



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

TRANSFORMISMOS Y TRANSCULTURACIÓN DE UN CULTO NOVOMESTIZO EMERGENTE: LA SANTA MUERTE MEXICANA

JUAN ANTONIO FLORES MARTOS
Universidad de Castilla-La Mancha

“Voy a cantarle un corrido
a la Santísima Muerte
Para que también lo escuchen
Aquellos que son creyentes
Porque ya somos millones
Que damos culto a la Muerte...”
(*La Santísima*, Gerardo Beltrán).

“Hace 15 años hice mi primer tatuaje de la Santa Muerte, que era una imagen religiosa exclusiva de delincuentes y prostitutas; ahora se ha puesto de moda” (*Dr. Lakra*, tatuador y pintor del Defe).

Un culto y práctica ritual emergente y de reciente desarrollo en México, el de la Santa Muerte, constituye un desafío para la etnografía y la teoría antropológica actual. Su manufactura popular y mediática de este complejo e imaginario espiritual, sus tensiones y resistencias hacia la institucionalización, se entrelaza con las realidades cotidianas de carácter socioeconómico y vivencial en México.

Con materiales etnográficos de Veracruz, Ciudad de México, medios masivos de comunicación, y páginas web y foros de Internet, analizo la Santísima Muerte como una mutación más del amplio y polimórfico panteón del catolicismo, de su sistema ritual. En este trabajo exploro las transformaciones y transculturación del culto de la Santa Muerte en los fenómenos de reapropiación y reelaboración local en distintos territorios urbanos: en mayor medida en el Distrito Federal y Veracruz (en México), y más tangencialmente en Madrid o Talavera de la Reina. Para miles de personas en estos escenarios complejos, apostarle a la Santa Muerte, constituye la única una apuesta segura, sin riesgo, que hacer en México, Estados Unidos, y en los mundos accesibles y virtuales de Internet.

Tan sólo unos meses después de mi publicación de un texto sobre esta figura devocional y culto –"La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas" (Flores, 2007: 273-304)-, me encuentro con la necesidad de dar cuenta y analizar algunas de las líneas de transformación que están afectando de modo acelerado al perfil simbólico, y a las prácticas rituales de esta peculiar santa. Estos procesos recientes detectados sobre el terreno, tienen que ver con la resistencia a las corrientes de institucionalización y conversión en "iglesia" (a pesar de los paradójicos énfasis en los discursos públicos en este sentido) del culto, el revestimiento "étnico" y "prehispánico" desplegando una iconografía e invención de orígenes aztecas en esta santa, y en otra dirección –una que tentativamente me atrevo a llamar de "catolización"-, algunos signos e indicios de mimetismo y de aproximación simbólica entre la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe. Por último, resaltar la confusión e hibridación de las figuras, cargas y atribuciones simbólicas de la Santa Muerte –de manufactura y patente "mexicana"-, y San la Muerte –de manufactura y patente argentina-. La última transformación detectada, tiene que ver con su reconversión en una figura "encarnada" llamado Ángel de la Santa Muerte, impulsada desde el seno de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA por su líder, David Romo, aunque plásticamente su imagen es presentada más como una virgen católica que como un ángel.

Por último me interesa proponer y discutir brevemente, una explicación para el crecimiento y éxito de este culto a la Santa Muerte en México, conectándolo con los procesos de patrimonialización de la muerte en México, y con las políticas de la cultura popular y de la identidad en esta nación que han conseguido convertir a la muerte en un "bien cultural e identitario" en sí mismo para los mexicanos –y para las miradas de fuera de México.

1. INVENCIONES Y RASGOS DE UN CULTO CONTEMPORÁNEO

Como desarrollaba en mi anterior trabajo (Flores, 2007), estamos ante un culto que probablemente suponga uno de los aportes mexicanos más notables al banco imaginario espiritual y simbólico globalizado. Se trata de una "religión" que ha llamado la atención poderosamente,

y sobre el que han escrito sobre todo periodistas (Castellanos, 2004; Pacheco, 2005), escritores (Aridjis, 2004), investigadores *freelance* (Ambrosio, 2004; Escobedo, 2005), comerciantes, creyentes y agentes de la competencia religiosa (en especial especialistas rituales y fieles de la iglesia católica). Esto hace que el haya sido poco estudiado por investigadores académicos –antropólogos, sociólogos, o historiadores de la religión–, y que cuando mucho existen algunos trabajos serios en curso (tesis de maestría o doctorales) que todavía no han finalizado o no se han dado a la imprenta. Ha sido pues esa óptica de divulgación, efectista y superficial, la que ha explorado –y explotado– este culto, y producido casi toda la información y análisis de los que disponemos hasta ahora.

Por otro lado, y en conexión con los claros signos de indigencia documental, crítica y etnográfica, que han acompañado hasta ahora las investigaciones de esta realidad simbólica y ritual, han cuajado y cobrado verosimilitud las teorías –y en algunos casos, teologías– de la resistencia cultural, que explican los sentidos contemporáneos del culto y su expansión como devoción exitosa por el mantenimiento de un hilo o continuidad de esta creencia desde las cosmovisiones mesoamericanas prehispánicas –con el protagonismo que los dioses de la muerte y mundos subterráneos de los muertos tenían, especialmente entre los aztecas–, atravesando todo el período colonial –con alusiones a los énfasis de la prédica católica en “la buena muerte”, “la muerte piadosa”, y la práctica del “bien morir”¹–, y saliendo por fin a la luz a finales del siglo XX como un culto urbano y popular. Así de forma explícita o implícita, se perfila el carácter de un “culto subterráneo” mantenido durante siglos de dominación colonial y de hegemonía católica. En esta preocupación por los orígenes –y explicación desde los orígenes–, se sugiere que la Santa Muerte sería una suerte de transfiguración, y en cierta medida travestimiento, del dios mexica de la muerte y del mundo de los muertos, Mictlantecuhtli –y ello sin atender ni explicar el añadido de símbolos griegos (del dios Cronos),

¹ En otros países iberoamericanos, existen figuras de devoción popular en algunos segmentos de sus sociedades, cuya iconografía y elementos plásticos se aproximan en buena medida a esta Santa Muerte. Tanto en Guatemala, con San Pascualito Bailón, como sobre todo en Argentina, con San La Muerte –de mayor arraigo en la provincia de Corrientes– y en Paraguay.”

cristianos y occidentales (balanza, globo terráqueo, guadaña y en ocasiones reloj de arena), que forman parte del perfil iconográfico hegemónico y actual de esta santa, “desencarnada”, dejando ver su esqueleto y con un manto/túnica oscura (véase figura 1)-. En esta indagación (y legitimación del culto actual) en los orígenes, ya sea en la civilización prehispánica de los aztecas, o en el catolicismo popular de la Colonia, se deforman los perfiles, manipulan los contenidos, y la ideología y el nacionalismo toman la palabra, para reivindicar lo “antiguo” del culto, solapando el carácter absolutamente moderno y contemporáneo del mismo. Por tanto, no nos encontramos ante una reliquia prehispánica, o una “supervivencia colonial”, sino ante la manufactura popular y mediática de una creencia y complejo ritual en efervescencia que experimenta en la actualidad diferentes líneas y procesos de transformación.

Lo que sabemos con bastantes fiabilidad a día de hoy, es que aparecen algunas muestras o señales de esta creencia y devoción a la Santa Muerte, en torno a 1965. Se trata de información escasa que nos habla todavía de una devoción muy minoritaria, circunscrita a algunos individuos, a la ciudad de México D.F, y en concreto al mercado de Tepito, donde una familia atendía en la intimidad un altar dedicado a esta imagen.

En los años 90 del pasado siglo, y en concreto durante su primera mitad, en un período de intensa crisis social, económica, política –los últimos años del gobierno de Salinas de Gortari, de fuerte descrédito hacia la clase política y las instituciones del país–, y con un auge extremo y nunca contemplado de la inseguridad y de las violencias cotidianas en el Distrito Federal, es cuando el culto a la Santa Muerte “sale” de esos pocos altares y rezos privados- y toma con sus imágenes y objetos el ámbito de lo público: mercados, calles, cuerpos (tatuajes, camisetas y prendas adornadas con el *merchandising* de la santa, joyas y adornos), medios de comunicación e industrias culturales, sobre todo en la ciudad de México, pero expandiéndose rápidamente a otras grandes ciudades de la República, y a los territorios urbanos y espacios clandestinos del paso migratorio en la frontera con Estados Unidos. Como un movimiento religioso popular, lo han calificado las dos investigadoras que han trabajado de un modo

singularizado hasta ahora el culto –Elsa Malvido (2005) y Katia Perdigón-, que focalizan inicialmente el éxito de esta devoción en aquellos grupos implicados en la marginación, la delincuencia, la pobreza y la inseguridad urbanas, y que explican su expansión asociada a espacios sociales urbanos en donde pobreza y marginación se encuentran en fuerte incremento (Campos, 2007).

Nos encontramos también ante una santa “canonizada” o santificada popularmente, pero en absoluto reconocida como tal por la Iglesia católica, a la que combate con intensidad a nivel institucional y mediático en México –anunciando la excomunión de los creyentes en ella-, por el aumento de su creencia, especialmente entre fieles católicos.

Si las grandes ciudades en América Latina y México, son territorios signados por la violencia, la inseguridad y la incertidumbre, La Frontera –como es nombrada la que separa a México de Estados Unidos de América-, entraña el espacio de mayor riesgo, de una más intensa precarización de la vida para aquellos que se la juegan para cruzar “al otro lado” y buscar trabajo de modo indocumentado en el país del norte. En cierta medida, la Santa Muerte también se ha convertido en un culto de la frontera, para aquellos que se juega la vida y su futuro al cruzar “al otro lado”. Junto la devoción a la Virgen de Guadalupe y el culto a “Juan Soldado”, la Santa Muerte es la imagen devocional a quienes más se encomiendan en los últimos años, quienes atraviesan como indocumentados la frontera entre México y EEUU arrastrando diversos peligros e inmersos en la incertidumbre de su apuesta vital.

De modo sintético, esbozaré los principales rasgos de este complejo de creencias y prácticas rituales, identificados y analizados en mi trabajo anterior (Flores, 2007). Ante la Santa Muerte, nos hallamos ante un culto:

a) Individualista, accesible, utilitario. Este complejo ritual y místico se halla focalizado en gran medida en el sujeto. Se trata de rituales mágico-religiosos y de un culto cuyo agente es el individuo, sin requerir prácticamente la intervención de intermediario o especialista ritual alguno. La santa necesita su propio altar doméstico -en el hogar o en el negocio, si se trata de proteger éste último-, y la acción ritual

sobre éste contribuye a la toma de conciencia individual, y a la construcción y práctica de la subjetividad propia del individualismo y de los escenarios urbanos actuales. Según los “recetarios” de los rituales y rezos, repletos de indicaciones prácticas de fácil comprensión, del tipo “hágalo usted mismo”, dichas prácticas rituales deben ser realizadas en soledad, y en un cuarto o espacio solitario. Ahí realiza el devoto sus peticiones, y se encomienda a la santa, manifestando su petición y a la búsqueda de un objetivo práctico e inmediato (asuntos de amor, sexo, dinero, éxito en negocios o trabajo, enviar un daño a alguien, dejar algún vicio o sanar de alguna enfermedad), dentro el perfil de un “culto utilitario²”, y sin la mediación de especialista ritual alguno.

b) Con lógica mercantil. La comprensión de la idiosincrasia y gran difusión de este culto, pasa necesariamente también por su ubicación en una lógica y carácter mercantil en el que se encuentra inmerso. No es casualidad que la génesis del culto, las primeras referencias tangibles a esta imagen hayan tenido lugar en los dos mercados más populares de México Distrito Federal –el mercado de Tepito (barrio *bravo* por excelencia de la ciudad) y el mercado de Sonora-. La Santa Muerte no sólo inaugura un mercado simbólico, sino que pone en circulación y activa la compraventa de objetos relativos a sus prácticas rituales y culto –ahora también con amplia extensión en las páginas web dedicadas al culto o de esoterismo en general, dentro de Internet.

La balanza que la figura de la Santa Muerte sostiene en una de sus manos, es un aspecto de su iconografía que resalta su facultad de hacer justicia. Una justicia que en las oraciones y testimonios de sus devotos, se señala accesible, “equilibrada” y mercantil. Sus seguidores dicen que si a la santa se la cumple, ella siempre cumple, considerándola una “justa jueza”. El “pago” para cumplir a la santa pasa por mantener siempre atendido y con ofrendas su altar, hacerle

² En un interesante trabajo sobre la hibridación entre la santería cubana y el espiritualismo trinitario-mariano Ortiz y Lagarriga (2003), identificaban este desarrollo de nuevos “cultos utilitarios” en las ciudades mexicanas y en especial en México D.F., ante el aumento de la preocupación por la reducción de los problemas de la vida diaria y por resolver cuestiones más empíricas y crematísticas –y una menor atención en los creyentes hacia la vida en el más allá.

sus rezos, y no olvidarla; todo ello dentro de una lógica de “dar para recibir”, que entraña la circulación de bienes.

c) *mestizo, marginal, popular y de clase media*. De unos perfiles de fieles o devotos que inicialmente identifiqué en el Puerto de Veracruz –y la literatura ha identificado en México desde un principio– como los “grupos en mayor riesgo” en estas sociedades: narcotraficantes, policías, taxistas, camioneros, prostitutas, presos, delincuentes, etc...., se ha pasado en apenas diez años, a un perfil de devoto y “cliente” de la Santísima Muerte, donde se han incorporado comerciantes, vendedores, empresarios, estudiantes, políticos, músicos y cualquier gente que camina o viaja en un transporte por las calles, que espera sobrevivir y salir adelante en una realidad donde ni las tendencias o cifras *macro*, ni las experiencias y carencias a nivel *micro*, ofrecen ningún tipo de esperanza o garantía de mejora o estabilidad.

d) “Protector”. Se trata de una imagen y una santa invocada por la gente sobre todo para protegerse de sus enemigos –conocidos o imprevistos–, para anularlos y defenderse de ellos, y en buena medida, para que les dejen sin sobresaltos, en paz. Así se le pide para no ser asaltado, ni secuestrado, o desde otro ángulo, se implora su ayuda para que un asalto o un secuestro tenga éxito. En esta veneración a la Santa Muerte esta se convierte en una especie de madrina celestial, a la que todos sus devotos –ahijados– estarían obligados a respetar y a servir. Este conjunto ritual y de creencias, de oraciones, devoción doméstica e individual, con rituales accesibles, permite a los actores sociales lidiar con la precariedad, la provisionalidad y las pequeñas catástrofes cotidianas en las que se hayan inmersas muchas personas del D.F. y de otros escenarios urbanos de México atravesados por la inseguridad y el riesgo.

e) Católico y “caníbal”. Se trata de una devoción inserta en el campo plural del catolicismo popular mexicano, y al mismo tiempo es un culto hibridado y fagocitador de otras agencias y perfiles simbólicos. Se puede considerar a la Santísima Muerte como una mutación más del amplio y polimórfico panteón de figuras poderosas del catolicismo, de su santoral, sistema de creencias y rituales, y entrever su importancia como un ejercicio más de su flexibilidad ante los nuevos tiempos, las nuevas realidades vivenciales de sus fieles. Se

puede hablar de un culto “caníbal”³ o fagocitador, que devora y asimila a otros santos y figuras de poder místico/espiritual, así como a otros referentes étnicos y nacionales del catolicismo -”Virgen de la Covadonga”, “Virgen de la Caridad del Cobre”, “Santo Ángel de la Guarda”.

f) Transnacional, virtual. A la vez, la Santa Muerte se está configurando y expandiendo como un culto transnacional y en buena medida virtual. La expansión/globalización de la imagen y el culto de la Santa Muerte en Internet, demanda ser analizada también desde la perspectiva de las redes y flujos transnacionales, desde el trasvase y génesis de iconografías en tránsitos, con especial atención a sus transformaciones y mutaciones por Internet, estando éstas acompañadas en ocasiones por movimientos migratorios y poblacionales relevantes. Este culto ha encontrado su vehículo más importante de expansión, de generación y transformación, en los usos que tanto sus fieles, clientes de productos y demandantes de orientaciones y “recetas” para la realización individual de rituales y rezos de oraciones, como los proveedores de las mismas, han articulado en el mundo de Internet. En esta expansión ha seguido en buena medida las vías de expansión y fórmulas de comercialización que la santería afrocaribeña –cubana, dominicana– ha abierto en el espacio virtual y electrónico de Internet, al calor de la diáspora y migraciones de sus gentes -véase respectivamente Sánchez (2004, 2005), Argyriadis (2004, 2005a y 2005b) y Argyriadis & Juárez (2005)-, generando unas auténticas redes transnacionales de esta religión.

Los devotos de la Santísima Muerte que viven en EEUU o en poblaciones de menor escala en México, también dejan su huella en

³ No se trata de un culto sincrético, y sí *caníbal*, devorador de elementos estéticos, plásticos y sentidos de otras tradiciones y procedencias, que se juxtaponen sin experimentar una fusión –y sí en ocasiones una confusión, inclusive en la lógica nativa del culto-, en contextos de fuerte densidad y complejidad sociocultural como los caribeños, del que el veracruzano es una muestra clara. La investigadora de la santería cubana en Veracruz y México, Kali Argyriadis, ha identificado en el puerto de Veracruz procesos de digestión y relocalización de la santería cubana a través del culto de la Santa Muerte, del espiritismo urbano o del curanderismo local –o de estas tres agencias, que aparecen vinculadas en la mayoría de los casos en esta cultura urbana.

foros y páginas de Internet dedicadas a la Santa Muerte, pidiendo orientación al resto de visitantes de dichas web, o preguntando donde poder comprar determinados productos para poder “cumplirle” debidamente a la Santa⁴.

De igual modo, es importante el impacto que la Santa Muerte está teniendo en las industrias culturales. En la industria musical, abundan los grupos que dedican letras a la santa, que ya ha salido del género tradicional de los corridos y narcocorridos, expandiéndose hacia el hip-hop, la cumbia, etc. En el cine, recientemente se está exhibiendo una película mexicana, *La Santa Muerte*, dirigida por Paco del Toro, y producida por Armagedon (2007).

2. TRANSFORMISMOS LOCALES Y PERIFÉRICOS

Durante mis estancias de campo en los años 90 en Veracruz, entre las formas en que se representaba –y se hablaba de– la Santa Muerte en esta ciudad, se hallaba “la Flor Blanca del Universo”, en su advocación e iconografía de una muerte encarnada, como una mujer joven bella de piel blanca, y ya entonces formaba parte del panteón general de espíritus o figuras devocionales en el Puerto, y de la comisión espiritual (de espíritus protectores que podían incorporar las personas) de los sujetos veracruzanos afines a la “ciencia espiritual” – un complejo simbólico y místico híbrido del espiritismo kardecista, el espiritismo trinitario-mariano y el catolicismo popular en la ciudad.

En este juego de transformismos de la santa, de adaptaciones e hibridaciones, Kali Argyriadis ha identificado en los últimos tres años, una nueva modalidad local de devoción a la Santísima Muerte en Veracruz: la adoración a “la Joven Muerte Encarnada”, como es conocida localmente, en la figura de Yemayá (del panteón de la umbanda brasileña). Una nueva iconografía que convive tanto en puestos de mercado, como en altares, con la tradicional de la

⁴ Es el caso de *Aztek*, que en el foro de la web “Chilanga Banda” (www.chilangaband.com), en concreto junto a un texto publicado sobre el Culto a la Santa Muerte, pide ayuda en mayo de 2006, del siguiente modo: “en north carolina usa lexington como puedo conseguir mi material para hacer la ofrenda que le promety a mi santa muerte o una pagina para comprar accesorios de ella y que a todos me los vendiga dia y noche y de my no se olvide cordial saludo”.

Santísima Muerte, y “la Catrina” (la Muerte vestida como una gran señora criolla, según el artista mexicano Guadalupe Posadas), siendo las tres una representación diferente de la misma santa (véase figura 2].

Así aparece de modo omnipresente en estampas, estatuillas y pinturas, la imagen de una mujer joven y bella, de piel blanca, vestido azul y ojos azules, y con pelo oscuro (véase figura 3]. Sobre todo las dueñas de puestos del mercado donde venden su imagen encuentran una ventaja plástica y formal de cara a sus ventas “Yemaya es muy linda, no espanta como la calavera”. Ventaja también reconocida por una agente ritual de la santa, como doña Guille, materia de la *ciencia espiritual*, cuyo discurso para la realidad veracruzana⁵, luego utilizaré para explicar un proceso de carácter nacional y transnacional en el culto, y que tiene que ver con la suavización de las formas, y el éxito de su institucionalización.

3. TRANSFORMISMOS ÉTNICOS, “NACIONALES” E INSTITUCIONALES

3.1. Una santa reindianizada

En especial en el último año, llama poderosamente la atención una corriente de reetnización, o reindianización del culto. La Santa Muerte aparece como travistiéndose del dios prehispánico de los mexicas, Mictlantecutli -deidad del mundo de los muertos, (véase figura 4, del sitio arqueológico veracruzano de El Zapotal]-, portando inclusive el típico penacho de plumas (a lo Moctezuma), ropas y elementos ornamentales y simbólicos “aztecas”, ahondando en una estética compartida con el movimiento religioso-identitario de la mexicanidad⁶. Así, no sólo en la capital, Distrito Federal, sino

⁵ “Mucha gente después no quiere venerar a la muerte de huesito porque dicen que: “Ay! se ve muy fea”. La de hueso les da miedo, entonces meten a Yemayá. Entonces Yemayá está muy guapa con su vestido, y en el mar no se ve tan temerosa. Pero para mí las dos son iguales, para mí las dos son iguales, para mí trabajan igual.” (Argyriadis y De la Torre, 2007).

⁶ El movimiento de la mexicanidad es uno de los fenómenos colectivos más significativos del México actual, de tipo identitario, cultural, religioso y político, con perfil neotradicionalista. Persigue revitalizar la civilización anterior a la Conquista y reindianizar

inclusivo en ciudades periféricas como Veracruz, se multiplican los énfasis en el origen indígena prehispánico de este culto, y su alejamiento del catolicismo. Este transformismo de la Santa Muerte, es recogido y amplificado en los medios de comunicación, y empieza a calar en las lógicas nacionalistas y populares que establecen una continuidad simbólica y de creencia entre el dios de los mexicas, y la Santa Muerte –presentada ahora como la heredera de todo el “paquete” de sentidos y prácticas rituales de tiempos precristianos y de antes de la Colonia. Contra toda evidencia científica (etnohistórica, histórica o etnográfica), estas asociaciones e identificaciones simbólicas también encuentran eco en algunas interpretaciones académicas “eticistas”, en especial de voces de antropólogos que en su calidad de expertos apoyan o legitiman este conjunto de explicaciones⁷. Es llamativa la coincidencia de algunas de las citadas interpretaciones académicas, con las informaciones y explicaciones que tanto en los medios de comunicación, como en las páginas y foros de Internet de carácter esotérico, enfatizan la naturaleza prehispánica, mexica y “antiquísima” del culto a la Santa Muerte.

Así el pasado año 2007, el culto a la Santa Muerte que desde los noventa se venía desarrollando en la ciudad de Veracruz, cobra una visibilidad pública dentro de esta estética prehispánica. Los periódicos locales dan cuenta de cómo una “organización” de devotos de esta

la cultura nacional. Sus integrantes no son indígenas, sino en su mayoría mexicanos mestizos de origen urbano, y de diferentes clases sociales. El trabajo de análisis antropológico más completo es el de De la Peña (2002), *Los hijos del Sexto Sol*.

⁷ “El culto a la Santa Muerte es una tradición que, aunque en boga hace apenas unos 15 años, tiene su origen en la época prehispánica. Cambiaron algunas cosas, como su sexo, pero fuera de eso, la divinidad a la que se rinde culto es la misma que se veneraba en tiempos prehispánicos, explica el antropólogo social y experto en movimientos religiosos Carlos Enrique Garma Navarro de la UAM Iztapalapa. Ahora es una calavera femenina conocida como la Santa Muerte, antes fue un esqueleto masculino llamado Mictlantecuhtli, sin embargo, dice el académico, “en ambos casos la muerte aparece como un personaje divino”.

En el caso de la Santa Muerte, se representa con una calavera que sostiene entre sus manos a la Tierra y una guadaña. Mictlantecuhtli (dios de la muerte), en tanto, aparece con la cara y el cuerpo descarnados, y sus huesos están adornados con aretes y pechera. “El culto a la muerte no es más que un elemento prehispánico que logró colarse hasta nuestros días y ahora se ha extendido por algunas partes de la ciudad”, explica Garma Navarro. (“Hoy, culto a la Santa Muerte; ayer, al dios Mictlantecuhtli”, *La Crónica de Hoy*, -Culturas-, 27-10-2007, www.cronica.com.mx).

santa, llamada *Mitlantecuhтли*, la celebrarán en las fechas coincidentes con el Día de Muertos, y cómo danzantes aztecas –"concheros" dentro del movimiento y estética de la mexicanidad- bailarán en público en el centro de la ciudad⁸. La noticia es ilustrada con una foto de la Santa, en su capilla de la colonia Almendros, vestida con túnica, penacho de plumas y diseños aztecas –véase figura 5.

3.2. "Catolizaciones", mimetismos guadalupanos, y el nacimiento de un nuevo ángel

Se pueden identificar ante este culto unas lógicas "eclesiales" que desconocen tanto la singularidad como las prácticas individuales y "desestructuradas" de sus devotos. En primer lugar, se aprecia una intensa corriente de institucionalización de la Santa Muerte, en la *Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA*⁹, cuyo líder es David Romo. Esta estructura se trataba un credo católico tradicionalista que rompió con la iglesia católica y se registró ante la Dirección de Asuntos Religiosos (DAR) –de la Secretaría de Gobernación de México-, como organización católica con apego a la fe católica en el año 2000. Más adelante incorporó a miembros que le rendían culto a "la Santa Muerte" y el grupo comenzó a adorar a esta santa como deidad principal, por lo que a instancias de la Iglesia

⁸ "La organización veracruzana "Mitlantecuhтли", integrada por creyentes y adoradores, como ellos mismos se hacen llamar, de "la Santísima Muerte", polémica imagen esquelética que todavía no acaba de reconocer la iglesia católica como parte del culto cristiano, realizarán los días 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre, eventos relativos a dicho culto en el puerto de Veracruz.

Dichas celebraciones iniciarán con una visita al centro ceremonial "el Zapotal", para continuar con recorrido por las calles principales del centro histórico con danzantes aztecas, que es la prehispánica cultura que heredara esta adoración a los mexicanos. ("Celebrarán a la "Santísima Muerte" en el puerto", *Notiver*, 26-octubre-2007).

⁹ Cuenta con su autonombrado "arzobispo", David Romo, que con un santuario matriz en Ciudad de México (el Santuario Nacional de la Santa Muerte), y con planes de expansión y edificación de otros "altares" y templos en México y EEUU, así como de formación y ordenación de sus propios sacerdotes o "laicos comprometidos". Desde que la iglesia de Romo, la cual en el pasado fue casi clandestina, incorporó a la Santa Muerte a sus ritos hace unos ocho años –en 2000–, ésta ha crecido exponencialmente, calculando actualmente que cuenta con unos dos millones de miembros. David Romo aparece inclusive en los medios, inaugurando dos nuevas "diócesis" en las ciudades de Veracruz y Chetumal, si bien en calidad de asociación civil y no como "iglesia" registrada.

Católica, la DAR investigó y revocó el registro como organización religiosa en 2005.

Por otro lado, esta lógica eclesial funciona a la inversa, ya que en los discursos, las proclamas y presiones institucionales por parte de la iglesia católica en México, se intenta invalidar teológica y moralmente lo que consideran es una “secta” o iglesia maligna incipiente. Así pues, la iglesia católica en su competencia y acción de desprestigio hacia la Santa Muerte, la trata como una “religión” con jerarquía y estructura eclesial, malentendiendo lo que se encuentra más próximo a un culto en red, utilitario, individualista y sin apenas estructuración, o con estructuras incipientes ágiles y en transformación.

En ambos casos se genera la ficción de que existe una “religión”, con devoción a una “santa”, cuya expresión visible es una “iglesia” estructurada –cada vez se habla más abiertamente de una “iglesia de la Santa Muerte”–, con una jerarquía de especialistas rituales, algo que en el presente dista mucho de reflejar la realidad diseminada, individualista y doméstica-íntima del culto.

El investigador se topa con un discurso “*contra idolorum cultores*”, de fuerte reminiscencias y matriz colonial, que adopta la jerarquía de la iglesia católica, para descalificar y estigmatizar a la competencia que les hace esta “santa”, infiltrada en la creencia, ritual y vida cotidiana de muchos católicos mexicanos. Oficialmente se sostiene que este culto “es una puerta al maligno” y se recuerda que “adorar a la muerte es idolatría”.

Pero de esta santa polimorfa, impacta en especial su singular transformismo, sus fórmulas de transfiguración, no ya de la iconografía y sentidos asociados al Mictlantecutli mexicana, sino incluso en los de la muy mexicana Virgen de Guadalupe. Creo que podemos hablar de procesos de hegemonía, mimetismo y camuflaje que tienen como protagonista a la Santa Muerte, y que la aproximan a la imagen guadalupana. Estos procesos afloran a través de las pinturas y creaciones artistas y diseñadores gráficos, que de algún modo hibridan plásticamente las prácticas devocionales y experiencias de amplias capas de población de origen mexicano, con respecto a sus dos “santas”. Desde un punto de vista plástico, se pueden encontrar imágenes en Internet -que probablemente salten en el futuro a

productos y objetos de *merchandising*- que fusionan los perfiles e iconografías de las que probablemente sean en la actualidad las dos santas de mayor devoción en la República Mexicana. Artistas y diseñadores gráficos han ensamblando símbolos, formas y rasgos de ambas entidades, hasta crear un producto híbrido de “esencias” simbólicas mexicanas, y para una devoción mexicana –véase figuras 6 y 7.

De modo paralelo a esta corriente de “catolización” –o “marianización”, o imitación de la iconografía guadalupana–, resulta también muy interesante un proceso que he identificado recientemente de transformación de su iconografía desencarnada, a una iconografía “encarnada”: u conversión en una mujer de piel blanca clara, con el pelo oscuro, con una tiara o corona, y toca o velo –indumentaria e iconografía de “virgen”, o mariana. Esta “transfiguración” está siendo impulsada en el seno de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA, supuestamente a partir de un sueño-visión de una de sus creyentes –todo parece indicar que al “dulcificar” la imagen de la Santa Muerte, se tiene un interés en volver a conseguir el registro como organización religiosa por la DAR, dejar de pagar impuestos y tratar de ganar fieles. A esta nueva imagen de la Santa Muerte inclusive, se le ha cambiado el nombre por el de “Ángel de la Santa Muerte”¹⁰, o “Ángel de la Muerte”. De ser un esqueleto aterrador e intimidante, es ahora un ángel, con cabello oscuro, con manto, velo y corona al modo de las vírgenes, e inspirador de paz y armonía –véase figura 8. No obstante, parece existir contestación popular a este cambio de imagen de la Santa Muerte, y la prensa del Defe nos da noticia de que algunos devotos “tradicionalistas” de esta santa, critican el nuevo “look” del culto porque han cambiado la imagen original de

¹⁰ Según David Romo, “Se puede pedir, elevar la oración al ángel de la Santa Muerte e invito a sus feligreses a abandonar la “ignorancia” y “a venerar a la Muerte en su nueva y menos terrorífica figura” (*Sobrexpuesto*, 25-agosto-2007, <http://sobrexpuesto.wordpress.com/2007/08/>). En esa misma noticia de prensa, este “arzobispo” da tres años a sus fieles para que vayan sustituyendo las antiguas imágenes de la santa con esqueleto, por las nuevas del “Ángel”, y conservando la antigua imagen de la Santa Muerte como “venerable reliquia”.

esqueleto descarnado “por un maniquí que parece más bien un travesti”¹¹ –véase figura 9.

En esta línea, hay que situar el énfasis de que la festividad de la Santa Muerte, en el seno de esta Iglesia, sería el 15 de agosto (festividad de la Asunción de Nuestra Señora la Virgen María), el “Día de la Santa Muerte” como fiesta “oficial”. Dicha fecha contrasta con la fecha que los medios de comunicación, y las corrientes de institucionalización popular de dicho culto utilizan como referente para festejar a esta santa: los días primeros de noviembre (en concreto se habla de los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre), festividad del día de Muertos en México. Este baile de fechas, hacia días significativos del calendario ritual, contrasta con lo que sabemos acerca de que en la primera capilla en honor de la Santa Muerte, en la colonia Morelos, barrio de Tepito de México Distrito Federal, la fiesta a la Santa Muerte se celebraba el 7 de septiembre.

3.3. Fusiones y confusiones transatlánticas (en España)

Otra corriente de cambio identificada en el culto, en este caso a este lado del Atlántico, y concretamente en España, tiene lugar con la hibridación entre dos devociones mestizas americanas: San la Muerte¹² (Argentina) y la Santa Muerte (México). En este caso, relacionada con la transformación y mutaciones de cultos locales que experimentan un desarrollo con las migraciones y su visibilidad en Internet, y entran a formar parte de la oferta del hipermercado espiritual global. En tiendas de productos esotéricos del centro de Madrid, he podido comprobar la confusión –o co-fusión– de la iconografía y perfiles simbólicos de dos figuras devocionales con identidades diferenciadas: la Santa Muerte (mexicana) y San la Muerte (argentina-paraguaya). San la Muerte, lo venden en figura grande o pequeña, con hábito y capucha negra, esqueleto blanco con algunas manchas de sangre y guadaña de hoja dorada. En las estampillas, donde el nombre que aparece es “Señor, la Muerte”, se

¹¹ (“Hacen primeras misas a la ‘nueva’ Santa Muerte”, *TabascoHoy.com*, 15-agosto-2007, http://www.tabascohoy.com/nota.php?id_notas=139274).

¹² Véanse los trabajos de Gentile (2008), Almirón y Carozzi (2005) y Alzato (2004).

puede elegir “en blanco” (con el esqueleto sin vestir) y “en negro” (con hábito negro que cubre el esqueleto) –véase figura 10-, y no encontré figura alguna de la Santa Muerte. La dueña y dependienta, una señora argentina, de una tienda esotérica próxima a la Plaza Mayor de Madrid, le costaba trabajo encontrar dichas estampas, “porque no se vende todo los días”, y me señalaba que si deseaba comprar la figura de yeso, la debía avisar con antelación para que la subiera de un almacén donde la tenía guardada hasta la tienda, “Si la pongo en el escaparate, me echan” flin”, capaces son de echarme una maldición, porque aquí la gente es muy ignorante, y pensarían que trabajo para mal”. De igual modo, en la ciudad en que resido, Talavera de la Reina (Toledo), en dos tiendas de productos esotéricos se produce igualmente esta confusión. Al preguntar si tienen la imagen de una muerte santa, me dicen que sí, y al enseñarme dicha figura o sus estampillas o productos, me sacan a San La Muerte.

Se puede entrever que lo que son dos cultos diferenciados, ejercidos abiertamente y exteriorizados en lo público dentro del campo del catolicismo popular en México y Argentina, en las ciudades españolas se hibridan y confunden en una sola entidad, a la que sus creyentes – mayoritariamente residentes procedentes de América Latina, y en concreto de los dos países citados anteriormente- mantienen su devoción oculta, y siendo esta estigmatizada y “sacada” del campo de las prácticas católicas, e insertada en el campo de la “santería” no católica.

4. LA MUERTE COMO PATRIMONIO, O EL ÉXITO DE UNA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA MUERTE

“Los mexicanos poseen una relación muy cercana con la muerte”. He escuchado esta frase cientos de veces, en los contextos más variados, pronunciada con los más diversos acentos, sorprendido de que se nos considere universalmente como una raza de médiums o profanadores de tumbas. Además de las pirámides, los sombreros de charro, los mariachis, el tequila y el chile, a los mexicanos se nos asocia invariablemente con los cementerios invadidos por el tono anaranjado de las flores de cempasúchil, los altares tapizados con papel picado, el *pan de muerto* –un bizcocho azucarado adornado con semiesferas que

recuerdan vagamente las terminaciones de los fémures y que, por fortuna, no incluye entre sus ingredientes ninguna porción arrancada a los cadáveres—, las ofrendas de frutas y mole, las calaveras de azúcar —diligentemente provistas con tu nombre- y los irreverentes grabados de José Guadalupe Posada. No es casual, tampoco que el poema que el poema más importante de la literatura mexicana del siglo XX se titule “Muerte sin fin” ni que *Pedro Páramo*, una obra literalmente habitada por los muertos, sea nuestra novela más característica”. (Jorge Volpi, 2001, “Qué solos se quedan los muertos”).

Entre 1993 y 1996, durante mi trabajo de campo en Veracruz, pude comprobar como las celebraciones y altares dedicados en la ciudad a los muertos (grandes y chiquitos), en los dos primeros días de noviembre, gozaban todavía de fuerza, pero aparecían cada vez más formalizados según los patrones nacionales del Día de Muertos mexicano, al tiempo que dicha “tradicción popular” aparecía anquilosada y “museificada”¹³ desde las instancias culturales locales y estatales/federales —el Instituto Veracruzano de la Cultura, la Dirección General de Culturas Populares, etc...-, en una ciudad donde apenas había tradición de altares de muertos elaborados, más vigentes en municipios y rancherías del estado (Flores, 2004: 131).

En sus “Visiones mexicanas de la muerte”, Brandes (2007) ha analizado críticamente cómo los estereotipos “mexicanos” (sobre y de los mexicanos) sobre la muerte, y los procesos de patrimonialización¹⁴ y políticas de la cultura popular de rango nacional, han definido y

¹³ “El día de Muertos es un invento de antropólogos, una excrecencia del Indio Fernández, un estremecimiento de Frida Khalo. Promueve un turismo narcisista no por nuestras convicciones sino por “nuestras tradiciones”; la santificación laica de un día que, para sobrevivir, se convierte en espiritismo social; la avidez de una clase media ilustrada adicta a las “buenas ondas”. Nada le gusta más al sentimental que apropiarse tradiciones ajenas, salvo fingir que son suyas”. (Sheridan, 2001: 156).

¹⁴ Para una aproximación al proceso de patrimonialización cultural de la muerte en México, y su papel en la constitución de la “identidad” mexicana y usos del nacionalismo mexicano, son útiles los trabajos académicos de Octavio Paz (1998), Roger Bartra (1987), Paul Westheim (1985), así como una revisión de algunas obras literarias y artísticas que han proporcionado materiales o el cimiento imprescindible para su extensión a nivel mundial —entre ellas las de Rulfo (1955), o Lowry (1947).

modelado a “la muerte” como un bien cultural en este país¹⁵. En este mismo sentido, la declaración por la UNESCO del “Día de Muertos” en el año (2003) como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, ha influido en este éxito estético, social e inclusive ritual, de la muerte en el tejido social de México. Se trata de un complejo cultural, simbólico y estético profundamente mestizo, aunque en la argumentación de la UNESCO destaca el carácter indígena del mismo –en su comunicado señalaba que “reviste una importancia considerable en la vida cotidiana de las comunidades indígenas por la dimensión de la muerte que propone”–. Desde una perspectiva crítica, la antropóloga mexicana Elsa Malvido sostiene que el Día de los Muertos no tiene raíz prehispánica, sino que es una invención cultural que conjuga costumbres católicas y romanas, además de expresiones estadounidenses e irlandesas, y que fue redescubierta en el gobierno de Lázaro Cárdenas por intelectuales, comunistas, anticlericales y masones que querían subrayar la identidad prehispánica de los mexicanos.

En México ha habido una importante inversión de energía institucional, en particular desde los gobiernos estatales, en la resurrección folclórica de las fiestas de difuntos, condensadas en los altares de muertos, con el argumento de conservar la tradición. Y dichos esfuerzos han alimentado el poder de seducción que la Muerte como fiesta tradicional ha ejercido, y continúa ejerciendo sobre las mentes contemporáneas –nacionales *mex*, de turistas, intelectuales, artistas y analistas internacionales–. México ha llegado a convertirse en un referente universal, tópico, de lo que podemos llamar una estética y una experiencia –supuesta– de lo que sería una visión más cercana de la muerte como hecho cultural. Esto aunado a la difusión extrema de noticias y reproducción de imágenes de “nota roja”

¹⁵ “La imagen del mexicano morbosos y obsesionado con la muerte difundida en el Día de los muertos se ha convertido en una parte integral de la identidad nacional mexicana. Es un símbolo de mexicanismo, especialmente en el diálogo cada vez más complejo entre México y la parte angloamericana de Estados Unidos. Las presuntas actitudes mexicanas hacia la muerte son capital cultural. Se encuentran entre las formas más eficaces de crear y mantener las fronteras étnicas y culturales en la era de la globalización, en la que las fronteras se desdibujan como nunca antes lo habían hecho. Ayudan a definir el propio ser y el del «otro» y, desde hace mucho, a vender un buen montón de velas, flores, figurillas de caramelo, periódicos y *calaveras* en miniatura.” (Brandes, 2007: 48)”.

relativas a las muertes en un territorio social especialmente proclive a las mismas y con la espectacularización de la muerte que conlleva, ha sido un fermento sociocultural del desarrollo y condensación de esta nueva *santa* que se ha ganado la confianza de millones de creyentes en su ubicua figura, en su omnipresente poder.

Desde un punto de vista simbólico, iconográfico e histórico, la devoción a la Santa Muerte no está directamente relacionada, en principio, con los festejos del Día de Muertos, muy populares en México entre la población mestiza y urbana inclusive. No obstante, tanto la retórica con la que en el último año los medios de comunicación se refieren a la Santa Muerte, como los énfasis en los contenidos, elementos de su perfil simbólico, objetos de poder u ofrendas, están revelando un proceso de fusión entre la Santa Muerte y la Muerte como protagonista de la festividad del Día de Muertos, con sus altares de muerto e iconografía de las “Catrinas” del grabador José Guadalupe Posada.

Ya en 2007, y dentro de las notables transformaciones que he podido identificar en el culto, algunos textos periodísticos dan cuenta del ensamblaje realizado entre la festividad en honor de la Santa Muerte, y los “tradicionales” altares del Día de Muertos, en concreto, de los rituales y *atrezzo* que tuvieron lugar los primeros días de noviembre en la capilla matriz –en el Defe y en todo México– de la Santa Muerte en el barrio de Tepito¹⁶, la misma en que durante muchos años, era

¹⁶ Así se describía, con la retórica apropiada que provee el hablar en nombre de la “Tradición” de los altares del Día de Muertos, en el periódico *El Universal*, este altar “de muertos” preparado en dicha capilla: “*Muy mexicana*. La “santísima” vestida de novia, rodeada de 35 estatuillas también con trajes blancos. Un par de ellas, Catrinas, al estilo de José Guadalupe Posada.

Al pie del altar dejaron ofrendas, como acostumbra sus devotos (manzanas, rosas, tequila, cigarrillos encendidos) y otras de temporada de Muertos (pan, calaveras de azúcar y chocolate).

Papel picado, flores de cempasúchitl y frutas, dieron carácter de ofrenda tradicional al altar iluminado con luz neón y destellos de veladoras... En la actualidad, son incontables los altares en calles de la ciudad de México en los que hubo celebración aparte. La megaurbe, sin embargo, fue una extensión grande. La fiesta anual de la bonita quedó como un lunar, en el paquete de la tradición popular de celebrar a los muertos, y del jalogüin.” (“Fiesta, ante el primer altar de la “santa muerte”, *El Universal Online*, 3-11-2007, <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/87487.html>).

festejada en el 7 de septiembre (en la más anodina y menos “tradicional” fiesta de Santa Regina).

Estos discursos públicos identitarios sobre la muerte –con sus énfasis singularizadores– y lo mexicano, parecen haber desembocado en una reacción popular –en este caso no dirigida desde arriba, por políticas, iglesias e instituciones– de auténtica santificación de esa Muerte poderosa pero cercana, “santa” pero presente en los lugares domésticos, públicos y del trabajo, primero entre los marginados o gentes con una existencia más precaria, luego entre los humildes, y ahora inclusive entre las clases medias temerosas del caos que empapa sus ciudades y sus vidas. Una figura de poder esquivada y cambiante, a la vez que enconadiza.

BIBLIOGRAFÍA

ALMIRON, Iván y CAROZZI, María Julia 2005: *San la Muerte, una voz extraña*, Buenos Aires, Editorial Argentina.

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

ARGYRIADIS, Kali y JUAREZ, Nahayeilli, 2005: “Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México”, (m.s).

ARGYRIADIS, Kali y DE LA TORRE, Renée, 2007: “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”, *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (HOFFMANN, Odile y RODRÍGUEZ, María Teresa, eds.), pp. 471-508, México, CIESAS / CEMCA / ICANH / IRD.

ARGYRIADIS, Kali y JUÁREZ, Nahayeilli, 2008: “Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, *Translocalización y transnacionalización de las prácticas religiosas* (Alejandra AGUILAR, Kali ARGYRIADIS, Renée DE LA TORRE y Cristina GUTIÉRREZ), Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA.

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

BARTRA, Roger, 1987: *La Jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.

BRANDES, Stanley, 2007: “Visiones mexicanas de la muerte”, *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (Flores y Abad, coords.), pp. 31-51, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

CALZATO, Walter A., 2004: “Escatología y dimensión social. El caso de San la Muerte (Argentina)”, *Gazeta de Antropología*, nº 20.

CAMPOS, Roberto, 2007: “¡Quinto para mi calaverita! Vivencias de un médico mexicano sobre la muerte”, *Etnografía de La muerte y las culturas en América Latina* (Flores y Abad, coords.), pp. 385-404, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

CASTELLANOS, Laura, 2004: “La Santa de los desesperados”, *La Jornada*, Suplemento dominical *Masiosare*, nº 333: 6-9, 9-05-2004, México D.F.

DE LA PEÑA, Francisco, 2002: *Los hijos del Sexto Sol*, México, CONACULTA-INAH.

ESCOBEDO, Edgar, 2005: *Santa Muerte. El libro total*, Editorial La Luna Negra, México D.F.

FLORES, Juan Antonio, 2004: *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Editorial de la Universidad Veracruzana.

FLORES, Juan Antonio, 2007: “La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas”, *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (FLORES Y ABAD, coords.), pp. 273-304, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

GENTILE, Margarita, 2008: “Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX y XXI)”

Especulo. Revista de estudios literarios, nº 37, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html>

LOWRY, Malcom, 1947: *Under the Vulcano*, Nueva York, Reynal and Hitchcock.

MALVIDO, Elsa, 2005: “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, nº 76, pp. 20-27.

ORTÍZ, Silvia y Isabel LAGARRIGA, 2003: “Santería y Espiritualismo Trinitario Mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la Ciudad de México”, *Tercer Encuentro Cuba-México sobre religión. Identidad cultural y religiosidad popular latinoamericana y caribeña*, (m.s. inédito).

PACHECO, Laura Emilia, 2005: “La Santa Muerte”, *National Geographic* (edición en español), diciembre-2005, Madrid.

PAZ, Octavio, 1998 [1950]: *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

RULFO, Juan, 1955: *Pedro Páramo*, México, Fondo de Cultura Económica, México.

SÁNCHEZ, Cristina, 2004: “De apodos y diablos transnacionales: sobrenombres y nuevas identidades documentales como estrategias de supervivencia”, *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización* (Luis DÍAZ G. VIANA, ed.), pp.143-158, Madrid, CSIC.

SÁNCHEZ, Cristina, 2005: “*Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad*”, *Journal of American Folklore*, 118 (468): pp. 308-326.

SHERIDAN, Guillermo, 2001: “Epílogo: Filípica contra altares”, *Día de muertos. Antología del cuento mexicano* (Varios Autores), pp.155-157, Barcelona, Plaza & Janés Editores.

VOLPI, Jorge, 2001: “Prólogo: Qué sólo se quedan los muertos”, *Día de muertos. Antología del cuento mexicano* (Varios Autores), pp. 9-13, Barcelona, Plaza & Janés Editores.

WESTHEIM, Paul, 1985 [1953]: *La calavera*, México, Fondo de Cultura Económica.