en que se inicia la última fase del procedimiento de resurrección: la recuperación, con vida, de los 33 trabajadores sepultados. Se calculó, declararon los medios informativos, en mil millones los espectadores pegados a su aparato televisivo, poseídos del suspenso, artificialmente creado, por los monstruos de la comunicación. Se habló de llevar la historia a la gran pantalla, a la pequeña y a los libros; por supuesto, se preparaban documentales, y se dijo que había quien pagaba 50 mil dólares por los escritos elaborados por un minero en su tiempo de enterramiento.

Y las entrevistas a los familiares, y las tomas fotográficas y televisivas de gente contenta que se abraza, que se besa, que llora, que da gracias a Dios y a los representantes de los poderes terrenales; y hablar y hablar y hablar hasta el hastío de solidaridad, de democracia, de derechos humanos, de preocupación y compromiso empresarial, de hermandad entre naciones, de avances tecnológicos impensables, del amoroso entendimiento entre el gobierno chileno y su pueblo, y de un recién llegado Presidente de la República que, con su cotidiana y militante presencia en el terreno de los hechos, hacía su agosto mediático, manoseando los escombros de la tragedia, en la búsqueda del anhelado tesoro de todo gobernante: la legitimidad¹.

Y en este magno espectáculo ecuménico, ¿a quién le importó denunciar, pensar, hablar, reflexionar, sobre las condiciones de seguridad en el trabajo dentro de la mina San José que provocaron la tragedia, harto común por cierto, del milenarismo oficio de ser minero? En realidad a muy pocos, y con escasa audiencia ¿Por qué ocurrió el accidente? ¿Qué falló dentro de los procedimientos laborales dispuestos por la empresa? ¿Por qué nunca se habló de responsabilidades? ¿Por qué nadie mencionó siquiera la posibilidad de establecer juicios legales en contra de quien resultase culpable?

¹ La información fue recogida de (CNN Google, 2010).

¿No existieron infractores? ¿Podemos creer en el tono mediático de la información que calificó, explícita e implícitamente, el hecho como una gran catástrofe natural, con el mismo sesgo informativo empleado meses antes frente al funesto macrosismo que sacudió esas tierras australes? ¿Y los trabajadores afectados pertenecían a alguna organización sindical? ¿Y qué declaró la organización, en caso de existir? ¿Y qué posición tomaron otras organizaciones obreras en Chile?

Muchas preguntas extraviadas en un inmenso mar informativo que se propuso comunicar muy poco, y un gran problema que quedó sepultado en el socavón; un viejo problema, permanentemente actualizado, que nunca salió a la superficie: las condiciones en que se realiza el trabajo minero. La justicia laboral. Tan alienado estuvo el contexto, que atrapó a las mismas víctimas. Los 33 mineros extraídos del fondo de la tierra perdieron, en el divague mediático, el sentido de la realidad, de su realidad laboral.

Otro acontecimiento que se ubica en esta misma línea de explicación tuvo que ver, lo mismo, con otra gran tragedia minera, esta vez en México, producto de la irresponsable avaricia empresarial y de la falta de probidad de la autoridad laboral. Me refiero al funesto suceso ocurrido en la mina Pasta de Conchos, aproximadamente a las 2:30 de la madrugada, tiempo del centro de México, del 19 de febrero del 2006. Aún ahora se desconocen las causas que apresuraron la mortandad en esta mina de carbón, ubicada en San Juan Sabinas, en la región de Nueva Rosita, estado de Coahuila, México, dada en concesión a la empresa Industrial Minera México, la más grande compañía minera del país. Se estima que 65 mineros, pertenecientes al tercer turno de trabajo, quedaron atrapados –todos muertos, supimos poco después– por una explosión.

Ya han pasado más de cuatro años del suceso, y ni se han recuperado los cadáveres de los mineros muertos, ni se ha hecho justicia a los deudos, ni se ha establecido legalmente ningún tipo de responsabilidad en contra de los responsables de la tragedia; y por supuesto, fieles a un comportamiento abusivo que viene desde muy lejos en el tiempo, desde la época virreinal al menos, ni autoridades ni empresarios ni organizaciones obreras se preocuparon por resolver el añejo problema de la seguridad en los centros de producción minera. Lo de siempre: por encima de denuncias, protestas y movilizaciones se impuso, desde el poder estatal, la complacencia, y desde el poder empresarial, el abuso y la prepotencia. Resultado: corrupción e impunidad.

Aquí no se montó un espectáculo mediático de la magnitud del escenificado en Chile, aunque sí fue mediáticamente como se manipuló a la llamada opinión pública. Se desinformó informando. A través de una extensa y persistente campaña informativa se terminó, a fin de cuentas, en lo de siempre: confundiendo, obscureciendo realidades ya de por sí oscuras, y finalizando por archivar en el recuerdo de las tragedias nacionales el caso de Pasta de Conchos. Y de nuevo las preguntas de incómodas respuestas: ¿Y el sindicato minero nacional? ¿Y las secciones sindicales? ¿Y el conjunto de organizaciones que estructuran el sindicalismo mexicano? ¿Y la autoridad laboral? ¿Y las obligaciones empresariales? ¿Y la cultura de la calidad total en las minas? ¿Y los poderes de la República? (Wikipedia, 2011).

Y la lista de tragedias mineras parece no terminar. Ahora, más reciente, 2 de mayo del presente año, una nueva desgracia, sucedida también en la región carbonífera del país, y por supuesto con amplia cobertura mediática, nos vuelve a hacer notar que, metafóricamente, la vida del trabajador al interior de la mina parece ser una historia sin tiempo. Una explosión de gas metano en el Pozo 3 de la empresa minera Binsa, S.A. de C.V. que operaba —clandestinamente— en la región de Sabinas, Coahuila, causó la muerte a catorce mineros del carbón, y graves heridas a uno más —menor de edad, por cierto— que se encontraba en la boca del pozo al momento de la catástrofe².

Como siempre, las denuncias de trabajadores, familiares y organizaciones varias, defensoras de los derechos humanos, exhibieron un sinnúmero de irregularidades que apuntaban a la responsabilidad de la empresa y a la ineficiencia —o complicidad— de las autoridades laborales, tanto del ámbito federal como del estatal; como siempre también —congruentes con una hipócrita rutina— la más alta autoridad laboral del país, el señor Javier Lozano, hizo públicas sus más sentidas condolencias a los deudos de los trabajadores fallecidos, ofreciéndoles todo su apoyo; el gobernador del estado de Coahuila se presentó en el lugar de los hechos —seguramente por primera vez—, haciendo gala de preocupación y de responsabilidad; el sindicato minero nacional denunció —enérgicamente— las condiciones de inseguridad en que laboran miles de trabajadores, y —no

² Parece ser que Binsa es una empresa fantasma. Ni en la Cámara Minera de México, ni en la Dirección General de Minas, ni en la Coordinación General de Minas tienen datos sobre esta empresa que, supuestamente, cuenta con la concesión del yacimiento de carbón en el que murieron 14 mineros (*Diario Milenio*, 2011).

podía faltar— se dio paso a una averiguación previa en la Procuraduría General de la República en contra de quien resultase responsable del accidente; todo esto al abrigo de un importante despliegue mediático que ocupó —quizá preocupó— al inmenso teleauditorio nacional por una, dos, o quizá tres semanas, para —como siempre— irse poco a poco desvaneciendo del *rating* informativo. Y bueno, como siempre, después de más de tres meses de lo sucedido, en lugar de culpables en juicio, hay muchísimas promesas de justicia laboral, muchísimas promesas de —ahora sí— mejorar las condiciones de trabajo del minero, y claro: todo esto, igual que siempre, sin dejar de sacarle jugo político a la desgracia³.

¿Y para qué hacer preguntas si ya conocemos las respuestas? Nadie sabe a ciencia cierta si la tal empresa, responsable directa de la tragedia, realmente existe; por lo demás, algo muy sabido: los trabajadores del clandestino pozo carbonífero, como cientos más que trabajan en las mismas condiciones, sólo reciben de la empresa, para su protección, pilas y lámparas; los cascos, las botas y cualquier objeto que le proteja corren por su cuenta y riesgo. Claro, le pagan a destajo, y es deplorable el entorno físico en que labora (los túneles no tienen más de metro y medio de altura, trabajan agachados en jornadas que oscilan entre las 10 y 12 horas). Como son pozos irregulares, los trabajadores no pertenecen al sindicato, y tampoco cotizan al Seguro Social, y por supuesto nunca son inspeccionados por ningún tipo de autoridad: su desamparo es total⁴. Por lo pronto, como siempre, de manera clandestina o formal, el minero sigue persiguiendo vetas en túneles, socavones o a tajo abierto. La enfermedad y el accidente lo acompañan. Son su sombra, su amenaza cotidiana; y recordando al poeta: *Qué lástima que no pudiendo cantar otras hazañas... venga, forzado, a cantar cosas de poca importancia* (Felipe, 1982). Mas uno no puede dejar de preguntarse, ante los hechos antes reseñados:

³ En este caso en particular, la referencia es al titular de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social, Javier Lozano. No desaprovechó la oportunidad que le brindó la tragedia para publicitar su imagen política: por un lado, ejerciendo presión sobre el Poder Legislativo para aprobar la iniciativa de ley laboral que él impulsa, y por el otro, utilizando en su beneficio la cobertura mediática en su campaña, todavía privada, por ser considerado precandidato de su partido político, el PAN, a la Presidencia de la República. Véase la prensa nacional a lo largo del mes de mayo del 2011.

⁴ Revisar la prensa nacional en el mes de mayo del 2011, en particular *elcuartopoder*.

¿Y el sindicato minero?

Meses antes del desastre en Pasta de Conchos, el sindicato minero nacional (SNTMMSRM) realizó un rito particular del sindicalismo corporativo en México: la antidemocrática elección de un nuevo dirigente nacional: Napoleón Gómez Urrutia, hijo heredero de uno de los líderes más representativos del sindicalismo oficial engendrado por la Revolución Mexicana, y líder emblemático, por décadas, de este sindicato nacional, Napoleón Gómez Sada⁵. Sólo que en esta ocasión, como suele suceder, el tradicional método de elección de dirigentes fue impugnado por una oposición sindical, igualmente corporativa y antidemocrática, que acusaba, ante la autoridad competente, al nuevo líder de fraude y corrupción por robar —denunciaron— 55 millones de dólares al fideicomiso del sindicato. No obstante la demanda legal, al mes siguiente el Congreso del Trabajo, organismo cúpula del sindicalismo corporativo mexicano, designó como su presidente al impugnado líder minero. De inmediato, la Secretaría del Trabajo, sin ninguna autoridad legal, anuló la elección y ordenó que continuara en su puesto el presidente en turno. El gobierno federal congeló las cuentas del SNTMMSRM y la oposición sindical al nuevo líder tomó por asalto las oficinas centrales del sindicato en la ciudad de México.

En este descompuesto ambiente político sindical sucede, como ya se comentó, la explosión de gas metano en la mina Pasta de Conchos. El SNTMMSRM, desde su líder impugnado, acusó a la empresa el Grupo México y a su presidente, Germán Larrea, de homicidio industrial, y a la Secretaría del Trabajo de negligencia por no hacer cumplir la ley. De nueva cuenta la respuesta autoritaria no se hizo esperar: el día 28 del mismo mes, la máxima autoridad laboral en el país hizo pública la destitución de Napoleón Gómez Urrutia como dirigente del sindicato minero nacional, e impuso en su lugar al líder de la oposición al interior del sindicato. El motivo: la acusación de fraude interpuesta semanas antes. Las fuerzas sindicales que apoyaban al depuesto dirigente respondieron con un paro laboral de 270 mil mineros en 70 empresas a lo largo y ancho del país, exigiendo al gobierno su no interferencia en asuntos

⁵ Vale recordar que hablar de corporativismo sindical en México significa no sólo el establecimiento de una alianza histórica entre el movimiento obrero organizado y el Estado, sino también, y de manera preponderante, un estilo particular de control de los trabajadores sustentado en la corrupción y los privilegios políticos.

sindicales; convocaron además a una convención general extraordinaria, y una abrumadora mayoría de miembros del sindicato votó, nuevamente, por Gómez Urrutia para el cargo de secretario general.

Por su parte, la sección 271 del SNTMMSRM convocó a una huelga en la planta siderúrgica en Lázaro Cárdenas, Michoacán (propiedad del grupo Villacero, aliado del Grupo México), como parte de una huelga nacional de 48 horas en defensa de la autonomía sindical y en protesta por la imposición ejecutada por el gobierno federal. La Junta Federal de Conciliación y Arbitraje (JFCA) declaró ilegal la huelga de Lázaro Cárdenas, Michoacán, alegando que no había sido registrada en esa dependencia. Antes de terminar el plazo de 24 horas para reanudar labores, 900 policías federales y otros del estado de Michoacán, con refuerzos de tropas del ejército y helicópteros (acompañados por los medios de comunicación nacionales), asaltaron la planta con el propósito de tenderles una emboscada y desplazar a los huelguistas. Los trabajadores defendieron con violencia su centro laboral. Las fuerzas de seguridad abrieron fuego en contra de los trabajadores. Resultado: dos trabajadores muertos, 50 trabajadores heridos de bala, y 150 más con lesiones varias.

Después de 141 días de huelga vividos en medio de amenazas de la autoridad y los empresarios, y de ríspidas negociaciones con los dirigentes sindicales, los trabajadores metalúrgicos la levantaron obteniendo incrementos salariales y prestaciones complementarias, el retiro de todas las demandas establecidas por la autoridad y la empresa en su contra, y el reconocimiento de Napoleón Gómez Sada como dirigente del SNTMMSRM. Un Tribunal Federal ordenó al Secretario del Trabajo, Javier Lozano, que reconociera oficialmente a Napoleón Gómez Urrutia como secretario general del SNTMMSRM, y que reintegrara en sus cargos a todos los miembros del Comité Ejecutivo Nacional, toda vez —se dijo— que la Secretaría del Trabajo se había excedido en sus funciones y no observó los procedimientos establecidos en la Ley Laboral. Días después, el mismo tribunal emitió un fallo donde se levantan los cargos en contra del líder minero acusado de fraude; fallo que, a nivel estatal, se mantuvo vigente: el dirigente minero, sin renunciar, se exilió en Canadá ante la amenaza de ser aprehendido; país en el que hasta la fecha reside, y desde donde controla, todavía, al Sindicato Nacional de Mineros⁶.

⁶ Revisar la prensa nacional desde enero del 2006.

En este agitado e incierto entorno político-sindical, y tomando como bandera la muerte de los 67 trabajadores en Pasta de Conchos, tres importantes secciones del SNTMMSRM estallan tres larguísimas huelgas: en Cananea, Sonora; en Taxco, Guerrero, y en Sombrerete, Zacatecas –las tres propiedad del Grupo México–, por violaciones a los contratos colectivos de trabajo, en especial por la carencia de condiciones de seguridad e higiene en sus centros laborales. La tragedia en Pasta de Conchos se convirtió en el referente simbólico concreto de su lucha; era una lucha, se dijo, por evitar el accidente, la enfermedad y la muerte en el trabajo⁷.

Es político el motivo de la huelga, aseguraron autoridades y empresa, y en parte tienen razón, pero es imposible dejar de advertir que en estas luchas no resueltas existe una constante que sobrepasa la lucha de intereses establecida entre adversarios con un mismo signo ideológico. La autoridad laboral y el aparato de gobierno en su conjunto; los empresarios mineros, lo mismo que el atacado líder sindical, su camarilla y sus opositores coinciden, en lo fundamental, en el empleo de las viejas formas de control corporativo sobre los trabajadores; su lucha era, y sigue siendo, por conservar cotos de poder amenazados. En los hechos, en la vida cotidiana de este poco conocido mundo laboral, a nadie le importaba la democracia sindical, y mucho menos resolver, tecnológica u organizativamente hablando, los graves problemas de inseguridad que plantea la producción minera; aquí se plantea un hecho que ya rebasó, desde hace ya bastante tiempo, el nivel de hipótesis: que a nadie le incumbe, desde una perspectiva contractual, vigilar el cumplimiento de las medidas de seguridad e higiene reglamentariamente impuestas, y es en la permanencia histórica de esta situación laboral no resuelta donde se encuentra el fondo, la causa última que impulsó a los mineros a lanzarse a huelga. Pasta de Conchos se tradujo en el abstruso temor del minero en su diaria jornada de trabajo.

Nadie puede negar el carácter político del conflicto entre sindicato, empresarios y autoridad federal, pero de igual manera tampoco puede negarse el hecho de que detrás del inmediatez político subsiste una realidad que, ni duda cabe, hizo posible esta movilización obrera: las peligrosas condiciones de trabajo en los centros mineros en el país.

⁷ No existen todavía reflexiones más acabadas sobre el contenido de estas luchas; fue necesario entonces recurrir a las fuentes periodísticas para entresacar de ellas los elementos de análisis que aquí se muestran.

Cuando el riesgo laboral en las minas se percibe como inmutable; cuando el trabajador minero permanece pendiente del azar, viviendo en la emergencia y coexistiendo con la inminencia de un algo que amenaza su integridad biológica y su salud mental, podemos representarnos metafóricamente este particular escenario laboral como una historia sin tiempo.

Por supuesto, aunque no muy extendidas pero sí muy relevantes, se notan las transformaciones tecnológicas en esta rama productiva; qué mejor ejemplo al respecto que el hecho de que en algunas minas el trabajo minero abandonó los tiros, los túneles y los socavones para afianzarse en la superficie a través de la llamada producción *a tajo abierto*. Esto hablaría en contra de la metáfora aquí expuesta, mas no es la tecnología ni los afinados procesos de trabajo lo que le da sentido; la referencia concreta es a la inalterable permanencia del riesgo que en nada alivia la innovación tecnológica o la modernización de los procesos productivos. En una enorme cantidad de minas donde el trabajo sigue realizándose en las entrañas de la tierra, el tiempo físico es sustituido por una situación de inmanencia que nos hace pensar en esa pesadillesca metáfora, en esa irritante paradoja de una historia sin tiempo, de un inalterable estar dentro de un mundo de trabajo que congeló su presente. La mina San José en Chile, Pasta de Conchos y el pozo carbonífero en Sabinas, Coahuila, no son sino viejas-nuevas experiencias que parecen repetirse hasta el infinito.

Consumo de vida: enfermedad, accidente y muerte⁸

El trabajo al interior de la mina implica un riesgo que siempre está presente. Movimientos bruscos, explosivos, derrumbes, etc. son apenas un reducido número de riesgos que el trabajador debe aprender a librar. Sus ocho horas de trabajo están siempre amenazadas. De allí que aunque el equipo y herramientas hayan evolucionado haciendo menos “penosa” la labor, los riesgos están latentes y pueden desembocar en un accidente.

El minero penetra al interior; lo empieza a conquistar a través de varios años de trabajo. Sin embargo, nunca puede dominar estos riesgos por completo. Están allí latentes

⁸ Las reflexiones que a continuación se hacen se sustentan en un amplio trabajo etnográfico realizado tanto al interior como en la superficie, en las minas de Taxco, Guerrero. Al respecto, véase (Méndez, 1982, 1983 y 2010).

como poder sobrenatural entre los tiros, los socavones, niveles, rebajes, etc. Tienen que ser “hombres de valor”. Y lo tienen que ser en tanto que son capaces de dominar la finitud del tiempo; ocho horas de trabajo; una jornada. El miedo que sentía el minero cuando ingresó por primera vez lo convierte en un montón de músculos y de pulmón capaz de soportar los riesgos. Entra a la mina pensando que va a salir. La oscuridad, el polvo, la profundidad, lo agigantan. Y cada vez que caen las toneladas de piedra se engrandece su condición de dominador de la situación, pero aumenta consigo su tensión. No sólo enfrenta el desgaste muscular y físico en general, sino que cada segundo es un segundo de tensión que poco a poco hace que la labor que lleva a cabo se torne más difícil. Sus riesgos son mayores en tanto que la presión ejercida por la jornada de trabajo golpea su capacidad de concentración, necesaria para llevar a cabo su maniobra. Y esto también se convierte en un poder sobrenatural que no tiene otra materialidad que la del propio trabajador. Siente y sufre sus efectos. Su presencia siempre es precedida por un golpe, por una contusión, por un machucón. La posibilidad de accidentarse es permanente; acompaña cada una de las maniobras que realiza. Vive desafiando a la muerte no por orgullo: por necesidad; la enfrenta por los vivos que lo empujan a luchar contra miles de toneladas suspendidas sobre su cabeza.

Excavando la mina se fue haciendo profunda: tumbando metal, siempre hacia abajo. Siente que en la medida que el tiro⁹ se hace más profundo, más honda y lejana se ve también la posibilidad de volver a la superficie. Lucha y se afana por hacerse notar. Trata de alcanzar lo inalcanzable: alcanzar un puesto del tabulador que se realice en la superficie de la mina. Quizá después de muchos años, con la salud y la voluntad estropeadas, la empresa “generosamente” se lo conceda. Mientras tanto, su ilusión la convierte el empresario en arma que utiliza para enfrentarlo con sus otros compañeros. Los jefes están con él, a su lado en los túneles, hombres semejantes, separados sin embargo por una diferencia muy grande: uno es depositario de la capacidad de mando. Se hunde como topo en la tierra, es cierto, pero siempre tiene la posibilidad de subir. Los niveles¹⁰ no son tan sólo lugares por donde corren distintas vetas de metal:

⁹ Así se nombran a las excavaciones verticales (de la superficie a la profundidad) que se realizan en las explotaciones mineras.

¹⁰ Así se nombran las excavaciones horizontales que se realizan en las explotaciones mineras cuando se va siguiendo una veta de metal.

son también manifestación de una estratificación de poder que acompaña cada minuto de la jornada de trabajo.

La rudeza de la labor que se realiza, y la enorme tensión que produce un trabajo de por sí peligroso, se ejecuta generalmente en un ambiente autoritario creado por los jefes de vigilancia que, junto al cansancio, los desperfectos del equipo, el desconocimiento de la herramienta o la maquinaria empleada, la ausencia de equipo de seguridad suficiente y eficiente —o su no uso—, crean el ambiente propicio para que en cualquier momento de la jornada, a la entrada en la mina o en el camino de la salida, el minero enfrente la cercana posibilidad de un accidente. Como si fuese necesario volver a golpear a aquel cuerpo molido por la faena que enfrenta, los mismos objetos que tiene capacidad de controlar en su trabajo se vuelven contra él para recordarle su debilidad. Un golpe, un machucón, una herida, una caída, le recordarán su condición olvidada de obrero de una mina que ha producido riqueza con sus manos y su pulmón, aunque esta riqueza se le pierda no en los socavones¹¹, sino en los bancos nacionales y extranjeros.

Resulta obvio, como casi en cualquier rama productiva, que la organización del trabajo y la tecnología empleada en la explotación minera no tienen como finalidad proteger la salud del trabajador; su objetivo descansa esencialmente en el incremento de la productividad. No resulta extraño entonces que para la empresa, al igual que para las autoridades del trabajo (y frecuentemente ante la vista gorda de los responsables sindicales), el accidente y la misma muerte se consideren no como problemas a resolver, sino como situaciones a evadir. De principio, las causas que los originan se atribuyen al descuido, la irresponsabilidad o la ignorancia del trabajador. Falta de conocimiento, falta de coordinación en la labor, que no hubo “amacize” en el tumbe, el uso de instrumentos inadecuados, no tener puesto el equipo de seguridad, objetos punzocortantes en las labores, dificultad del propio trabajo, etc., son términos que se repiten una y otra vez en informes y actas. Cientos de hojas, gruesos expedientes acusadores que señalan al trabajador como el casi único responsable del accidente. Y es cuento de nunca acabar. El accidente se repite; no se sabe cuándo, ni dónde, ni cómo, pero ahí está siempre; es inalterable su permanencia, y parece no importarle a nadie, sólo al trabajador que tiene

¹¹ Se refiere a una oquedad en la profundidad de la tierra, natural o artificial, de diversas dimensiones y con diferentes usos, en las cuales desembocan tiros y niveles. Pueden ser depósitos de explosivos, almacenes de materiales y herramientas, incluso comedores o pequeños altares religiosos.

que aprender a vivir con el riesgo de sufrirlo, y en no pocos casos, la muerte termina sepultándolo.

Los accidentes de trabajo, sin embargo, no agotan ni mucho menos el problema de la salud del trabajador minero. Las condiciones en que realiza su faena permiten que el accidente sea una amenaza continua a su integridad física, pero de la misma manera desarrollan situaciones propicias para que la enfermedad se encargue de agotar, más rápidamente, aquel cuerpo ya gastado por la faena diaria. Es común encontrar al minero realizando su labor en túneles con el aire enrarecido por las grandes cantidades de diesel quemado por las máquinas al interior de la mina; tampoco resulta extraño trabajar en niveles productivos con exceso de polvo; el ruido, por su parte, es ensordecedor, y no disminuye a lo largo de la jornada; el agua estancada, los pisos lodosos, los canales de desagüe carentes de limpieza, baños en malas condiciones, etc., son situaciones habituales en la cotidianidad laboral. Todo esto alrededor de un aparato de “seguridad” que permite que las bombas de agua sean incapaces de extraerla convenientemente, y que los extractores de aire, ventiladores, compresores y tiros de ventilación sean insuficientes para sanear el ambiente de polvo y humo, haciendo dificultosa la circulación del aire¹².

En nuestro país, las leyes del trabajo reconocen como enfermedad profesional aquellas producidas en el lugar de trabajo, catalogadas como tales en el momento que sus efectos destructivos sobre la salud aparecen como irreversibles. En esta situación, no se cuenta con estadísticas que nos permitan mostrar con realidad el problema de la enfermedad en la explotación minera en el país; sin embargo, en pláticas con algunos doctores del Seguro Social, con representantes sindicales y con los mismos trabajadores, se encontró que, además de las enfermedades reconocidas como profesionales —la silicosis y el reumatismo—, el minero se enferma también de sordera por ruidos, alteraciones cardiovasculares, bronconeumonías crónicas, úlceras, gastritis y artritis; además sufre también de ciertos estados de angustia y nerviosismo, y por repetición de posiciones incómodas, deformaciones musculares y vertebrales. Y a este arcosir de males podemos agregarle además algunos a los que muy poca atención se les presta, y que todavía son ignorados por

¹² Estas situaciones de inseguridad son fácilmente detectadas a través de los informes mensuales de las Comisiones Mixtas de Seguridad e Higiene, lo mismo que a través de varios testimonios de los trabajadores, y en parte con la observación directa. Véase (Méndez, 1984).

la autoridad, por la empresa, por el sindicato, e incluso por el propio trabajador. Nos referimos a todos aquellos males corpóreos, producto de respuestas psicológicas a un patrón específico de comportamiento laboral, de organización del trabajo que, con harta frecuencia, se manifiesta en alteraciones de la conducta, estados de ansiedad o angustia, que terminan expresándose en trastornos físicos. Tal sería el caso, por desgracia frecuente, de alteraciones cardiovasculares o trastornos gastrointestinales, como tensión arterial alta, gastritis, úlceras, colitis, etcétera.

En suma: de igual forma que el accidente, la enfermedad —producto de ambientes contaminados o de *stress* laboral— es, y ha sido, el resultado de relaciones sociales específicas, de relaciones de poder establecidas en una particular estructura de organización laboral, durante jornadas de trabajo concretas, donde se concibe al trabajador lo mismo que a una máquina o herramienta, como un objeto-mercancía necesario para valorizar el capital invertido por la empresa, en este caso, para la extracción y el beneficio de metales. Las particularidades del proceso productivo, tanto técnicas como organizativas, no consideran, más que de manera formal, el problema de las condiciones de trabajo y de la salud del trabajador. El minero sabe que existe la posibilidad de que el accidente no llegue a tocarlo, pero sabe también que nada puede en contra del humo, el polvo, la humedad y el ruido; sabe que el trabajo en la mina lo está diezmando físicamente; y sabe muy bien que le ha vendido a la empresa no sólo su trabajo de un día, una semana, un mes, quizá de toda la vida; sabe que le ha rentado, a muy bajo costo, su propia existencia.

Mario Timio, especialista en el problema de la salud obrera, nos recuerda lo siguiente:

El ambiente de trabajo puede estar cargado de situaciones productoras de *stress*. Limitando la observación a los empleos y trabajos en fábrica, se pueden señalar que los estímulos productores de *stress* pueden tener corta o larga duración. Entre los primeros están comprendidos:

- Sobrecarga de trabajo que debe ejecutarse en una fracción de tiempo limitada.
- Confusión y distracción determinada por rumores, luces, flash, hacinamiento del ambiente de trabajo.
- Temor de no hacer bien y en el tiempo debido el trabajo: temor de quedar expuestos a críticas, de incurrir en peligros físicos.

Entre los estímulos productores de *stress* de larga duración se pueden enumerar:

- Inseguridad de mantener el propio trabajo.
- Atención prolongada.
- Sentido de aislamiento.
- Organización del tipo de trabajo: ritmos, controles, destajo, extraordinario, etcétera.

A todas estas condiciones se puede añadir la conciencia de que la retribución es inadecuada, lo que conduce al desinterés en el trabajo. El contraste entre el desinterés por el trabajo y la necesidad de hacerlo lleva a un estado de continua ansiedad y tensión, ambas en la base del *stress* (Timio, 1978: 82-83).

Con esta reflexión, parece adecuado recordar a Marx, específicamente cuando considera el proceso de trabajo sólo como proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista:

El obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien su trabajo pertenece. El capitalista se cuida de vigilar que este trabajo se ejecute como es debido, y que los medios de producción se empleen convenientemente; es decir, sin desperdicio de materias primas y cuidando que los instrumentos de trabajo se traten bien, sin desgastarse más que en aquella parte que lo exija su empleo racional. Pero hay algo más, y es que el producto es propiedad del capitalista y no del productor directo; es decir, del obrero. El capitalista paga, por ejemplo, el valor de un día de fuerza de trabajo. Es, por tanto, dueño de utilizar como le convenga, durante un día, el uso de esa fuerza de trabajo, ni más ni menos que el de otra mercancía cualquiera, *v. gr.* el de un caballo que alquilase durante un día. El uso de la mercancía pertenece a su comprador, y el poseedor de la fuerza de trabajo sólo puede entregar a éste el valor de uso que le ha vendido entregándole su trabajo... Al comprar la fuerza de trabajo, el capitalista incorpora el trabajo del obrero, como fermento vivo, a los elementos muertos de creación del producto, propiedad suya también (Marx, 1976: 137)¹³.

¹³ Por supuesto que hoy nos puede parecer exagerada la afirmación de considerar que el capitalista puede disponer a su antojo del trabajo de una persona por él contratada en una jornada laboral. Hoy le agregaríamos

Existe, en la racionalidad del capital, un comportamiento semejante con todas las mercancías que ha comprado y que son suyas; en ese sentido, no hay discriminación si esa mercancía es una maquinaria, un caballo o un hombre; pero mientras que el capitalista vigila que la materia prima no se desperdicie y que sus instrumentos de trabajo se traten bien, el cuidado del trabajo vivo —al menos en el caso que aquí se trata— descansará en la voluntad del propio obrero y en la capacidad para proveerse con sus propias fuerzas del conocimiento para no sufrir un accidente, o del equipo de seguridad que le permita prevenir un golpe, un machucón, la pérdida de un ojo, etcétera.

El problema de la salud brota del seno mismo de la estructura capitalista. No es un hecho disímulo, sino estructural al propio sistema, en tanto que las relaciones de trabajo comportan valores jurídicos sustentados en la propiedad, cuya finalidad no es el desarrollo espiritual de esta fuerza de trabajo, sino que su consumo tiene como objetivo fundamental el incremento de la productividad, la creación de valor. La solución de este problema no radica en la búsqueda, en abstracto, de ambientes y condiciones de trabajo más propicias: tiene que constituir una acción impulsada y organizada por los mismos trabajadores. Este principio determina lo que para L. Ferrajoli es la diferencia entre “defensa efectiva” y “defensa ilusoria”:

La defensa de la salud en la fábrica puede ser una defensa efectiva y no ilusoria en cuanto sea ejercida en primera persona por los trabajadores; es decir, no delegada en órganos o en sujetos tales como entidades de asistencia y previsión, estatales y paraestatales, o técnicos; es decir, médicos, psiquiatras, etc. (1978: 113).

Si por una parte es cierto que la solución del problema de la salud corre paralelo a las acciones desplegadas por los propios trabajadores, igualmente es cierto que esta necesaria autonomía para la defensa de su integridad física y psicológica debe incluir el cuestionamiento de las relaciones de propiedad y el privilegio de uso que tiene el capital sobre la fuerza de trabajo. Partimos del siguiente

a este juicio que, si bien es cierto en lo abstracto, hay que ubicarlo en lo concreto dentro de las normas jurídicas laborales vigentes que rigen en un país específico. Para el caso que aquí se trata, la normatividad existe y es insuficiente, pero lo grave resulta ser que su aplicación se empaña por dos grandes vicios nacionales: la impunidad y la corrupción. En cierta medida, no estamos tan lejos en México, en particular en la explotación minera, de lo que Marx planteaba hace ya más de un siglo.

cuestionamiento: no pueden considerarse los accidentes en el trabajo como el fruto de la fatalidad, de lo imprevisible; si sabemos que cualquier tipo de proceso productivo está ideado, estructurado, articulado y puesto en funcionamiento no tanto por el hombre y sus exigencias, sino según la lógica de la productividad realizada a cualquier costo, debemos aceptar entonces que resulta prácticamente difícil aislar el problema de la salud de su componente estructural: propiedad y productividad; o lo que es lo mismo, una efectiva acción desde los trabajadores por la defensa de la salud debería incluir, teóricamente, el trastocamiento de los mecanismos de propiedad y de uso de la fuerza de trabajo por parte del capital.

La fuerza laboral empleada en procesos productivos específicos tiene un claro objetivo: valorizar el capital invertido bajo una particular disciplina de trabajo, materializada en mecanismos diversos de control y vigilancia. Con esta finalidad, y bajo estas reglas, se desarrolla su trabajo, generando el conjunto de condiciones que permiten que el trabajador se accidente o sufra, temporal o permanentemente, una enfermedad física o mental. Entender entonces el problema de la salud en el trabajo exige ir más allá de los factores ambientales concretos que producen el riesgo laboral (lugares contaminados, altas temperaturas, exceso de ruido, etcétera); hay que ir a la fuente que lo origina: la relación de poder que el capital establece sobre una fuerza de trabajo que le pertenece, que es de su propiedad, y que termina dominando su corporeidad biológica y psicológica.

La postura de M. Timio al respecto es atinada:

El obrero, los ritmos, los tiempos, la organización y las modalidades de trabajo, el ambiente de la fábrica o en el taller, los accidentes de trabajo, las enfermedades profesionales, son por ello componentes de un mismo fenómeno que se identifica con la disciplina productiva. El hombre en la cima ha decretado y escogido que bajo la cubierta ideológica del mejoramiento de las condiciones sociales se puede disponer de otro hombre privado de poder, en nombre de la productividad óptima. En armonía con tal orientación de los grupos dominantes y la élite de poder poseen el control efectivo sobre todas las operaciones industriales, mientras que los trabajadores aún se mantienen alejados de toda participación estructural y de cualquier posición relevante de la toma de decisiones. La mutilación física y moral de los trabajadores es sólo la consecuencia lógica de tales premisas (113-114).

Obviamente, en este nivel de consideración el problema de la salud de los mineros se ubica fuera de este horizonte de reflexión. Se encuentra lejos aún de consolidarse una organización autónoma de los trabajadores, un frente alternativo que reivindique la salud, en los marcos de iniciativas que se propongan transformaciones de fondo sobre el control y la disciplina que el capital ejerce sobre el trabajo, en procesos de producción determinados que se concretan, diariamente, en jornadas de trabajo específicas.

Por supuesto, las respuestas obreras siempre estarán presentes; desde la acción encubierta en la cotidianidad del trabajo, hasta aquellos momentos en que, organizadamente, los obreros deciden parar por su cuenta el proceso productivo vía el mecanismo de la huelga. Sin embargo, la solución del problema permanece pendiente. Las demandas que los trabajadores mineros presentan de acuerdo con la normatividad vigente continúan estableciéndose en el terreno de mejores condiciones laborales, eficiencia de las autoridades de la salud, cambios en el personal sindical, etcétera. No existe la conciencia todavía de ubicar el problema en las formas en que se organiza el trabajo ni en la utilización de nuevas tecnologías que consideren el problema ambiental. Los trabajadores demandan y luchan por lo aparente: que los riesgos de trabajo sean contractualmente reconocidos y monetariamente cubiertos. Acepta correr el riesgo, y de sufrirlo, exige ser indemnizado. No busca solucionar de raíz los problemas que conducen a la enfermedad, al accidente o a la muerte. La lucha por la solución de fondo de las condiciones de trabajo continúa siendo una asignatura pendiente.

Las formas ocultas de la resistencia obrera

Repito: en esta actividad productiva, a pesar de innovaciones tecnológicas importantes y cambios radicales en la forma en que se organiza la extracción de mineral, se mantienen inalterables las condiciones de inseguridad laboral que favorecen igual que siempre —quizá más— la convivencia del minero con la cercana posibilidad de sufrir una enfermedad, un accidente, e incluso la muerte. De aquí la metafórica afirmación con que se inició este escrito: considerar el trabajo minero como una *historia sin tiempo*.

Permanencia trágica de lo que pareciera ser un destino fatal, una sombra maligna siempre vigente. Las formas de producir y de organizar el trabajo se transforman rápi-

damente; las nuevas tecnologías –majestuosas, sobrecogedoras– maravillan, asombran, amedrentan, imponen su poder en todo el espacio de producción; sólo las riesgosas condiciones en que el minero realiza su labor se imaginan como inextinguibles. Tanto que, el mismo minero, con la consciencia alienada, acepta y enfrenta el riesgo; sólo pide –a veces exige– que ese riesgo sea adecuadamente indemnizado: monetariza su integridad física y psíquica; conviene con la empresa, casi siempre a través de su sindicato, macabros acuerdos que tasan, dinerariamente, el costo de cada parte de un cuerpo que, en cualquier momento, puede ser mutilado. Deberes contractuales legalmente estipulados que, con harta frecuencia, no son respetados.

Por su parte, la empresa tiene una prioridad: la ganancia; y en su afán por alcanzarla, mantenerla y reproducirla, intentará por todos los medios, legales o ilegales, justos o injustos, incrementar la productividad y bajar los costos de producción. Por supuesto que tiene claro el problema de la seguridad en el trabajo, y por supuesto sabe también que, mientras pueda, va a ignorarlo. Sus esfuerzos modernizadores en tecnología y organización sólo marginalmente tomarán en cuenta el problema de las condiciones de trabajo. Las nuevas máquinas no fueron pensadas desde la seguridad laboral, ni desde la conservación del medio ambiente; lo mismo fue con las nuevas instalaciones y adecuaciones a los espacios de explotación: la seguridad siempre ha sido un problema no a enfrentar, sino a disimular, a evitar. Pensarlo como importante en las planeaciones productivas implicaría aumentar los costos de producción, con la consecuente disminución en sus índices de ganancia. Mientras esto sea posible, hay que sortearlos, ¿cómo?, ya anteriormente se dijo: echando mano de cualquier recurso, mejor dicho, del gran recurso nacional, del instrumento empleado desde siempre para la solución de este y otros muchos problemas que aquejan al país: la corrupción que gozosa florece en un inmenso campo de impunidad.

¿Y el sindicato?, ya lo vimos también: fue pensado desde una lógica estatal de desarrollo económico estabilizador que favorecía la inversión empresarial. Su papel fue, y sigue siendo, el control de la fuerza de trabajo a favor del capital; ¿y la autoridad laboral?: preocupada por el control de los sindicatos y sus relaciones con las empresas; todo dentro de un esquema de impulso, primero, a un patrón de acumulación sustitutivo, y después de la gran crisis económica del 82, a otro nuevo patrón secun-

dario exportador; en los dos casos, priorizando al capital sobre el trabajo¹⁴.

En este marco de desigualdades, y desde sus muy particulares formas, el trabajador minero no ha dejado de resistirse al trabajo; resistencia que generalmente contraviene el *ethos* del capital y, más concretamente, la contratación colectiva y las leyes laborales. Sin embargo, consideramos que no es correcto juzgar desde una perspectiva moral –sesgada por principio– este fenómeno que se registra no sólo en las industrias mineras de la región, sino por lo general en cualquier espacio productivo regido por una lógica capitalista salvaje, que no respeta las regulaciones existentes (si es que tales regulaciones existen) entre el capital y el trabajo. Las *formas ocultas de la resistencia obrera* se le llama aquí a esta sistemática y peculiar forma de respuesta con que cuenta el obrero para resistirse al capital en el espacio de la producción. Huérfano de instituciones que lo representen, asume dos comportamientos que se excluyen, que se contradicen, pero que cotidianamente conviven: negocia individualmente con los representantes patronales el uso extraordinario de su fuerza de trabajo para alcanzar incrementos salariales, y paralelamente defiende –individual o colectivamente, consciente o inconscientemente– su integridad psicofísica, resistiéndose de mil maneras al trabajo.

Algunos pensadores le llaman *rechazo al trabajo* haciendo referencia a “un momento del proceso de autovaloración proletaria en su relación con la obligatoriedad del trabajo productivo” (Negri, 1979: 95). Concepto inadecuado para el caso del trabajo minero en México. Es un momento, sí, pero no de autovaloración proletaria, sólo de resistencia obrera a la disciplina capitalista, un reconocimiento, implícito o explícito, del antagonismo, si no al sistema capitalista como forma abstracta de definición, sí a la figura concreta de una empresa y sus representantes en procesos de trabajo específicos.

Por lo anterior, para no confundir el discurso, en lugar de *rechazo del trabajo* aquí se habla de *formas ocultas de la resistencia obrera*, entendiendo por ellas, simplemente, la resistencia oculta –individual o colectiva, espontánea u organizada– que el trabajador ejerce contra la disciplina impuesta por una empresa en particular, en defensa,

¹⁴ Un análisis del sindicalismo en México dentro del patrón de acumulación sustitutivo primero y del secundario exportador después, puede ser revisado en Méndez y Quiroz, 2010.

primordialmente, de su integridad psicofísica. Se toma si, para enriquecer este concepto, parte de la interpretación que Cornelius Castoriadis expresa en torno a la forma como se expresan estas particulares formas de resistencia obrera, y que en su momento definió como *grupos elementales*:

El capitalismo aglomera individuos dentro del espacio de producción pretendiendo mantenerlos aislados unos de otros y enlazados exclusivamente por medio de sus reglamentos de producción... Tan pronto como los obreros se reúnen en torno a un trabajo, se establecen relaciones sociales entre ellos; se desarrolla una actitud colectiva frente al trabajo, a los vigilantes, a la dirección, a los otros grupos de obreros... Esta socialización a nivel de grupo elemental tiende a organizar espontáneamente su cooperación y a resolver los problemas que les plantea el trabajo en común y sus relaciones con el resto de la fábrica y la dirección (1976: 31).

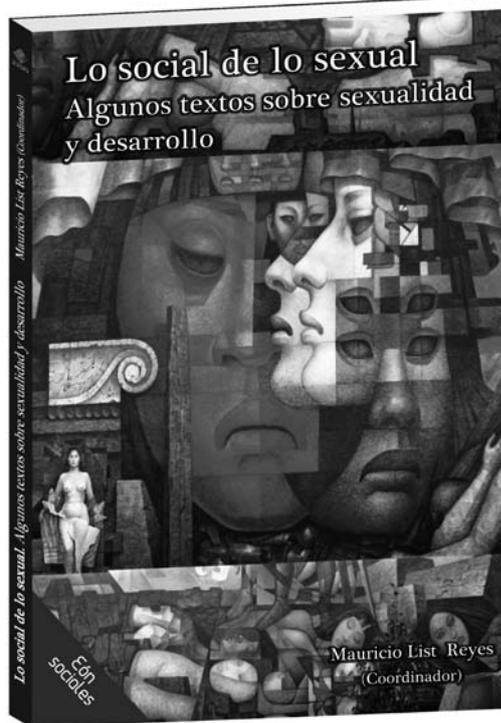
Estos grupos elementales se componen por un número variable, generalmente pequeño, de personas. Se encuentran sustentados en el contacto directo que establecen en el trabajo, en la cooperación que necesitan realizar para llevarlo a cabo. Para el caso de los trabajadores mineros, y por las razones antes expuestas, sería atrevido sostener lo que Castoriadis concluye acerca de estos *grupos elementales*. Para él son agrupaciones de producción, y por lo tanto grupos de lucha, por lo siguiente: su vida cotidiana en el trabajo va a crear en ellos intereses, comportamientos, necesidades y objetivos que necesariamente se opondrán a los dictados por la dirección de la empresa. Dentro de esta lógica, afirma que los grupos elementales se convierten en

Los núcleos vivos de la actividad productiva... Dentro de ellos se manifiesta ya la actitud de gestión de los obreros, su tendencia a organizarse por sí mismos para resolver los problemas que les plantea su trabajo y sus relaciones con el resto de la sociedad... La divergencia entre la organización espontánea de los obreros y la organización oficial de la fábrica es la expresión condensada de todos los conflictos y todas las contradicciones de la empresa capitalista. La organización capitalista del trabajo tiende a asentarse sobre la definición de normas de trabajo. Los obreros luchan contra las normas. Es imposible no ver en esa lucha más que una defensa contra la explotación. Hay en ella, de hecho, infinitamente más: el obrero, precisa-

mente para defenderse de la explotación, está obligado a reivindicar el derecho a determinar por sí mismo su ritmo de trabajo, a negarse a ser tratado como cosa. En esta batalla, la batalla del rendimiento efectivo, los obreros se ven abocados a organizarse, a inventar medios de acción, a definir objetivos. Nada se les da por anticipado: han de crearlo todo, conquistarlo con dura lucha; el contenido de esa lucha es la organización autónoma de los obreros, la gestión obrera de la producción, la reorganización, finalmente, de la sociedad (32-58).

Este concepto de *grupos elementales* fortalece sin duda el contenido del término con que aquí se define este problema —*formas ocultas de la resistencia obrera*—, pero también le marca límites. Si alguna vez existió en el país la posibilidad real de construir una fuerza sindical autónoma, gestora de la producción y capaz de lograr, desde esta perspectiva, reordenar la sociedad, se perdió sin lugar a dudas en aquellos años (los ochenta) de obligada inserción del país al mundo global, o de quimérica transición a la democracia¹⁵. Por lo demás, resulta evidente que la historia sindical en México (lo mismo que los abundantes testimonios recogidos entre los trabajadores mineros y las extensas crónicas de muchas de sus luchas), no dan para este tipo de juicios. Después de un seguimiento de casi 30 años de lucha sindical en México, este juicio resulta, lo menos, aventurado. Los trabajadores sindicalizados en el país, en especial los que enarbolaban las banderas de la autonomía, se resistieron al cambio laboral ordenado desde los espacios empresariales y fueron derrotados. La huelga, instrumento histórico esencial de la lucha obrera, resultó en esos años una herramienta de batalla sindical inútil, neutralizada por las nuevas estrategias empresariales. Los combativos sindicatos —que se autonombaban independientes del Estado, de las empresas y de los partidos políticos— fueron obligados a pactar con ese Estado y con esos empresarios (después de sendas derrotas que terminaron en despidos masivos y profundos cambios contractuales) un nuevo orden laboral flexible

¹⁵ Esta gran derrota obrera debe ser advertida desde el acelerado, confuso, conflictivo y contradictorio proceso de reordenación política del Estado mexicano, iniciado en 1983 con la supuesta muerte del orden nacionalista revolucionario, y el no menos supuesto nacimiento de un nuevo orden neoliberal presuntamente orientado a edificar una sociedad de libre mercado, todo esto en un entorno internacional ambiguamente definido como *mundo global*. Al respecto, véase Méndez y Romero, 2009: 29-62.



que los debilitó al extremo de desaparecer, prácticamente, del escenario político nacional, en momentos de aguda conflictividad social, de profundas crisis económicas, de inciertos comportamientos políticos, de dolorosas pérdidas en el salario real de los trabajadores, de precarización del empleo, y en general de un profundo deterioro en la calidad de vida de los mexicanos. Y vale recordarlo, aún en sus momentos de auge, este sindicalismo con vocación autonomista nunca hizo prioritaria una lucha de contenido realmente proletario por la salud¹⁶.

En conclusión: para el problema que aquí nos ocupa y nos preocupa, en las minas de Taxco –lo mismo que en Cananea, en Sombrerete, Pasta de Conchos o cualquier espacio productivo de explotación minera– el problema de la enfermedad, del accidente y la muerte se mantiene en suspenso, lo mismo que la lucha sorda, soterrada, oculta, del minero para resistirse a la disciplina del capital.

El trabajo minero fue, es y... ¿será? *una historia sin tiempo*.

¹⁶ Lo acaecido a partir de los años ochenta dentro del sindicalismo mexicano, sus contradicciones, su reordenación, sus luchas y su obligada sujeción a la propuesta empresarial flexible, en un contexto de cambio de un Estado autoritario en transición hacia algo, aún no determinado del todo, puede ser rastreado en Méndez y Quiroz, 1994, 1997 y 2010.

Referencias

- Castoriadis, C. (1976). *Proletariado y organización. La experiencia del movimiento obrero, volumen 2*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Felipe, L. (1982). "Qué lástima". En *Versos y oraciones del caminante. Antología poética*. México: FCE.
- Ferrajoli, L. (1978). "Defensa de la salud en la fábrica". En Basaglia, F. *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de salud*. México: Nueva imagen.
- Marx, K. (1976). *El Capital, tomo I*. México: FCE.
- Méndez, L. (1982). "Los mineros de Taxco. Amanecer de una lucha por la autonomía obrera". (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Méndez, L. (1983). *Voz obrera. Testimonios mineros*. (Reporte de investigación mecanoscrito). México.
- Méndez, L., Bolívar, A., Clarens, C. y Garza, T. (julio-agosto de 1984). "Si me lo quitas, me matas... si me lo dejas, me muero". *El Cotidiano*, (1).
- Méndez, L. (2010). *Producción de riqueza-consumo de vida. Los mineros de Taxco: una historia sin tiempo*. México: UAM-A/Ediciones Eón.
- Méndez, L. y Quiroz, J. O. (1994). *Modernización estatal y respuesta obrera: historia de una derrota*. México: UAM-A/Ediciones Eón.
- Méndez, L. y Quiroz, J. O. (1997). "El nuevo orden y el sindicalismo en México". En Méndez y Berrueta, L. (coord.). *Poder, ideología y respuesta social en México*. México: UAM-A/Ediciones Eón.
- Méndez, L. y Quiroz, J. O. (2010). *La continuidad corporativa en México. Sindicalismo, empresarios e izquierda. Un balance pesimista*. México: UAM-A/Ediciones Eón.
- Méndez, L. y Romero, M. Á. (julio-agosto de 2009). "25 años de coyunturas fallidas y periodos malogrados. Semblanza de una aventura intelectual". *El Cotidiano*, (156).
- Negri, A. (1979). *Dominio y sabotaje*. Barcelona: Viejo Topo.
- Timio, M. (1978). *Clases sociales y enfermedad*. México: Nueva Imagen.

Referencias electrónicas

- (3 de mayo de 2011). <www.elcuartopoder.com.mx>.
- Diario Milenio (3 de mayo de 2011). *Diario Milenio*. Recuperado de <<http://www.milenio.com>>.
- CNN Google (13 de octubre de 2010). *México Informa*. Recuperado de <www.nocturna.com>.
- Wikipedia (23 de mayo de 2011). "Desastre minero de Pasta de Conchos" en *Wikipedia. La enciclopedia libre*. Recuperado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Desastre_minero_de_Pasta_de_Conchos>.

Jóvenes nini* y profesionistas titi:** la estratificación letrada del desempleo***

Daniel Téllez Velasco****

Si bien la existencia de los jóvenes nini subraya las escasas perspectivas para estudiar y para trabajar, la existencia de los profesionistas titi subraya doblemente la escasez de horizontes laborales incluso para profesionistas titulados. En torno suyo se escribió este artículo, que contiene cuatro apartados breves. En el primero se hace referencia a algunos datos estadísticos con el propósito de sopesar y evaluar la magnitud del problema que enfrentan y representan los jóvenes nini. Asimismo, se mencionan las causas y consecuencias de este fenómeno. En el segundo apartado se retoman testimonios de profesionistas desempleados, con el propósito de repensar la relación entre educación y acceso al trabajo. Aquí se sostiene que el factor detonante de la proliferación de los titi coincide con la expansión comercial de las empresas transnacionales en muchos países. En el tercer apartado se reseñan los diagnósticos y las propuestas de empresarios, funcionarios y académicos para solucionar la exclusión escolar y el desempleo. Finalmente, en el cuarto apartado el autor expresa algunas reflexiones en las que manifiesta su postura con respecto a la exclusión escolar y al *desempleo de cuello blanco*.

El tema del desempleo puede ser abordado desde distintos enfoques; el cuantitativo destaca por su frecuencia.

* Acrónimo utilizado para referirse a los jóvenes que “ni” estudian “ni” trabajan por falta de oportunidades.

** Acrónimo propuesto por el autor de este artículo para referirse a los profesionistas que “ti” enen licenciatura y que “ti” enen posgrado, pero sorprendentemente no tienen trabajo. Cabe señalar que en el caso de los titi, a diferencia de los nini, la edad cronológica de los profesionistas no es una variable determinante.

*** Con base en el presente artículo, el autor presentó una conferencia con el mismo título para el evento “Miércoles en las Ciencias Sociales y Humanidades”, celebrado el día 2 de febrero de 2011 en la UAM-Iztapalapa.

**** Profesor de tiempo parcial adscrito al Departamento de Economía de la UAM-Iztapalapa.

La cantidad de personas desempleadas en el mundo aumenta sin cesar a pesar de que el problema del desempleo se incorporó a los programas de la UNESCO, se discutió y se discute en muchas reuniones y ha sido analizado en cuantiosas publicaciones desde hace décadas. En México, según Sánchez y Pérez (septiembre-octubre de 2009), la tasa de desempleo aumentó de 3.24% en mayo de 2008 a 5.3% en febrero de 2009. Una aportación trascendental del enfoque cuantitativo reside en que sus cifras y porcentajes permiten hacer dos afirmaciones. Los discursos pronunciados por los gobernantes, en los cuales plantean como

meta la disminución del desempleo, son demagogia pura. Y, como sostienen Sánchez y Pérez (septiembre-octubre de 2009), el modelo neoliberal incrustado en la economía mexicana desde mediados de la década de los ochenta es incapaz de absorber la demanda de trabajo de la población. El pleno desempleo es una tendencia que parece no debilitarse.

Por su parte, el enfoque cualitativo, al considerar variables como la escolaridad de los desempleados, encuentra que una porción creciente de desocupados está integrada por profesionistas titulados e incluso con posgrado. Esta categoría puede ser

denominada *desempleados de cuello blanco*¹. En torno suyo se escribió este artículo, que contiene cuatro apartados breves. En el primero se hace referencia a algunos datos estadísticos con el propósito de sopesar y evaluar la magnitud del problema que enfrentan y representan los jóvenes nini. Asimismo, se mencionan las causas y consecuencias de este fenómeno. En el segundo apartado se retoman testimonios de profesionistas desempleados, con el propósito de repensar la relación entre educación y acceso al trabajo. Aquí se sostiene que el factor detonante de la proliferación de los titi coincide con la expansión comercial de las empresas transnacionales en muchos países. En el tercer apartado se reseñan los diagnósticos y las propuestas de empresarios, funcionarios y académicos para solucionar la exclusión escolar y el desempleo. Finalmente, en el cuarto apartado el autor expresa algunas reflexiones en las que manifiesta su postura con respecto a la exclusión escolar y el *desempleo de cuello blanco*.

Jóvenes nini: cuando la pregunta “¿Estudias o trabajas?” se volvió obsoleta

La definición. Riva Palacio (17 de febrero de 2010) señala que el acrónimo nini fue acuñado por sociólogos españoles y hace referencia a jóvenes de entre 18 y 34 años cuyo rasgo distintivo es que ni tienen acceso a la educación ni al trabajo formal. Bastidas Colinas (8 de diciembre de 2009) hace hincapié en la condición marginalizada de dichos jóvenes cuando menciona: “[...] son jóvenes que aplican a trabajos y a universidades. Que hacen filas, que llenan formularios, que acuden a entrevistas, a exámenes, a oposiciones, a concursos, pero que sólo reciben negativas”². Sotelo (4 de abril de 2010), columnista del diario *El Paso*, relata que el acrónimo nini se publicó por primera vez en el diario español *El País* en una nota titulada: “Generación ni-ni: ni estudia ni trabaja”. Esta columnista propone dos categorías de nini: los temporales y los permanentes.

¹ En este artículo utilizo, alternativamente, el acrónimo titi y la expresión *desempleo de cuello blanco*. Desde mi punto de vista, los acrónimos parecen mutilar a las frases. Por ejemplo, el acrónimo titi refiere a un problema sumamente grave: el desempleo de profesionistas. Reflexionando, titi es más un eufemismo que un acrónimo. Decir titi produce un efecto sonoro más suave que decir “profesionistas desempleados”. En otros términos, el acrónimo titi metamorfosea el problema del desempleo, y al hacerlo, reduce su gravedad.

² Cabe aclarar que este artículo se refiere a los nini que, como precisa Bastidas, quieren seguir estudiando y quieren trabajar, pero no han podido. Quedan fuera de su alcance un subconjunto de nini: los que voluntariamente rechazaron estudiar y trabajar.

Las cifras. En México, de acuerdo con el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJ), los nini sumaron un contingente de siete millones de jóvenes a finales de 2009³. Y, según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), la cifra asciende a seis millones setecientos mil (Martínez, 1 de noviembre de 2010). En el siguiente párrafo se calcula el porcentaje de los nini con respecto de la población total de México contabilizada en 2009, de la población total de los cuatro municipios y delegaciones más poblados de México, y de algunos países latinoamericanos, para comprender la magnitud de este problema.

La relatividad de los datos. Según el II Censo de Población y Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la población total de México en 2009 ascendió a 107,431,225 habitantes. Si comparamos la cantidad de ninis reportada por el IMJ con la población total de México reportada por el INEGI, hallamos que los ninis representaron 6.5% de la población total en 2009. Ahora bien, si sólo consideramos la cantidad de jóvenes de 20 a 34 años contabilizados en 2005 (INEGI, 2005), 25,001,938, el porcentaje de los nini se eleva a 28%. Es decir, tres de cada diez jóvenes mexicanos están excluidos del ámbito escolar y del ámbito laboral formal. Si comparamos a los siete millones de nini con la población total de los cuatro municipios y delegaciones más poblados de México en 2005, que en conjunto suman 6,991,052 habitantes, encontramos que aquéllos superan a ésta (INEGI, 2010). En Iztapalapa, D. F. habitan 1,820,888 personas; en Ecatepec de Morelos, Estado de México, 1,688,258 personas; en Guadalajara, Jalisco, 1,600,940; en Puebla, Puebla, 1,485,941, y en Iztacalco, D. F., 395,025, aunque Iztacalco no es una de las entidades más pobladas de México. El conglomerado de ninis es equiparable a la población total de Veracruz de Ignacio de la Llave, entidad que en 2005 ascendió a 7,110,214 habitantes, tercer lugar a nivel nacional. Finalmente, la cantidad de ninis supera a la población total de tres países latinoamericanos y de un país europeo, cada uno por separado: Paraguay en 2005 tuvo 6,348,917 habitantes; Costa Rica, 4,578,945; Dinamarca, 5,529,270; El Salvador, 6,163,050, y Nicaragua, 5,742,800⁴.

³ Esta cifra fue rechazada por el subsecretario de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública (SEP), Rodolfo Tuirán, arguyendo que de los siete millones de nini, cuatro millones son mujeres que, por sus deberes en el hogar y por atender a sus hijos, no están disponibles para trabajar. Un millón cien mil son desempleados en busca de empleo, aunque debido a problemas estructurales no lo encuentran. De un millón trescientos mil a un millón cuatrocientos mil no buscan empleo. Doscientos mil tienen educación superior y el resto son discapacitados (Notimex, 8 de septiembre de 2010).

⁴ Estos datos pueden consultarse en el sitio web del Banco Mundial: <<http://datos.bancomundial.org>>.

Los datos cuantitativos calan hondo en la conciencia social. No obstante, los datos cualitativos también causan incomodidad. Los jóvenes nini están al comienzo de sus trayectorias laborales. Negarles el acceso a la escuela y al sector productivo formal significa algo peor que truncar sus trayectorias incipientes: matarlos profesionalmente.

La Secretaría de Educación Pública (SEP) admitió que 7.5 millones de jóvenes que podrían estar estudiando en las universidades no lo hacen, y 2.4 millones no pasaron el examen para ingresar al bachillerato. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) aceptó a 9,360 jóvenes de 105,000 aspirantes que hicieron el examen de admisión en 2009 (Riva Palacio, 17 de febrero de 2010). Por su parte, el Instituto Politécnico Nacional (IPN) rechazó a 88,500 aspirantes de los 110,000 que hicieron el examen de admisión. En un contexto en el que el avance del desempleo es inexorable y el avance de la privatización de la educación pública es impulsada por los gobiernos, la pregunta ¿estudias o trabajas? sólo puede hacerse a un exiguo porcentaje de jóvenes. De acuerdo con la Secretaría del Trabajo, hasta septiembre de 2009, 917,000 jóvenes de 18 a 24 años no pudieron encontrar trabajo.

Las secuelas. La proliferación de los nini es un problema grave en sí mismo, y, a su vez, es detonante de otros problemas sociales. El rector de la UNAM, José Narro, alertó sobre el que los nini se han vuelto “la bolsa de trabajo del narcotráfico”. En este sentido, Riva Palacio (17 de febrero de 2010) plantea varias preguntas alarmantes: ¿son los nini la reserva de carne de cañón para la guerra de los carteles de la droga en México?, ¿son los nini los que hacen que la guerra civil en México parezca interminable? La marginación constituye un caldo de cultivo para el crimen organizado. Si los jóvenes no tienen acceso a la educación ni al trabajo, ¿resistirán la tentación de miles de dólares al mes?, ¿son los nini el sostenimiento de los sicarios en el país?, ¿de dónde salen tantos jóvenes asesinados? El ex rector de la UNAM, Juan Ramón de la Fuente Ramírez, en una entrevista a propósito de la publicación de su libro *Para entender a la UNAM*, coincide con ellos al señalar que los jóvenes a quienes se les niega el acceso a la educación, el acceso a los mercados laborales nacionales y el acceso a los mercados laborales foráneos (tránsito ilegal hacia Estados Unidos) sólo les queda la opción de adherirse al crimen organizado. De hecho, reconoce que sólo 20% de los mexicanos logran acceder a la educación superior y retoma una cifra proporcionada por el Ejército mexicano: el crimen organizado está formado por medio millón de personas aproximadamente; la mayoría son jóvenes que no

tuvieron posibilidades de seguir estudiando ni de trabajar (Rapahel, 17 de octubre de 2010).

Las causas. La proliferación de los jóvenes nini en México se debe al desempleo estructural, al aumento de la informalidad y a la limitada posibilidad de acceso a la educación (Mora, Rodríguez y Anaya, septiembre-octubre de 2010). El Concurso de Selección para el Ingreso a la Educación Media Superior Pública, el Examen Único, es responsable de 50% del acrónimo nini. El Examen Único excluye del sistema educativo a millones de jóvenes mexicanos. Cuando las autoridades responsables en materia de educación superior eliminan los exámenes requisito para acceder al nivel medio superior y superior demostrarán con hechos su voluntad de ampliar la cobertura educativa en México.

Profesionistas titi: cuando la ilusión de estudiar para ser “alguien” en la vida se marchitó

...Al igual que una implacable epidemia mortal que se abre paso por el mercado, la rara y aparentemente inexplicable nueva enfermedad económica [el desempleo] se extiende, destruyendo vidas y desestabilizando comunidades completas en su avance inexorable...

Jeremy Rifkin
Economista estadounidense (1943-)

Si bien la existencia de los jóvenes nini subraya las escasas perspectivas para estudiar y para trabajar, la existencia de los profesionistas titi subraya doblemente la escasez de horizontes laborales incluso para profesionistas titulados. El diario español *El País* contiene una sección titulada “Preparados”⁵, en la que profesionistas españoles, enfadados por el sabor agrio del desempleo, publican sus testimonios. Fragmentos representativos de dichos testimonios se muestran en el Cuadro de la página 86.

⁵ El nombre de la sección es sugerente. Dos detalles llamaron mi atención. La palabra ‘preparados’ esta separada en dos partes: ‘pre’ y debajo de esta sílaba, ‘parados’. Los españoles utilizan las palabras ‘paro’ y ‘parados’ cuando se refieren al desempleo y a los desempleados, respectivamente. El mensaje para sus lectores es claro: jóvenes preparados, pero desempleados. El segundo detalle es igualmente ingenioso. La sílaba ‘pre’ está en color rojo y la sílaba ‘parados’, en color negro: los colores de la huelga. Esta sección puede ser leída en el sitio web <<http://www.elpais.com/especial/preparados/>>.

Cuadro. La radiografía del desempleo de “cuello blanco”

| Edad | Nacionalidad | Estudios | Logros | Causas |
|------|--------------|--|--|--|
| N/d | Española | Licenciada en Traducción e Interpretación de Alemán e Inglés en Granada (tres años) y en Alemania (dos años). Y master de Enseñanza del Español a Extranjeros. | Trabajó en Málaga como profesora de español durante un mes. | Desempleada desde septiembre de 2009 debido a la crisis y por el aumento de solicitantes de becas. |
| 24 | Española | Licenciado en Administración y Dirección de Empresas. | Viajó 1000 km para lograr que incluyan su ficha en una carpeta con cincuenta aspirantes que pretenden trabajar en esa empresa. | Exceso de administradores. Para un solo puesto de trabajo son más de ochocientos inscritos. |
| 33 | Española | Licenciada en Turismo, Idiomas y Ciencias Empresariales (curso a distancia). | Trabaja como recepcionista de medio tiempo. | Experiencia nula. |
| N/d | Española | Ingeniero informático, posgrado en Desarrollo Web, master MBA y master en Educación. | N/d | Profesionista “sobrecualificado”, según González-Alorda, profesor en el ISEM Fashion Business School y autor del libro <i>Los próximos 30 años</i> . |

Fuente: Elaboración propia a partir de los testimonios publicados en la página web de *El País*, de la sección “Preparados” <<http://www.elpais.com/especial/preparados/>>.

Los testimonios publicados por el diario *El País* ponen de manifiesto que la educación superior no conduce necesariamente a los lugares de antaño. Esto es, el desempleo mortifica no sólo a gente iletrada, sino también a gente letrada. Asimismo, la educación superior es escasamente valorada. Esta situación se ilustra con un dato de Riva Palacio: al menos 20% de los jóvenes que poseen títulos universitarios buscan un segundo empleo a fin de que su ingreso les alcance para comprar los satisfactores básicos (17 de febrero de 2010).

Hubo un tiempo en que la gente ascendía socialmente y conseguía la estabilidad laboral por medio de la educación:

En el imaginario de las masas, el acceso a la escolaridad se relacionaba directamente con una mejor condición de vida y la posibilidad de ascender en la escala social. Asegurar un espacio en alguna institución educativa representaba no sólo la posibilidad de acceder a un empleo más o menos digno, sino también la posibilidad de ilustrarse y adquirir así un horizonte cultural que moldeaba la subjetividad. Sin embargo, esta relación parece haberse extinguido o, cuando menos, estar en una profunda crisis (Mora, Rodríguez y Anaya, septiembre-octubre de 2010: 30).

Estudiar equivalía a la superación personal y a la permanencia laboral en virtud de que empresa en la que ingresaban los jóvenes de antaño, en esa misma se jubilaban. En aquellos tiempos el trabajo implicaba un proyecto de vida a largo plazo. La gente cuya vida laboral transcurrió durante las primeras seis o siete décadas del siglo XX seguramente aprobaría esta observación. Es decir, los bisabuelos, abuelos y posiblemente padres de los nini y de los titi. Desafortunadamente para sus descendientes, quienes quisieron iniciar su vida profesional en una época en la que las empresas transnacionales expandieron su presencia comercial a casi todos los países —la globalización comercial, como muchos denominan a este fenómeno—, llevándose consigo sus políticas de reducción de costos, su título profesional o sus estudios de posgrado ya no les aseguran un trabajo y, por consiguiente, ascender en la escala social. El desplome de la educación como vehículo para conseguir empleo explica parcialmente⁶ la existencia de profesionistas realizando trabajos totalmente ajenos a su profesión (sociólogos conduciendo taxis, administradores vendiendo

⁶ El complemento de la respuesta es la precarización de las condiciones de trabajo, que se analizarán más adelante.

productos chinos en alguna calle del Centro Histórico de la ciudad de México, filósofos atendiendo llamadas en *call centers*, etcétera). Trabajar en labores ajenas a las de la profesión es una calamidad que lastima tanto a jóvenes de países atrasados como a jóvenes de países desarrollados. Según el Informe de Eurydice (Red Europea de Información sobre Educación), órgano informativo sobre los sistemas y las políticas educativas europeos, solamente 40% de los españoles universitarios realizan un trabajo acorde con sus estudios (Barbería, 22 de junio de 2009).

Hace unos meses, un estudiante de doctorado me envió un chiste por correo electrónico en el que se recrean con humor las secuelas de la disminución implacable de las opciones laborales para profesionistas en México:

Un señor, al transitar por una calle en penumbra, es sorprendido por un maleante, quien con voz amenazante le pide sus pertenencias: *¡Afloja el pinche reloj y no hagas dramas! Traigo “cuete”⁷...* El señor, muy nervioso, se quita el reloj sin mirar al ladrón y se lo entrega. El maleante ve el reloj e indignado le reclama: *¡No mames! ¡Este puto reloj es chino!, y se lo devuelve al señor. Enseguida el ladrón le pide su celular y al percatarse de que es un “tabicote” y no tiene saldo se molesta mucho; lo avienta y le pide todo su dinero: ¡Dame todo el varo que traigas, güey!* El señor le entrega su billetera. El ratero enfurecido lo increpa: *Pues, ¿a qué te dedicas pinche jodido? ¿Dónde trabajas? Todo lo que traes son veinte putos pesos y todo lo que usas es bien pinche corriente.* El señor, aterrado, le responde: *Tengo doctorado en Estudios Culinarios, estoy desempleado y...* En ese momento, el ladrón lo interrumpe para preguntarle: *¿De qué generación eres?*

En la época actual, cenit de las empresas transnacionales, estudiar una carrera universitaria, en la minoría de los casos, equivale a convertirse en la fuente inagotable de soluciones para los problemas de los empresarios, particularmente de los grandes empresarios. Y, en la mayoría de los casos, equivale a quedar encerrado en una prisión cuadrada cuyos muros son el desempleo, los trabajos residuales (infraempleo), el crimen organizado y el narcotráfico. Inequívocamente, algunos profesionistas se transforman en empresarios, o se van a otros países a buscar trabajo, o trabajan en el sector público o en alguna organización no gubernamental (ONG) después de terminar su carrera.

⁷ “Cuete” o “fusca” en el lenguaje coloquial y/o delincuenciales significan pistola o revólver.

Para los solucionadores de problemas empresariales, los emprendedores, los que se van a otros países o los que encontraron trabajo en el sector público o en una ONG, haber estudiado una carrera universitaria constituyó una inversión. En contraste, para los desempleados letrados, un gasto. Asistimos a una época en la que los proyectos laborales a largo plazo (jubilarse en una empresa) son reemplazados por proyectos laborales a corto plazo (contratos de tres meses). El futuro para la mayoría de los puestos de trabajo es un futuro que se deshilvana. El trabajo vitalicio es inexistente.

Para Barbería (22 de junio de 2009), las condiciones prevalecientes en la época actual parecen indicar que no hay alternativa que sustituya la vieja ecuación *Formación + Trabajo = Estatus estable*. Suena catastrófico.

Desilusión, desaliento, rabia, frustración, desdicha, impotencia, pesimismo, desesperación y tristeza conforman un tumulto de malestares que resuenan, estremecen y relampaguean la conciencia de los jóvenes y profesionistas sin trabajo, ocasionando que sus expectativas de un futuro promisorio languidezcan. En un ensayo publicado por la revista *Nexus* (“Mexicano ahorita. Retrato de un liberal salvaje”, febrero de 2011) se resumen e interpretan los resultados de un estudio nacional cuyo propósito fue medir las aspiraciones de los mexicanos. En la mayor parte de sus resultados, la desilusión, la frustración y el pesimismo de los mexicanos encuestados se perciben inmediatamente. Se levantaron 1,794 encuestas durante la última semana de noviembre de 2010. Sus resultados se desglosaron en cinco apartados. Por razones de espacio, en esta sección sólo son considerados los resultados vinculados a las problemáticas de los nini y/o de los titi.

En el apartado “El liberal salvaje: país y gobierno” hay quince gráficos, aquí sólo se alude a algunos de ellos. Con respecto a la situación general de México, 62% de los mexicanos encuestados opinan que México va por mal camino (gráfico 9); 56% opinan que México es un barco a la deriva (gráfico 10), y 57% consideran que sus condiciones de vida se deterioraron (gráfico 11). La interpretación que se puede inferir a partir de estos tres porcentajes es que las decisiones de los gobernantes (TLCAN, reformas a la LFT, etcétera) perjudicaron a la mayoría de los mexicanos. Cabe incorporar una pregunta suspicaz. Dado que las encuestas fueron levantadas en noviembre de 2010, mes en el que los ánimos nacionalistas estaban en la cima de su esplendor a causa del Bicentenario de la Independencia de México y del Centenario de la Revolución Mexicana, ¿qué tanto influyó esta efervescencia nacionalista en las respuestas de los

mexicanos encuestados? No obstante esta pregunta suspicaz, el pesimismo –que podría ser mayor en, por ejemplo, los días posteriores al anuncio oficial del Instituto Federal Electoral (IFE) en el que da a conocer al candidato ganador de las elecciones presidenciales– domina la percepción de los encuestados. El desencanto social consecuencia de los malos gobiernos es abrumador y justificado. El mundo onírico de las retóricas oficiales es contundentemente reprobado por las personas que participaron en estas encuestas.

La desilusión propicia un estado de decaimiento moral. Las expectativas laborales para la mayoría de los doscientos mil españoles universitarios que se titulan cada año son pesimistas. Saben que la mayor parte de puestos de cajeros, reponedores, almacenistas, dependientes, son desempeñados por licenciados o por alguien con diplomado, reconoce Yolanda Rivero, directora del Centro de Iniciativas de la Juventud (CIMO) (Barbería, 22 de junio de 2009). A estos jóvenes españoles se les denominó, sin escrúpulos, “jóvenes aunque sobradamente preparados” (JASP).

Un refrán popular sentencia: “La desesperación es mala consejera”. En efecto, la desesperación generalmente precede a la tragedia. El ex dictador mexicano Porfirio Díaz alguna vez declaró: “pobres de los mexicanos tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos”. Esta frase posteriormente fue parafraseada por Rafael Barajas, mejor conocido como el “Fisgón”, en el título del capítulo VI de su libro *¡Me lleva el TLC! El tratado retratado*: “Tan lejos de Dios, tan cerca del TLC”. Parafraseando a Díaz: “Pobres de los nini y de los titi, tan lejos del empleo y tan cerca de la desesperación”.

Cuando la desesperación irrumpe violentamente en el estado anímico de la gente, particularmente de la gente cuyo carácter y voluntad son endeble, puede ocasionar los crímenes más espeluznantes. ¿Cuántas de las tragedias que leemos en los periódicos que nos han estremecido y aturdido, que escuchamos en la radio y vemos en la televisión fueron motivadas por la desesperación y la desilusión? Seguramente la mayoría. ¿Por qué existe la fuga de cerebros?, ¿por qué los migrantes mexicanos deciden emigrar a Estados Unidos arriesgando sus vidas?, ¿por qué los migrantes centroamericanos se exponen a secuestros, robos, asaltos, a ser asesinados por los Zetas u otra organización criminal en su paso por México para ir también a Estados Unidos? No es su apetito por la adrenalina el que los incitó a asumir esos riesgos; fue la falta de trabajo en sus respectivos países. No obstante la cantidad creciente de gente sin trabajo, no han ocurrido movilizaciones sociales que logren revertir al desempleo, ¿por qué?

Porque nada debilita ni paraliza tanto como la vergüenza. Ella altera al individuo hasta la raíz, agota las energías, admite cualquier despojo, convierte a quienes la sufren en presa de otros; de ahí el interés del poder en recurrir a ella e imponerla. La vergüenza permite imponer la ley sin hallar oposición y violarla sin temer la protesta. Genera el *impasse*, paraliza cualquier resistencia, impide rechazar, desmitificar, enfrentar la situación. Distras de todo aquello que permitiría rechazar el oprobio y exigir un ajuste de cuentas político con el presente. Más aún, permite explotar esta resignación, así como el pánico virulento que ella misma ayuda a crear (Forrester, 1997: 14-15).

A fin de evitar una reacción social de dimensiones escafofiantes, debemos indagar las causas de estos problemas: ¿Quiénes son los responsables de las insuficientes opciones educativas y laborales? ¿Es el gobierno federal? ¿Son las ambiciones económicas de los empresarios? ¿Son los programas y planes de estudio obsoletos impartidos en las universidades públicas y privadas? ¿Quiénes son los culpables?

Jóvenes nini y profesionistas titi: ¿Del derecho al trabajo a la obligación del ocio?

...No hay peor horror que el fin de uno mismo cuando sobreviene antes que la muerte y hay que arrastrarlo en la vida...

Viviane Forrester
Novelista, ensayista y crítica literaria francesa

Con el propósito de señalar las causas de la proliferación de los nini y de los titi se retoman los puntos de vista de empresarios, rectores, funcionarios e investigadores sociales respecto de cómo resolverían la problemática de los nini. Las respuestas se agruparon en tres segmentos.

a) Diagnósticos y soluciones de los empresarios

Los empresarios entrevistados culparon en primer lugar a las escuelas y en segundo, al gobierno. Por ejemplo, José Antonio Fernández, director general de FEMSA, cuestionó las deficiencias del sistema educativo mexicano y exhortó a aplicar una política social dirigida especialmente a los jóvenes, la cual promueva el deporte, la cultura y el trabajo comunitario a fin de brindarle alternativas ocupacionales a los nini. Alejandro Martí, presidente y fundador de la organización ciudadana SOS, propuso aumentar la creación de escuelas tecnológicas en las que se ofrezca una formación

técnica y gerencial a los jóvenes. Rafael Rangel Sostmann, rector del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), planteó la creación de programas educativos híbridos (educación a distancia y educación semipresencial), así como preparar a los jóvenes en las áreas que demandan trabajo y atraer inversiones en parques tecnológicos y científicos. Juan Alberto González, director de Microsoft México, sugiere acercar a los jóvenes a la industria de las tecnologías de la información, cuyo potencial laboral y profesional es amplio (“Cambiar modelo educativo rescataría a ‘ninis’”, 1 de noviembre de 2010). Sin duda, los empresarios ignoran u ocultan el fenómeno de los titi. Obsérvese que, desde su perspectiva, la responsabilidad incumbe a otros, no es de ellos.

b) Diagnósticos y soluciones de los funcionarios

Rafael López Castañares, secretario general ejecutivo de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), propone programas sectoriales a cargo de técnicos a través de los cuales se satisfagan las demandas de cada entidad. Yoloxóchitl Bustamante, directora del IPN, considera que la solución consiste en fomentar las profesiones técnicas que, al capacitar a los jóvenes con herramientas técnicas, les permitan trabajar o autoemplearse si por alguna razón no pueden seguir estudiando. José Narro Robles, rector de la UNAM, en la inauguración del coloquio Valores para la Sociedad Contemporánea, en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, afirmó que el problema de los jóvenes nini debe resolverse con políticas públicas (Notimex, 23 de agosto de 2010). Un par de meses después, el mismo rector Narro reprochó al gobierno federal su rápido apoyo financiero a los bancos en el caso del Fobaproa y su falta de voluntad para llevar a cabo inversiones en ciencia y en educación superior. Narro demandó al gobierno aumentar la inversión en ciencia (de 0.4% del PIB a 1%) y en educación superior (de 0.67% del PIB a 1.34%) y a ampliar de 30% a más de 50% la cobertura educativa. Ambas demandas son viables en virtud de que no se quebrarían las finanzas públicas de México. Invertir los montos propuestos por el rector Narro en ciencia y educación equivale a construir media refinería. Tonatiúh Guillén, presidente de El Colegio de la Frontera Norte, pide mayor atención en los niveles de secundaria y preparatoria porque ahí se recrudece el rezago estudiantil. El Gobierno del Distrito Federal (GDF), por su parte, implementa programas delegacionales para poner en contacto a empresarios y solicitantes de trabajo a través del Centro Delegacional

Promotor del Empleo, Capacitación y Adiestramiento (Cedepeca) y organiza periódicamente ferias de empleo desde 1999. Sin embargo, Leyva y Rodríguez (2002) cuestionan sus resultados cuando citan al documento “Realidades laborales” (1999) en el que se menciona que la vacante más ofertada en 1999 fue obrero general, cuyo salario aproximado es de 1.5 salarios mínimos. Este dato es relevante al ser paradójico, ya que la feria de empleo de 1999 fue especialmente organizada por el GDF para los jóvenes.

Algunos funcionarios recurren a astutas maniobras estadísticas, *imposturas*, las llama Forrester (1997), a fin de atenuar la magnitud del desempleo. En 1995, alrededor de trescientos mil desocupados fueron borrados de las estadísticas del desempleo al excluir a los que trabajaban por lo menos 78 horas al mes. Más aún, recurren a burlas. El gobierno francés asumió como logro el hecho de que el desempleo aumentó menos: “¿Había disminuido el desempleo? Por cierto que no. Al contrario, había aumentado... ¡pero menos que el año anterior!” (Forrester, 1997: 12).

c) Diagnósticos y soluciones de académicos y de investigadores

Eduardo Bericat, catedrático de Sociología de la Universidad de Sevilla, atribuye la actitud nihilista o infantil de los jóvenes españoles a un cambio cultural y a la displicencia de sus madres y padres, quienes no les exigen asumir responsabilidades, y además, al gobierno español porque otorga becas aun a aspirantes de cuarenta años. Federico Javaloy, catedrático de Psicología Social, culpa de la apatía de los jóvenes a las condiciones de trabajo vigentes, a la educación y a los medios de comunicación. José Félix Tezanos, catedrático de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), encuentra en la actitud pasiva y apática de los jóvenes españoles las causas de su situación: si bien las ONG atienden las demandas de los españoles que los partidos políticos ignoran, la participación juvenil en estas organizaciones apenas alcanza 1% (Barbería, 22 de junio de 2009).

Con respecto del *desempleo de cuello blanco*, Rifkin (1994) apunta que la automatización y la reingeniería reemplazaron con máquinas, primero, a los trabajadores de “cuello azul”, y desde hace décadas están reemplazando con máquinas pensantes a los trabajadores de “cuello blanco”: “Las máquinas inteligentes están sustituyendo, poco a poco, a los seres humanos en todo tipo de tareas, forzando a millones de trabajadores de producción y de administración a formar parte del mundo de los desempleados...” (23). El autor añade:

[...] La automatización y la reingeniería ya están empezando a sustituir el trabajo humano en un amplio espectro de campos relacionados con el sector de servicios. Las nuevas “máquinas pensantes” son ya capaces de realizar muchas de las tareas mentales actualmente realizadas por seres humanos y ello a grandes velocidades [...]. Los rápidos avances en la tecnología de los ordenadores, incluyendo el procesado en paralelo de la información y la inteligencia artificial, son los que con toda probabilidad harán que un gran número de trabajadores de “cuello blanco” pierdan su empleo en las primeras décadas del [siglo XXI] (29-30). [...] Adecuadamente programadas, estas nuevas “máquinas pensantes” son capaces de realizar funciones conceptuales, de gestión y administrativas y de coordinar el flujo de producción, desde la propia extracción de materias primas hasta el marketing y la distribución de servicios y productos acabados (86).

La automatización no sólo aumenta la productividad, sino que también constituye una ofensiva contra la resistencia de los trabajadores (Rifkin, 1994).

Para Forrester (1997), la realidad que emerge bajo el halo de la cibernética y de la automatización carece de vínculos con el trabajo humano porque ya no le es útil: “Una mayoría de seres humanos ha dejado de ser necesaria para el pequeño número que, por regir la economía, detenta el poder” (31). Esta autora eleva el tono cuando pregunta: “¿Cuándo advertiremos, por ejemplo, que las ‘riquezas’ ya

no se ‘crean’ a partir de la ‘generación’ de bienes materiales sino a partir de especulaciones abstractas, con escaso o ningún vínculo con las inversiones productivas?” (94).

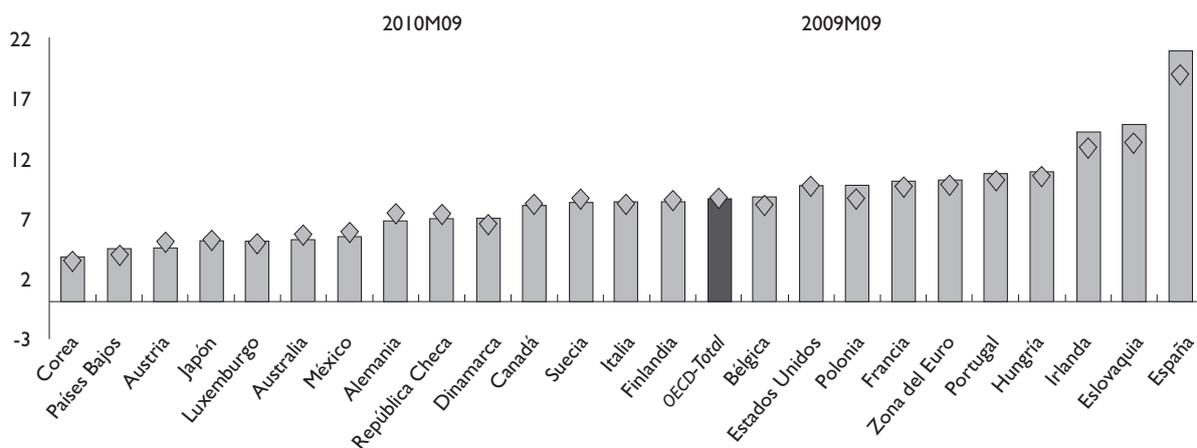
Leyva y Rodríguez (2002), por su parte, mencionan que la transición del modelo de desarrollo orientado al mercado interno (modelo proteccionista) durante el periodo del desarrollo estabilizador hacia un modelo de desarrollo neoliberal vinculado a las exportaciones complicó la inserción al mercado de trabajo, en particular de los jóvenes.

De los tres tipos de diagnósticos y respuestas se desprenden que las voces de los empresarios y de algunos funcionarios proponen, por una parte, que el gobierno actúe implementando programas y, por otra, que las universidades mexicanas amplíen su cobertura educativa. Hagamos un somero análisis a ambas propuestas a fin de evaluar su viabilidad.

Programas gubernamentales

Proponer programas gubernamentales sólo constituye un sedante. Los programas y las políticas gubernamentales diseñados por alguno de los tres niveles de gobierno para resolver el problema del desempleo han fracasado rotundamente en virtud de que el desempleo no sólo no ha disminuido, sino que ha aumentado. La evidencia disponible en la que se fundamenta esta afirmación es un cuadro publicado por la Organización para el Crecimiento y Desarrollo Económico (OCDE) en el reporte “Perspectivas del Empleo 2010: ¿dónde se sitúa México?” (véase Figura a continuación).

Figura
Relación de tasa de desempleo por país (cambio porcentual por temporada)



Fuente: PCDE <<http://www.oecd.org/>>

Exceptuando a Alemania, el desempleo creció en la mayoría de los países que conforman a la OCDE. Como puede observarse, los programas gubernamentales que se pusieron en marcha en estos países no lograron reducir el desempleo porque en lugar de combatir sus causas ofrecen paliativos a sus efectos. Cabe hacer una pregunta incómoda: ¿El Premio Nobel de Economía otorgado por la Real Academia de las Ciencias de Suecia premia la investigación con beneficios sociales o a los economistas pro-globalización? El desempleo y muchos otros problemas económicos continúan afectando a más personas. El Premio Nobel de Economía está siendo devaluado.

Ampliación de la matrícula universitaria

Los argumentos expresados reiterada y enardecidamente por los empresarios y por algunos funcionarios responsabilizan a las universidades públicas en México por la escasez de oportunidades educativas. Inequívocamente, la oferta educativa de las universidades públicas mexicanas es ampliamente rebasada por la demanda estudiantil, que no deja de crecer. El caso de la UNAM ilustra esta última afirmación. En el proceso de selección de 2009 más de 105,000 aspirantes se inscribieron, pero la UNAM sólo aceptó a 9,360 jóvenes, menos de 10% (Bastidas, 8 de diciembre de 2009). No obstante, si se consideran los resultados de un estudio encargado por la Secretaría de Educación Pública (SEP) al actuario Carlos Jorge Soto Pérez y dado a conocer por el diario *El Universal* (Martínez, 25 de octubre de 2010 a y b), las exigencias deberán medirse. El estudio actuarial evaluó las condiciones financieras de treinta y tres universidades públicas estatales. Diez universidades (las universidades estatales de Zacatecas, Veracruz, Sonora, Morelos, Michoacán, Estado de México, Guerrero, Guanajuato, Chiapas y Ciudad del Carmen) están en una situación financiera insostenible; las condiciones financieras de once más (las de Oaxaca, Nayarit, Durango, Tabasco, Querétaro, Puebla, Yucatán, Campeche, Chihuahua, Coahuila y Tamaulipas) son críticas o muy críticas. El actuario observa que la situación de estas veintinueve universidades (64%) puede desestabilizar a la economía. El estado financiero de doce universidades (las de Baja California, Nuevo León, el Instituto Tecnológico de Sonora, la de Guadalajara, Ciudad Juárez, Tlaxcala, Baja California Sur, Sinaloa, Hidalgo, Aguascalientes, Colima y San Luis Potosí) no es preocupante; éstas pueden au-

mentar su matrícula. Cabe preguntarse: ¿Es moral exigir a las veintinueve universidades en vísperas de su bancarrota aumentar su matrícula? Definitivamente el déficit financiero que las lacera les impide incrementar su cobertura de formación profesional.

Dos semanas después, *El Universal* publicó otra noticia en la que se relata la fragilidad financiera de algunas universidades públicas estatales. De la misma extraigo algunos casos de escándalo. El raquítico presupuesto de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) ha obligado a sus autoridades durante una década a pagar las pensiones, jubilaciones y servicios médicos de los trabajadores en activo y apoyos de vivienda al ISSSTE con su propio patrimonio (la Escuela de Medicina, el Centro de Idiomas, la Rectoría y la Secretaría Académica). ¡Y todavía debe 318,000,000 de pesos a la SHCP! La Universidad de Guerrero vive una situación similar. Su presupuesto sólo le alcanza para pagar 60% de sus obligaciones legales. Esta universidad recibe un subsidio de 995,000,000 de pesos, el cual es insuficiente para pagar su nómina, cuyo monto asciende a 1,200,000 pesos al año. El caso de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca también ofrece tintes dramáticos. Recibe el más bajo presupuesto por alumno en México: 6,000 pesos. Del total, más de 90% se destina al pago de salarios, jubilaciones y prestaciones (Martínez, 8 de noviembre de 2010). Estos casos evidencian que la educación superior no es un asunto prioritario para el gobierno federal o que, efectivamente, para avanzar con la privatización de la educación superior se requiere reducirle sistemáticamente a las universidades públicas su presupuesto. El escándalo no es un acontecimiento insólito en el acontecer universitario, se ha vuelto parte de su *modus vivendi*. ¿Cómo exigirle a estas universidades que aumenten su matrícula cuando sus finanzas están desmoronándose?

Cabe aclarar y agregar que los problemas financieros para otras universidades públicas estatales son latentes no porque el presupuesto recibido resulte insuficiente, sino porque sus rectores lo dilapidan en traslados onerosos y en campañas proselitistas dispendiosas. Enseguida se describen tres casos a fin de fundamentar esta afirmación (Martínez, 15 de noviembre de 2010).

Desde hace treinta años, la Universidad Autónoma de Tamaulipas (UAT) dispone de una aeronave King Air matrícula B-200 con capacidad de doce plazas cuyo valor es de 859,000 dólares, para el traslado de sus funcionarios. Cada viaje le cuesta a la UAT 70,000 pesos. Ilógicamente,

la universidad tiene un déficit de 1,166,000 pesos por trabajador en activo. Por su parte, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) renta aviones o helicópteros para los viajes de sus funcionarios. Ilógicamente, también tiene un déficit de 2,556,000 pesos por universitario. Los rectores de las demás universidades públicas viajan en vuelos comerciales.

En cuanto a las campañas proselitistas, un caso de escándalo ocurrió en la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) en 2006 durante las campañas para elegir rector. Una porción considerable del presupuesto de la UAS fue utilizado para favorecer de forma clientelar a Héctor Melesio Cuén. Durante las campañas electorales, que abarcaron más de cuatro meses, estudiantes, trabajadores y profesores de la UAS disfrutaron festines con carnes asadas, cervezas, *strippers* y edecanes, así como dinero en efectivo disfrazado de premios en concursos de baile y canto, al son de las mejores bandas de Sinaloa. ¿De qué partida se sustrajo el dinero que sirvió para solventar estos eventos? En marzo de 2006, la Auditoría Superior de la Federación reportó el extravío de más de 4,106,000 pesos de la partida asignada al fondo “problemas estructurales” correspondientes al pago de jubilaciones, seguridad social y el reconocimiento de contratación de profesores. Cabe informar que resultó electo como rector de la UAS el señor Melesio Cuén.

Las respuestas con distintos matices incriminan al gobierno y a las universidades. No obstante, sorprende que a los empresarios no les imputen responsabilidad. ¡Los grandes empresarios, habituados siempre a ganar y a imponer! ¿Acaso el desempleo es causado por el gobierno y por las universidades? En este artículo se sostiene que los responsables mayoritarios del desempleo son los empresarios. Para fundamentar tal afirmación se analizaron las políticas de reducción de costos que han inspirado históricamente las reestructuraciones de las empresas modernas para demostrar cómo la implantación de dichas políticas generó, genera y seguirá generando desempleo en todos los países. El desempleo es propiciado por la codicia y ambición monetaria de los empresarios. En consecuencia, la creación y puesta en marcha de programas de distinta índole, mientras no limiten la acumulación capitalista, sólo constituyen paliativos coyunturales para los problemas sociales y económicos, como es el problema del desempleo de los jóvenes nini y de los profesionistas titi.

Las políticas de reducción de costos: sus formas de proceder y sus víctimas

a) Sueldos míseros/raquíticos/abaratados

La ofensiva encaminada a disminuir los costos y gastos generados por las empresas se ensaña particularmente en los salarios y sueldos. La evidencia es el salario mínimo aprobado por el Consejo de Representantes de la Comisión Nacional de los Salarios Mínimos en diciembre de 2010. Los salarios mínimos legales que rigen desde el 1 de enero de 2011 en México son los siguientes: área geográfica “A”: 59.82 pesos diarios; área geográfica “B”: 58.13 pesos diarios, y área geográfica “C”: 56.70 pesos diarios (Comisión Nacional de los Salarios Mínimos, 2010). El salario mínimo es la referencia de las instituciones para hacer sus cálculos. ¿Qué productos puede una persona comprar con esta cantidad de dinero? El traslado más barato en el D.F. cuesta desde 2 pesos, pero en el Estado de México cuesta desde 7 pesos, 11.66% de un salario mínimo diario. Algunos funcionarios han declarado que en México casi nadie gana el salario mínimo. Sin embargo, eso no es verdad. El diario *El Universal* publicó que si bien 730,000 empleos fueron creados en México durante 2010, la mayoría cuentan con salarios bajos –hasta dos salarios mínimos– (González y Mendoza, 17 de enero de 2011). Según el INEGI, el porcentaje de la población ocupada cuyo sueldo superó los cinco salarios mínimos, retrocedió de 12% a finales de 2006 a 9% durante el tercer trimestre de 2010. Entretanto, el porcentaje de la población ocupada que ganó de uno a dos salarios mínimos mensuales aumentó de 20% a 23% durante el mismo periodo. El 23% de la población ocupada en México gana hasta dos salarios mínimos, y 21%, de dos a tres salarios mínimos al mes.

La reducción de la capacidad adquisitiva del salario mínimo es escandalosa. Sánchez y Pérez (septiembre-octubre de 2009) encontraron que el índice del salario mínimo promedio real bajó a 46.3% en 1988, y a 29.9% en 2007. Ambos autores tomaron 1978 como el año base (1978 = 100). Si retrocediéramos el año base, el porcentaje cae estrepitosamente. Además, mencionan que los salarios en general representaban 36% del PIB en 1980 y 24.6% en 1990, ¿qué porcentaje representan en 2011? También afirman que los paros técnicos son formas disfrazadas de deterioro salarial.

Como puede verse, los salarios mínimos fueron despojados de su capacidad para satisfacer las necesidades básicas

de los seres humanos⁸. Son devorados por la inflación. Hace casi un siglo, Henry Ford, fundador de Ford Motor Company en 1903, decidió elevar al doble los salarios de sus trabajadores cuya antigüedad fuera de seis meses, por lo menos, y cuya conducta moral fuera irreprochable. 5 dólares diarios fueron muy altos en la industria automotriz estadounidense. Esto ocurrió en 1914. Ciertamente, el incremento salarial en la Ford Motor Company no es en sí mismo un acto generoso, altruista, dadivoso. Responde a tres objetivos. Uno, conseguir que los trabajadores no abandonaran su compañía, es decir, estabilidad laboral. La rotación laboral fue un problema frecuente en las industrias estadounidenses de aquella época. Dos, animar la demanda de los automóviles fabricados por la Ford Motor Company, particularmente del famoso modelo T. Los trabajadores que ganaban 5 dólares al día podían comprar sus coches. De 1925 a 1927, el modelo T dominó el mercado automotriz hasta 57%. Tres, mantener la mano de obra en buen estado. Un trabajador que ganaba 5 dólares al día podía comer bien.

Los empresarios tipo Ford escasean en la época actual. La demanda de los bienes y servicios ofrecidos por las empresas de los países se alienta con tarjetas de crédito. La codicia de los empresarios los hace insensibles. Esta situación es trágica para los trabajadores porque la codicia empresarial es solapada por la mayoría de las autoridades de los países.

b) Ampliación/reducción unilateral de las jornadas de trabajo

La ampliación o la reducción de la jornada de trabajo son parte del arsenal disponible para reducir costos. La jornada de trabajo puede ser incrementada o reducida de acuerdo con los requerimientos de los empresarios. José Dávalos reseña los resultados de un estudio realizado por la firma Monster.com: a 51% de los empleados mexicanos sus jefes los obligan a trabajar horas extras, pero no se las pagan (4 de diciembre de 2010). Es decir, trabajan más (doce horas) y ganan lo mismo. Esto es una violación a los derechos

⁸ Esta situación ha provocado jocosas clasificaciones de los salarios, como las que presento a continuación: "Sueldo cebolla: lo ves, lo agarras y... te pones a llorar"; "Sueldo dietético: te hace comer cada vez menos"; "Sueldo Top Model: sólo inspira a hacer cosas ilícitas"; "Sueldo eyacuación precoz: apenas ingresa y... ya se acabó".

plasmados en el artículo 123 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

Los empleos a tiempo parcial constituyen evidencias de la disminución de la jornada de trabajo. Los paros técnicos también. Ya vimos que la automatización aniquiló buena parte de los puestos de trabajo. Los que por alguna razón han sobrevivido demandan a sus responsables laborar doce horas por lo menos cada día o cuatro horas diarias. Esa es la disyuntiva a la que se deberán enfrentar hoy los buscadores de trabajo.

c) Precarización de las condiciones de trabajo

Otra variante de la ofensiva para disminuir los costos y gastos empresariales la constituye la precarización de sus condiciones de trabajo. El aumento alarmante de las enfermedades y accidentes de trabajo es, sin duda, consecuencia de la precarización de las condiciones de trabajo. Los reportes oficiales referentes a enfermedades y accidentes laborales, aun siendo poco confiables⁹, ponen de manifiesto que la situación de las enfermedades y accidentes laborales en México verdaderamente empeora. Esta situación, aunada a la falta de información confiable en la materia, motivaron a Noriega *et al.* (julio-agosto de 2010) a proponer la creación del Instituto Nacional sobre Condiciones Laborales, Seguridad y Salud de los Trabajadores, el cual, para recobrar y garantizar el Derecho a la Protección de la Salud y el Derecho al Trabajo, deberá tener autonomía jurídica y financiera, y estará integrado por personas de reconocido prestigio y experiencia. En torno a las condiciones precarias de trabajo, Salas, *cit. por* Sánchez y Pérez (septiembre-octubre de 2009), señala que la proporción de asalariados sin

⁹ Son poco confiables porque, de acuerdo con Salinas y Pérez, *cit. por* Noriega (julio-agosto de 2010), las empresas mexicanas evaden la afiliación obligatoria de aquellos trabajadores que laboran bajo condiciones peligrosas, como el sector de la construcción, para pagar menos por concepto de riesgos de trabajo. Además, el número de empresas cuyos médicos ocultan los accidentes de trabajo o logran que sus trabajadores desistan de atenderse en las instituciones de seguridad social ha aumentado. Como puede apreciarse, los registros oficiales ofrecen una versión incompleta sobre la frecuencia real y la gravedad real de los accidentes de trabajo.

En cuanto a las enfermedades de trabajo, la falta de médicos competentes en materia de medicina ocupacional, la falta de ética de los médicos de las empresas que mientan a los trabajadores acerca del diagnóstico de su enfermedad a fin de evitar su propio despido, la falta de ética de los médicos del IMSS que niegan la incapacidad por enfermedad profesional de trabajo a los trabajadores y logran que desistan de demandar ante las juntas de conciliación y arbitraje, disminuyen su frecuencia y su gravedad.

prestaciones aumentó 44.4% de 1990 a 1996; el porcentaje de asalariados sin prestaciones alcanzó 41.3% durante el periodo 1997-2008, y sin acceso al IMSS y sin contrato por escrito alcanzó 40%.

Si bien el desempleo es un problema grave, no es menos grave la calidad y los contenidos de los empleos generados (Leyva y Rodríguez, 2002). El trabajo por horas, la flexibilidad en la contratación, el incumplimiento de las prestaciones laborales, las reformas sistemáticas a la *Ley Federal del Trabajo*, el fomento del *outsourcing*, son algunas de las formas que adopta la precarización de las condiciones de trabajo en virtud de que van en perjuicio de los derechos de los trabajadores.

La precarización de las condiciones de trabajo constituye una acción aproximativa hacia la entelequia financiera de los empresarios y, simultáneamente, constituye un distanciamiento de la entelequia financiera de los trabajadores y empleados. Esto es así porque, como observó Marx, los intereses financieros de ambas clases sociales no siguen vías paralelas: son antagónicos.

d) Las reestructuraciones organizacionales = despidos

La idea de una sociedad no basada en el trabajo resulta tan extraña respecto a cualquier idea que podamos tener sobre la forma de organizar a muchas personas en un todo social armónico, que nos vemos enfrentados con la perspectiva de tener que replantearnos las bases mismas del contrato social comúnmente aceptadas.

Jeremy Rifkin
Economista estadounidense (1943-)

El desempleo y la degradación del trabajo no son fenómenos naturales. Son consecuencia de la lógica de acumulación capitalista de las estrategias empresariales y estatales. El desempleo también tiene connotaciones políticas (reduce la resistencia de los trabajadores y debilita a los sindicatos). El desempleo no sólo significa ausencia de trabajo, sino que también es un mecanismo disciplinador, de socialización de contenidos, prácticas laborales y rutinas sociales (Leyva y Rodríguez, 2002). El desempleo tampoco es temporal ni genera afectaciones sólo a determinados sectores. Los desempleados son marginados indeterminados y están atrapados por una implosión general (Forrester, 1997).

Las reestructuraciones organizacionales por lo general agudizan el desempleo. Enseguida se ofrecen algunos testimonios que dan soporte a esta afirmación. El 21 de noviembre de 2010, la Asociación Sindical de Pilotos Aviadores (ASPA) aceptó la propuesta del grupo PC Capital de llevar a cabo la reestructuración en Mexicana de Aviación, cuyos aviones dejaron de volar desde el 28 de agosto de 2010. La reestructuración significó el despido de 80% de los 8,000 empleados que laboraban en Mexicana de Aviación, es decir, 6,400 trabajadores fueron despedidos. Los 1,600 empleados que fueron recontratados por PC Capital se sujetaron a un nuevo contrato colectivo de trabajo (López, 22 de noviembre de 2010). Ahora se entiende por qué el oleaje de las reestructuraciones ha cobrado un ímpetu avasallador en la época actual. Cabe aclarar que esto inició con un concurso mercantil declarado el 7 de septiembre de 2010 y que hubo favoritismo por parte de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social hacia la firma PC Capital.

Otro testimonio. Una joven pareja española no puede pagar el crédito hipotecario de 180,000 euros para comprar un piso¹⁰ debido a que los dos se quedaron repentinamente sin trabajo en 2008. El crédito, a pagar en treinta años, lo suscribieron en 2005, cuando ambos tenían un trabajo “estable” que les permitió asumir el compromiso de abonar 800 euros al mes (Barbería, 22 de junio de 2009).

Las reestructuraciones al reducir el número de puestos de trabajo en las empresas logran reducir la cantidad de dinero destinada a la nómina y, adicionalmente, logran reducir los montos autorizados para las prestaciones. Estos conglomerados de seres humanos desempleados abaratan, por efecto de la ley de la oferta y la demanda, la fuerza de trabajo tanto elemental (nini) como calificada (titi) para los empresarios que aún la requieran o que la requieran temporalmente. Como puede apreciarse, el desempleo en auge, propiciado por las políticas empresariales de reducción de costos y gastos, es una oportunidad bien aprovechada por los empresarios en el momento de contratar, de recontratar y de negociar los salarios y las prestaciones de los trabajadores que lograron esquivar los recortes de personal. Es decir, las reestructuraciones ofrecen ventajas a los empresarios al causar angustia a los trabajadores, quienes se resignan a desempeñar puestos de trabajo mal pagados y precarios con tal de no ser despedidos (Phelps, cit. por Forrester, 1997: 103).

¹⁰ ‘Piso’ es la palabra utilizada por los españoles para referirse a un departamento.

Esta andanada de acciones encaminadas a reducir los costos y los gastos empresariales que refleja en el sentido más amplio el deterioro de las condiciones de trabajo propician el desempleo en general y el *desempleo de cuello blanco*, e incluso, la fuga de cerebros.

Epílogo

... Quien ha visto la Esperanza, no la olvida.
La busca bajo todos los cielos
y entre todos los nombres.
Y sueña que un día va a encontrarla de nuevo,
no sabe dónde, acaso entre los suyos.
En cada hombre late la posibilidad de ser
o, más exactamente,
de volver a ser, otro hombre.

Octavio Paz
Ensayista y poeta mexicano (1914-1998)

... Las ilusiones tienen tanto valor para dirigir
la conducta, como las verdades más exactas;
pueden tener más que ellas, si son intensamente
pensadas o sentidas...

José Ingenieros
Médico, sociólogo y psiquiatra

En efecto, la esperanza muere al último y “el pensamiento [...] es la quintaesencia misma de la acción...” (Forrester, 1997:76). Y las ilusiones intensifican y catapultan a la acción. Voy a tratar de transcribir el dictado de la conciencia de un ciudadano indignado, enfadado y empachado por tanta demagogia e insensatez. La desocupación de jóvenes y profesionistas no se resolverá acrecentando únicamente la matrícula en las universidades. Si fuera así, ¿por qué el porcentaje de licenciados titulados, maestros y doctores con grado, pero sin empleo, ha aumentado en los años recientes? Si las acciones gubernamentales son dirigidas únicamente a ampliar la cobertura de la educación superior mexicana, lograrán ciertamente incrementar los lugares para la formación académica de los jóvenes, pero postergarán inevitablemente el desempleo de estos mismos jóvenes al momento en que terminen su licenciatura o posgrado. El desempleo se trasladaría de la estratificación de los jóvenes nini a la estratificación de los profesionistas titi. Consecuentemente, el *desempleo de cuello blanco* aumentaría. El

desempleo no se supera ni se destruye, sólo se posterga, con paliativos ocasionales...

El desempleo tampoco se resolverá con programas de empleo temporal. La desocupación se resolverá si se regula jurídicamente, y esto es una verdadera condición *sine qua non*, la acumulación capitalista. Para ello se requieren estrategias complementarias o paralelas para abatir simultáneamente la exclusión social y el desempleo neto a través de la distribución equitativa de la riqueza generada colectivamente, de la efectiva rendición de cuentas sin importar el rango de los funcionarios responsables de implementar los programas sociales, e inculcando la ética como principio supremo de la conducta de los seres humanos. Esto implica propiciar la ruptura de los acuerdos clandestinos entre los poderosos empresarios nacionales o extranjeros y el gobierno mexicano (municipal, estatal y federal), promoviendo la anulación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) porque perjudica a la mayoría de los mexicanos. Los mexicanos debemos recuperar nuestra soberanía.

La solución propuesta tangencialmente por Serna (2008: 35) por conducto de Eleanore Wharton, personaje protagónico de su cuento “El desvalido Roger”, es pavorosa: “[Eleanore] vio una escuela junto a una fábrica. Excelente planeación urbana [en México]. Los niños terminarían la primaria con cáncer pulmonar y de ese modo quedaba resuelto el problema del desempleo...”. Aunque cabe aclarar que el cuento de Serna se centra en la caridad y en la misericordia enfermizas de Eleanore hacia un niño que al parecer quedó huérfano a consecuencia de los sismos que prácticamente destruyeron la ciudad de México en 1985 y decide venir a buscarlo.

Sennet observó que donde habla la economía, que la ética calle. Reivindiquemos a la ética con argumentaciones jurídicas respaldadas con acciones ciudadanas. Los ciudadanos informados y conscientes y, por tanto, justos deberán derribar los obstáculos que impiden un horizonte diferente. De otro modo, nos mantendremos inermes si confiamos una vez más en los políticos la solución del problema y habremos de seguir soportando más desempleo, más exclusión y marginación social, más promesas incumplidas, más pobreza, más crisis recurrentes, más demagogia, más recesiones, más puestos de trabajo temporales y pésimamente remunerados, más guerras, más violencia, más agravios, más injusticias, más abusos de poder, más Estados fallidos para los grupos socialmente vulnerables, más mentiras de autoridades municipales, estatales y federales. Los ciudadanos debemos orientar la solución. No digo más...

Referencias

- ABC Universidades.com (s/f). "Ninis: ¿Generación sin esperanza?". Recuperado de <http://www.abcuniversidades.com/Articulos/263/Ninis_generacion_sin_esperanza_.html>.
- Barbería, J. L. (22 de junio de 2009). "Generación 'ni-ni': ni estudia ni trabaja". *El País* [edición impresa]. Recuperado de <http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Generacion/nini/estudia/trabaja/elpepisoc/20090622elpepisoc_1/Tes>.
- Bastidas Colinas, S. (8 de diciembre de 2009). "El problema de los Ni Nis". *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com/articulo/opinion/problema/Nis/elpepuopi/20091208elpepuopi_1/Tes>.
- "Cambiar modelo educativo rescataría a 'ninis'" (1 de noviembre de 2010). *El Universal*, sec. Nación, p.A4.
- Comisión Nacional de los Salarios Mínimos (2010). "Nuevos salarios mínimos 2011, por área geográfica generales y profesionales". Secretaría del Trabajo y Previsión Social-Gobierno Federal. Recuperado de <http://www.conasami.gob.mx/nvos_sal_2011.html>.
- Dávalos, J. (4 de diciembre de 2010). "Horas extras". *La Prensa*, columna "Justicia en el trabajo", p. 14.
- Forrester, V. (1997). *El horror económico*. México: FCE.
- González, I. y Mendoza, B. (17 de enero de 2011). "Se generan empleos, pero con bajo sueldo". *El Universal*, sec. Cartera, p. B1.
- INEGI (2005). *II Censo de Población y Vivienda, 2005*. México.
- INEGI (2010). *Censo de Población y Vivienda, 2010*. México.
- Leyva Piña, M. A. y Rodríguez Lagunas, J. (2002). "Oportunidades de trabajo y jóvenes". En Nateras Domínguez, A. (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas* (285-301). México: UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- López, J. A. (22 de noviembre de 2010). "Pilotos aceptan la oferta de PC Capital". *El Universal*, sec. Nación, p.A6.
- Machado Pais, J. (2007). *Chollos, chapuzas, changas. Jóvenes, trabajo precario y futuro*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez, N. (25 de octubre de 2010a). "21 universidades, en bancarrota". *El Universal*, p.A1.
- Martínez, N. (25 de octubre de 2010b). "Pensiones ahogan a educación superior". *El Universal*, sec. Nación, p.A10.
- Martínez, N. (1 de noviembre de 2010). "Insatisfechos con su empleo; 12 millones". *El Universal*, sec. Nación, pp.A1-A5.
- Martínez, N. (8 de noviembre de 2010). "Universidades públicas son 'bombas de tiempo', alertan". *El Universal*, sec. Nación, pp.A22-A23.
- Martínez, N. (15 de noviembre de 2010). "Universidades en crisis, rectores no". *El Universal*, sec. Nación, pp.A1-A4.
- "Mexicano ahorita. Retrato de un liberal salvaje" (febrero de 2011). *Nexos*, 398, pp. 22-34.
- Mora Heredia, J., Rodríguez Guillén, R. y Anaya Montoya, L. (septiembre-octubre de 2010). "Los jóvenes ante su crisis: una integración fragmentada entre el mercado y la información". *El Cotidiano*, núm. 163, pp. 25-34.
- Morio, S. y Zocizoum, M. Y. (1979). *Dos estudios sobre el desempleo de los jóvenes instruidos*. París: UNESCO.
- "Nini, el vocablo" (3 de junio de 2010). Recuperado de <<http://www.ninis.org/?p=205>>.
- Noriega et al. (julio-agosto de 2010). "Propuesta para la creación del Instituto Nacional sobre Condiciones Laborales, Seguridad y Salud de los Trabajadores". *El Cotidiano*, núm. 162, pp. 23-30.
- Notimex (23 de agosto de 2010). "Existen siete millones de ninis en México, insiste Narro Robles". *Milenio*. Recuperado de <<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/58728fb8aae6dbf3108c44ad75e7ffaa>>.
- Notimex (8 de septiembre de 2010). "Hay más de siete millones de 'ninis' en México, dice la SEP". *Excelsior*. Recuperado de <http://www.excelsior.com.mx/index.php?m=nota&id_notas=659413>.
- Pieck, E. (coord.) (2001). *Los jóvenes y el trabajo. La educación frente a la exclusión social*. México: UIA/IMJ/UNICEF/Cinterfor-OIT/RET/CONALEP.
- Rapahel, R. (17 de octubre de 2010). "Urge política educativa mucho más agresiva". *El Universal*, sec. Nación, p.A13.
- Rifkin, J. (1994). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. México: Paidós.
- Riva Palacio, R. (17 de febrero de 2010). "La generación perdida". *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com/articulo/internacional/generacion/perdida/elpeuint/20100217elpeuint_7/Tes>.
- Rodríguez Nava, A. y Venegas-Martínez, F. (marzo de 2009). "El concepto de desempleo involuntario: contraste entre la teoría neoclásica y la teoría general de la ocupación, el interés y el dinero". *Denarius. Revista de economía y administración*, 18, 161-181.
- Sánchez Daza, G. y Pérez Juárez, N. (septiembre-octubre de 2009). "Empleo y crisis del patrón neoliberal en las entidades del país". *El Cotidiano*, núm. 157, pp. 83-92.
- Sotelo, H. (4 de abril de 2010). "Acertado acrónimo para definir en palabras sencillas". La web de la generación Ni-Ni. Recuperado de <<http://www.ninis.org/?p=195>>.
- Suárez Zozaya, M. H. (2005). *Jóvenes mexicanos en la "feria" del mercado de trabajo. Conveniencias e inconveniencias de tener educación superior*. México: UNAM/Porrúa.
- Weller, J. (2006). *Los jóvenes y el empleo en América Latina. Desafíos y perspectivas ante el nuevo escenario laboral*. Bogotá: CEPAL-Mayol Ediciones.

Nacionalidad y ciudadanía en México. Entre la formalidad institucional y la marginación social

Gabriel Pérez Pérez*

El presente artículo aborda el tema de la nacionalidad y la ciudadanía en México, sus marcos legales, así como las instituciones de representación política de la ciudadanía. Al mismo tiempo, el documento confronta los problemas de los grupos de alta marginación social, particularmente el caso de los indígenas, quienes a pesar de poseer la nacionalidad y la ciudadanía mexicana no pueden ejercer sus derechos a plenitud debido a sus condiciones de marginalidad, lo cual ha justificado –hasta cierto punto– el levantamiento armado del EZLN. Desde sus orígenes el movimiento zapatista se ha caracterizado por ser una organización autonómica, desafiante del control territorial del Estado mexicano, que sin llegar a constituirse en un movimiento nacionalista, el conflicto representa un déficit para la consolidación democrática de nuestro país. Por último, se destacan una serie de temas que son parte de la agenda para la Reforma del Estado, los cuales en su discusión y puesta en marcha, suponen una serie de elementos para la inclusión de la ciudadanía en la política nacional y el desarrollo de la democracia.

La nación política y la ciudadanía del Estado. La inclusión en los marcos legales

La construcción de una nación implicó que sus miembros admitieran un sistema de leyes y de normas comunes que dieran coherencia política o integración. Fue preciso un acuerdo

mínimo entre los individuos en relación con la vida en común, en donde el consenso significa que los ciudadanos aceptan las reglas explícitas e implícitas que permiten resolver, al menos provisionalmente, sus conflictos de manera no violenta, mediante la discusión, el compromiso y la referencia, por todos aceptada, a un interés general, proclamado y aceptado como tal, que no se confunde con el de los individuos o el de los grupos particulares. Los ciudadanos han interiorizado efectivamente la idea de que existe un ámbito público y la necesidad de respetar las reglas de funcionamiento. El Estado desarrolla el proyecto político

nacional y lleva a cabo una política de asimilación, que consiste en renovar el proceso de integración de las poblaciones mediante la práctica de la ciudadanía y la participación en la vida en común (Schnapper, 2001: 98-111).

En México hay una enorme concordancia en la medida en que la nación política y la ciudadanía del Estado incluyen a todos los que viven dentro del territorio. Es decir, que existen los marcos legales por los cuales se adquiere la nacionalidad mexicana, la cual es el requisito indispensable para obtener la ciudadanía, y de que no existe discriminación o exclusión, en términos formales, por razones

* Profesor-Investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la UAM-Unidad Cuajimalpa y coordinador de la licenciatura en Estudios Socioterritoriales.

de género, raza, clase o religiosas para que una persona que posee la nacionalidad mexicana no pueda obtener la ciudadanía.

De acuerdo con el artículo 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, son ciudadanos de la República los varones y las mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan los requisitos de haber cumplido dieciocho años y tener un modo honesto de vivir. La nacionalidad mexicana, como marca el artículo 30 de la Constitución, se adquiere por nacimiento o por naturalización.

Son mexicanos por nacimiento los que nazcan en territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres; los que nazcan en el extranjero, hijos de padres mexicanos nacidos en territorio nacional, de padre mexicano nacido en territorio nacional, o de madre mexicana nacida en territorio nacional; asimismo los que nazcan en el extranjero, hijos de padres mexicanos por naturalización, de padre mexicano por naturalización, o de madre mexicana por naturalización, y los que nazcan a bordo de embarcaciones o aeronaves mexicanas, sean de guerra o mercantes.

Son mexicanos por naturalización, los extranjeros que obtengan de la Secretaría de Relaciones Exteriores la Carta de Naturalización, y la mujer o el varón extranjero que contraigan matrimonio con varón o con mujer mexicanos, que tengan o establezcan su domicilio dentro del territorio nacional. Para obtener la Carta de Naturalización, de acuerdo con el Capítulo III, Artículo 19, de la Ley de Nacionalidad (2005), el extranjero que pretenda naturalizarse mexicano deberá:

- I. Presentar solicitud a la Secretaría de Relaciones Exteriores en la que manifieste su voluntad de adquirir la nacionalidad mexicana;
- II. Para ello, formularán renuncia expresa a la nacionalidad que les sea atribuida, a toda sumisión, obediencia y fidelidad a cualquier Estado extranjero, especialmente de aquél que le atribuya la otra nacionalidad, a toda protección extraña a las leyes y autoridades mexicanas, y a todo derecho que los tratados o convenciones internacionales concedan a los extranjeros. Asimismo, protestarán adhesión, obediencia y sumisión a las leyes y autoridades mexicanas y se abstendrán de realizar cualquier conducta que implique sumisión a un Estado extranjero.
- III. Probar que sabe hablar español, conoce la historia del país y está integrado a la cultura nacional.

De acuerdo con el artículo 37 de la Constitución, ningún mexicano podrá ser privado de su nacionalidad.

La nacionalidad mexicana por naturalización se perderá en los siguientes casos: por adquisición voluntaria de una nacionalidad extranjera, por hacerse pasar en cualquier instrumento público como extranjero, por usar un pasaporte extranjero, o por aceptar o usar títulos nobiliarios que impliquen sumisión a un Estado extranjero, y por residir durante cinco años continuos en el extranjero.

Por su parte, la ciudadanía mexicana se pierde por aceptar o usar títulos nobiliarios de gobiernos extranjeros; por prestar voluntariamente servicios oficiales a un gobierno extranjero sin permiso del Congreso Federal o de su Comisión Permanente; por aceptar o usar condecoraciones extranjeras sin permiso del Congreso Federal o de su Comisión Permanente; por admitir del gobierno de otro país títulos o funciones sin previa licencia del Congreso Federal o de su Comisión Permanente, exceptuando los títulos literarios, científicos o humanitarios que puedan aceptarse libremente; por ayudar, en contra de la nación, a un extranjero, o a un gobierno extranjero, en cualquier reclamación diplomática o ante un tribunal internacional.

Ciudadanía, democracia y las instituciones políticas nacionales

La ciudadanía mexicana cuenta con los aspectos constitucionales y las instituciones políticas que permiten que las principales divisiones y conflictos de la sociedad puedan moderarse y reconciliarse. En el proceso de transición y consolidación democrática, las medidas constitucionales tomadas y el funcionamiento de las instituciones políticas nacionales han mejorado en lo general, pero estas mejoras se han visto limitadas, al mantenerse dichas instituciones atrapadas, hasta cierto grado, en viejas prácticas del antiguo régimen y su funcionamiento es ineficiente para resolver los problemas y las demandas que plantea la sociedad.

Para el caso mexicano podemos distinguir dos tipos de divisiones institucionales, en donde se dirimen los principales conflictos políticos: la división de poderes y la división federal. Se trata de divisiones claramente específicas en las normas referidas a las relaciones entre los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y a las relaciones intergubernamentales entre la Federación, los estados y los municipios.

La división de poderes

Durante 71 años el sistema político mexicano mantuvo un esquema de gobierno unificado, que algunos denominan presidencialismo, con poderes metaconstitucionales,

caracterizado fundamentalmente por tres elementos: 1) ausencia de reglas electorales equitativas; 2) integración de la jefatura de la dirigencia del partido con la del Presidente en turno; y 3) amplios contingentes de legisladores disciplinados dispuestos a apoyar las propuestas emanadas del Ejecutivo sin discusión alguna.

Sin embargo, después de una larga etapa de desgaste del modelo presidencial mexicano, vino como consecuencia la exigencia de reformas electorales equitativas que garantizaran una real competencia electoral. No sería sino hasta 1988 que el sistema político mexicano empezó a experimentar transformaciones que perfilaron a los partidos políticos —antes marginados—, hacia la lógica de la competencia electoral, al tiempo que se producía un fenómeno de descentralización del poder en manos del Presidente en turno y que avanzaba en todas direcciones: hacia los partidos políticos, hacia los estados de la Federación, hacia las instituciones que iban adquiriendo autonomía de gestión.

En la medida en la que el viejo modelo se fue debilitando, se produjo un aumento sostenido de experiencias de alternancia partidista en los gobiernos municipales y estatales, así como en los congresos a nivel federal y estatal. El incremento de la pluralidad transformaría las relaciones entre poderes en tres etapas.

La primera es en 1994 cuando la Suprema Corte de Justicia se adjudica la resolución de controversias entre la Federación y las autoridades federativas, transformándose así en un tribunal constitucional con capacidad para ejercer funciones de control relacionadas con la Constitución a través de dos instrumentos: las controversias constitucionales y las acciones de inconstitucionalidad (art. 105). Al mismo tiempo, se le adjudica la responsabilidad legal de calificación electoral definitiva, a cargo del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

La segunda es en 1997 cuando el sistema político mexicano deja de ser un sistema de partidos dominante para convertirse en un sistema de partidos competitivos en donde el partido del Presidente en turno —aún priísta—, pierde el control de la mayoría calificada en la cámara baja; inaugurándose así la primera experiencia de gobierno dividido. La tercera experiencia surge cuando por primera vez la Presidencia de la República es ocupada en el año 2000, por Vicente Fox, miembro del Partido Acción Nacional, quien no sólo se enfrentaría a un congreso plural sino a un sistema adaptado a la hegemonía de un partido: el PRI, como primera minoría.

Podemos decir que en la actualidad, el sistema político mexicano es un sistema multipartidista, mixto, con un

Congreso bicameral simétrico y gobierno dividido, lo que lo convierte en un sistema presidencial sin los beneficios del hiperpresidencialismo, es decir, con una Presidencia acotada, con dispersión de poder, sin una mayoría y sin instrumentos jurídicos constitucionales suficientes como para generar respuestas inmediatas ante la demanda de la población.

En este sentido, el Ejecutivo empieza a presentar signos de equilibrio y hasta de debilidad frente al Legislativo y el Judicial. Por lo tanto, las prerrogativas constitucionales otorgadas al primero, son relevantes sobre todo en la medida en que las facultades fiscalizadoras y presupuestarias (artículos 72, 73, 74, 75 y 79 constitucionales), legislativas (artículo 73 constitucional), políticas (artículos 93, 110 y 111 constitucionales), administrativas (artículos 73, 76, 80 y 88 constitucionales) y de relaciones internacionales (artículos 89 y 76 constitucionales) otorgadas al Legislativo por la Constitución, son piezas clave para el equilibrio y el juego de frenos y contrapesos entre el Ejecutivo y el Legislativo en un sistema tradicionalmente dominado por el Presidente en turno (Valencia, 2006).

Por su parte, el Poder Judicial ha ganado terreno frente al Poder Ejecutivo en la medida en que su transformación en tribunal constitucional lo identifica como la instancia idónea para corregir cualquier acción legislativa o ejecutiva que pudiera poner en entredicho la vigencia de algún precepto constitucional. O la designación de jueces supremos, quienes son finalmente nombrados por los senadores de una terna propuesta por el Presidente de la República, lo que le da mayor independencia frente al Ejecutivo.

Todas estas facultades cobran relevancia en el momento en que tanto el Poder Judicial como el Legislativo han dejado de ser un apéndice del poder presidencial para convertirse en una instancia con poder propio para gobernar junto con el Ejecutivo, sobre todo porque según las prerrogativas otorgadas por la constitución, los legisladores no sólo comparten la tarea de legislar, también participan en la formulación de políticas, dado que cumplen otras funciones de carácter fiscalizador en las que ejercen control sobre el presupuesto, la ley de ingresos, el endeudamiento, promueven juicios políticos, crean comisiones de investigación, demandan la comparecencia de funcionarios públicos, analizan la celebración de convenios internacionales, nombran a algunos miembros de la administración pública, entre muchas otras tareas que comparte con el Ejecutivo.

Es decir, las condiciones políticas e institucionales en la actualidad al mismo tiempo que aumentan los contrapesos

estructurales, estimulan la controversia entre los actores, de tal forma que la probabilidad del Ejecutivo para aprobar reformas estructurales y cambiar el *status quo* disminuye.

La división federal

No obstante que la Constitución establece en su artículo 40 constitucional que la República Mexicana es una democracia representativa, federal, compuesta por estados libres y soberanos en cuanto a su régimen interior, en la práctica, la naturaleza del gobierno unificado, también afectó las relaciones con los estados y los municipios. El régimen de centralización política del Presidente deposita en éste de manera formal, el control sobre la autoridad nacional, y de manera informal, el control sobre los gobiernos estatales; dicho control se basaba en la forma de operación del PRI, pues el Presidente, al ser el jefe del partido, podía influir en la selección de gobernantes y en el desempeño cotidiano de los gobiernos estatales en relación con las legislaturas y los municipios.

Esta lógica centralista se basaba en el monopolio partidista que sustentaba el PRI, en la medida en que esta lógica se fue transformando hacia una lógica plural, donde el principio federal empieza a tener sentido, sobre todo en el ámbito del autogobierno, donde los ciudadanos de cada estado escogen a sus autoridades libremente, sus representantes aprueban sus propias leyes y los gobiernos ejercen facultades reservadas para ellos, pueden tomar decisiones autónomas y están protegidos contra intervenciones federales que atenten contra la soberanía estatal (Cejudo, 2007: 15). La Constitución prevé la participación conjunta de los estados y la Federación (facultades concurrentes) en ámbitos como políticas públicas relacionadas con: sistema penitenciario, la política educativa, salud, vivienda, relaciones laborales y algunos otros ámbitos socioeconómicos. A pesar de la concurrencia, el ejercicio real de esta práctica está dominado por la Federación.

Otra forma de impactar en la vida local y en la resolución de conflictos, es la desaparición de poderes, una facultad otorgada al Senado de la República. Una de las razones para tomar esta decisión es que los gobiernos estatales quebranten los principios del régimen federal, que los titulares de los poderes públicos abandonaran el ejercicio de sus funciones, que hubiera conflictos locales que impidieran el desempeño de las acciones del gobierno o que adoptaran una forma distinta de gobierno establecida por la Constitución. En la práctica, esta situación solía estar influida por motivos políticos. Durante el periodo de hegemonía

priísta, la desaparición de poderes era el instrumento que el Presidente utilizaba para remover gobernadores que no le eran afines y el Senado sólo confirmaba la decisión. En el actual ambiente de pluralidad, le correspondería al Senado tomar esa decisión¹.

El Poder Judicial de la Federación también tiene facultades para intervenir en algunos conflictos de la vida política de los estados. De acuerdo con el artículo 105 constitucional, en caso de controversias constitucionales (ya sea entre el estado y la Federación, entre dos estados, entre el estado y el municipio, o entre los poderes públicos del mismo estado), la Suprema Corte resuelve controversias que se susciten cuando esté en duda la constitucionalidad de los actos de alguno de los agentes de gobierno, lo mismo en el caso de límites territoriales entre dos estados. De 2000 a 2003 se promovieron tres controversias constitucionales en contra del Poder Ejecutivo de la Federación: por el Gobierno del D.F., el Congreso de la Unión y la Cámara de Diputados. De 2003 a 2006 se promovieron nueve controversias constitucionales promovidas por el Poder Ejecutivo en contra de gobiernos de las entidades de la República (D.F., San Luis Potosí, Michoacán) y del Poder Legislativo (Cámara de Diputados y Cámara de Senadores).

En la práctica y a pesar de la transformación del monopolio político hacia una pluralidad evidente, en promedio, los gobiernos estatales generan menos de 10% de sus ingresos, en tanto que las transferencias federales constituyen casi 90% del monto total de recursos estatales, lo que en la práctica continua siendo un sistema centralizado, que genera muchas controversias entre la Federación y las entidades estatales. Por ejemplo, los problemas del federalismo fiscal, se relacionan directamente con las haciendas locales, ya que de las transferencias federales asignadas a los estados, éstos a su vez no mantienen un gasto equitativo entre el gasto corriente (pago de los funcionarios estatales) que absorbe el 85% de las transferencias federales y el gasto de capital o inversión pública que apenas supera el 10% del monto total. Esta situación se agrava aún más por el desequilibrio entre el desarrollo de las entidades más desarrolladas socio-económicamente, al norte del país, de las menos desarrolladas, al sur (Cejudo, 2007).

¹ Un caso reciente fue el del conflicto de Oaxaca en 2006. El Partido de la Revolución Democrática interpuso un recurso legal para la destitución del gobernador ante el Senado de la República, alegando la ingobernabilidad del estado y solicitando por ello la desaparición de poderes, aunque dicho recurso fue declarado improcedente el 19 de octubre de 2006.

Si bien la coyuntura política de los últimos años ha representado una gran oportunidad para el tránsito hacia la democracia, ésta se mantiene amenazada, fundamentalmente porque algunas de sus conquistas no han llegado a consolidarse debido a procesos políticos que retrasan el tránsito hacia una mayor representatividad, responsabilidad pública, transparencia en el ámbito de las instituciones públicas y a la capacidad de los gobiernos para responder y encauzar los reclamos de la sociedad.

En la actual coyuntura la experiencia democrática de los últimos años en México ha aumentado las expectativas de los ciudadanos por mejorar sus condiciones de vida, contar con mejores servicios públicos, gobiernos honestos, eficientes y sensibles a sus demandas. Por consiguiente, no es sorprendente que los ciudadanos de un sistema democrático naciente que enfrentan condiciones socioeconómicas desfavorables se muestren insatisfechos con el desempeño del régimen. Tal desencanto se ha traducido en crisis de la representación política y pérdida de credibilidad en los gobernantes, cuestionándose así la efectividad de las instituciones representativas en general y legislativas en particular. Al mismo tiempo, el advenimiento de la democracia en México ha traído, sin lugar a dudas, variantes que impactan la estabilidad y la eficiencia de la democracia mexicana por la tensión latente entre los diferentes actores políticos y sociales, que si bien observan mejoras en las libertades políticas y económicas, la democracia ha sido cuestionada, por un lado, por sus ciudadanos al carecer de la eficacia y eficiencia en cuanto a la resolución de sus demandas, y por el otro, por los actores políticos, quienes admiten que la institucionalidad actual no ha permitido encauzar el conflicto político, lo que produce descontentos y descalificaciones mutuas.

El origen de esta situación se ha explicado por el tipo de transición política basada no en pactos que irrumpen el pasado y producen transformaciones político-institucionales, sino en una permanente negociación que algunos denominan “transición votada”, ya que los cambios se han llevado a cabo en el sistema electoral y en el de partidos (Merino, 2003); para otros se trata de una “transición prolongada” en la que se produce más que una liberalización y posterior democratización, una descompresión autoritaria cuya apertura se da a través de la celebración de elecciones, siempre de manera controlada (Eisenstadt, 2001; Casper, 2001); algunas interpretaciones consideran que el término de transición es una aplicación errónea para el caso mexicano, ya que la transformación del régi-

men mexicano ha sido resultado de un largo proceso de construcción de corte democrático caracterizado por un “cambio sin ruptura en el orden institucional establecido” (Elizondo y Nacif, 2002).

No obstante las diferentes posturas, todas coinciden en que el proceso de democratización en México, a pesar de haber promovido cambios sustanciales en el modelo de desarrollo económico y político del país, dichas transformaciones han servido, al mismo tiempo, para la conservación de un sistema vinculado a la sobrevivencia de la élite autoritaria así como de sus instituciones. En consecuencia, el nuevo gobierno es el sucesor de un régimen cuyo legado institucional dificulta el proceso de consolidación, y por tanto, el fortalecimiento de las normas e instituciones democráticas.

Marginación social y nacionalidad: los desafíos al orden legal de las fronteras municipales. El caso del EZLN

Como hemos visto, en México existe una fuerte concordancia en la relación entre nacionalidad y ciudadanía, pero por otra parte, lo que algunos analistas han señalado, es que en México existen grupos que por sus condiciones de pobreza y marginación, no pueden ejercer satisfactoriamente sus derechos ciudadanos, y que por lo tanto a pesar de contar con la nacionalidad y ciudadanía mexicana en términos formales, se trata, en realidad de una “ciudadanía excluida”, particularmente en el caso de los indígenas que representan alrededor del 10% de la población del país (Castañeda y Saldívar, 2001).

La población indígena es predominantemente rural y vive en comunidades con menos de 15,000 habitantes. Entre la población indígena, la pobreza es de un 89.7%. La incidencia de la extrema pobreza, es aproximadamente 4.5 veces mayor en las municipalidades predominantemente indígenas en comparación con las no indígenas. La población indígena participa en la fuerza laboral con tasas levemente inferiores a las de la población no indígena (68% comparado con 74%) y recibe menos remuneración por su trabajo².

² En 2002, un individuo que vivía en una municipalidad donde del 10% al 40% es indígena, tenía un ingreso promedio equivalente al 46% del ingreso de una persona en una municipalidad no indígena. De manera similar, un individuo en una municipalidad predominantemente indígena (más de 40% indígena) tenía un ingreso equivalente a sólo el 26% de una persona en una municipalidad no indígena (Banco Mundial, 2005).

La media de años de escolaridad para adultos indígenas es de 4.6 años en comparación con los 7.9 años de los adultos no indígenas. La tasa de analfabetismo para la población indígena es de 24.6% en comparación con 6.4% para los no indígenas. Las tasas de deserción escolar primaria continúan siendo sustancialmente mayores entre la población indígena, encontrándose a niveles de 57% en las municipalidades que cuentan al menos con un 40% de indígenas. La población indígena cuenta con una calidad de educación menor, obteniendo sistemáticamente menores puntajes en las áreas de lectura y matemáticas que todos los otros tipos de escuelas.

La mortalidad en la población indígena es significativamente mayor (41 por cada 1,000 nacidos vivos, en comparación con 24 por cada 1,000 nacidos vivos). Los niños indígenas presentan grados de malnutrición mucho más elevados que los niños no indígenas (anemia, bajo peso y malnutrición crónica). Cerca de un 45% de la población de México tiene cobertura de salud, en comparación a sólo un 18% de la población indígena. Esto se da principalmente en el sector informal, mientras que la cobertura de salud se encuentra ampliamente relacionada con sector formal. Cerca de un 65% de los hogares indígenas tienen acceso a agua potable en comparación con el 86% de los hogares no indígenas. Sólo 40.3% de los hogares indígenas tiene acceso a conexiones de alcantarillado y 75.2% tiene acceso a instalaciones sanitarias, lo cual es considerablemente menor al porcentaje de hogares no indígenas con niveles de 80% y 90.5% respectivamente (Banco Mundial, 2005).

Frente a la marginación social de los grupos indígenas, en las últimas décadas del siglo pasado tomó forma una corriente antropológica y sociológica que repudiaba el origen mestizo de la nación mexicana³. Para sus representantes, el mestizaje había sido la fachada de un etnocidio y la imposición de la cultura española sobre las culturas indígenas. México, según ellos, no es mestizo sino pluriétnico y pluricultural. La idea ganó terreno y se convirtió en consenso entre intelectuales y grupos sociales. En 1994, se dio el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y con él la exigencia de autonomía para las

³ El nacionalismo mestizo o la “mestizofilia” es la idea de que la mezcla de razas y culturas es positiva y, en el caso de México, la esencia de la mexicanidad. Intelectuales como Andrés Molina Enríquez, partían del supuesto de que una nación no podía existir sin uniformidad de raza, lengua, cultura y religión, y un Estado que albergaba a varias naciones no podía ser estable y próspero (Basave, 2007: 31).

comunidades indígenas. El respeto a los usos y costumbres de esas comunidades fue y es objeto de debate entre los partidos políticos y el grupo guerrillero, quienes aún no se ponen de acuerdo (Basave, 2007: 32).

El EZLN constituye un grupo que desafía hasta cierto grado el consenso sobre las fronteras del Estado y las disposiciones constitucionales, en razón de que, siendo una fuerza armada, los zapatistas han establecido la creación de municipios autónomos, que si bien no se trata de un movimiento separatista como puede ser el del País Vasco, sí representa un grupo en conflicto con la legalidad municipal del estado de Chiapas, el cual en un inicio a través de la violencia buscó establecer formas de autogobierno.

Con respecto a las disposiciones constitucionales, es el capítulo II de la Carta Magna en su artículo 43 en donde se enumera a las 32 entidades que componen la Federación. Se trata de 31 estados libres y soberanos y un Distrito Federal, con una estructura jurídica propia. La Constitución también define la distribución de facultades entre la federación y los estados. Además de una lista de las atribuciones exclusivas de los poderes federales (como la política exterior, la emisión de moneda, etc.), sobre las cuales los gobiernos estatales no tienen injerencia, el texto constitucional determina que, en contrapartida, el resto de atribuciones será de los estados.

La Constitución federal impone a los estados, en el artículo 115 constitucional, “la forma de gobierno republicano, representativo, popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa el Municipio Libre”. Esto significa que los estados no pueden tener una forma de gobierno que no sea democrática, ni dividirse en unidades de gobierno distintas del municipio. De igual modo, hay restricciones explícitas a los gobiernos estatales: por ejemplo, no pueden celebrar alianzas o tratados con otros países; no pueden emitir moneda propia; tienen prohibido crear impuestos para las mercancías que pasan por su territorio; y no pueden tener sus propias fuerzas armadas o entrar en guerra con algún país. En contraparte, al ser integrantes de una Federación, los estados gozan de la protección federal en caso de invasión extranjera o de disturbios internos (Cejudo, 2007: 15-16).

El artículo 115 delimita el ámbito de acción de los ayuntamientos (el órgano de gobierno municipal) y enlista sus responsabilidades básicas en término de reglamentación, prestación de servicios públicos, seguridad pública y cobro de impuestos. Los municipios están protegidos frente

a una posible intromisión estatal, aunque se establecen mecanismos para asegurar su gobernabilidad y capacidad de gestión, que pueden requerir la intervención de los gobiernos estatales.

Pero a pesar de este ordenamiento territorial basado en estados y municipios, a raíz del levantamiento armado del EZLN, hacia finales de 1994 se declara la creación de 32 Municipios Autónomos Zapatistas en el Estado de Chiapas. En el mismo año nace en Guadalupe Tepeyac el primer Aguascalientes y el año siguiente los demás: La Garrucha, La Realidad, Morelia, Oventic y Roberto Barrios, abarcando así todo el territorio zapatista (selva, altos y cañadas).

La conformación de los municipios autónomos zapatistas está anclada, explícitamente, en la exigencia de dar cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés. Se reivindica el derecho del pueblo mexicano a crear sus propias formas de gobierno, tal como está establecido en el artículo 39 de la Constitución; en este artículo se resalta el hecho de que el pueblo tiene en todo momento derecho a decidir su forma de gobierno, y los zapatistas han decidido gobernarse a través de municipios autónomos como parte de la República Mexicana. No pretenden separarse de México ni tampoco ser parte de otro país, no se pretende de ninguna forma ejercer la autonomía fuera del marco de la nación mexicana (López y Rebolledo, 1999).

Cabe recordar que, según los Acuerdos de San Andrés firmados entre el EZLN y el gobierno federal el 16 de febrero de 1996, los municipios resultan el espacio privilegiado para el ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas. Sus fronteras colindan, por una parte, con las comunidades y con la exigencia de que se reconozca constitucionalmente su carácter de entidades de derecho público; por la otra, colindan con el derecho de los municipios a asociarse entre sí, de acuerdo a los fines que les convengan como pueblos indígenas. Estos postulados están recogidos puntualmente en la iniciativa de ley sobre Derechos y Cultura Indígenas redactada por la Cocopa a finales de 1996, y se encuentran severamente restringidos en la iniciativa unilateral que el Ejecutivo Federal presentó a la Cámara de Senadores en marzo de 1998 (López y Rebolledo, 1999).

Los zapatistas anunciaron la desaparición de los Aguascalientes para transformarlos en Caracoles, que son lugares de encuentro entre la sociedad civil y el zapatismo. En ellos se celebran los grandes eventos zapatistas (Convención Nacional Democrática, Primer Encuentro Intergaláctico); albergan reuniones, caravanas, capacitaciones para promotores de educación y salud y otros proyectos importantes

como la ESRAZ (Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista) o la clínica de Oventic.

Los Caracoles no suprimen los municipios autónomos, sino que los enmarcan en una nueva esfera de coordinación autonómica que permita, al mismo tiempo, resolver los problemas detectados y avanzar hacia la consolidación de los autogobiernos. De hecho, los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MARZ) mantienen sus “funciones exclusivas” en las materias de impartición de justicia, salud, educación, vivienda, tierra, trabajo, alimentación, comercio, información, cultura y tránsito local. La autonomía regional que comenzaron a construir los zapatistas en los Caracoles se realiza a contrapelo del marco legal, debido a que las reformas constitucionales aprobadas por el Congreso de la Unión en abril de 2001 no permiten, ningún ejercicio autonómico en su estrecho margen (Díaz-Polanco, 2003).

El día 8 de agosto de 2003 nacieron junto con los Caracoles las Juntas de Buen Gobierno, y hay una por Caracol. En total son cinco, que cubren todo el territorio zapatista. Las Juntas de Buen Gobierno son el órgano formal de administración de los municipios autónomos. Tienen el propósito de contrarrestar los desequilibrios en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades, y de mediar en los conflictos que se presentan tanto entre los municipios autónomos como entre éstos y los municipios oficiales. Las Juntas de Buen Gobierno tienen que vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los municipios autónomos; promueven el apoyo a proyectos comunitarios; vigilan el cumplimiento de las leyes zapatistas; atienden a la sociedad civil; promueven proyectos productivos. Los zapatistas establecieron que por encima de las Juntas estará el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, para vigilar su funcionamiento y evitar actos de corrupción, intolerancia, arbitrariedades e injusticias (Alonso, 2003).

Las Juntas tienen el objetivo de no permitir que los donativos y apoyos de la sociedad civil sean destinados a alguien en particular o a una comunidad o municipio determinado. En cada Caracol, su Junta, después de una evaluación, decidirá adónde va el donativo y en dónde se realizará el proyecto. A todos los proyectos se les quitará un 10%, “impuesto hermano” destinado a las comunidades que no reciban apoyos. También se estableció que en tierras zapatistas—las de los municipios autónomos y las juntas— las autoridades no podrían recurrir a las fuerzas milicianas del EZLN para las labores de gobierno (Alonso, 2003).

En un primer momento, la Secretaría de Gobernación indicó que el gobierno no podía avalar los Caracoles, pero posteriormente la posición oficial fue aceptarlos, argumentando que eran constitucionales por ser formas de organización interna. El gobierno federal alabó que el zapatismo se planteará como movimiento cívico y no militar. Pero los legisladores locales priístas y panistas de Chiapas manifiestan un rechazo a las Juntas, alegando que constituían una violación al Estado de derecho (Alonso, 2003). La posición del gobierno federal deriva tan sólo del cálculo de que, al menos por el momento, las Juntas de Buen Gobierno no implican un desafío al poder y a los intereses que éste resguarda. Se trata de evitar conflictos que, en las actuales circunstancias, ni el gobierno local ni el federal podrían afrontar con buenos resultados a su favor (Díaz-Polanco, 2003).

En la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, hay por lo menos tres preocupaciones o problemas legales. La primera, sobre la misma legalidad de las Juntas, se hizo ver que los zapatistas estaban amparados en el artículo segundo de la Constitución, que reconoce que los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; y que estaban facultados para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos. Pero a pesar de la base legal, está claro que la autonomía anunciada por los zapatistas va más allá de los marcos legales establecidos en la Constitución.

Una segunda preocupación legal tiene que ver con el anuncio de que las Juntas de Buen Gobierno crearían y cobrarían impuestos, lo cual se opone al artículo 115 constitucional; sin embargo para evitar contradicciones, se ha buscado establecer que se trata tan sólo de contribuciones voluntarias y no precisamente de impuestos. Un tercer problema es que las Juntas aparecían por encima de los municipios, constituyendo un cuarto nivel, cuando son sólo tres los niveles legales: nacional, estatal y municipal. Tanto las Juntas de Buen Gobierno como de los municipios autónomos son autonomías de hecho, que sobrepasan la legalidad actual, establecida en la reforma de abril de 2001. En conclusión, los Caracoles y sus Juntas de Buen Gobierno representan un desafío al orden legal de las fronteras municipales del estado soberano y a las disposiciones constitucionales. Pero, de ninguna forma, el EZLN, está buscando crear una nueva nación dentro del territorio nacional.

No se puede pensar que en México hay un conflicto en términos de nacionalidad. Nos une nuestra historia y nuestro mestizaje multicultural o nuestro multiculturalismo mestizo, que incluye a mexicanos que no son indígenas ni criollos ni mestizos sino de origen libanés o árabe o judío o cualquier otro. Es todavía necesario luchar contra el racismo y contra la marginación de los indígenas sin duda, pero nadie se atreve ya a negar su presencia y su pertenencia a la nación. Hay que combatir también la discriminación contra otros grupos sociales minoritarios y la intolerancia religiosa de algunos pueblos indígenas, pero tanto los discriminados como los discriminadores se sienten mexicanos y ninguno de los dos puede negar que el otro lo es también. Nos falta mucho para configurar un Estado nación más justo, donde nadie se quede al margen de las ventajas del desarrollo. Si consolidamos nuestra democracia, avanzamos en el combate a las desigualdades y alcanzamos un nuevo acuerdo en lo fundamental que todos los mexicanos suscribimos, podremos procesar nuestras discrepancias con justicia, en orden y en paz (Basave, 2007: 33-34)

Comentarios finales. Reforma del Estado y consolidación democrática

Existen una gran cantidad de medidas que se están discutiendo, tanto en los diferentes ámbitos de gobierno, como en la sociedad civil para remediar los problemas sociales y consolidar la democracia en México, muchos de ellos se plantean en el ámbito de la Ley para la Reforma del Estado del año 2007⁴. La Ley plantea, por un lado, que para garantizar la gobernabilidad democrática en nuestro país, el sistema político mexicano deberá someterse nuevamente a un proceso de transformación profunda, y por el otro, que ese proceso deberá ser producto de la inclusión de actores políticos y sociales a fin de dar mayor legitimidad y sustentabilidad a las propuestas. Es decir, la unilateralidad y verticalidad de las reformas anteriores sólo causaron des-

⁴ Con base en los lineamientos temáticos establecidos por la Ley para la Reforma del Estado, los resultados de las consultas públicas proyectaron las inquietudes de la ciudadanía y los partidos políticos para llevar a cabo la transformación de la nación. La convocatoria de parte de los partidos políticos en el congreso fue tan bien recibida por los distintos sectores sociales y políticos al grado que se recibieron un total de 1157 ponencias en total; de las cuales 140 correspondieron al tema sobre federalismo; 184 para régimen de estado y gobierno, 249 para la reforma judicial, 294 para el tema de las garantías sociales y 290 para el correspondiente a la reforma democrática y sistema electoral (Valencia, 2008).

ajustes y desequilibrios, lo que dio como resultado reformas en constante revisión e incluso disfuncionales.

Dentro de los temas que destacan de la Ley para la Reforma del Estado, se encuentra el de *régimen de Estado y de Gobierno*. Las propuestas enfatizaron en la transformación de la relación entre poderes, el incremento de las facultades del Poder Legislativo, del Ejecutivo y de los órganos constitucionales autónomos, así como en la responsabilidad de los servidores públicos y la democracia participativa. En este punto sobresalen la introducción de la figura de jefe de gabinete con responsabilidad ante el Congreso, nombramiento y remoción de los miembros del gabinete, secretarios de despacho y titulares de los órganos descentralizados del Ejecutivo Federal, por parte del Congreso; instrumentos de descargo de la función del gobierno en el Congreso como derecho de voz del Ejecutivo en el Congreso, iniciativa presidencial preferente, iniciativa del jefe de gabinete, instrumentos de descarga de la función del control de gobierno como la interpelación del informe presidencial, aprobación del Plan Nacional de Desarrollo por parte del Congreso, así como presupuestos multianuales, mayor participación del Senado en la política exterior; incrementar las sanciones respecto a la responsabilidad de los servidores públicos y establecimiento del servicio civil de carrera en todas las áreas de gobierno (Valadés, 2007).

Por lo que toca a las facultades del Congreso, los planteamientos giran en torno a la capacidad legislativa de control, agilización de labores, profesionalización de las tareas parlamentarias y responsabilidad ante los ciudadanos. En dicho planteamiento se manifiesta la necesidad de dar funcionalidad al trabajo legislativo, ampliando los periodos de sesiones; facultando a las comisiones para agilizar el trabajo del pleno, ampliar las facultades de investigación de las comisiones, integrar facultades de planeación, control y evaluación gubernamental con carácter vinculatorio, eliminar el veto de bolsillo, facultando al Congreso a promulgar leyes aprobadas, reglamentar el cabildeo, reelección de los legisladores, rendición de cuentas, y fortalecimiento de la Auditoría Superior de la Federación (Valadés, 2007).

En cuanto al planteamiento de la democracia directa se contemplan mecanismo como el referéndum, plebiscito, iniciativa popular, auditorías sociales, revocación de mandato, presupuesto participativo y gobiernos comunitarios.

El diseño *federal* propuesto por los distintos sectores políticos y sociales integra temas como las relaciones intergubernamentales, federalismo hacendario, planeación y desarrollo regional, transparencia y rendición de cuentas, así

como la reforma municipal, temas que trata de profundizar la descentralización, y establecer un verdadero régimen federal en el ámbito presupuestal y hacendario. De acuerdo con los documentos, se propone descentralizar a los gobiernos estatales y municipales al otorgarles facultades recaudatorias; ampliar las bases del reparto entre la Federación y los estados en torno al petróleo, la electricidad, el tabaco y el alcohol, y algunos otros productos bajo un esquema de distribución 60-40; profundizar en las relaciones intergubernamentales al oficializar la celebración de convenios entre estados y municipios; reconocimiento de las comunidades y pueblos indígenas. Al mismo tiempo, se plantea avanzar en el desarrollo regional mediante la institución de un Plan de Desarrollo Nacional en el que se integre a los estados y municipios, estableciendo una comisión intersectorial, cuya aprobación estaría a cargo del Congreso federal y de los congresos locales; implementar la reelección inmediata de los presidentes municipales, e implementación de sistemas de transparencia y rendición de cuentas de las entidades federales y municipales. Respecto al tema del Distrito Federal, los planteamientos giran en torno al reconocimiento del Estado 32 y la creación de un cuarto nivel de gobierno metropolitano (Casar, 2007).

El tema de las reformas de Estado vinculadas a las *garantías sociales*, tiene como enfoque el cumplimiento por parte del Estado de los derechos sociales que garanticen los recursos suficientes para producir bienes y servicios de los que depende el cumplimiento efectivo de tales derechos, así como la participación social en el diseño, ejecución y evaluación de políticas y programas sociales, es decir, temas vinculados con el desarrollo social como el derecho a la educación, salud, vivienda, alimentación, medio ambiente, derechos laborales, derechos indígenas, derecho de las mujeres y de los grupos vulnerables. Para llevar a cabo tales objetivos, los planteamientos en el rubro de las garantías sociales se vinculan con el diseño presupuestal y blindaje del gasto público. En el ámbito de los derechos sociales, el planteamiento abunda en temas como la educación y la obligatoriedad del Estado para ofrecer educación hasta el nivel medio superior. Otros temas son el de la cultura y el deporte como derecho social; la salud como un derecho universal y la vigilancia de la sociedad en el cumplimiento del Plan Nacional de Salud, la seguridad social y un sistema universal de pensiones, así como un sistema nacional de ingreso ciudadano universal, el derecho a la alimentación de calidad, y el derecho a la vivienda de todas las personas mediante programas de reservas territoriales para la vivienda.

En el ramo laboral y sindical, la propuesta de reforma sugiere fortalecer la democracia y la libertad sindical. La propuesta contempla como uno de los derechos sociales el medio ambiente, en el que se propone asegurar el derecho al acceso universal al agua limpia; el tema de equidad y género incorpora la transversalidad de la perspectiva de género en todas las leyes, políticas y programas, así como la no discriminación. Finalmente los derechos humanos es otro punto sustantivo en la agenda social, en la que se proyecta dotar de jerarquía constitucional a los tratados internacionales en materia de derechos humanos, así como la plena autonomía de la Comisión de Derechos Humanos y su vinculación jurídica (Seminario, 2007).

Como se observa, la agenda de temas propuestos por los partidos así como por los distintos sectores sociales participantes en la convocatoria, ofrecen los insumos necesarios para la integración de la agenda legislativa por discutir e integrar. De las propuestas podemos distinguir aquellas que requieren amplios consensos como las reformas constitucionales vinculadas con los temas de profundización democrática, como es el caso del régimen de Estado y de gobierno y algunas propuestas relacionadas con el Poder Judicial; o aquellas cuyos consensos dependen de la capacidad negociadora del gobierno con los distintos sectores afectados, como es el caso de las reformas administrativas vinculadas al tema del rediseño federal y judicial y a las garantías sociales.

El fortalecimiento de las instituciones políticas y de representación ciudadana es un proceso que está ligado a la consolidación democrática, dicho proceso se encarga de formar estructuras internas y relaciones externas cuyas cualidades se vinculan a la autonomía, la cohesión, la perdurabilidad y la complejidad de las instancias representativas. A medida que las instituciones emergen y funcionan, su propia forma de operar constituirá el criterio para probar el compromiso y alcance de la consolidación democrática entre los distintos actores políticos y sociales.

Referencias

- Alonso, J. (noviembre de 2003). "Caracoles y Juntas de Buen Gobierno: nueva etapa del Zapatismo". *Revista Envío. Revista Mensual de Análisis de Nicaragua y Centroamérica* (260). Nicaragua.
- Banco Mundial (2005). *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*. Recuperado de <<http://go.worldbank.org/TXWP6Y78N0>> (consultado el 19 de junio de 2009).
- Basave B., A. (2007). *Para entender el Nacionalismo*. China: Nostra Ediciones.
- Casar, M. A. (2007). *Análisis técnico y propuestas (Incidencias, viabilidad legislativa y corporeidad estructural de las propuestas de los partidos políticos y la consulta pública)*. México: CIDE.
- Casper, G. (2001). "Los beneficios de las transiciones difíciles". En Ortega Ortiz, R.Y. (ed.), *Caminos a la democracia*. México: Colmex.
- Castañeda, A. y Saldívar, E. (2001). *Ciudadanías excluidas: Indígenas y migrantes en México*. San Diego: University of California-The Center for Comparative Immigration Studies.
- Cejudo, Guillermo M. (2007). *Para entender los gobiernos estatales en los Estados Unidos Mexicanos*. China: Nostra Ediciones.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (2008). México: Sista.
- Díaz-Polanco, H. (octubre de 2003). "Juntas de Buen Gobierno, ¿una etapa superior de la autonomía?". *Memoria Cemos* (176). México.
- Eisenstadt, T. (2001). "¿Remolinos en la tercera ola? Las transiciones prolongadas en las teorías sobre democratización". En Ortega Ortiz, R. Y. (ed.), *Caminos a la democracia*. México: Colmex.
- Elizondo Mayer-Serra, C. y Nacif Hernández, B. (comps.). (2002). "La lógica del cambio político en México" en *Lecturas sobre el cambio político en México*. México: CIDE/FCE.
- Ley de Nacionalidad* (2005). Reforma publicada el 12-01-2005.
- López Monjardin, A. y Rebolledo Millán, D. M. (1999). "Los Municipios Autónomos Zapatistas". *Revista Chiapas* (7). México: Era/Instituto de Investigaciones Económicas.
- Merino, M. (2003). *La transición votada. Crítica a la interpretación del cambio político en México*. México: FCE.
- Seminario Universitario de la Cuestión Social (2007). *Las garantías sociales en la Reforma del Estado*. México: UNAM.
- Schnapper, D. (2001). *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de Nación*. Madrid: Alianza.
- Valadés, D. (2007). *Estudio de incidencia, idoneidad institucional y viabilidad política de las propuestas presentadas en la consulta pública sobre régimen de Estado y de Gobierno*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Valencia Escamilla, L. (septiembre-diciembre de 2006). "Puntos de veto en la relación Ejecutivo-Legislativo". *Sociológica* (62). México: UAM-Azcapotzalco.
- Valencia Escamilla, L. (primavera de 2008). "Reforma del Estado para la gobernabilidad democrática en México". *Revista Política y Cultura* (29). México: UAM-Xochimilco.

Santa Muerte, herejía viva. Crónica de una visita a un altar de la Santa Muerte

Saúl Santana Hernández*

Sin catedrales, sin más apóstoles que los mismos fieles, la Santa Muerte hace de las crónicas de sus beneficiados su propio evangelio. Sin Inmaculadas que la hayan parido, sus oraciones reflejan el origen desesperado de sus feligreses: pobres sin más economía que la fe; portadores de VIH y enfermos de sida, desahuciados por el sistema de salud y por los sacerdotes; prisioneros, traicionados por sus abogados. “Mi Niña, que me toque un buen abogado”, se escucha en el rezo de cada domingo. Todo aquel al borde del vacío es párrafo de la Niña Blanca.

Es el crepúsculo de un domingo en el cruce de Congreso de la Unión y Fray Servando Teresa de Mier. Los muros de un templo imaginario son las líneas arquitectónicas setenteras de la estación del metro. Los arbustos y árboles del Parque Chiapas y hasta los árboles dedicados a los periodistas se transforman en atrio. Unos se acercan incrédulos, son recibidos por un papel que reza a manera de iniciación entre los jodidos: “Para ti que no crees en mí”.

Avanza la lectura mientras se disminuye el paso; cómplices, humos de cigarros y copal. “Te escribo esta carta para pedirte que no me insultes ni me juzgues, puesto que soy una obra de tu creador, y no soy culpable de que me llamen Santísima Muerte”.

* Profesor-Investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

Su mención mental se detiene, un giro de cuello hacia el sur rebela el altar. Una estructura metálica, verde botella, forjada y/o soldada por espontáneo herrero al calor de la fe desesperada, cubre, más como adorno que como blindaje, las esculturas esqueléticas más veneradas, la Niña Blanca, flanqueada por sus gemelas, verde y azul intenso, casi negro. Imposible dejar de recordar su semejanza con la Santísima Trinidad Católica, por obsceno que suene. Sólo se observan los cráneos, el resto de los huesos están cubiertos de tela de tul al estilo quinceañera.

Debajo, peleando espacio, veladoras, velas, objetos particulares dejados como ofrendas, anillos, dinero, pan, todo lo que una deidad del altiplano merece para ser llamada deidad. No podían faltar los coloreados exvotos con semblante agradecido.

Regresa a la lectura del volante de bienvenida apelando a la religión local,

siguiendo el estilo de “a la diestra del señor”, “Recuerda que Jesucristo, hijo de Dios Padre, murió y resucitó, yo soy el espíritu de la luz que te lleva hacia Él cuando tu alma se desprende de tu cuerpo y tienes que rendir cuentas de tu vida”. Por si las dudas persisten continúa la fidelidad al sistema católico, exitoso por más de dos mil años, la amenaza: “Si no conoces de mí, no hables de más, primero concócame, invéstigame para que después puedas dar tu opinión”.

La saliva pasa por la garganta cerrada y, apelando al inquisidor que todos llevamos dentro, la misma Santa Muerte contrasentencia en su panfleto: “Porque no soy un ser satánico, tampoco soy un ser diabólico, mucho menos me llevo a un ser querido si no cumpliste con lo prometido, tampoco soy celosa con los demás santos”. El respiro regresa mientras el número de feligreses frente al altar de Fray

Servando y la avenida que antes se llamaba Morazán se sigue nutriendo.

“Soy la niña que te mira, mis manos que te consuelan, mis brazos que te cargan, mi mundo en el que vives, mi aliento el aire que respiras, mi manto que te cubre y resguarda, mis pies que te guían, todo esto lo tengo para ti, sólo invócame y pídemelo con el corazón y ayi [sic] estaré contigo”. Responsable, firma: “Atte. La Niña Blanca”, y acorde con los tiempos, al final del volante se da un celular 044 55 51 58 26 41 y una dirección en el por demás ecuménico ciberespacio <www.lugardemacario.com>; No creo que le haga falta Vaticano.

Avanza la noche, con cada rayo de sol que claudica llega un feligrés. Don Alfonso Erasmo, así sin apellidos, vestido con camiseta blanca, de esas que venden al mayoreo en Correo Mayor, saca de entre pecho y tela una cadena de tono plata de donde cuelga la figura metálica de la Santa. Son parte del atuendo urbano, sencillo, que lo acredita como vicario, intermediario entre ella y los abandonados sumados a las filas de quien, en un tatuaje de hombro moreno, es reducida a la sigla “SM”.

La oración, que se ajusta a cada coordenada, reza: “Que pronto encuentren una vacuna contra el sida... que pronto encuentren una cura contra el sida”, los seguidores siguen el rezo en la actitud aprendida y aprehendida de las prácticas católicas, el innegable pasado que los negó.

Junto, un puesto de periódicos muestra los titulares de narco-matanzas, narco-ejecuciones, narco-túneles y otros usos del prefijo más actual: “Que no me peguen los policías”, dice el rezo y en contraste, el rezo menciona: “Que no me hiera el delincuente”. Para todos hay Santa Muerte.

Al final todos, todos, se persignan y hasta el que esto cuenta lo hace, en un doble sentido, para no desentonar entre los presentes, que por cierto ni te pelan, y “por si las dudas” y el crucificado en el Gólgota te está viendo y no alcanzara a comprender que para redactar una crónica hay que involucrarse, aunque hayas dejado el catolicismo hace más de diez años. No vaya a ser el diablo. En medio de estas reflexiones pasa la canastita de plástico recogiendo el donativo, de todo aprendieron en la Iglesia Católica los fieles de la Santa Muerte.

El silencio se convierte en rezo cuando el sacerdote de la camiseta blanca menciona: “No hay diferencia entre la Niña Blanca y Jesucristo, son el mismo origen: Dios Padre”. Una señora de edad, con rebozo azul desteñido, toma su crucifijo, de esos normalitos, con imagen de Jesús en la cruz, y lo atenaza, lo acaricia. No, para ella no hay diferencias. No, nadie respinga, para los presentes el crucificado hace dos mil años y la Santa son la misma fuerza, la misma esperanza.

La única diferencia entre los palestinos y judíos y romanos de aquel desértico entonces es que aquí la veneración radica en chilangos, migrantes y mirones; es la actualización del pecado y su perdón. Allá en Palestina, el polvo del desierto fue la escenografía; aquí, el humo aderezado con ozono. Mientras culmina la oración con: “Mi Niña Blanca... Amén”.

La gente se dispersa, no sin antes consultar al sacerdote. Un refrán cruza la mente y recuerda la sentencia clerical-popular: “El que no conoce a Dios, a cualquier santo se le hinca”. Pudiera ser consuelo de algún cardenal primado, pero las palabras de una señora que termina de saludar a don Alfonso, el sacerdote de la Santa Muerte, son cabales: “Ya sólo creo en que ella lo ayude”.

Preguntamos: “¿A quién?, ¿ayudar a quién?”. Alzando la vista, aparentando enfocar al impertinente preguntón, contesta: “A mi’jo, está en la cárcel, su abogado nomás nos cobró y ni lo defendió... Ahora me dijeron que tiene sida, yo digo que ahí en la cárcel se lo pegaron... Ellos dicen que ya lo traía y me cobran por inyectarlo y como no me alcanza pues lo dejan que le dé la tos, harta tos... y para terminarla de amolar, los curas, los de afuera, ya no quieren darle la bendición que porque no les acomoda la visita”. Doña Luzma, como dice llamarse, acompaña un refunfuño blasfémico con un movimiento de brazo enojado que culmina, ya calmo, en su cruz, al tiempo que lo guarda tras la ropa.

El olor humeante de un puesto de hamburguesas que comparte el atrio urbano con el altar a la Santa Muerte reemplaza los aromas del incienso. No, no hay ostia, pero tres feligreses pasan por una hamburguesa y una Coca *light*, en vez del vino de consagrar.

A un costado, un joven vende imágenes de todos tamaños y colores de la deidad; en metal, para colgar como pendiente; en yeso, para adornar el altar casero u ofrendar; y los misales, según la causa desesperada que aflija: pérdida de trabajo, pérdida de salud, pérdida de amor... ese amor, pérdida de libertad. Para no dudar de la filiación de la Santa Muerte, el puesto también vende imágenes de San Judas Tadeo, ¿alguna duda?

Pero, el infaltable pero. Incluso la herética Santa Muerte padece sus propias herejías. Camino hacia el metro, un hombre de botas vaqueras y camisa de manga corta deja ver en el antebrazo izquierdo un tatuaje de la Santa Muerte con guadaña; exclama: “Chale... esta ni es la buena... esta es otra banda... la buena está en Tepito... pero ya no alcancé a llegar”.

En fin, todos integran el evangelio según los desposeídos.

La elección de la Santa Muerte como símbolo religioso

Tristán Sánchez Martínez*

En una cultura en donde desde épocas medievales se ha fomentado el miedo a lo desconocido como pauta dominante, surge una reacción muy renacentista: hacia lo desconocido, lo natural es sentir curiosidad, deseo de explorar, deseo de saber, necesidad de conocer. Si el límite de la vida es la muerte, es natural querer conocerla, tener la necesidad de saber qué es, y si hay algo “más allá”. Personalizar esa búsqueda, hacerla parte de la vida cotidiana, es uno de los logros especiales que se han dado en nuestra época, en nuestro país.

La importancia del trabajo de campo, su valor como fuente directa de conocimiento en casos tan novedosos como el que nos ocupa, ha quedado de manifiesto en las exposiciones que han hecho la maestra Claudia Reyes, el maestro Edgar Gamboa y el doctor Fabrizio Lorusso, al poder preguntar directamente a las personas participantes: “¿por qué va con la Santa Muerte?”, pudiendo también observar sus conductas, oraciones, rituales, ofrendas, altares, intercambios, etc., permitiéndonos empezar a comprender la relevancia de este culto en su vida.

La mayor parte de las respuestas obtenidas están relacionadas con la

obtención de ayuda: van para que “les haga el paro”, o a “agradecerle que ya se los hizo”, y quizá a pedirle “otro paro más”.

Planteamiento del problema

Si el instinto básico en todo ser vivo es sobrevivir —o sea, evitar la muerte—, entonces:

- ¿Por qué tomar a La Muerte como símbolo de algo muy importante dentro de nuestras vidas?
- ¿Qué necesidades está llamado a satisfacer este símbolo?
- ¿Qué funciones se le asignan?
- ¿Qué capacidades se le atribuyen a una entidad de este tipo?
- ¿Qué motivaciones tiene este tipo de conducta?

Transformación del concepto

La “Santa Muerte como símbolo” se diferencia de “La Muerte como fenómeno” cuando:

- Se deja de lado el aspecto fáctico y fatalista al dársele un carácter espiritual;
- Es sacralizada en su denominación, tomando el nombre de “Santa”, y
- Es personalizada de manera animista.

Por la fuerza y poder que se le atribuye, no se le considera un espíritu menor o una especie de santo o ángel, sino un Gran Espíritu, y para algunos se convierte en una deidad, tal como ha ocurrido tantas veces a lo largo de la Historia.

* Psicólogo Social, UAM-Iztapalapa.

La forma de pensar animista –subyacente en el conjunto de la humanidad, y en particular en el pueblo mexicano– se manifiesta al atribuirle una personalidad, una identidad específica a objetos, fenómenos y situaciones de la más diversa índole. Esta tendencia ha sido muy criticada e incluso caracterizada como “infantil”, “primitiva” y como un “atavismo” por pensadores modernos, pero es base de apegos culturales fomentados actualmente no sólo en formas y manifestaciones religiosas, sino aun políticas (la Patria, la bandera), deportivas (el equipo fulano), artísticas (la Mona Lisa), el modo de tratar objetos personales (la casa, el coche), etcétera.

Historia

Podemos apreciar la universalidad del fenómeno cultural que nos ocupa al observar que en todas las épocas –tanto en múltiples culturas politeístas como en algunas mono-teístas– se ha personalizado a la Muerte siempre como una entidad relevante y poderosa, llegando incluso, en algunos casos, a ser todo un grupo de deidades, quienes junto con sus auxiliares se ocupan de este proceso.

Son conocidos los siguientes casos:

- Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl (o Mictecacíhuatl), respectivamente “el señor y la señora del Mictlán”, mundo de los muertos de los Aztecas, aunque había otros recintos para los espíritus, dependiendo del tipo de muerte con el que partió (como el Tlallocan Tamoanchan, residencia del dios Tláloc, para los que habían muerto por agua o rayo);
- Ah Kimi, dios muerte, y el Xibalbá, mundo maya de los muertos;
- Nergal y Ereshkigal, dios y diosa del inframundo de los babilonios;
- Hades, dios griego de la muerte y del mundo de los muertos, lugar llamado también “Hades”, y uno aún más profundo llamado “Tártaro”;
- Plutón, dios romano de la muerte y el mundo de los muertos, siendo su esposa Proserpina;
- Hela o Hel, diosa vikinga de los muertos del Niflheim, “reino de la niebla”, con su hogar conocido también como “Hel” (de donde viene la denominación inglesa Hell, “infierno”), al que iban los muertos, excepto aquellos que se ganaban con su valor un lugar junto a Odín, en Asgard;
- Erio, dios de la muerte para los vascos;
- Oyá, diosa (orishá) de la muerte, de los yorubas del Congo (y de los santeros actuales);
- Un caso especial lo constituyen los dioses egipcios asociados con la muerte, grupo encabezado por Osiris, señor del mundo de los muertos, que preside el juicio de los espíritus al morir, ayudado por su pareja Isis (diosa protectora), Maat (diosa de la justicia), Thot (el escriba de los dioses que llevaba el registro de los eventos protagonizados por el espíritu durante su vida), siendo cada muerto guiado durante este proceso por el dios Anubis (dios del embalsamamiento y guía de los espíritus).
- La Muerte fue representada en Europa en múltiples formas, tanto cultas como populares, sacras y profanas, a partir de finales de la Edad Media y sobre todo antes y durante el Renacimiento, y de la que se deriva la mayoría de la iconografía actual asociada con ella (se le relacionaba con las epidemias de peste avanzando con su guadaña cosechando espíritus, la danza de los muertos o “danza macabra”, etcétera).

Funciones del símbolo (atributos)

Cambio de vida

Como símbolo del fin de la vida, si se quiere terminar la forma de vida que se lleva, que acabe el modo de vida actual o aspectos específicos de él, entonces qué mejor que estar auspiciado por quien es más poderosa que la vida misma en su conjunto.

Esta visión implica un deseo de transformación, pues se asume que si una vida acaba, otra debe empezar; y ésta puede ser, debe ser, esa que tanto se anhela.

Protección

Es un símbolo amenazador. Entonces, “si soy su amigo, Ella me protege”.

Al representar esa fuerza capaz de terminar con la vida, si alguien ataca o daña a uno de sus protegidos, se arriesga seriamente a ser castigado por tan fuerte entidad. Y en la práctica, es uno de los pocos símbolos capaces de detener –o por lo menos hacer dudar– a gente enfurecida y a criminales antes de atacar a un portador de esta imagen.

Certidumbre

Las religiones y teologías deístas no han podido demostrar la existencia de Dios, pero todos hemos sido testigos de la existencia de la Muerte. Al haber presenciado el deceso de

diversos seres—incluyendo personas, animales, instituciones, etcétera—, empíricamente se valida la existencia de este fenómeno y de su acción en el mundo real, facilitándose así la creencia en una entidad asociada. Se le hacen rituales propiciatorios con un nivel superior de certeza.

Cuando una fe se considera respaldada por la experiencia, aumenta su fuerza emocional más allá de cualquier lineamiento intelectual.

Fuerza

En el pensamiento mágico, la Muerte es más fuerte que la Vida, pues esta última siempre es vencida. Y si es más fuerte que la vida en su conjunto, lo es con mayor razón sobre partes específicas de ella. Por tanto, la Muerte como ser espiritual se convierte en un candidato idóneo para propiciar el cambio de aspectos específicos de nuestra vida, incluso de los más generales.

En ciertas religiones se cree en el concepto de “resurrección” como una capacidad que, al ser atribuida a una deidad o grupo de seres de relevancia espiritual, los hace más fuertes que la muerte, pudiendo incluso “vencerla”. Al igual que la existencia de Dios, esta capacidad tampoco ha podido ser demostrada, convirtiéndose en un mero artículo de fe, en un dogma propio del culto que la postula.

Trascendencia

Existe una gran incertidumbre acerca de qué hay después del momento de la muerte; si existe algo y cómo puede ser. Las respuestas religiosas tradicionales ya no son satisfactorias para la mayoría de las personas, así que estar bien con la Muerte es la mejor manera de tener una seguridad y una guía para cuando llegue el momento de morir, sin importar lo que pueda ocurrir “más allá”.

Una de las ideas que más chocan con el sentido común es la de una recompensa o castigo eternos a un periodo limitado de vida, o a lo que se hizo en situaciones muy particulares (el concepto de “pecado mortal”), como se postula en religiones del tronco monoteísta. Así que es natural que mucha gente busque posibilidades alternativas, y más aún cuando se trata de la entidad a la que se atribuye el control sobre el proceso que sirve de paso para esa etapa, y sobre lo que pueda haber allá, independientemente de las cosas que haya hecho durante su vida.

Además, para personas cuya vida no ha transcurrido en condiciones positivas de existencia, muchas veces ni siquiera

mínimamente decorosas, se incrementa la necesidad de algo que les dé la esperanza, la posibilidad de un mejor futuro, en esa posible nueva forma de existencia.

Antepasados

El culto a los ancestros es una constante en la historia humana, casi un arquetipo. Así que si Ella se los llevó, entonces deben estar con Ella, y los cuida. Entonces estar bien con Ella es bueno para los antepasados. Incluso existiría la posibilidad de que ayudara a contactarlos, otro deseo constante de la humanidad.

Límite máximo

Se conceptualiza también a la muerte como experiencia límite: “morir de gusto”, “morir de risa”, “morir de placer”. Así, se plantea que la medida última, lo máximo que se puede lograr sin que haya nada más, es la Muerte, y tal concepto es una de las metáforas de grado máximo en el lenguaje, aún en el que se usa cotidianamente, e implica una atribución de un altísimo poder a su representación y a su uso ritual.

Conclusión

En una cultura en donde desde épocas medievales se ha fomentado el miedo a lo desconocido como pauta dominante, surge una reacción muy renacentista: hacia lo desconocido, lo natural es sentir curiosidad, deseo de explorar, deseo de saber, necesidad de conocer. Podemos conceptualizar a la curiosidad como un instinto cognitivo muy propio de las especies con mayores grados de evolución, y es uno de los atributos básicos de nuestra propia especie.

Si el límite de la vida es la muerte, es natural querer conocerla, tener la necesidad de saber qué es, y si hay algo “más allá”. Esta es una de las cuestiones existenciales más persistentes a lo largo de la Historia, en la religión, en la filosofía, y actualmente en la ciencia. Personalizar esa búsqueda, hacerla parte de la vida cotidiana, es uno de los logros especiales que se han dado en nuestra época, en nuestro país.

La Santa Muerte es una oportunidad única de estudiar “en vivo” este tipo de fenómenos. Es una verdadera suerte para las comunidades académicas e intelectuales de nuestro tiempo.

Novedad

Antropología física.
Diversidad biosocial contemporánea

Florencia Peña Saint Martín
Anabella Barragán Solís (Coordinadoras)

Antropología física. Diversidad biosocial contemporánea



Florencia Peña Saint Martín
Anabella Barragán Solís
(Coordinadoras)



Eón
sociales

Los derechos fundamentales como institución. Aportación a la sociología política*

Mayra Rojas Rodríguez**

A lo largo de su extensa obra (más de 50 libros y 300 artículos de 1964 a 1987), Niklas Luhmann hace una importante contribución a la teoría social del siglo XX. Respondiendo a la necesidad de generar un nuevo marco teórico epistemológico que dé cuenta de los eventos de la sociedad moderna, nos ofrece, sin duda, una innovadora perspectiva. Para los estudiosos de las ciencias sociales es un beneplácito tener acceso a ella gracias a la labor monumental de traducción del doctor Javier Torres Nafarrate, investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, quien tradujo en esta ocasión *Los derechos fundamentales como institución. Aportación a la sociología política*, libro que consta de once capítulos, de una interesante presentación al castellano y una introducción.

La lectura obligada de la primera parte del libro —compuesta por la presentación a la edición castellana y la introducción— le permite al lector hacer un arduo recorrido por los

ejes teóricos (Parsons, M. Weber, E. Durkheim, entre muchos otros) que van construyendo una nueva arquitectura teórica propuesta por nuestro autor. Es una excelente antesala para acercarnos a los análisis funcionales y a la comprensión del orden social diferenciado. La trascendencia del libro consiste en ser el primero donde Luhmann vincula sociedad y teoría de la diferenciación; se trata de análisis funcionales, derechos fundamentales y orden social diferenciado. El eje central de la obra es plantear los derechos fundamentales como condición que asegura la diferenciación social. Es importante destacar la actualidad de esta obra. A lo largo de la misma, el autor va señalando la diferenciación funcional con contextos de regiones que denomina “periferias de la modernidad” (ejemplo: América Latina).

El capítulo I, “El sistema político en el orden diferenciado”, tiene como idea central plantear a la política como un sistema diferenciado, con una especificación funcional. Al respecto, se señala que no es posible que los asuntos públicos de un orden social diferenciado sean considerados bajo la óptica de la Antigüedad, con el sentido de la *res pública*, donde se miraba al Estado como la totalidad

del bien común. El surgimiento de la diferenciación ha llevado a funciones específicas de los sistemas, y con ello al surgimiento de esferas delimitadas de comunicación orientadas por el cumplimiento precisamente de estas funciones específicas. En el caso del sistema político, el surgimiento de las burocracias estatales delimitadas en su actuación ha permitido el desarrollo de una política separada de los intereses culturales, educativos, religiosos, etc. Se ha establecido a dicho sistema político como uno parcial que no puede regirse bajo un modelo jerárquico en el orden social. Este sistema es orientado por su propia racionalidad, con sus propios criterios y sus propias sanciones bajo la forma de decisiones vinculantes. El autor destaca de manera puntual que el sistema político, además de esta toma de decisiones vinculantes, debe estar en una situación de disposición a colaborar (prestaciones) y lograr el reconocimiento por sus decisiones; pero también que es importante que tome en cuenta la diferenciación general del orden societal. Existe el peligro de la desdiferenciación de los sistemas, a lo cual la burocracia estatal debe permanecer alerta por los conflictos y posibles fusiones de estructuras, las cuales disminuirían la diferencia del orden social, generando con ello efectos retroactivos. Es aquí el punto crucial del presente capítulo, pues los derechos fundamentales aparecen jugando un papel decisivo en el riesgo de la desdiferenciación. Los derechos fundamentales van a servir al presente orden social, a garantizar y consolidar la comunicación, misma que mantiene la diferenciación. Las garantías individuales son garantías que posibilitan la comunicación, des-

* Niklas Luhmann. México: Universidad Iberoamericana, 2010, 345 pp.

** Doctorante de Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad Iberoamericana, ciudad de México. E-mail: <rojasma@prodigy.net.mx>.

ligándose del plano emotivo y disuadiendo que la comunicación se encauce a fines particulares de la burocracia. El peligro de la desdiferenciación es el peligro de politizar la comunicación, fundamento que ratifica la diferenciación funcional.

En el capítulo 2, “La jerarquía de las leyes y la separación entre Estado y sociedad”, el autor rompe con la dogmática jurídica que encontró el origen de los derechos fundamentales en la ley eterna. Luhmann expone que las sociedades diferenciadas suponen las generalizaciones de las comunicaciones, entendiendo por esto la capacidad de los sistemas de transmitir un sentido que es general y que no va a depender de las circunstancias ni de las situaciones. Las esferas de comunicación deben mantener separados los diferentes contextos comunicativos con criterios propios de racionalidad y mecanismos de sanción específicos; por lo tanto, bajo este contexto, los lazos de fidelidad y lealtad tienen efectos funcionalmente difusos. Los derechos fundamentales se van a encontrar en una relación estrecha con los medios generalizados de comunicación. Su variedad (correspondiente con la diferenciación social) también va a corresponder a la diversidad de los derechos fundamentales y, por lo tanto, al impedimento teórico de reducirlos a una sola “fórmula dogmática”. En consecuencia, los derechos fundamentales se convierten así en una condición necesaria para mantener el orden social diferenciado, y garantizar los mecanismos de generalización de la comunicación por lo menos en cuatro esferas: la presentación de sí misma de la persona, conformación de expectativas de comportamiento, satisfacción económica de las necesidades y toma de decisiones colectivamente vinculantes.

En el capítulo 3, “Fundamentación jusnaturalista y científico-filosófica de los derechos fundamentales”, el autor expone diferentes teorías como referentes para fundamentar la función social de los derechos fundamentales. Como lo ha venido haciendo, las enjuicia para después proponer desde la sociología un nuevo planteamiento teórico que nos permita explicar la función de éstos. El punto de partida es el derecho natural: ¿cuál ha sido su problema para fundamentar las garantías individuales? El jusnaturalismo limita su óptica a un conflicto permanente entre individuo y Estado; es por ello que el Estado dota de derechos fundamentales al individuo, para desvanecer este conflicto. Pero viene un nuevo cuestionamiento: si precisamente se dota de derechos al individuo, ¿dónde está el

conflicto?, dice Luhmann. Y la respuesta a ello es que hay algo que aún no está explicado y que sigue reduciendo la función social sólo al individuo en su esfera societal. Esta simpleza de llevar a una dicotomía individuo/Estado no es capaz de explicar las consecuencias que se derivan de la diferenciación social. Por ello el autor propone que los derechos fundamentales se deben ver bajo la perspectiva de la comunicación en los sistemas, donde van a servir para conservar la indiferencia de este orden diferenciado de comunicación; así, no sólo van a proteger al sujeto frente al Estado, sino que también van a estructurar el entorno de la burocracia Estatal, de tal manera que se establezca y mantenga a éste como un subsistema de la sociedad, asegurando de esta manera la comunicación efectiva; es decir, van a limitar el poder del mismo.

A partir del capítulo 4, “La individualización de la presentación de sí mismo: dignidad y libertad”, el autor va haciendo un repaso sobre las formas de los derechos fundamentales, y en este capítulo ofrece abordar el problema de la presentación. Una vez que en los capítulos anteriores ha planteado que lo societal se constituye de sistemas diferenciados, a partir de estas condiciones Luhmann aborda cómo el sujeto será capaz de referir sus acciones a los diferentes sistemas sociales, y cómo unificarlo en una síntesis personal de comportamiento. Lo que está en juego es la dogmática jurídica que fundamenta la libertad y la dignidad como valores que vienen dados de la naturaleza humana, y que garantizan los derechos fundamentales. La libertad está entendida como una dimensión interna del individuo, pero no se pueden encontrar los límites de la conciencia humana. Tenemos tanta libertad como socialmente se nos permita. La libertad y la dignidad no son valores eternos, son consecuencia de un desarrollo evolutivo. Luhmann plantea la necesidad de ver otra dimensión, una más pragmática en donde se vea a las garantías individuales como el pragmatismo de la autopresentación del individuo en la sociedad. El orden social diferenciado le va a conceder al sujeto presentarse a sí mismo, y no va a encontrar obstáculos. ¿Qué significa esto? Que el sujeto tiene las garantías para poder votar, cerrar contratos, ser miembro de alguna organización, etc. Este orden diferenciado le confiere diferentes ámbitos de acción. La dignidad deberá de ser una condición interna para autopresentarse, la cual es una forma de comunicación, son actos comunicativos que permiten mantener límites autoestereotipados. El sujeto sabe que existen

esos límites y que no son impuestos por el Estado sino por la comunicación. Los órdenes sociales diferenciados presuponen la existencia ya de estos límites, que son formas ordenadas de comunicación (Luhmann plantea grandes procesos civilizatorios donde están ya entendidos dichos límites).

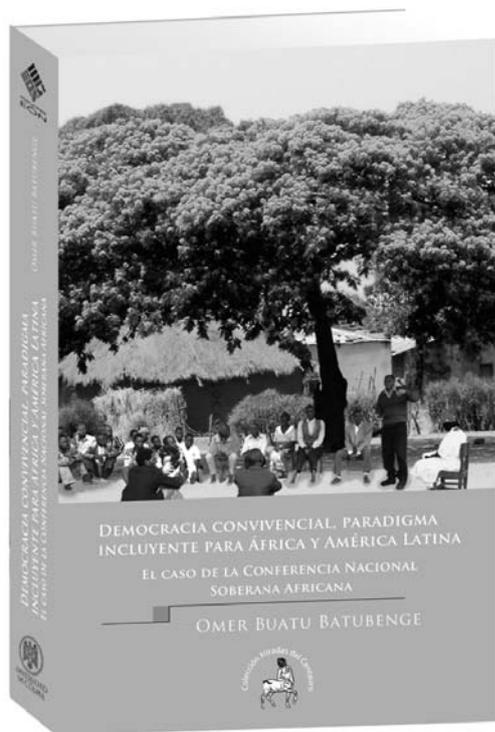
En el capítulo 5, “La conformación de expectativas del comportamiento: libertad de comunicación”, se plantea que el orden societal deberá garantizar el complemento de expectativas de rol; es decir: no basta con abrir las posibilidades de presentación a sí mismos. Si partimos de que un orden social diferenciado es resultado de ciertas condiciones evolutivas, alcanzar la modernización no significa únicamente incrementar las cifras de producción y consumo, ni un medio para lograr la movilización política de la sociedad, pues esta última puede llevar al peligro de la politización del orden social, desvaneciendo la diferenciación social. Las libertades de comunicación deben conducir a la construcción de expectativas complementarias de comportamiento que no deben ser vistas y valoradas como políticas. El sujeto tiene la libertad de elegir sus roles sin necesariamente tener que ser legitimadas todas sus expectativas; el orden social deberá satisfacer sus exigencias (pudiendo ser éstas incluso contradictorias).

En el capítulo 6, “La monetización de la satisfacción de las necesidades: propiedad y profesión”, el punto de partida es designar qué es la economía, la cual “Es el orden societal de las comunicaciones que regula la disposición sobre las cosas” (205), para luego enmarcarla en el tema central del libro: los derechos fundamentales y su institucionalización. En la Antigüedad la propiedad daba derecho a dominar e incluso a gobernar constituyendo la personalidad del sujeto. La sociedad moderna ya no se va a basar en la propiedad como símbolo, pues ésta es solamente la capacidad de participar en la economía. El sistema económico produce valor que se convierte en dinero, y éste en el símbolo que permite la generalización de la comunicación. Es interesante cómo Luhmann plantea el derecho a la participación en el sistema económico, pero esa libertad de participación no va unida necesariamente a la igualdad de resultados, pues no obstante que hay un llamado por igual a los sujetos, un llamado semántico a la inclusión universal, operativamente no es real porque se excluye. En esta obra el autor tiene claro que este orden diferenciado es una anomalía para el mundo, y separa claramente entre la modernidad y los

centros periféricos de ésta. Por otro lado, también plantea que dentro de este orden social diferenciado existe la libertad de elección de una profesión o un trabajo, libre elección que provoca que el sujeto se demande a sí mismo la obligación de sus roles, y donde no tiene cabida una lamentación ni mucho menos un argumento de coacción por parte de la familia para la elección de la profesión o trabajo, ya que esto provocaría el desacreditarse a sí mismo. Esta libertad dota de un valor simbólico al trabajo, valor que no lo tiene el trabajo de la mujer en casa. Luhmann concluye el presente apartado reforzando, una vez más, que la función de los derechos fundamentales de proteger estas libertades, es proteger las estructuras diferenciadas contra el riesgo de desdiferenciación por parte del sistema político.

El capítulo 7, “Democratización del poder: derecho político de sufragio”, es un capítulo revelador que pone a la luz el funcionamiento del sistema político. El autor explica que las elecciones no significan que el sujeto asista conscientemente a ejercer su sufragio, sino que le sirven al sistema político para mantenerlo diferenciado del resto de los sistemas (el derecho al voto controla el que los intereses económicos rijan la política; se mantiene diferenciando a la política y la economía), y para mantener la diferenciación de sus propios subsistemas: la política y la administración pública. Un planteamiento interesante es el de la legitimación del poder. Sin duda ésta no se logra con el uso excesivo de la fuerza para aplicar la coacción, ni tampoco como consecuencia de la fe (el problema de la legitimación se ha reducido a indoctrinación), sólo se puede dar en un orden comunicativo diferenciado que asuma las decisiones estatales.

Con el capítulo 8, “La fundamentación de las decisiones estatales: la igualdad ante la ley”, el autor cierra su exposición y recorrido por cada uno de los derechos fundamentales; este capítulo lo dedica al derecho de igualdad. A lo largo del siglo XVIII, el derecho de igualdad y el derecho de libertad encontraban su esencia en la naturaleza misma del ser humano, es decir, en la razón. Por ello mismo los seres humanos se presentan como iguales. Estas concepciones sobre la libertad y la igualdad se fueron transformando a lo largo de la historia. El texto hace un recorrido por ellas, y el autor llega a la conclusión de que han sido tratadas de manera simple e incluso inutilizable a la luz de una estructura social compleja y diferenciada. La dogmática dominante nos ha presentado a la igualdad



se plantea la diferenciación social, sino las esferas de comunicación que se van a salvaguardar frente a la politización. Por lo tanto,

las funciones específicas de los derechos fundamentales se ordenan en cuatro direcciones: constitución de la personalidad, generalización de las expectativas de comportamiento, satisfacción económica de las necesidades, y vinculabilidad de las decisiones tomadas sobre los problemas (298).

¿Este arreglo estructural puede explicarse mediante una teoría social? Luhmann revisa la propuesta de T. Parsons, y expone sus dificultades debido a que basa sus investigaciones en la vivencia del actuar; propone rebasar los sistemas de acción, ya que ningún individuo por sí mismo puede generar dinero o poder, y poner atención en las esferas de comunicación que se generalizan, pues es aquí donde los derechos fundamentales se institucionalizan en toda la sociedad; así, su función resulta de la formación de los sistemas sociales. Por lo tanto, los derechos fundamentales son necesarios. El autor, una vez más, resalta que la diferenciación social es un proceso evolutivo que va a sustituir la estructura de roles y que, sin embargo, lo complicado de este desarrollo es que es imposible llegar a él de manera parcial.

En el capítulo 10, “Sociología y dogmática de los derechos fundamentales”, una vez más Luhmann pone cara a cara la dogmática jurídica y los problemas estructurales, estos últimos vistos bajo la luz de la sociología (orientada a la comparación de los sistemas). Partiendo de que la sociología y la dogmática jurídica cuentan con sus propios arquetipos teóricos, se plantea la siguiente pregunta: ¿la dogmática jurídica está preparada para un intercambio de ideas? Considerando que los ejes básicos del derecho dogmático están orientados al conflicto y se reducen a la consideración de dos esferas –demandante, demandado– y a una premisa de decisión, entonces los derechos fundamentales son reducidos a límites jurídicos de acción dados por instancias de decisión estatal.

Sin duda, las presentes líneas son la parcialidad de una observadora consciente de esta diferenciación con respecto a la abundante y monumental obra presente. Tomando en cuenta que también las ausencias comunican, dejo abierta la invitación a los lectores para encontrarse con una teoría de la sociedad contemporánea de extraordinarias dimensiones.

como un valor y como un sentido de pretensión subjetiva contra el Estado. Al reducir el derecho fundamental de igualdad ante la ley como únicamente “derecho a aplicar el derecho”, o a: “todas las personas son iguales ante la ley”, simplemente está acotando el principio de igualdad a resoluciones judiciales, poniendo así de manifiesto una serie de particularidades que no han sido atendidas. Si partimos de que hasta el momento no ha habido actuar estatal que no produzca efectos diferenciados en los seres humanos, entonces el principio de igualdad –al igual que los otros derechos fundamentales– afecta el problema de la diferenciación social y se convierte en una condición necesaria para delimitar los subsistemas políticos, y separar los roles entre la burocracia estatal y pública, especificando sus funciones y su relativa autonomía.

Una vez hecho el recorrido por las formas de los derechos fundamentales, el reto del capítulo 9, “Teoría de la diferenciación social”, es darles unidad a partir de la teoría sociológica. El hilo conductor de los anteriores capítulos fue la función de los derechos fundamentales como garantes de la diferenciación de los subsistemas de la sociedad, en la medida en que los protege contra el riesgo de la politización. Sin embargo no sólo

A nuestros colaboradores

Como órgano de expresión de los esfuerzos de investigación que se abocan al estudio riguroso del presente, los artículos que en **EL Cotidiano** se publiquen deberán dar cuenta, en lo posible, de los logros o resultados del trabajo de investigación que realizan los autores respecto a problemáticas actuales del acontecer nacional, con un sustento empírico amplio (sistematizado en cuadros, gráficas, recuadros, etc.), independientemente del enfoque teórico-metodológico empleado.

Todas las contribuciones recibidas serán enviadas a dos pares académicos, quienes dictaminarán de forma anónima si el documento:

- a) *Debe ser publicado tal y como está por su coherencia, estructura, organización, redacción y metodología.*
- b) *Puede ser publicado con modificaciones menores.*
- c) *No debe ser publicado debido a que no reúne los requerimientos del contenido de la revista **EL Cotidiano**. En caso de controversia en los resultados, se enviará a un tercer dictaminador, cuya decisión determinará la publicación o no de la contribución. Los resultados de los dictámenes son comunicados a los autores.*

El sistema de arbitraje para **EL Cotidiano** recurre a evaluadores tanto internos como externos a la entidad que la publica, quienes son investigadores y profesores con reconocido prestigio nacional e internacional, implementando así un sistema objetivo para sus evaluaciones.

De acuerdo con las políticas de **EL Cotidiano**, para salvaguardar la confidencialidad tanto del autor como del dictaminador de los documentos, así como para asegurar la imparcialidad de los dictámenes, éstos se realizan con el sistema *doble ciego* y los resultados se conservan bajo el resguardo de la Coordinación de la revista.

El Consejo de Redacción y el editor de la revista se reservan el derecho a cambiar o introducir títulos y subtítulos a los artículos, así como realizar la corrección de estilo correspondiente; asimismo, el Consejo de Redacción se reserva el derecho de devolución de originales.

Con objeto de facilitar y optimizar el proceso de edición, los trabajos propuestos para su publicación deberán sujetarse a las siguientes normas:

1. Ser inéditos y presentados preferentemente en español. Los artículos que se reciban para su posible publicación deberán ser resultado de una investigación científica en la que los autores participen. Los textos en la forma y contenido en que se postulan deberán ser originales.

2. Acompañarse de una ficha que contenga los siguientes datos del autor(es): nombre completo, dirección, número telefónico, correo electrónico, grado académico y disciplina, institución donde labora, área de investigación, datos del proyecto en curso y referencia de sus principales publicaciones.

3. Salvo petición expresa del Consejo de Redacción, la extensión de los artículos será de entre 20 y 30 cuartillas de texto foliadas (doble espacio, 27 renglones y 65 golpes de máquina por línea), o bien, de un número de caracteres entre los 33 mil y 43 mil.

4. Los trabajos deberán ser presentados en original, por duplicado, y enviados a la dirección electrónica: <cotid@correo.azc.uam.mx>, preferentemente en formato Word 7.0 o anterior, Excel 7.0 o anterior, Photoshop CS3 o anterior (MAC), Illustrator CS3 o anterior (MAC), e InDesign CS3 o anterior (MAC).

5. Cada artículo deberá iniciar con una síntesis del contenido a tratar, cuya extensión sea de entre siete y diez líneas (entre 450 y 600 caracteres). Se indicarán también al menos dos palabras clave de identificación temática del trabajo.

6. Los artículos deberán incluir subtítulos para facilitar la lectura y comprensión del texto.

7. Las referencias históricas, teóricas o metodológicas serán consideradas como apoyo; cuando sea estrictamente necesario hacerlas explícitas, se insertarán por medio de notas al texto. De la misma manera, se evitarán las introducciones largas.

8. Toda referencia bibliográfica dentro del cuerpo del texto deberá hacerse con el sistema Harvard-APA, el cual no las anota a pie de página, sino entre paréntesis: (Ritzer; 1997: 173), para libro; (Fernández, julio-agosto de 2010: 154), para publicación periódica. Las referencias finales se deben enlistar como se muestra a continuación:

- a) Libro: Apellido, A.A. (ed.). (año). *Título del libro*. Ciudad: Editorial. Ejemplo: Rotker, S. (ed.). (2002). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- b) Artículos en libros: Apellido, A.A. (año). "Título del artículo". En Apellido, A.A. (ed.), *Título del libro* (páginas). Ciudad: Editorial. Ejemplo: Sáez, C. (1990). "Violencia y proceso de socialización genérica: enajenación y transgresión. Dos alternativas extremas para las mujeres". En Maqueira, V. y Sánchez, C. (comps.), *Violencia y sociedad patriarcal* (1-19). Madrid: Pablo Iglesias.
- c) Artículo en publicación periódica: Apellido, A.A. (fecha). "Título del artículo". *Título de la publicación*, año.volumen(núm), páginas. Ejemplo: Rubin, G. (noviembre de 1986). "Tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-146.
- d) Referencia electrónica: Apellido, A.A. [o nombre de la institución] (fecha). "Título del artículo". Nombre de la página. Recuperado de <URL> (consultado el día de mes de año). Ejemplo: Rosales, A. K. (18 de septiembre de 2007). "Intento de feminicidio". Recuperado de <http://www.informarn.nl/especiales/especialfeminicidiojuarez/070918_intentofeminicidio> (consultado el 29 de noviembre de 2007).

9. Los cuadros, gráficas e ilustraciones que se incluyan deberán ser numerados, remitidos desde el cuerpo del artículo y contar con un título breve, señalando en cada caso la fuente de información; asimismo, ser presentados en original, cada uno en hoja separada, en tonos de blanco y negro suficientemente contrastantes, aptos para su reproducción.

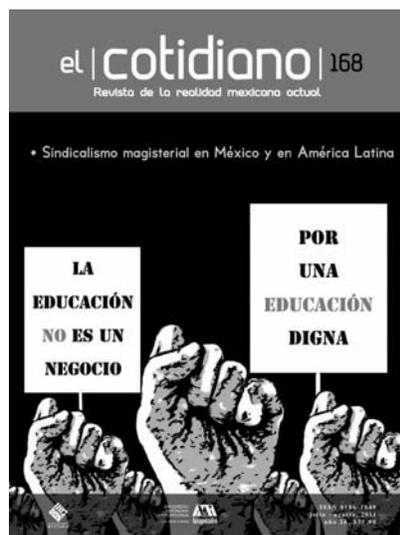
EL Cotidiano

Complete su colección, al suscribirse solicite hasta 12 diferentes ejemplares de la revista bimestral

EL Cotidiano

Precios de suscripción (6 ejemplares):

- \$ 255.00 En el D.F.
- \$ 340.00 En el interior de la República
- 45.00 USD En el extranjero



Formas de pago:

- * Cheque certificado a nombre de la Universidad Autónoma Metropolitana
- * Efectivo

Información y ventas:

☎ 53 18 93-36

Apartado postal 32-031, C.P. 06031, México, D.F.

✂

SUSCRIPCIONES

Fecha: _____

Adjunto cheque certificado por la cantidad de: \$ _____ a favor de la UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, por concepto de suscripción y/o pago de (____) ejemplares de la revista **El Cotidiano** a partir del número (____)

– Deseo recibir por promoción los números: _____

Nombre: _____

Calle y número: _____

Colonia: _____ Código postal: _____

Ciudad: _____ Estado: _____

Teléfono: _____

– Si requiere factura, favor de enviar fotocopia de su cédula fiscal

RFC _____ Dom. Fiscal _____

El Cotidiano

en línea

www.elcotidianoenlinea.com.mx

Antecedentes

Números

Autores

Temas

Colaboradores

Publicaciones

BIENVENIDOS
a nuestra revista

Regístrate con nosotros de forma voluntaria para conocerte mejor; los datos proporcionados son confidenciales y nos permitirán darte un mejor servicio.

Gracias

REGISTRO



Certificado de Licitud de Título 5306.
Certificado de Licitud de Contenido 4086.

Revista No. 168
Julio - Agosto 2011
Año 26, ISSN 0186-1840
Periodicidad Bimestral



LA HEMEROTECA CIENTÍFICA EN LÍNEA

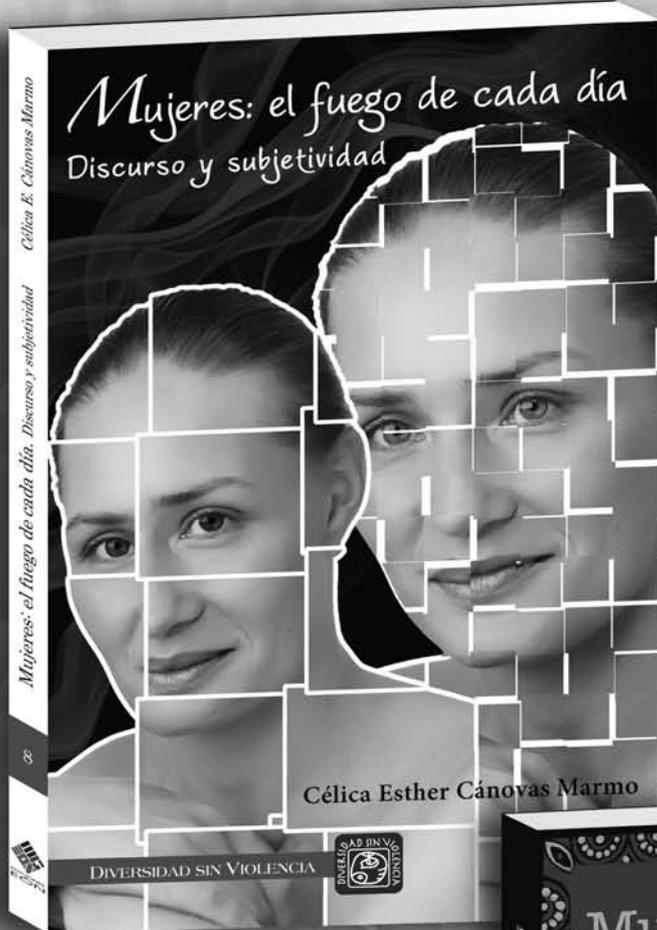
Buscar

comentarios en línea@

- directorio de la revista
- comentarios al editor
- preguntas frecuentes
- opinión de la página web

a nuestros colaboradores 

Mujeres



Colección

DIVERSIDAD SIN VIOLENCIA

Cécica Esther Cánovas Marmo

DIVERSIDAD SIN VIOLENCIA



Sylvia Marcos

Mujeres, indígenas,
rebeldes, zapatistas

Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas

Sylvia Marcos