

**LA SANTA MUERTE Y EL SINCRETISMO EN LA OBRA DE HOMERO
ARIDJIS**

Weselina Gacinska

(Universidad Autónoma de Madrid)

gacinska.weselina@gmail.com

Fecha de recepción: 8-4-2017 / Fecha de aceptación: 15-12-2017

Resumen: El artículo propone una lectura antropológica del cuento "La Santa Muerte" de Homero Aridjis. Se realiza una revisión de diferentes acercamientos a la interpretación del culto a la Santa Muerte, mostrando su origen colonial y la variedad de tradiciones actuales. El concepto de sincretismo resulta crucial para el análisis, teniendo en cuenta tanto los aspectos literarios de la obra, como la selección de elementos religiosos que giran en torno a la idea de sacrificio. Aridjis sincretiza los culturemas prehispánicos de diferentes tradiciones con algunos rasgos contemporáneos del culto, creando una forma *sui generis* atribuida a los círculos de narcotráfico.

Palabras clave: Santa Muerte, Homero Aridjis, sincretismo, literatura mexicana

The Saint Death and the syncretism in the work of Homero Aridjis

Abstract: The article proposes an anthropological reading of the short story "Santa Muerte" by Homer Aridjis. A review of different approaches to the interpretation of the cult of Santa Muerte is made, showing its colonial origin and the variety of current traditions. The concept of syncretism is crucial for the analysis, taking into account both the literary aspects of the work and the selection of religious elements that revolve around the idea of sacrifice. Aridjis syncretizes the pre-Hispanic culturemes belonging to different traditions with some contemporary features of the cult, creating a *sui generis* form attributed to drug trafficking circles.

Keywords: Saint Death, Homero Aridjis, syncretism, Mexican literature

Desde la última década del siglo pasado se aprecia un auge en la popularidad y variedad de las facetas del culto a la Santa Muerte, que a pesar de su presencia en la cotidianidad y la cultura popular mexicana sigue suscitando emociones y opiniones contrarias. La Flaca, la Niña Blanca, la Flor Blanca del Universo, la *narcosanta* y la Santísima Muerte son solo algunos apodos del fenómeno que consigue cada vez más seguidores entre todo tipo de grupos sociales, y enemigos en el sector estatal y eclesiástico. En cuanto a los estudios antropológicos y sociológicos acerca de esta santa folklórica y urbana, se pueden encontrar varias contradicciones e incongruencias, especialmente respecto al origen del culto, así como a su forma predominante. En este marco de desacuerdos se inscribe el cuento de Homero Aridjis "Santa Muerte", que propone una visión muy violenta del culto, relacionándolo con la *narcocultura* y vinculándolo a las creencias precolombinas y los sacrificios humanos. Tanto el género del cuento como su percepción giran en torno al concepto de sincretismo, combinando los elementos de diferentes tradiciones. En el presente trabajo se desea polemizar con las posturas que derivan el culto a la Santa Muerte desde la época prehispánica, así como realizar una deconstrucción del relato de Aridjis en términos antropológicos, buscando los referentes en las investigaciones históricas.

El origen y las características del culto

La primera y posiblemente más notable polémica respecta al origen prehispánico del culto. Lo defienden autores como Felipe Gaytán Alcalá (2008), Ed Vulliamy (2012), Piotr Michalik (2012) (2012) o Andrew Chesnut (2012), y también es una opinión repetida sin cesar por periodistas y columnistas de prensa de diferentes tintes y especialidades. Desde el primer momento es necesario destacar nuestro desacuerdo con estas constataciones, puesto que carecen de fundamentos empíricos (documentos, códices coloniales, otro tipo de fuentes) para respaldar su teoría. Las constataciones que podemos encontrar en la obra de los

investigadores arriba mencionados no suelen incluir referencia alguna a estudios que confirmen el origen prehispánico, lo que sí ocurre, por ejemplo, con la influencia santera en el culto.¹ Andrew Chesnut (2012: 28) en su polifacético estudio dice que los mexicanos perciben “the skeleton saint as adapted version of an indigenous goddess (usually Aztec or Mayan) of death”. Los propios creyentes, según las investigaciones, desean entender su culto de esta forma, como manera de legitimización del mismo. Derivándolo de las creencias más remotas, explican y justifican su situación actual de persecución por la Iglesia católica.

Gaytán Alcalá (2008: 42) percibe la Santa Muerte como un sincretismo entre la vertiente mexicana y la cristiana, ya que “ambas reúnen la idea de que la muerte no es el fin del mundo, sino una nueva vida que no se desarrolla aquí. Junto a este planteamiento aparece la noción de que con la muerte se justifica la vida”. Consideramos esta postura matizable, puesto que la creencia en un *más allá* es una característica prácticamente universal en todas las religiones. En cuanto a la “justificación” de la muerte, en el imaginario precolombino esta noción está intrínsecamente relacionada con el sacrificio, como forma de asegurar la supervivencia del cosmos. Resulta importante aclarar que para los antiguos habitantes de Mesoamérica no existía la idea de pecado tal como se entiende en el cristianismo. Tras la muerte no venía ningún tipo de recompensa o castigo, pero sí pruebas para alcanzar el destino *post mortem*. Todos los muertos, salvo contadas excepciones, se dirigían a un inframundo común, Mitlan, que contaba con varios niveles, y el viaje del alma podía durar incluso varios años (Batalla & Rojas, 2008: 82). Por tanto, la *vida* después de la muerte estaba asegurada y no dependía de los actos terrenales del difunto. En todo caso, se puede hablar de cierta “utilidad” del sacrificado o de los sacrificios puntuales, cuya función sería el mantenimiento del orden cósmico. Teniendo en cuenta estos argumentos, la opinión de Gaytán Alcalá se inscribe en la imagen urbana y *narcosatánica* del culto, secundada por Aridjis, donde el sacrificio se convierte en un elemento imprescindible del ritual efectuado por los creyentes narcos para conseguir favores individuales.

A estas opiniones, consideradas repetición de varios tópicos provenientes de *El laberinto de la soledad* que reiteran las imágenes de los mexicanos enamorados de la muerteⁱⁱ, se suma la anti-propaganda de los medios de comunicación y de varios grupos políticos. De esta manera podemos leer en *La jornada* que “a través de un sincretismo religioso [Santa Muerte] funde antiguos cultos mesoamericanos a la muerte con chamanismos y oraciones y rezos para pedir favores”. Lomnitz (2006: 464) polemiza indicando que “como la mayoría de las invenciones novedosas de la cultura popular mexicana, ahora se dice que la santísima Muerte nos viene desde los aztecas”. En el mismo tono irónico se expresa Tania Perdigón para quien “es una falsedad perpetrada por quienes enarbolan un mexicanismo tipo «Adelita, venceremos»” (en Castellanos, *La Jornada*, 2004). Además, los que buscan el origen precolombino del culto son los propios creyentes, según quienes la Conquista no logró erradicar la veneración a la muerte, que permaneció oculta hasta florecer de nuevo en el siglo XX. El mismo mecanismo y debate son aplicables a la historia y desarrollo del Día de los Muertos, ampliamente estudiado por Claudio Lomnitz.

¿Cuál es entonces el origen de la creencia? Según Tania Perdigónⁱⁱⁱ no hay tal origen prehispánico de la Santa Muerte, cuya imagen proviene del imaginario judeo-cristiano y cuyas primeras muestras se remontan al periodo colonial de la Nueva España. La antropóloga insiste en que no es posible conocer el culto a los muertos de primera mano y contar con su supervivencia, ante todo debido a las pandemias que mataron al 80% de la población indígena. Además, disponemos de varios documentos novohispanos que hablan de las tradiciones cristianas trasladadas por los frailes, como el 1 de noviembre, conocido en la Colonia como día de la “Adoración del Hueso, ceremonia en la que sacaban los huesos de los santos y mártires de sus criptas para hacerles misa y rezar, y de lo que hay muestras pictóricas en Taxco, Zacatecas y Toluca” (Perdigón en Castellanos, 2004). Además, durante la Colonia, la figura de la Buena Muerte, llamada también la Santa Muerte, abría la procesión del Viernes Santo, tradición hoy en día celebrada por la Hermandad del Santo Entierro en Sevilla o en Santa Cruz de Tenerife.

Elvira Malvido (2005) y Carlos Navarrete secundan esta opinión, derivando el imaginario de la Edad Media y, posteriormente, de los cultos coloniales. Carlos Navarrete (1982) desarrolla un vital estudio sobre la figura de San Pascualito Rey, un culto originario de Guatemala asociado al fraile franciscano Pascual Bailón, quien en 1650, durante la plaga, socorrió a la población indígena con unos milagros de sanación. El santo (el franciscano fue beatificado en 1618 y canonizado en 1690) en su primera aparición se mostró con la imagen del esqueleto, y desde entonces dicha imagen se ha propagado y se mantiene intacta hoy día, como puede apreciarse en el museo Yanhuitlán en Oaxaca o en las capillas de Tuxtla Gutiérrez, el centro del culto contemporáneo en México^{iv}. El aspecto relativo a la Santa Muerte que más nos interesa es la conversión de la imagen esquelética en algo positivo. Navarrete (1982: 27) cita la *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala* por el Capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, en el que se explica que los indígenas guatemaltecos valoran de manera positiva la muerte, por lo que el culto a San Pascualito se extiende de manera rápida, a pesar de las quemaduras públicas de imágenes o la persecución de feligreses. Navarrete (1982: 30) menciona incluso que en la misma época se decidió eliminar la imagen de la muerte de las procesiones de la Semana Santa para no favorecer al culto considerado hereje. Lo apoya la investigación de Malvido (2005: 25) que, además, insinúa que el culto ha sobrevivido de manera clandestina. Parecen confirmarlo Navarrete y Lomnitz, puesto que San Pascualito vuelve a dar señales en el siglo XX, a raíz de la Revolución mexicana durante la cual se ordenó quemar las imágenes chiapanecas y, posteriormente, en 1934 y 1950, sufrió nuevas persecuciones con más intensidad. Lomnitz (2006: 462) indica que en 1960 los devotos de San Pascualito deciden unirse a la Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana, y desde entonces “el culto ha seguido teniendo sus devotos y parece enteramente posible que el culto de la Santísima Muerte (...) sea realmente una evolución de aquel”. Uno de los entrevistados en el estudio de Navarrete (1982: 98) afirma que “San Pascualito y la santita son el mismo hueso, a veces viene vestida de largo como mujer y hay que andarse con tientos y miedo, y otras parece un padrecito que va a dar

misa". La función de ambos es ante todo la protección y los favores en el amor y la fortuna. Sin embargo, en la actualidad predomina la figura femenina del culto, y los devotos de la Santa Muerte no mencionan a San Pascualito. Curiosamente, en el terreno de las letras mexicanas se menciona con frecuencia a San Pascual en la novela de Agustín Yáñez *Al filo del agua*, donde los habitantes del pueblo recurren a los poderes del santo folklórico capaz de anunciar el momento de muerte.^v

Serge Gruzinski (1990) proporciona un documento de la Inquisición del siglo XVIII donde se relatan las procesiones nocturnas de una cofradía que pudo desarrollar un culto a lo que hoy llamaríamos la Santa Muerte. Reza dicho documento:

"a la santa muerte cogen estos con un mecate nuevo mojado y la amarran fuertemente para que les haga el milagro de darles la bara de gobierno, amenasándola que, si no les hace el milagro, la han de azotar o la han de quemar (...)" (Gruzinski, 1990: 219).

Según el investigador se trata de una manipulación y apropiación de las imágenes muy típica del cristianismo popular, aunque en diferente grado. En el caso de la Santa Muerte, dicho proceso ha sido muy intenso, ya que los feligreses han pasado de formar parte del cristianismo folk a ser excluidos del culto oficial. Las prácticas documentadas del siglo XVIII incluyen reuniones y procesiones nocturnas y el uso sincrético de rituales, imágenes y objetos litúrgicos en el nuevo culto, con la finalidad de adquirir o mantener la posición de poder en el grupo (Gruzinski, 1990: 219). Estos datos arrojan luz sobre la vinculación del culto con los círculos de poder, tan relevantes en el contexto que estamos tratando.

Santa Muerte de Homero Aridjis

La Santa Muerte de Homero Aridjis, igual que su obra, se nutre de sincretismo a su vez creando imágenes y significados nuevos. El cuento que pertenece al volumen titulado *La Santa Muerte. Sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte* (2004) se inscribe en el género *pulp*, combinando la literatura narco, la crónica, la nota roja y las noticias de la prensa amarilla. La obra está dotada de una gran dosis de ironía y de

referencias intertextuales al cine *noir*, los narcocorridos o los santos populares narcos como Jesús Malverde.^{vi} El autor entrevistado llama al género de su escritura *realismo fantástico*, puesto que entremezcla la realidad y la ficción: el corazón de la historia se basa en hechos reales, aunque otorga a los personajes nombres diferentes.

Allí comenzó un tipo de novela que tenía una realidad actual, pero también histórica, pero que yo disfrazaba con nombres supuestos y otras cosas para que los personajes reales no se identificaran o descubrieran; como pasó con *La Santa Muerte*, los personajes mismos son reales y viven. Entonces traté mucho de disfrazar, de hacer reales, pero no reales (Aridjis en Pagacz, 2012)

El cuento narra la historia de Miguel Medina (alter ego de Aridjis periodista), invitado a la fiesta de cumpleaños del barón narco Santiago López Tovar. En el rancho de este se celebra su cumpleaños en compañía de políticos, obispos y numerosas *misses*, actrices, gánsteres y *nacos* comunes. El hilo principal del relato es el sacrificio humano, según Aridjis vital para entender la violencia narco. Detrás de la invitación al periodista se encuentra la intención de asesinarlo, puesto que el narcotráfico está en el punto de mira de sus investigaciones.

Hay que subrayar también que la publicación de Aridjis se adelanta en su interpretación a la guerra contra el culto popular iniciada más tarde por Felipe Calderón (2006-2012), que lo identifica con el problema de narcotráfico, ignorando el carácter polifacético del culto y la gran variedad de grupos sociales de los que derivan sus feligreses. Como recuerda Andrew Chesnut (2012: 102) "Mexican media would have us believe that the skeleton saint's role in the drug war is simple and obvious. She is the patron saint of narcos who plays both defense and offense for the cartel members that venerate her". Dada su presencia en prácticamente todos los campos de la narcocultura y la abundancia de altares encontrados en las casas de los narcos aprehendidos, la Santa Muerte fue identificada por la Administración de Calderón como principal enemiga.

El relato se abre y cierra con un artículo amarillista titulado "Vuelve a matar la Santa Muerte". El texto se menciona como augurio de los hechos

que están por venir y cierra el cuento con su publicación en la prensa del día siguiente, subrayando la inminencia del asesinato. El paréntesis narrativo y temporal está dedicado al día y la noche de la fiesta - abundante, imparabile, suntuosa y ostentosa - donde el paso de tiempo resulta imperceptible. El eterno presente del relato coincide con la anulación del tiempo en el propio culto, donde "no existe el futuro, sólo un presente permanente, una sucesión infinita de presentes en que los creyentes tienen que estar conscientes porque en cualquier momento ese presente se podría anular" (Gaytán Alcalá, 2008: 46). Esta atemporalidad deriva de la incertidumbre y del peligro que corren las personas involucradas en la empresa ilegal de la venta de droga, subrayando el continuo riesgo de muerte.

El artículo en cuestión ofrece la siguiente imagen del altar:

A los pies de una mesa que servía de altar se habían encontrado los despojos de la hoy occisa (se trata de una joven). Lado a lado, en un altar se habían colocado las imágenes de la Santa Muerte y de la Virgen de Guadalupe. El sincretismo de la Flaca saltaba a la vista al reunir bajo el mismo techo a la muerte azteca (representada por la Santa Muerte) y la católica Virgen de Guadalupe. El altar estaba adornado por un cráneo humano, flores de vidrio rojo y cuchillos de carnicero. (...) "La imagen siniestra de la muerte convertida en santa, con su forma de araña y de esqueleto agresivo vestido de rojo, calavera mirando de frente con una espada sujeta con ambas manos. Sentada en su trono, de su pecho descarnado colgaba un crucifijo (Aridjis, 2004: 15).

En primer lugar, llama la atención la oposición entre la Santa Muerte azteca y la Virgen de Guadalupe. Flores Martos (2007) señala que, de hecho, la figura de la Flaca comparte su significado simbólico con la Virgen de Guadalupe, tanto en cuanto a los creyentes compartidos, como a sus funciones. El culto proliferó ante todo entre los trabajadores de los llamados grupos de "mayor riesgo social": camioneros, taxistas, policías, prostitutas y prostitutos, presos, narcotraficantes, etc. A estos grupos en riesgo de

exclusión social se han ido sumando estudiantes, amas de casa, músicos, celebridades, vendedores e incluso políticos. El carácter masivo del culto se debe a que hoy en día todos los grupos mencionados comparten los riesgos de la vida cotidiana, dada la cultura de la urgencia y el peligro en México. Donde la muerte y el sufrimiento social son la norma, "la única regla social cotidiana e inquebrantable parece ser el caos" (Flores Martos, 2007: 290). En estas circunstancias, para las amplias masas de creyentes la principal función de la Santa Muerte es la de proteger (de los enemigos, imprevistos, sobresaltos, pobreza...). La figura de la Niña Blanca "se convierte en una especie de madrina celestial, a la que todos sus devotos - ahijados - estarían obligados a respetar y a servir" (Flores Martos, 2007: 290). Se puede observar que este papel de protectora que identifica a la santa con la figura materna se ha otorgado tradicionalmente a la Virgen María en todas sus formas. El propio Aridjis afirmó en una entrevista para *La Jornada* (2005) que existen dos Méxicos que buscan los favores de la Santa: "El de la gente que pide favores o milagros para tener trabajo, salud o comida, y el de los hombres del poder económico, político o criminal, quienes curiosamente le solicitan venganzas o muertes". Además, la veneración a la Virgen de Guadalupe puede ser considerada como un signo de pertenencia e identidad, más que en un aspecto puramente religioso. Anne Huffschmid (2012: 98) señala que la Virgen es la patrona "hasta de los menos creyentes" formando parte del patrimonio cultural para muchos mexicanos.

Katia Perdigón (2015) habla del tratamiento de las figuras de la Santa Muerte y de su parecido con los santos cristianos.^{vii} La tradición de vestir a la santa, diseñar y ofrecerle vestidos nuevos en fechas importantes adquiere también significado mágico, puesto que el carácter de los deseos depende del color de la indumentaria o de sus atributos. La antropóloga ha advertido que los objetos afilados, como hachas, son emblemas de poder. Por lo tanto, la espada que sostiene la figura puede interpretarse de este modo, abriendo a su vez una larga lista de referencias a la autoridad y supremacía entre los narcos.

Otro aspecto relevante es el simbolismo de los colores: la Santa dispone de siete colores diferentes de velas, y cada color corresponde a una

intención. Las rojas están dedicadas al amor y las encienden todos que quieren influir en su vida sentimental. A su vez, en los altares narcos abundan las velas negras y las doradas (como símbolos de la violencia y la abundancia, respectivamente). Existen varias pruebas del culto a la Santa Muerte entre los integrantes de los cárteles de la droga.^{viii} Uno de los primeros ejemplos fue un altar encontrado en la residencia de Gilberto García Mena, *El June*, operador del Cártel del Golfo. Su altar casero incluía veladoras y papeles con los rezos a la santa (Gaytán Alcalá, 2008: 44). La paleta de colores que predomina en el cuento abarca sobre todo rojo, negro y blanco, que recuerdan más bien los colores tradicionalmente otorgados a los dioses prehispánicos del inframundo. Esta adaptación de elementos semánticos al parecer incompatibles forma otro aspecto *sincretizante* que lleva a cabo el autor, para destacar y fundir ambos imaginarios en su único punto común que es la muerte.

Volviendo al desarrollo de la acción, en la fiesta a la que acude el periodista se puede apreciar la parodia con la que el autor pretende poner en ridículo a las altas esferas de la sociedad, a la Iglesia y a los medios de comunicación. El ambiente, en palabras de propio narrador “parecía el ser de una película de narcotraficantes” (Aridjis, 2004: 30), incluyendo los festejos a lo “más mexicano”, como las peleas de gallos, los toros, las actuaciones de los grupos de los narcocorridos (Los Huracanes del Norte, Los Gallos de la Frontera y Los Pericos del Norte). Destaca la normalización de la violencia^{ix}, la impunidad^x, el machismo en forma de mujeres como regalos y botines, y ante todo la estrecha colaboración del narcotráfico con el aparato del estado. Sirva como ejemplo de esto último el personaje llamado *La Leyenda de la Mafia*, Jesús López Tardan, el magnate de la familia de narcotraficantes que alcanzó su posición por estar vinculado al PRI.

Paralelamente a su carrera empresarial fue diputado, senador, gobernador y ministro de gabinete de cuatro presidentes de la República. Beneficiado por las crisis y los colapsos económicos del país, organizó el Cártel Latinos Unidos reuniendo bajo el mismo rubro y mando a los capos activos de México, Centro y

Sudamérica que operaban en Estados Unidos. Según las circunstancias, logró controlar a los grandes y pequeños traficantes de drogas, armas y mujeres hasta que llegó a decir: "De Tijuana a Yucatán, Jesús López Tardán" (Aridjis, 2004: 55).

Este poder y esta riqueza se encuentran en el foco de la crítica del autor mexicano y de modo general se inscriben en el género de la narcoliteratura. De allí también deriva la visión peculiar del culto en cuestión y las constantes referencias al sacrificio. Recreando las crónicas de asaltos policiales a las mansiones de los narcotraficantes y la información sobre sus altares privados dedicados a la Santa Muerte, Aridjis (2004: 53) escribe sobre la finca de Santiago López: "La única cámara prohibida era la de la Santa Muerte, donde la familia tenía una narco-heladera con las manos y las orejas de sus enemigos. Y también, por qué no, con los despojos de sus mascotas favoritas". La prensa mexicana y las investigaciones de los reporteros como Ed Vulliamy (2008) aportan datos sobre la veneración de la Santa Muerte entre los narcos, como Amado Carrillo (Michoacán) quien financió el santuario a la santa esquelética, el ya mencionado Gilberto García Mena (Cartel del Golfo) y Daniel Arizmendi (alias El Mochaorejas, secuestrador del DF) quienes disponían de santuarios y altares en sus casas. Vulliamy (2012: 86) destaca ante todo la popularidad del culto en la zona de conflicto^{xi}, recordando la destrucción masiva, aunque no efectiva, de los altares en Tijuana, que en su forma más morbosa incluyen incluso las figuras con cráneos humanos.

Pero, ¿qué indicios tenemos de los sacrificios humanos en la historia? La realidad mexicana nos trae solamente un caso investigado (lo que no quiere decir que sea el único, pero la prudencia en cuanto a los datos nos exige presentarlo de esta forma). Se trata del grupo de los llamados *narcosatánicos* de Matamoros, quienes en su rancho fronterizo hacían sacrificios humanos y animales siguiendo el rito santero.^{xii}

También en la literatura, la idea del altar privado de los narcos está acompañada del sacrificio humano. En medio de la fiesta en un *petit comité* se anuncia en clave un asesinato:

-Conocen la antigua palabra mexicana *xipeua*? – Ni idea, señor. – Está relacionada con el dios Xipe Totec. Su fiesta se llamaba *xipeualitzli*, desollar vivo a alguien. En náhuatl significa desollar, descortezar, mondar algo. – No capto qué relación tiene la palabra con el madrina. – Que a este se le aplicará *xipeua*. De esta manera tendremos un *xipeme*, una víctima inmolada a dios Xipe. Las últimas horas de Rufino serán un *xipehualitzli*. Denle un somnífero para que su muerte parezca un sueño, para que no sepa si su dolor es real o está soñando (Aridjis, 2004: 121).

Este fragmento conlleva una interpretación simbólica interesante, aunque es necesario precisar algunas incongruencias. Efectivamente, el verbo *xipehua* significa desollar, pero en la fiesta en honor a Xipe Totec, llamada también Tlacaxipehualitzli, los *xipeme* no son las víctimas sino las personas que posteriormente visten la piel del desollado. Este acto para los mexicas encerraba un profundo significado de renovación, puesto que al margen de su aspecto macabro, Xipe Totec era dios de la vegetación y del cambio de estaciones (la piel simboliza la cáscara que cubre el maíz joven). Además, la piel solo era vestida por sacerdotes o como atuendo de guerra. Asimismo el acto de desollar y vestir la piel de la víctima está vinculado al mantenimiento del poder – el *huey tlatoani*, el dirigente de Tenochtitlan, se cubriría con la piel del desollado para confirmar y fortalecer su poder, tanto sagrado como político y militar (Olko, 2010). Solamente los sacerdotes y el emperador tenían derecho a vestir semejante atuendo. En el contexto que ofrece la obra de Aridjis, podemos leer este sacrificio narco como demostración del poder máximo, por encima de los políticos o clérigos que posteriormente asisten al rito. Durante el ritual, a la víctima endrogada se le mostrará la imagen de la Santa Muerte, “unas horas de terror frenético, que se angustie, que se esperance, que se vea a sí mismo como un cadáver abyecto, que se cague en los calzones, que prefiera ser una silla, una ventana, un florero” (Aridjis, 2004: 121). Las alucinaciones, el uso de los estupefacientes y ante todo la consciencia de la víctima de ser sacrificado irremediablemente evocan los sacrificios humanos entre los mexicas.

Aridjis (2004: 121) construye el inframundo de los narcos a la usanza mexicana cuando el capo ordena: "Mándenlo a la Naco-nada, el lugar reservado a los traidores, regido por Ixcuina, la diosa de las inmundicias". Los narcos en su obra perciben el más allá como un inframundo de varios niveles, cada uno reservado para otro tipo de muerte, combinando la imagen de Mictlan con el infierno cristiano, con un círculo reservado para cada tipo de pecadores.

Sin embargo, resulta desconcertante la referencia a Ixcuiname, la advocación poco frecuente de la diosa Tlazolteotl, patrona de la sexualidad y la pasión, pero también devoradora de la basura, las inmundicias y regeneradora de la humanidad, que "presidía la fecundidad y la confesión de los pecados" (Batalla & Rojas, 2008: 37). Hay que tener en cuenta que cada advocación de las deidades principales en la religión mexicana se multiplicaba por cuatro, por lo que la función de Comedora de Inmundicias pertenece a Tlaelcuani, que asimismo "era diosa de la confesión de los delitos, que escuchaba a los humanos y les perdonaba las faltas" (Batalla & Rojas, 2008). Además, teniendo en cuenta el aspecto erótico de la deidad, el autor dibuja una delgada línea entre lo macabro, lo violento y lo amoroso, como si el *eros* y *tanathos* formaran pareja inseparable en el imaginario del escritor.

Cuando por fin llega el momento del rito, el sacrificio vuelve sobre la figura de la Santa Muerte, haciendo el imaginario prehispánico menos explícito. De nuevo aparece un altar, en la misma tonalidad^{xiii}, pero la figura de la Santa Muerte está acompañada por tres animales venenosos: la araña capulina, el alacrán y la serpiente coralillo. Junto a la estatua se encuentran las imágenes de Jesús y María, así como un busto de Jesús Malverde. El rito comienza con una plegaria pronunciada por el gobernador:

-Oh, Santa muerte, protégame y líbrame de mis enemigos, embóscalos, tortúralos, enférmalos, mátalos, hazlos picadillo. Oh, Santa Muerte, que dominas el mundo, en nombre de los que están aquí postrados, te pido poder contra mis adversarios. (...) También te pido la muerte violenta *a los que buscan mi mal*. Llévatelo a la Casa Oscura donde tiritan de frío los muertos,

llévatelos a la Casa de los Murciélagos, donde chillan y revolotean los heridos *de bala y bayoneta*. Llévatelo a la Casa de las Navajas, donde rechinan *las armas blancas*^{xiv}. Todo lo puedes tú, Santa Muerte. Amén (Aridjis, 2004: 127-128).

El ritual concluye con un ataque con un cuchillo de obsidiana negro por una personificación de la Santa Muerte y la matanza de dos participantes. Estos últimos pasos del ritual, para agregar más sincretismo al análisis, conducen a la tradición religiosa maya. El libro sagrado de los mayas k'iche *Popol Vuh* explica la función de las cinco casas mencionadas como lugares de castigo en las profundidades de Xibalbá.

Los castigos de Xibalbá eran numerosos; eran castigos de muchas maneras. El primero era la Casa Oscura, *Quequma-ha*, en cuyo interior sólo había tinieblas. El segundo era la Casa donde tiritaban, *Xuxulim-ha*, dentro de la cual hacía mucho frío. Un viento frío e insoportable soplaba en su interior. El tercero era la Casa de los tigres, *Balami-ha*, así llamada, en la que no había más que tigres que se revolvían, se amontonaban, gruñían y se mofaban. Los tigres estaban encerrados dentro de la casa. *Zotzi-ha*, la Casa de los murciélagos, se llamaba el cuarto lugar de castigo. Dentro de esta casa no había más que murciélagos que chillaban, gritaban y revoloteaban en la casa. Los murciélagos estaban encerrados y no podían salir. El quinto se llamaba Casa de las navajas, *Chayin-ha*, dentro de la cual solamente había navajas cortantes y afiladas, calladas o rechinando las unas contra las otras dentro de la casa (*Popol Vuh*, 2005: 56).

Con todos los elementos recopilados hasta ahora, nos percatamos de un recurso utilizado por Aridjis que consiste en la adaptación de diversos mitemas y culturemas extraídos de diferentes tradiciones para crear un imaginario nuevo. La obra narrativa del autor gira en torno a la catástrofe y el apocalipsis, demostrando una visión distópica del México contemporáneo, invadido por las criaturas sobrenaturales que ejercen su poder. En "La Santa Muerte" el autor muestra una faceta del culto existente, dotándolo de elementos nuevos y conduciéndonos a la idea del sincretismo religioso.

El sincretismo de Aridjis

Para Andrzej Szyjewski (2008: 538) el sincretismo religioso se caracteriza ante todo por la creación de una tercera vertiente a partir de la fusión de dos, intentando crear un modelo de vida nuevo o, al contrario, regresando a los orígenes con un bagaje de significados nuevos. El proceso suele darse dentro de grupos afligidos por los conflictos internos, débiles, donde los referentes culturales o de la tradición religiosa pierden fuerza y dejan de ser los referentes principales. En tiempos de crisis de las comunidades, los cambios vienen acompañados por el caos, las disputas internas y la fragmentación. Citando a Vittorio Lanternari, Szyjewski (2008: 549) continúa insistiendo en la crisis de lo tradicional, agregando la aparición de un personaje o grupo carismático capaz de revolucionar el imaginario actual. Aplicando a la Santa Muerte los apuntes teóricos anteriores, quedan confirmadas las palabras de Flores Martos (2007) citadas previamente, que explican el surgimiento del culto, su popularidad y el éxito de su madrina, Doña Queta, en este caso la lideresa del culto en el barrio de Tepito, DF. La historia del culto, su persecución, su carácter secreto, las numerosas referencias al sustrato prehispánico -sean verdaderas o no-, su difusión espontánea, las modificaciones personales que realizan los creyentes y las adaptaciones según los grupos de interés crean su carácter sincrético. Flores Martos (2007: 287) reitera que este tipo de acercamiento suele ser representativo para los adversarios del culto, quienes perciben a la Santa como una agente que a cambio de favores "acabaría cobrando con la vida/alma del adepto (...) los favores otorgados para el éxito profesional, económico o social, la protección de sus enemigos – se perfilaría así a esta santa, como un dios prehispánico hambriento de sacrificios humanos para el mantenimiento de la vida" (Flores Martos, 2007: 287).

En el caso de Homero Aridjis, el autor realiza su propio sincretismo, adaptando el culto a la cultura narco y creando un rito *sui generis*. El autor selecciona y adapta las opiniones y componentes del culto según su criterio personal, realizando una labor *cuasi* antropológica. Aridjis (Pagacz, 2012)

habla de su convicción respecto a la supervivencia del mundo precolombino y mágico presente en el México contemporáneo, uniendo la idea del fin del mundo, tan frecuente en su producción literaria, con la resurrección de los poderes del inframundo mexicana:

Por mi interés por la arqueología mexicana, yo he dicho siempre que soy hijo de dos mitologías, la mexicana y la griega, la griega que tiene el rostro humano y la mexicana que es casi la mitología de la muerte. (...) Esos cráneos, horribles, que tienen un cuchillo atravesado por la nuca que sale por la nariz, o por la boca, y los ojos como de muertas a muertas... Cosas horripilantes. (...) En la ciudad de México, el centro es un centro cargado de espíritus: por ejemplo, una noche, varias noches, caminaba por esas calles viejas, decrépitas, y de pronto siento escalofríos como que pasan fantasmas, pero fantasmas no tranquilos, sino fantasmas sacrificadores, espíritus, pero violentos, de sangre, de horror. Esa zona de la ciudad de México, del México antiguo, es un México fantasmal. Y es un México como empalmado, es el México antiguo, con templos, edificios coloniales, el México moderno, pero lleno de «supervivencias de un mundo mágico». La ciudad de México está muy cargada de espíritus y de muerte.

Aridjis expresa su fascinación por las figuras de Coyolxauqui, Tezcatlipoca o los tzitzimime, todos ellos agentes de la muerte, el sacrificio y los cambios de ciclo. Consideramos que la insistencia en el sacrificio humano, además de un tema presente en la obra del escritor como en *La leyenda de los soles* o *Los perros del fin del mundo*, forma parte de la creación de la narcocultura, donde la visión del autor acerca del sincretismo religioso del culto a la Santa Muerte requiere un respaldo en forma de referencias precolombinas. A su vez, existen en la actualidad grupos de narcotraficantes que adoptan los nombres que hacen referencia a lo prehispánico. Como ejemplos pueden servir los Aztecas de La Línea (de Ciudad Juárez) y los Mexicles (Cártel de Sinaloa). Desde este punto de vista, el inframundo y la cultura de sacrificio no solamente han resurgido, sino también ocupado todo el espacio de la realidad^{xv}. Al margen de estas

divagaciones, hay que subrayar que los estudios sobre la presencia de elementos precolombinos en la narcocultura son incipientes. Sin embargo, Jorge Alan Sánchez Godoy (2007) llama la atención sobre la recuperación de los hábitos y parte del imaginario precolombino por parte de los involucrados en el narcotráfico. En su estudio trata ante todo la cuestión de las culturas del norte de México, especialmente la rebeldía y la transgresión de las normas. Según Sánchez Godoy, esta transgresión conduce a que proliferen los cultos populares, independientes del rito católico oficial. La necesidad de legitimación y la búsqueda de la identidad narco llegan a ser reconocidos como actores culturales por parte del Estado.^{xvi}

Conclusiones

Al comparar las aproximaciones realizadas hacia el fenómeno de la Santa Muerte podemos destacar dos posturas predominantes: la que pretende mostrar la inclusividad y la variedad dentro del culto, y la que se concentra en los aspectos mórbidos, peligrosos y criminales. No cabe duda que el mercado religioso en México, igual que en toda Hispanoamérica, está en el proceso de profundos cambios. Las diversificaciones y los nuevos movimientos religioso se abren camino entre la población decepcionada con el culto oficial. A estas transformaciones hay que añadir el hecho de la domesticación de la muerte, no solamente visible en las celebraciones del Día de los Muerte, sino también en la normalización de la violencia y la presencia de las imágenes de la muerte en la vida cotidiana. Huffschmid (2012) habla incluso de la hipervisibilización del culto que no se esconde y ocupa todo tipo de espacios públicos. Proliferan los centros de culto, capillas, autoproclamados "patriarcas" y "matriarcas, procesiones y misas acompañadas de mariachis que poco tienen que ver con algún tipo de "canon".

Consideramos que el cuento de Homero Aridjis surge de esta hipervisibilización, en ocasiones tremendista, considerándola un fenómeno en auge y digno de interés cultural. El autor desafía la domesticación de la imagen de la Niña Blanca, devolviendo a la muerte su rostro monstruoso. La

religiosidad narco en la obra de Aridjis se basa en dos premisas: Primero, en la legitimización de la violencia por la antigüedad, solapándose los papeles del sacerdote que sacrifica y del sicario cruel. Dice Aridjis (Pagacz, 2012): "Yo veo como si los sacerdotes del sacrificio humano hubieran retornado como sicarios". Ambos llevan a cabo la misma labor, viendo su objetivo, que es el derrame de sangre, como imprescindible en su "cosmovisión" particular. Buscando concomitancias, si bien para los antiguos mexicas el objetivo del sacrificio fue la conservación del universo a través de la sangre, para los narcos se trata del mantenimiento del poder. El sacrificio puede leerse como un componente mágico-religioso para conseguir los favores de la Santa, pero también como una acción intimidatoria, cuyo objetivo es la supremacía y dominación de otros grupos criminales. El dueto del poder en el cuento se basa en la identificación de Xipe Totec con la Santa Muerte, con el sacrificio como elemento vinculante.

En segundo lugar, observamos la renovación de los significados antiguos acompañado por el sincretismo de la propia obra. La combinación de estilos y referencias literarias y culturales responde al mismo plano sincrético que la amalgama de significados rituales y religiosos. La resignificación del vocablo *xipeua* y de todo el ritual, así como en la reescritura de *Popol Vuh*, pues los tormentos hallados en las casas del inframundo son sustituidos por el armamento propio de los grupos militares. De nuevo, los cambios están sujetos a la idea del poder, ya que las torturas a las que está expuesta la víctima se deben a su insubordinación. El sacrificado tiene que pagar por sus pecados (idea cristiana) con sangre (idea prehispánica) y tormenta en el inframundo (sincretismo de ambas). El jefe narco se reserva el papel decisivo para escoger a la víctima, como si fuera el sacerdote máximo del culto, el servidor de la Santa Muerte que exige una ofrenda de sangre. En palabras de Homero Aridjis (2005), "a veces hay un azteca que sale de debajo de una máscara de civilización". De este modo, nos encontramos frente a una representación ficcional de culto íntegra, con un aparato ritual, la definición del más allá y un grupo de devotos cada vez más extenso.

Bibliografía:

- Ahrens, J. M. (2015, June 26). Cuando la Santa Muerte acecha sonriente. *El País*. Retrieved from http://elpais.com/elpais/2015/06/26/opinion/1435336463_651222.html
- Aridjis, H. (2004). *La Santa Muerte. Sexteto de amor, las mujeres, los perros y la muerte*. México DF: Alfaguara.
- Batalla, J. J., & Rojas, J. L. (2008). *La religión azteca*. Madrid: Trotta Universidad de Granada.
- Castellanos, L. (2004, May 9). La santa de los desesperados. *La Jornada*. México DF. Retrieved from <http://www.jornada.unam.mx/2004/05/09/mas-santa.html>
- Chesnut, A. (2012). *Devoted to death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*. NewYork: Oxford University Press.
- Flores Martos, J. A. (2007). La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas. In *Etnografías de la muerte en las culturas de América Latina* (pp. 273–304). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gaytán Alcalá, F. (2008). Santa entre los Malditos. Culto a La Santa Muerte en el México del siglo XXI. *LiminaR. Estudios Sociales Y Humanísticos*, VI(1), 40–51.
- Gruzinski, S. (1990). Indian Confraternities, Brotherhoods and Mayordomías in Central New Spain. In A. Ouweneel & S. Miller (Eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics* (pp. 205–223). Amsterdam: CEDLA.
- Huffschmid, A. (2012). Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, (3), 97–107.
- Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. México DF: Fondo de

Cultura Económica.

- Malvido, E. (2005). Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México. *Arqueología Mexicana*, 13(76), 20–27.
- Michalik, P. G. (2012). The meaning of death: semiotic approach to analysis of syncretic processes in the cult of Santa Muerte. In *Culture of communication / Communication of culture* (pp. 605–612). <https://doi.org/http://hdl.handle.net/2183/13361>
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olko, J. (2010). *Meksyk przed konkwistą*. Warszawa: PIW.
- Pagacz, L. (2012). *El mito del fin es también el mito de la vida. Entrevista con Homero Aridjis*. Retrieved from <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcx0800>
- Perdigón, T. (2008). *La Santa Muerte protectora de los hombres*. México DF: INAH.
- Popol Vuh*. (2005). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Godoy, J. A. (2007). Procesos de institucionalización de la Narcocultura en Sinaloa. In *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Guadalajara: Asociación Latinoamericana de Sociología. Retrieved from <http://www.aacademica.org/000-066/937.pdf>
- Sharp, E. (2014). Visualizing Narcocultura: Violent Media, the Mexican Military's Museum of Drugs, and Transformative Culture. *Visual Anthropology Review*, 30(2), 151–163. <https://doi.org/10.1111/var.12045>
- Szyjewski, A. (2008). *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Vulliamy, E. (2008). *Améxica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Yáñez, A. (1992). *Al filo del agua*. Madrid: ALLCA.

ⁱ La relación entre el culto a la Santa Muerte y la santería es ampliamente investigada por Juan Antonio Flores Martos. Además, el autor es el más crítico en cuanto a las posibles relaciones novohispanas y precolombinas del culto santa muertista, considerándolo mera invención mediática y comercial.

ⁱⁱ En una de las publicaciones de *El País*, el columnista Jan Martínez Ahrens (2015) vincula la iconografía del Día de los Muertos con Santa Muerte como parte del mismo fenómeno, que es la proximidad a la muerte en México, reservada además para los estratos sociales relacionados con la criminalidad. Según el periodista "La muerte es próxima en México. Se la venera y festeja. Incluso se la come en figuras de azúcar y deliciosos bollos. La iconografía del Día de Difuntos ya es un tópico. Pero la Santa Muerte va más allá. Este culto, denostado por la Iglesia católica y que se vincula con todo tipo de prácticas malignas, va sumando adeptos cada día que pasa".

ⁱⁱⁱ De los trabajos de la autora destaca el revelador estudio *La Santa Muerte protectora de los hombres* (Perdigón, 2008).

^{iv} Otra figura parecida, San Bernardo en forma esquelética, fue hallada en la iglesia de Tepatepec en 1965. La efigie fue rápidamente retirada por las autoridades eclesíásticas.

^v (...) inútilmente trataban de ahuyentarla los hábitos de oración, y con más fuerza, pero tan inútilmente, los lúgubres ecos de la campanita de San Pascual Bailón, que según Don Timoteo, escuchó la madrugada del diez y siete de mayo, fiesta del Santo, quien anuncia de este modo a sus devotos la proximidad de la muerte" (Yáñez, 1992: 163).

^{vi} Jesús Malverde -o el "Bandido generoso", "El santo de los narcos", "El Ángel de los pobres"- es un santo popular cuyo origen se encuentra en Culiacán. Hoy en día cumple funciones parecidas a las de San Judas Tadeo, el patrono de las causas perdidas. Es uno de los santos invocados con más frecuencia por los que cruzan la frontera con los EEUU de manera ilegal y las personas involucradas en la venta de droga.

^{vii} "El cristianismo continúa con esta «tradición» de vestir la divinidad (...) tanto a la representación humanizada de Dios y su hijo Jesucristo, como a santos, vírgenes, ángeles, mártires" (Perdigón, 2015: 44). "Vestir santos no es un asunto novedoso, es una herencia de la cultura española que se relaciona con la religiosidad popular, pues en el catolicismo se suele agradecer por las dádivas otorgadas o los milagros futuros" (Perdigón, 2015: 48).

^{viii} Doña Queta, matriarca del culto en Tepito dice en una entrevista a *El País* (año): "La relación con los *narcos* no es ninguna leyenda (...) Ellos creen en la Santa Muerte. Nadie les quita su derecho a creer en algo, para lo bueno y para lo malo. Todos podemos creer en ella, todos".

^{ix} Cuenta el narrador: "Después de la golpiza, como buen ciudadano de esta urbe inhumana [DF], no levanté acta ni acudí a la policía" (Aridjis, 2004: 28).

^x "Eres más sádico y más pendejo que un policía judicial" (Aridjis, 2004: 34).

^{xi} “La Santísima Muerte se ha convertido en un icono de los traficantes de drogas y los asesinos ruegan protección contra su propia muerte, un talismán y culto de masas que acompaña esta guerra” (Vulliamy, 2012:85).

^{xii} Felipe Gaytán Alcalá (2008: 41) “Casos extremos en el culto a la muerte han sido los llamados narcosatánicos, quienes en 1989 fueron aprendidos por el asesinato de varias personas (...) en rituales satánicos Su sede de operaciones era la Ciudad de Matamoros en Tamaulipas: su actividad principal, el narcotráfico y el secuestro. Además de las armas y las influencias políticas, este grupo se dedicaba al culto satánico para asegurar el éxito de sus operaciones. En sus rituales se llevaron a cabo asesinatos de seres humanos y el posterior uso de los huesos de sus víctimas como amuletos”. No encontramos diferencias con el relato de Andrew Chesnut (2012: 98), aunque ese hace el hincapié en la falta de evidencias para relacionar los asesinatos con el culto a la Santa Muerte, a pesar de las intervenciones de la prensa.

^{xiii} “La Santa Muerte es un esqueleto envuelto en ropajes blancos, rojos y negros, representando sus tres atributos: el poder violento, la agresión arterial y el asesinato cruel” (Aridjis, 2004: 126).

^{xiv} Las cursivas son mías.

^{xv} “El infierno prehispánico está afuera. En Ciudad Juárez, en todos esos lugares, los dioses del sacrificio humano están arriba y abajo. No hay diferencia entre supramundo e inframundo” (Aridjis en Pagacz, 2012).

^{xvi} Ethan Sharp (2014) habla del Museo Militar del Narcotráfico en México DF donde se pueden encontrar los objetos confiscados a los narcotraficantes, así como objetos relacionados con la narcocultura. Las exposiciones incluyen imágenes de la Santa Muerte, considerada por el antropólogo más poderosa en la actualidad que Jesús Malverde.