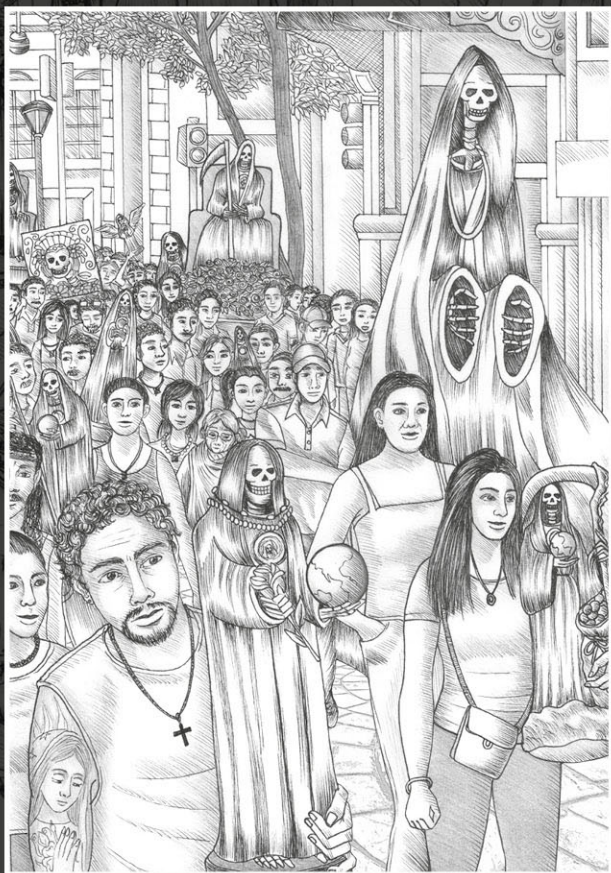


Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México, en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital

Francesco Gervasi



CISRECO
Edizioni



RELIGION AND SOCIETY

collana diretta da Arnaldo Nesti

III Serie

2

Francesco Gervasi

Formas de discriminación en contra de la
devoción hacia la Santa Muerte en México,
en las interacciones cara a cara
y en el tratamiento de la prensa digital

CISRECO
Edizioni



Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México,
en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital

Prima edizione: dicembre 2018

Il contenuto di questo libro è stato sottoposto a revisione paritaria a doppio cieco.

El contenido de este libro ha sido dictaminado por pares académicos en un sistema de doble ciego.

In copertina: *Caminos convergentes de la fe*. Autrice: Jéssica Liliana Sepúlveda Legorreta.

©2018 CISRECO Edizioni

Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo

CP 11 – Via San Giovanni, 38 – 53037 SAN GIMIGNANO (Siena)

E-mail gpicone@comune.sangimignano.si.it

Sito Internet www.asfer.it

ISBN: 978-88-943630-2-9

a mamma e a papà

Índice

- 9 Prefacio
de Simona Scotti
- 23 *Introducción*
- 35 **Capítulo I**
Conceptos orientadores: el racismo cultural, las principales dimensiones y formas de expresión del racismo, el racismo en los medios masivos de comunicación
- 1.1. Introducción, 35 – 1.2. Del racismo al racismo cultural, 35 – 1.3 Las principales formas de expresión del racismo: la discriminación, los estereotipos, la violencia simbólica y la violencia física, 39 – 1.4 El racismo en los medios masivos de comunicación: dos posturas teóricas, 43
- 45 **Capítulo II**
El punto de partida: la diferenciación del panorama religioso mexicano
- 2.1. Introducción, 45 – 2.2. Orígenes de la diferenciación del panorama religioso latinoamericano y mexicano, 46 – 2.3. Características del panorama religioso mexicano actual, 48 – 2.4. Características de la distribución territorial de la diversidad religiosa mexicana en 2010, 51
- 57 **Capítulo III**
Tendencias recientes de la discriminación en contra de las minorías religiosas en México
- 3.1. Introducción, 57 – 3.2. Principales conductas discriminatorias hacia las minorías religiosas mexicanas, según la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 58 – 3.3 Principales conductas discriminatorias hacia las minorías religiosas mexicanas, según las Encuestas nacionales sobre discriminación, 60

69 **Capítulo IV**

La devoción hacia la Santa Muerte: una aproximación al culto

4.1. Introducción, 69 – 4.2. La devoción hacia la Santa Muerte: una descripción de sus características generales y de su origen, 69 – 4.3. Identidad, creencias y prácticas, 71 – 4.4. Principales lugares de culto y difusión, 78

83 **Capítulo V**

Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, según los devotos entrevistados

5.1. Introducción, 83 – 5.2. Actores y actos discriminatorios, 84 – 5.3. Un modelo teórico para interpretar los actos y los actores discriminatorios en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte, con base en las percepciones de los entrevistados, 90

93 **Capítulo VI**

Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, en el discurso de la prensa digital mexicana

6.1. Introducción, 93 – 6.2. Algunas tendencias cuantitativas, 96 – 6.3. Ejemplos de tratamiento discriminatorio de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte en la prensa digital, 98 – 6.4. Un modelo teórico para interpretar la discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, en la prensa digital mexicana, 107

113 *Conclusiones*

121 *Referencias*

Prefacio
La minoría como “condición”.
Formas de subjetivación y desinstitucionalización de la
experiencia religiosa en tiempos de pluralismo.

Simona Scotti *Università di Firenze*

Desde el altar de la iglesia hasta los altares domésticos. Formas de individualización de la experiencia religiosa en un estudio de caso

Investigar sociológicamente una realidad minoritaria como aquella que se concretiza en la devoción hacia la Santa Muerte en México es una ocasión para reflexionar sobre una pluralidad de conceptos importantes que, en su conjunto, nos sirven para entender la realidad compleja, compuesta y plural en la cual estamos viviendo.

El nuevo libro de Francesco Gervasi, *Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México, en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital*, publicado en el marco de la prestigiosa colección internacional *Religion and Society*, editada por el Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo (CISRECO) bajo la dirección de Arnaldo Nesti, profesor emérito, director científico del mismo CISRECO con sede en San Gimignano (Siena, Italia) y de la Revista internacional, indexada y arbitrada, “Religioni e Società”, ofrece importantes ideas para reflexionar sobre estos temas y destacar elementos críticos y de novedad. Justamente en la revista “Religioni e Società”, ha sido publicado un número dedicado a *Minorías y diásporas religiosas en la sociedad global contemporánea*, coordinado por Emanuela C. Del Re,

actual Viceministra de Asuntos Exteriores del Gobierno italiano. Un volumen importante, al cual me refiero con mucho gusto reflexionando sobre el tema del libro de Francesco Gervasi.

¿Qué significa ser una minoría hoy en día?

El concepto, seguramente, ha experimentado una evolución teórica significativa en el tiempo, debido también a la ampliación de los contextos de referencia que, en el mundo globalizado, se vuelven cada vez más amplios y, a veces, indefinidos. Entonces es siempre necesario aclarar a qué y a quién nos referimos cuando hablamos de minoría, es decir, explicar en qué tipo de diversidad nos estamos enfocando y cuál es la mayoría de referencia que establece la frontera entre un “nosotros” y un “ellos”.

Francesco Gervasi ha logrado delimitar, de manera muy eficaz, la minoría objeto de su estudio de caso, enfocando la atención en los devotos de la Santa Muerte, cuyo punto de referencia es precisamente la muerte, “La Flaca”, tal y como la definen algunos entrevistados, en el sentido que el objeto de culto de esta devoción es un verdadero esqueleto que, a veces, viene vestido con prendas elegantes y, en algunos casos, utilizando elementos que, sincréticamente, recuerdan los rasgos de la Virgen de Guadalupe, la cual representa un importantísimo símbolo identitario para la mayoría de los mexicanos, y no solo para los católicos.

A través de una investigación de tipo cualitativo, Gervasi ha intentado destacar las formas de discriminación hacia los devotos de la Santa Muerte que emergen tanto en las relaciones sociales como en el discurso de los medios masivos de comunicación. El autor ha

realizado entrevistas en profundidad y ha revisado – y después analizado mediante la técnica del análisis crítico del discurso – las notas de algunos diarios disponibles en línea.

Los rasgos de la devoción que emergen del trabajo de Gervasi y de otros textos anteriores, son aquellos que caracterizan hoy en día las nuevas formas de religiosidad: la búsqueda de una referencia que dé sentido a la existencia y favorezca la realización, *hic et nunc*, de todo lo que se considera importante en la vida cotidiana. La devoción hacia la Santa Muerte tiene orígenes inciertos y, aunque según algunos devotos fue traída a México por santeros cubanos, la mayor parte de ellos sostiene que es una devoción típicamente mexicana, que surgió durante la época colonial, como consecuencia del encuentro sincrético entre las tradiciones religiosas prehispánicas y el catolicismo, que, todavía, representa la religión mayoritaria en el país y tiene fuertes implicaciones en las dinámicas sociopolíticas locales.

A pesar del disgusto que los católicos, en particular, muestran hacia este culto, los devotos de la Santa Muerte, concentrados de manera importante en los sectores más pobres y problemáticos de la sociedad mexicana, han aumentado considerablemente en los últimos años y representan, por lo tanto, un fenómeno digno de atención por parte de los investigadores. No obstante que algunos periodistas sostengan – sin demostrarlo – que los devotos de la Santa Muerte están relacionados con el crimen organizado y la delincuencia común, estos últimos siguen practicando su culto y se dicen satisfechos por los milagros que obtienen en sus vidas cotidianas, a través de la intermediación de la Santa Muerte.

En esta devoción, el altar se traslada desde las iglesias católicas a las casas de los individuos, los cuales los llenan, según la lógica del *do ut des*, con objetos y comidas que complacen a la Santa Muerte. Un culto doméstico, inmediato, a la carta, en el que cada individuo es el

protagonista absoluto de su experiencia. La comunidad de culto ya no es indispensable; reaparece, en todo caso, durante sus esporádicas apariciones públicas, pero en el centro de la experiencia trascendente está el individuo, que recurre a la divinidad en el momento de necesidad y con sus propias modalidades.

La estatuilla de la Santa Muerte, que por ninguna razón se puede comprar, sino que se debe recibir como regalo, tiene colores y rasgos diferentes según el objeto del deseo del devoto: dinero, amor, salud, protección. También en este caso, vale la pena destacar los elementos de subjetivización y desinstitucionalización de la experiencia religiosa, elementos que podemos considerar comunes a diferentes contextos y tradiciones religiosas en el mundo occidental actual. Elementos de la contemporaneidad, probablemente impulsados por lógicas penetrantes que han dado prioridad a la satisfacción del “principio del deseo” con respecto al “principio de la realidad”, basándose en la idea del “quiero todo y lo quiero ahora”. Tal vez, exagerando un poco, podemos decir que la condición actual del hombre es la de ser una mónada que busca un significado profundo en su vida. Y precisamente por la singularidad de su experiencia, esa mónada es, en sí misma, una minoría empotrada en un marco de referencia que sirve como contexto para la realización de su deseo.

Pluralismo y diferenciación

La experiencia diferenciada del individuo contribuye a definir el pluralismo que caracteriza la escena sociocultural contemporánea, incluso en la esfera religiosa.

Peter Berger, convencido de que las tendencias actuales en el

mundo contemporáneo nos llevan a “reposicionar” la teoría de la secularización, en su último libro (Berger, 2017), utiliza el paradigma del pluralismo para explicar lo que sucede en la realidad actual, y no solo en el campo de la religión. Los individuos de hoy experimentan la diversidad, la internalizan, la utilizan para su uso personal en los aspectos que les parecen más significativos, más convincentes. La teoría del ‘bricolaje religioso’ (Trombetta, 2004) y el modelo del ‘mercado de las religiones’¹ se convierten en aspectos de esta actitud renovada que crea órdenes simbólicos personalizados, más allá de las instituciones clásicas de referencia.

El efecto del pluralismo en el campo religioso asume una relevancia particular ya que muy a menudo la religión es el filtro a través del cual los individuos interpretan su mundo. Esto puede suceder en la dimensión individual de la conciencia o dentro de las instituciones religiosas, que, de este aspecto íntimo, representan la manifestación social. Una institución es aquella organización que convierte en “automáticos” algunos mecanismos de acción de los individuos, acercándolos a la esfera de los instintos; es, por lo tanto, una “estructura de plausibilidad”, es decir una estructura que, según Berger, nos hace creer que ciertas actitudes y comportamientos son naturales y que, en las diversas tradiciones religiosas, tiene un papel fundamental en la gestión de la duda. Sociológicamente hablando, una institución tiene valor si se convierte en una dimensión íntima en la conciencia de los individuos. Sin embargo, la modernidad conlleva una tendencia incontenible hacia la desinstitucionalización. Las

1 El paradigma de la “economía religiosa” fue propuesto por Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke e Laurence Robert Iannaccone, durante la mitad de los años ‘80 en Norteamérica. Gracias a la investigación de Maurizio Pisati e Roberto Marchisio, este modelo ha sido adaptado, de manera pertinente, a la situación italiana (Pisati, Marchisio, 1998, pp.5-10). Con respecto a este asunto, véase: Magister Sandro, *Il supermarket delle religioni. A cosa credono gli italiani*, www.chiesa.espressonline.it, Notizie, analisi, documenti sulla Chiesa cattolica, a cura di Sandro Magister, Roma, 2/07/1998.

estructuras de plausibilidad, por lo tanto, se multiplican; estamos asistiendo a nuevas modalidades, a veces incluso compuestas, de gestionar la experiencia religiosa, una tendencia hacia la subjetivización que reemplaza cada vez más los mecanismos objetivos de las trayectorias institucionales.

El pluralismo no es un fenómeno nuevo, pero lo que lo caracteriza hoy en día, en su dimensión problemática, es el alcance geográfico alcanzado y la convivencia, en su interior, de la dimensión secular junto con la dimensión religiosa. En el contexto de la modernidad, la separación de la Iglesia y el Estado ha aumentado la probabilidad de mantener un orden político y humano estable, capaz de apoyar los dos pluralismos. Sin embargo, sigue siendo innegable la fuerza y el poder de la religión para responder al misterio de la vida humana y a aquellas cuestiones de significado a las cuales el hombre no querrá renunciar. Más allá del anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, el hombre contemporáneo organiza su propia experiencia religiosa para obtener, aquí y ahora, lo que necesita.

La diferenciación que conlleva, a menudo, es difícil de enmarcar. Ya no es posible hacer referencia a modelos de experiencia preestablecidos, formas institucionales de organizaciones religiosas. Una realidad que no es fácil de aceptar para aquellos grupos mayoritarios que todavía están organizados en iglesias que ven que sus puntos de referencias y sus certezas se desmoronan.

En el estudio de caso propuesto por Francesco Gervasi, se destaca justamente un ejemplo de esta situación en la que emergen las opciones alternativas y la mayoría, anclada a la lógica de la preeminencia y del poder, trata de evitar que las minorías emergentes se estructuren en una oferta alternativa en el horizonte de significado de los individuos. De hecho, los católicos, en particular, son los que se oponen, en México, a los devotos de la Santa Muerte, creando, o

exasperando, asociaciones negativas con el crimen común y el narcotráfico. Estos son mecanismos conocidos, cuyo propósito es constituir una línea de demarcación entre una “mayoría”, socialmente legitimada, y una “minoría”, con respecto a la cual se quiere crear distancia, indignación y miedo. La aversión hacia lo nuevo que amenaza a una identidad históricamente consolidada, vinculada políticamente a las formas de poder, es lo que crea situaciones de incomodidad para aquellas minorías que, en la era del pluralismo y de la diferenciación, emergen en la escena pública y que, frecuentemente, se encuentran experimentando situaciones difíciles en su proceso de legitimación.

Mecanismos de definición de las minorías y condición de *diffused minority*

Una minoría es identificable como un grupo de individuos que difieren, o se cree que difieren, de los otros, más numerosos, presentes en el contexto en el que viven, por algún rasgo estructural que se considera esencial.

Uno de los principales motivos que, históricamente, se han utilizado para diferenciar a las minorías tiene que ver con la cuestión religiosa, la cual ha producido, a lo largo de los siglos, eventos de particular gravedad, caracterizando la historia de varios pueblos en el pasado, pero también en el presente.

Una minoría se define en relación con una mayoría, con respecto a la cual se establece la contraposición, a veces acentuada utilizando otras dimensiones, como, por ejemplo, el origen étnico, un término nacido durante el colonialismo, a veces utilizado de manera equí-

voca o incluso abusiva. Este último es un rasgo que no debe ser subestimado y que, incluso en los últimos tiempos, ha dado lugar a la persecución y al éxodo, cuando no a verdaderos genocidios.

La diversidad religiosa y étnica son elementos de gran importancia en la caracterización negativa de las minorías. La diversidad lingüística, también, puede representar un elemento de diferenciación entre minorías y mayorías e, incluso hoy en día, a nivel mundial, son muchas las lenguas minoritarias en uso. Las minorías lingüísticas, frecuentemente, tienen que enfrentarse a situaciones problemáticas con respecto a muchos aspectos habituales de la vida cotidiana, una situación que es evidente, por ejemplo, en los problemas a los cuales tienen que enfrentarse los migrantes en los países receptores.

Pero ¿cómo se construyen las minorías?

A través de la sociología es importante reflexionar sobre aquellos mecanismos que conducen a la definición de las desigualdades y la consiguiente formación de los grupos minoritarios débiles. Las desigualdades se definen, sociológicamente, como “disparidades objetivas y sistemáticas en las posibilidades de influir en el comportamiento de los demás y en las condiciones materiales e inmateriales de la vida” (Schizzerotto, 2002, p. 23). Las desigualdades se producen en los procesos de evaluación social a partir de las diferencias y se concretizan desde el momento en que se manejan en términos de ventajas o desventajas, utilizando una escala de evaluación (Girod, 1987, p. 8). La desigualdad es, por lo tanto, un concepto relacional, es el resultado de una comparación y evaluación entre grupos. Un ejemplo emblemático es la distinción de género entre hombre y mujer, una característica natural que, en sí misma, no podría ser utilizada para clasificar las personas en una escala de importancia, y que, sin embargo, en el nivel social, adquiere atributos de valor y, por lo tanto, se usa para otorgar un tratamiento diferenciado. Así,

una diferencia vinculada al sexo se transforma en una desigualdad social vinculada al género².

La complejidad del contexto social en el que vivimos y la liquidez (Bauman, 2008) que lo caracteriza implican una redefinición continua de las desigualdades, concebidas como “disparidades objetivas”, y una consecuente desviación igualitaria de los derechos de ciudadanía. Se vuelve relativa la distinción entre ‘adentro’ y ‘afuera’ con respecto a la ciudadanía, concebida como un contenedor de derechos y obligaciones, demarcación que, como nos recuerda Giovanna Zincone (Zincone, 1992, pp. 9, 10), se define más en términos de calidad y cantidad de derechos disfrutados que en ser o no ser titular de la ciudadanía. Entre los derechos y las obligaciones, se pueden destacar las situaciones de no equilibrio: todavía existen muchos grupos débiles que deben luchar constantemente para intentar alcanzarlo.

En general, las minorías deben defenderse, de alguna manera, contra las mayorías. Sin embargo, hay situaciones en las que una minoría adquiere conciencia de sí misma y se auto-percibe con orgullo, en oposición a la mayoría. Estas son situaciones delicadas que pueden desembocar en las que podemos llamar “identidades reactivas” (Allievi 2005; Allievi, 2006), las cuales se definen a sí mismas exagerando los rasgos que surgen respecto, y en contraste, a la alteridad, y que tienen que ver tanto con los grupos minoritarios como con los mayoritarios, en su confrontación mutua.

2 Es muy interesante la distinción propuesta por Paolo Ceri, entre los conceptos de diferencia y diversidad, a partir de los cuales se generan las desigualdades. La diversidad tiene que ver con características cualitativas no ordenables (por ejemplo, el sexo), mientras que la diferencia se refiere a características de tipo cuantitativo (por ejemplo, la renta) y, por lo tanto, ordenables. Con base en este criterio, las desigualdades más evidentes e “injustas” son, justamente, aquellas que provienen de la diversidad que, por su propia naturaleza cualitativa, no son directamente ordenables con base en un criterio de mayor/menor (Ceri, 1985).

Existen muchos mecanismos de reacción: algunas minorías han sido capaces de encontrar formas de resistencia, por ejemplo, estructurándose fuertemente, destacando sus aspectos creativos o sus elementos de poder (por ejemplo, el poder económico), y otras asociándose con otras minorías. Seguramente los mecanismos de resiliencia que los grupos minoritarios han desarrollado y tienen que desarrollar, contribuyen a su consolidación y, sobre todo, son funcionales a su persistencia que, una asimilación total, habría anulado, junto con la particularidad de sus características.

A partir de una primera importante referencia a las minorías contenida en el ICCPR (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), aprobado en Nueva York el 16 de diciembre de 1966, el concepto de minoría ha evolucionado y se ha diferenciado asumiendo diversas connotaciones, no sólo negativas. El artículo 27 del documento dice lo siguiente:

In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language.

En el complejo proceso de reflexión en torno a las minorías, no podemos olvidar la dificultad de los propios grupos minoritarios para aceptar una definición de minoría que no genere o legitime la discriminación. Definiciones que, además, son el producto de las mayorías y determinadas por ellas.

La investigación sobre estos temas demuestra que, en el mundo globalizado, las minorías calificadas pueden ser más fuertes que la mayoría, mientras que la perspectiva clásica de que las mayorías

gobiernan indiscutiblemente, está obsoleta. Las minorías pueden tener roles decisivos en el equilibrio de los contextos sociales de referencia: contrarrestan a la mayoría, son interlocutores privilegiados, son agentes de cambio. Su presencia es un índice de democracia.

La defensa de los grupos minoritarios, además, es importante porque sirve para mantener alejada, a la mayoría, de los mecanismos depredadores que, en un determinado territorio, pueden desencadenar conflictos étnicos devastadores. El peligro de que las mayorías se conviertan en depredadoras es precisamente lo que Francesco Gervasi ha señalado, hace tiempo, reflexionando sobre las minorías protestantes presentes en el contexto mexicano (Gervasi, 2016, p. 116). La cita de “El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia” de Appadurai (2007, p.22) que el mismo autor utiliza en el texto arriba mencionado, expresa bien este concepto:

Las mayorías numéricas pueden convertirse en predatorias y etnocidas de los números pequeños precisamente cuando algunas minorías (y sus números pequeños) recuerdan a las mayorías la pequeña brecha que media entre su condición de mayorías y el horizonte de un todo nacional impoluto, de una etnia nacional y sin tacha (Appadurai, 2007, p. 22).

Los devotos de la Santa Muerte, en México, tienen una relación conflictiva con el grupo mayoritario; no han sido asimilados, porque hacia ellos existe una actitud de fuerte hostilidad, la cual caracteriza, en la actualidad, su condición de minoría en el país. Será importante que estos devotos sean capaces de activar las herramientas útiles para fortalecer su resiliencia (Del Re, 2018), tratando de operar en contextos de legalidad y transparencia, catalizando la atención con acciones positivas y demostrando la disposición para el cambio.

Si esto, algún día, pasará, no lo sabemos. Nuestra esperanza es que la sociología continúe investigando estos fenómenos y que observadores calificados como Francesco Gervasi no abandonen estos campos de investigación, tan ricos de dinámicas multifacéticas, verdaderos papeles de tornasol útiles para investigar las condiciones socio-políticas del México contemporáneo.

Referencias

- Stefano Allievi, *Come si costruisce il conflitto culturale. La percezione dell'Islam nello spazio pubblico europeo*, «Religioni e Società», n. 52, pp. 6-15, 2005.
- Stefano Allievi, *Ritorno delle religioni, scoperta delle differenze*, «Reset», n.97, pp.34-37, 2006.
- Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets Editores, 2007.
- Zigmunt Bauman, *Modernità líquida*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2008.
- Peter Ludwig Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna, EMI, 2017.
- Paolo Ceri, *Diversità e differenze sociali. Considerazioni sulla disuguaglianza*, «Teoria politica», I, n. 2, 1985.
- Emanuela C. Del Re, *The new Role of Religious Minorities in Contemporary Globalized Societies*, «Religioni e Società», n. 90, pp. 13-27, 2018.
- Francesco Gervasi, *Tra espansione e odio: riflessioni sulla diffusione del Protestantismo e sulle forme di ostilità storicamente emerse nei suoi confronti in Messico*, «Religioni e Società», n. 84, pp. 108-117, 2016.
- Robert Girod, *Le ineguaglianze sociali*, Roma, Armando, 1987.
- Sandro Magister, *Il supermarket delle religioni. A cosa credono gli italiani*, www.chiesa.espressonline.it, Notizie, analisi, documenti sulla Chiesa cattolica, a cura di Sandro Magister, Roma, 2/07/1998.

- Maurizio Pisati, Roberto Marchisio, *L'analisi delle economie religiose*, «Polis», vol. 12, n.1, pp. 5-10, 1998.
- Antonio Schizzerotto (a cura di), *Vite ineguali. Disuguaglianze e corsi di vita nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Pino Lucà Trombetta, *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Bari, Edizioni Dedalo, 2004.
- Giovanna Zincone, *Da sudditi a cittadini*, Bologna, Il Mulino, 1992.

El objeto de estudio, los objetivos y los antecedentes de la investigación

Este libro se basa en una investigación de tres años (desde septiembre de 2014 hasta julio de 2017),³ cuyo objetivo principal es detectar y analizar las formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México (y hacia sus devotos), tanto en el discurso de la prensa digital, como en las percepciones de los devotos mismos⁴. Esta temática es considerada, en México, como muy polémica y, consecuentemente, difícil (y hasta peligrosa) de abordar.

Me enteré de la existencia de esta devoción la primera vez que vine a México, en diciembre de 2007, cuando, caminando por las calles de la capital (más específicamente, en Iztapalapa), vi, en varias esquinas, bien cuidados, los altares dedicados a la Santa Muerte.

3 Revisada y actualizada, principalmente desde el punto de vista teórico, entre enero y mayo de 2018.

4 Las entrevistas han sido realizadas en Saltillo, capital del estado de Coahuila, en el norte de México.



Foto 1: Altar de la Santa Muerte en Iztapalapa. Autor: Francesco Gervasi



Foto 2: Altar de la Santa Muerte en Iztapalapa. Autor: Francesco Gervasi

De ahí empecé a buscar información sobre esta devoción, la cual llamó mucho mi atención porque me pareció que reflejaba, de manera muy evidente, la fuerte dimensión sincrética que caracteriza la religiosidad popular mexicana y, en general, latinoamericana (De la Torre 2012, pp. 509). Conforme iba ampliando mis conocimientos académicos sobre el tema, empecé a enterarme, también, de la imagen negativa de la devoción y de los devotos que existe en la sociedad mexicana. Esta última podría ser sintetizada, principalmente, a través de la asociación entre devotos de la Santa Muerte y delincuencia, tanto común como organizada. Fue hasta septiembre de 2014 cuando decidí empezar la investigación en la cual se enfoca el presente libro, cuyos objetivos específicos son dos: 1) detectar cuáles son, para los devotos de la Santa Muerte, las acciones y los actores que ellos perciben como discriminatorios hacia su devoción, sobre todo en las interacciones cara a cara; 2) analizar el discurso generado sobre la devoción hacia la Santa Muerte en la prensa digital mexicana, con el objetivo de detectar los estereotipos que en dicho discurso se expresan hacia esta forma de devoción popular (y hacia sus devotos), así como los mecanismos que se utilizan para difundir estos estereotipos.

Antes de destacar su justificación académica, vale la pena recordar que esta investigación ha sido desarrollada en el marco del proyecto internacional “*Multilevel governance of cultural diversity in a comparative perspective: EU-Latin America*” (Marie Curie Actions), que he coordinado por mi institución, desde enero de 2014 hasta junio de 2018. Además, representa la tercera etapa de un proyecto local más amplio, empezado en el 2011 y que continúa hasta la fecha, cuyo objetivo es detectar y analizar las manifestaciones de discriminación y otras formas de violencia en contra de las minorías religiosas presentes en México y, más específicamente, en Saltillo.

Cabe también mencionar que los resultados de la investigación han sido presentados y discutidos en un artículo publicado en la revista “La Crítica Sociológica” (Gervasi, 2017), en varios congresos académicos, nacionales e internacionales, y en juntas, algunas formales y otras informales, con algunos de mis compañeros de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila.

Después de estas aclaraciones, quiero subrayar que, desde el punto de vista académico, la más importante justificación del presente estudio tiene que ver con que, si bien existen algunas investigaciones sobre esta devoción, son muy pocas las que se han enfocado,⁵ hasta la fecha, en las formas de discriminación hacia ella y sus devotos en el contexto mexicano (en las interacciones cara a cara y en la prensa). De hecho, los pocos antecedentes existentes, son estudios cuyo objetivo principal ha sido reconstruir las creencias y los rituales⁶ de la devoción. Por ejemplo, el libro de Chesnut (2013) es un estudio sociológico en el cual el autor analiza sobre todo las formas de expresión del culto, relacionándolas con los diferentes colores de las veladoras votivas empleadas por los devotos en sus rituales. En cambio, Perdigón (2008), utilizando un enfoque antropológico, nos ofrece un punto de vista más general sobre la devoción, abordando

5 Por lo menos directamente. En el sentido que, obviamente, la cuestión de la discriminación (o de la intolerancia) a veces viene mencionada, pero sin representar el objetivo principal de la investigación. De hecho, el único texto académico que se enfoca directamente en la discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México es el siguiente: Hernández Sánchez, 2009. En este texto, sin embargo, el tema viene abordado de manera muy sintética (representa uno de tres estudios de caso), no se basa en una investigación de campo y, además, no se aborda la discriminación en los medios masivos de comunicación.

6 Véanse, por ejemplo: Perdigón, 2008; Chesnut, 2013. Un texto interesante que se enfoca, principalmente, en cómo los devotos modifican el vestido de la Santa Muerte dependiendo de las diferentes peticiones (para salud, prosperidad o amor) que le dirigen, es: Perdigón, 2015.

temáticas tales como: su origen, creencias y rituales, las características socio-económicas de los devotos, los lugares de culto. Entre otras cosas, es justamente en el texto de Perdígón donde se aclara que, a pesar de los muchos estereotipos existentes en la sociedad mexicana, no hay elementos ciertos que confirmen la relación entre esta devoción y los narcotraficantes. En algunos textos, la devoción hacia la Santa Muerte ha sido interpretada como una estrategia utilizada por los segmentos más pobres de la población mexicana para exorcizar los efectos de un entorno cada vez más violento, inseguro e incierto (Gaytan Alcalá, 2008), en otros, como un culto que ayuda a las personas más vulnerables (migrantes, obreros, comerciantes informales, trabajadores independientes homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delincuentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas)⁷ para enfrentarse a “las consecuencias de la semimodernidad y su posición estructural endeble” (Fragoso Lugo, 2007, p. 32) y, en otros más, simplemente, como una forma de religiosidad popular (Perdígón, 2008) que debe su gran difusión a la capacidad de constituirse como una religiosidad autónoma y desinstitucionalizada, la cual “surgió del pueblo mismo” (p. 138) y que, por lo tanto, no fue impuesta, como en el caso del catolicismo. Los estudios más recientes han empezado a enfocarse también en otros aspectos (Hernández, 2016) tales como las “apropiaciones simbólicas y transnacionales del culto” (en Estados Unidos y Argentina) o

7 La autora prefiere utilizar este término en lugar de “pobreza”, explicando que “los sectores sociales vulnerables son aquellos que carecen de las protecciones sociales – derecho efectivo a las instituciones de salud, a la educación, a situaciones laborales estables, etc. – que el Estado debería garantizar, lo cual ocurre en el contexto nacional. Precisamente, la categoría de vulnerabilidad resulta adecuada para incorporarla a este estudio, ya que no hace referencia a los atributos concretos de una persona o familia – como lo haría el término ‘pobreza’ – sino ‘al carácter de las estructuras e instituciones económico-sociales y al impacto que éstas producen en comunidades, familias y personas en distintas dimensiones de la vida social’” (Fragoso Lugo, 2007, p. 29).

las comparaciones entre diferentes regiones de México (Sur-Norte), sin embargo, el tema que se sigue descuidando es el que abordaré en el presente libro, es decir cómo se manifiesta la discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte (y de sus devotos) en la sociedad mexicana, tanto en las percepciones de los devotos como en la prensa digital.

Concluyendo este apartado, es importante mencionar que, en cuanto a los antecedentes más generales, la presente investigación se encuadra – y quiere aportar – dentro de los estudios que se enfocan en las formas de discriminación hacia las minorías religiosas presentes en México (González Esdras, 1995; Marroquín, 1995; Blancarte 2003; Rivera Farfán et al., 2005; Blancarte, 2008 a, Garma Navarro, 2008; Hernández Sánchez, 2009; Aaramoni y Morquecho, 2012; Gracia y Horbath, 2013), en cuanto, a pesar que el número de sus devotos ha crecido mucho en los últimos años, comparada con el catolicismo, en este contexto sigue representando una forma de expresión de la religiosidad minoritaria y, en un cierto sentido, contrahegemónica.

El método y las técnicas de investigación

En cuanto al método utilizado para desarrollar la investigación empírica, vale la pena recordar que el enfoque es de tipo cualitativo (Silverman y Marvasti, 2008)⁸. Eso implica, sobre todo, que, con respecto al alcance de los resultados, el objetivo final de este estudio

8 Sin embargo, hay que recordar que he utilizado también algunos datos cuantitativos, en relación al análisis de los diarios, para poder cuantificar algunos aspectos importantes del fenómeno estudiado.

no es producir generalizaciones estadísticas, sino construir clasificaciones y tipologías (Corbetta 2007, pp. 40-61). La fase de recolección de la información ha implicado dos modalidades: la recepción y revisión de 252 notas (titulares y contenido) encontradas en diarios digitales mexicanos que he recibido todos los días, al azar, a través de las alertas de Google, desde octubre de 2014 hasta diciembre de 2015; y la realización, entre enero y julio del 2017, de once entrevistas en profundidad con devotos (ocho mujeres y tres hombres) de la Santa Muerte presentes en Saltillo.⁹

Las notas, como mencionado arriba, han sido recolectadas a través de las alertas de Google, utilizando como palabra clave “Santa Muerte” y seleccionando la opción de recibir exclusivamente noticias provenientes de México. La recepción de las notas ha abarcado, intencionalmente, el primero de noviembre, que es considerado, por sus devotos, el día de la Santa Muerte.

Con respecto a las entrevistas, vale la pena recordar que han sido entrevistados casos individuales no-representativos estadísticamente. Es igualmente importante destacar que los entrevistadores han intentado interrumpir lo menos posible el flujo narrativo del entrevistado, para que este último pudiera expresar, de la manera más abierta posible, sus pensamientos, sus ideas, sus “experiencias vividas” (Ferrarotti, 2007, p. 13). Además, la realización y análisis de las entrevistas han sido momentos muy importante para el desarrollo de la investigación, en cuanto me han permitido volver a reflexionar, varias veces, sobre los conceptos teóricos en los cuales se

9 Las entrevistas han sido realizadas en Saltillo porque, como mencionado arriba, la investigación se inscribe dentro de un proyecto de largo plazo, cuyo objetivo principal es detectar y clasificar las formas de discriminación hacia las minorías religiosas presentes en esta ciudad. Aprovecho la presente nota para agradecer a los cuatro entrevistadores (estudiantes de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila): Augusto Armando Rodríguez López; Eunice Silvia Carranza Flores; Himelda Zapata González; Eduardo Covarrubias Villanueva.

sustenta (Maciotti, 2010), facilitando por lo tanto esta dinámica de ajustes continuos que caracteriza los estudios cualitativos. Vale también la pena recordar que no ha sido fácil encontrar devotos de la Santa Muette que estuvieran dispuestos a dejarse entrevistar, probablemente porque ésta es una devoción que, generalmente, se prefiere vivir de manera discreta. Los devotos no aman revelar de manera abierta sus creencias y es por eso que, para encontrarlos, he utilizado el método de la bola de nieve. Este método consiste en identificar los sujetos a entrevistar a partir de los propios entrevistados. Es decir, se empieza entrevistando algunos sujetos que cumplan con los criterios elegidos, para después utilizarlos como informantes para localizar otros individuos con las mismas características (Corbetta, 2007, p. 288; Gobo, 2007, p. 419).

En cuanto a las técnicas de análisis, para estudiar el discurso generado en los periódicos he utilizado el Análisis Crítico del Discurso,¹⁰ entendido, justamente, como una técnica (y no como método o teoría del lenguaje) para analizar contenidos y explicar problemas sociales (más que lingüísticos), concentrando la atención exclusivamente en textos escritos (Bolívar, 2007, p. 22). Para lograr lo anterior, he enfocado la atención en los temas, “la información más importante” (Van Dijk, 1997, p. 33) y en las “implicaciones” (Van Dijk, 1997, p. 34) presentes en los textos, así como en las acciones y en los actores (Van Dijk, 1997, p. 61). Además, he adaptado a mi objeto de estudio las herramientas desarrolladas por Chilton e Schäffner (2008) para clasificar y analizar las funciones estratégicas del discurso político y, también, una propuesta de los autores Castellanos Guerrero, Gómez Izquierdo y Pineda Castillo (2007, p. 309), para analizar el discurso racista que se utiliza en la prensa mexicana, para representar a los indígenas. Estos tres últimos autores han identificado tres

10 Desde ahora en adelante: ACD.

mecanismos que, según ellos, vienen usados en los diarios mexicanos para representar a este grupo minoritario: 1) el mecanismo de encuadramiento, que sugiere a la audiencia en qué sujetos fijarse y qué se debe de ver en ellos, cuando se habla del grupo minoritario; 2) el mecanismo de colocación, que consiste en delinear las características (negativas) de un grupo minoritario y, consecuentemente, atribuirle una identidad o, mejor dicho, una heteroidentidad (Cucho, 1999, pp. 112-113); 3) el mecanismo para orientar la acción del poder, que sirve para proponer las acciones concretas que hay que realizar con el grupo en cuestión (por ejemplo, castigarlo, controlarlo, absorberlo, eliminarlo, etc.). Para analizar el discurso generado en la prensa digital mexicana sobre la devoción hacia la Santa Muerte, intentaré identificar, en las notas recolectadas, estos tres mecanismos que utilizan los grupos hegemónicos para representar a los grupos minoritarios.

Para analizar las entrevistas, en cambio, no he utilizado una técnica en particular, sino el método de la comprensión racional de Weber, el cual implica “identificarse con el otro para comprender las motivaciones de sus actos, el significado subjetivo atribuido por el individuo a su conducta” (Corbetta, 2007, p. 21). Me he aproximado a estos textos, como propone Ferrarotti (2007, p. 15) con respecto a las historias de vida: con atención humilde, silenciando al “aventurero interior”. Se requiere acercarse al texto con el cuidado y el respeto debido a otro distinto de uno mismo. Se entra en el texto. No basta con leerlo con la atención externa de quien lee sólo para informarse. Es necesario “habitarlo”.

La estructura del trabajo

Después de haber destacado las estrategias metodológicas, conviene sintetizar la estructura del texto, señalando las temáticas que se abordarán a continuación. El libro está dividido en dos partes. La primera, de carácter teórico, está conformada por tres capítulos. En el primero me enfocaré en los conceptos que, como una brújula, han guiado las varias etapas de la investigación, es decir: el racismo cultural, las principales dimensiones y formas de expresión del racismo y las dos más importantes posturas teóricas que, en las ciencias sociales, han estudiado el racismo en los medios masivos de comunicación. En el segundo destacaré los elementos principales que caracterizan la tendencia hacia la diferenciación del panorama religioso mexicano contemporáneo. En el tercero, concentraré mi atención en cómo se expresa la discriminación hacia las minorías religiosas en México. La segunda parte, en cambio, se enfoca en el estudio de caso y está conformada, como la primera, por tres capítulos. En el primero, reconstruiré las características más importantes de la devoción hacia la Santa Muerte en México, basándome tanto en las entrevistas realizadas en Saltillo, como en los principales textos que han, hasta ahora, abordado esta temática. En el siguiente capítulo, presentaré los resultados relativos a las formas de discriminación que los entrevistados perciben en sus vidas cotidianas, sobre todo en las relaciones cara a cara. En el último capítulo, me enfocaré en cómo se expresa la discriminación en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte, en el discurso generado en la prensa digital. En las conclusiones, al fin, sintetizaré los puntos más importantes abordados en el texto.

Primera parte

Las herramientas teóricas y el contexto de referencia

Conceptos orientadores: el racismo cultural, las principales dimensiones y formas de expresión del racismo, el racismo en los medios masivos de comunicación

1.1. Introducción

En este capítulo, presentaré los conceptos orientadores (Blumer, 1986, p. 148) que han guiado las diferentes etapas de la presente investigación. Más específicamente, empezaré definiendo el término racismo para, después, pasar a aquel de racismo cultural. Siempre con respecto al concepto de racismo, destacaré las diferentes dimensiones que lo conforman (tanto al racismo biológico como al cultural), es decir las actitudes, los comportamientos y las construcciones ideológicas. Después, definiré también sus principales formas de expresión, es decir: la discriminación, los estereotipos, la violencia simbólica y la violencia física. Concluiré el capítulo, recordando las dos principales posturas teóricas que, en las ciencias sociales, han intentado explicar la presencia del racismo en los medios masivos de comunicación.

1.2. Del racismo al racismo cultural

El presente libro, como mencionado en la introducción, se enfoca

en las formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México. La discriminación, como se destacará más adelante, representa la forma concreta a través de la cual se expresa todo tipo de acto racista. Por lo tanto, es importante definir este último concepto. Con el término racismo, entenderé:

un fenómeno de poder y dominación que se fundamenta en la reproducción y mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada uno en la sociedad (Quintero, 2010, p. 7).

El término racismo me parece muy pertinente (más que otros términos más genéricos, tales como intolerancia, etnocentrismo, etc.) para los objetivos de esta investigación, porque en él se destaca el papel fundamental que tiene la distribución desigual del poder entre dominantes y dominados, entre un grupo hegemónico y los grupos minoritarios. La distribución desigual del poder entre dominantes/mayoritarios y dominados/minoritarios representa un elemento fundamental para poder entender y analizar las interacciones, muchas veces de tipo conflictivo, que se dan, en el contexto mexicano, entre catolicismo y religiones minoritarias, en cuanto, en México, como destacado por De la Torre y Gutiérrez Zuñiga (2014), “persiste una posición privilegiada para la religión católica y su jerarquía” (p. 167), que históricamente se ha manifestado a través de diferentes formas de rechazo y violencia perpetradas por parte de la iglesia católica, en conjunto con las instituciones políticas y la gente común, en contra de las minorías religiosas presentes en el país.

El siguiente paso consiste en definir el racismo cultural, que considero más adecuado, que el de racismo en general, para analizar el

objeto de estudio de la presente investigación. El racismo cultural o nuevo racismo es un concepto desarrollado por Barker en 1981, y consiste en aquel “fenómeno de poder y dominación” que, para justificar sus actos, utiliza las diferencias culturales (lengua, religión, tradiciones, costumbres) en lugar de las físicas. Para entender bien la diferencia entre estas dos formas de expresión del racismo, vale la pena destacar que dentro del racismo biológico, generalmente, está presente también el discurso de la inferioridad cultural. Es decir, para el racista clásico, quién es inferior biológicamente, lo será también culturalmente. Sin embargo, la segunda dimensión (la inferioridad cultural), en este caso, es siempre consecuencia de la primera, y no viceversa. En el racismo cultural, en cambio, la dimensión biológica no viene tomada en cuenta, y la inferioridad cultural se convierte en el único objetivo de las creencias y comportamientos racistas. Según Balibar y Wallerstein (1991), el racismo cultural es un “racismo sin razas”, cuyo eje central no es “la herencia biológica, sino la imposibilidad de superar las diferencias culturales” (p. 21). Según Taguieff (1999), el racismo cultural es aquel tipo de racismo que “basa sus explicaciones del flujo de la historia o del funcionamiento social en categorizaciones elaboradas a partir de rasgos culturales (costumbres, idioma, religión, etc.)” (p. 57) y sus principales características son:

la inversión de los valores típicos del relativismo cultural (pasaje de la raza a la cultura y afirmación de la radical inconmensurabilidad de las culturas); en segundo lugar por el abandono del tema no igualitario y por asumir como elemento absoluto el tema de la diferencia cultural, cuya consecuencia es la condena de la mezcla y la afirmación de la recíproca e irremisible no asimilabilidad entre las culturas; y por fin por su carácter simbólico, en el sentido que respeta las reglas de la aceptabilidad ideológica (Taguieff, 1999, p. 53).

Vale la pena destacar que el racismo cultural no sólo sostiene que existen categorías de ser humanos que son diferentes, sino, sobre todo, que “son diferentes de manera anómala” (Taguieff, 1999, p. 66), es decir, siguiendo a Goffman (2010), son portadores de un estigma, de un atributo considerado, por las mayorías, como “profundamente desacreditador” (p. 13).

Siempre según Taguieff (1999, pp. 64-66), los rasgos comunes de todo tipo de racismo son tres. 1) El primero consiste en una categorización “esencialista” de los individuos y de los grupos, “la cual implica la reducción del individuo al estatuto de un cualquier representante de su grupo de pertenencia” (p. 64). 2) En segundo lugar, todo racismo se basa en una “estigmatización” del Otro, que implica que:

Todos los representantes de una categoría de pertenencia absolutizada, sin alguna excepción, están marcados con diferentes estigmas o manchas. Son vistos como impuros o capaces de convertir en impuros a otros. La principal forma de estigmatización consiste en atribuir a este o aquel grupo extranjero una naturaleza peligrosa (p. 65).

Eso implica que el Otro es visto como “un demonio o un animal peligroso” lo cual enfatiza, en el conflicto, la polarización entre un “Nosotros y un Ellos” (p. 65). En tercer lugar, el racismo se caracteriza por la convicción de que “ciertas categorías de seres humanos no sean civilizables, (y, por lo tanto, por suposición, que no sean civilizados), que no sean perfectibles, educables, convertibles, asimilables” (p. 66).

Las dimensiones del racismo (biológico y cultural), según Taguieff (1999, p. 55), son las siguientes: 1) las actitudes, que incluyen opiniones, creencias, estereotipos y prejuicios; 2) la dimensión de los comportamientos, que incluye prácticas, actos y mobilitaciones; 3)

y las construcciones ideológicas, que están conformadas por teorías, doctrinas, visiones del mundo y mitos, los cuales tienen la función de desatar (ex ante) o legitimar (ex post) las actitudes y los comportamientos racistas.

1.3. Las principales formas de expresión del racismo: la discriminación, los estereotipos, la violencia simbólica y la violencia física

Un concepto que es importante aclarar para los objetivos de esta investigación es el de estereotipo que, según Taguieff (1999, p. 117), puede ser definido como una:

Imagen rígida, que forma parte de las representaciones sociales disponibles. (...) 1) Idea fija estandarizada asociada a una categoría: “pereza” asociada a los “negros”, “codicia” a los “judíos”, “violencia” a los árabes, son todos estereotipos negativos. 2) Manera de categorización rígida y persistente (que resiste a los cambios) de este o aquel grupo humano, que deforma y empobrece la realidad social de la cual proporciona una lectura simplificada, y cuya función consiste en racionalizar el comportamiento del sujeto hacia el grupo categorizado. 3) El proceso de categorización de estereotipos implica, por un lado, una acentuación de las diferencias entre el grupo de pertenencia y los otros grupos (efecto de contraste), y por el otro, una acentuación de las similitudes tanto dentro del grupo de pertenencia como dentro de los otros grupos (efecto de asimilación).

Sintetizando estas características, el estereotipo consiste en atribuir a un individuo o grupo una o más categorías rígidas que tien-

den a empobrecer y, sobre todo, deformar la realidad (es decir la imagen utilizada es inventada y no corresponde a la realidad), para poder racionalizar (y consecuentemente identificar y encasillar) su comportamiento (de los individuos o grupos estereotipados). Por ejemplo, sostener que todos los devotos de la Santa Muerte son narcotraficantes.

Los estereotipos, como destacado por Wieviorka (2009, p. 72), muy a menudo, son utilizados, por parte de los grupos dominantes, para alimentar o justificar los actos discriminatorios en contra de los grupos minoritarios. La discriminación, para este autor, “corresponde (...) a una lógica de jerarquización” (Wieviorka, 2009, p. 83) que, según Taguieff (1999), consiste en un “Trato diferencial y desigual de personas o grupos por sus orígenes, sus pertenencias, sus apariencias (físicas o sociales) o sus opiniones, reales o imaginarias” (p. 112), un trato desigual, por lo tanto, basado en “afiliaciones raciales, étnicas, nacionales o culturales” (p. 67). Para diferenciar entre estos dos últimos conceptos (estereotipos y discriminación), es oportuno recordar que, mientras los estereotipos¹¹ pueden quedarse exclusivamente en la dimensión de las actitudes y opiniones, la discriminación es “una conducta real” (Giddens, 2006, p. 474) y, por lo tanto, utilizando las categorías de Taguieff, forma parte de los comportamientos racistas. De hecho, podríamos sostener que la discriminación representa el núcleo de cualquier acto racista (entendido como comportamiento concreto), en el sentido de que todo acto racista siempre implica un trato desigual para un individuo o grupo considerados como inferiores, biológicamente o, como en

11 Obviamente, la difusión de estereotipos, tanto a través de ofensas, burlas, acusaciones y críticas en las interacciones cara-a-cara, como mediante un tratamiento discriminatorio en los medios masivos de comunicación, representa una conducta real que entra en la categoría de los comportamientos discriminatorios racistas y no en una “simple” actitud.

nuestro caso, culturalmente. La discriminación puede manifestarse tanto en las interacciones cara a cara, como en el tratamiento que se le otorga al grupo minoritario en los medios masivos de comunicación, tal como señalado por Wieviorka (2009, pp. 83-84), el cual sostiene que, en estos últimos, la discriminación se hace presente:

en la manera en que los grupos víctimas del racismo son tratados por los medios de comunicación en la televisión, en el cine, o en la publicidad, cuando son olvidados u ignorados, como “El hombre invisible” del bello libro de Ralph Ellison (1952), presentados de una manera particularmente negativa o, a la inversa, estetizados de una manera que puede poner el acento en características físicas particulares.

Otro concepto muy importante que vale la pena definir es el de “racismo institucionalizado y/o político”¹², que, según Wieviorka (2009, p. 107), se da cuando el racismo penetra en las instituciones, las cuales contribuyen, de manera más o menos activa, a la discriminación y a la segregación. Las ideas racistas, en este caso, pueden llegar a invadir también la vida política, jugando un papel fundamental en los debates que la animan.

Igualmente interesante, y útil para los objetivos de la presente investigación, es destacar la diferencia entre violencia simbólica y violencia física. Siempre según Wieviorka (2009), la violencia simbólica puede ser definida como aquel tipo de violencia que:

afecta a la integridad moral de una persona sin alterar, sin embargo, directamente su participación en la vida social política o económica,

12 Parecido al “racismo institucional” (Carmichael y Hamilton, 1967), que destaca el papel, más o menos activo y más o menos explícito, de todas las instituciones en las prácticas discriminatorias.

cuando dicha violencia es del orden del desprecio, del prejuicio o de la simple expresión del odio, sin consecuencias sobre su integridad física (p. 87).

En esta dimensión podemos incluir, por ejemplo, las ofensas, las burlas, las críticas, la falta de respeto, acosos o amenazas, todos aspectos que, obviamente, “no se trata desde luego de minimizar o de banalizar” (Wieviorka, 2009, p. 87). En cambio, la violencia física es la que altera la participación de una persona en la vida social, política y económica, como en el caso de los golpes, los homicidios, las negaciones de derechos básicos, etc. Según Wieviorka (2009, pp. 94-104) la violencia racista tiene dos tipos de orígenes: social o cultural. El primer tipo de violencia se relaciona “siempre con el esfuerzo de algunos grupos, bien para mantener o asentar una posición dominante o bien para evitar o frenar la caída, la pauperización o la exclusión social” (Wieviorka, 2009, p. 94). El segundo, en cambio, es un tipo de violencia que se construye, de una manera defensiva u ofensiva, a partir de una dimensión principalmente cultural. Como destacado por Wieviorka (2009):

Cuando es defensiva, expresa la reacción ante un sentimiento de amenaza que pesa sobre la identidad colectiva, sea ésta definida en términos de nación, de religión o de comunidad. Cuando es ofensiva o contraofensiva, se afirma reduciéndola a la idea de una naturaleza, una conciencia identitaria que acompaña o sostiene un proceso de expansión, como así sucedió con diversas expresiones del racismo colonial (pp. 99-100).

1.4. El racismo en los medios masivos de comunicación: dos posturas teóricas

Teniendo en cuenta que una parte importante de la investigación está dedicada al discurso que se genera sobre la devoción hacia la Santa Muerte en la prensa digital, la última temática que abordaré en ese capítulo tiene que ver con el papel del racismo en los medios masivos de comunicación. Según Wieviorka (2009, p. 145-169), en las ciencias sociales, existen dos principales enfoques que han intentado interpretar esa relación.

El primero sostiene que los medios masivos de comunicación tienden a reproducir y difundir las actitudes racistas ya presentes en la sociedad, sin tener un papel importante en su producción (Gross 1991, Ishibashi 2004 y Van Dijk 1997). En otras palabras, en este caso, los medios son vectores/vehículos del racismo, y su principal objetivo es legitimar el racismo presente en la sociedad.

Según el segundo enfoque, en cambio, los medios de comunicación no sólo reproducen y difunden el discurso racista, sino que contribuyen de manera autónoma a su producción (Battegay y Boubeker, 1993), “sin relación alguna con otros actores u organizaciones” (Wieviorka, 2009, p. 147). El objetivo de los medios masivos de comunicación, en este caso, es casi exclusivamente económico, en el sentido que buscan publicar notas sensacionalistas que llamen la atención de la audiencia. Un ejemplo de este tipo de racismo autónomamente producido por parte de los medios es, según Wieviorka (2009, p. 148), el caso italiano de principios de los años noventa, cuando el racismo estaba “omnipresente” en la prensa sin reflejar la situación real de la sociedad italiana la cual, en aquellos años, todavía no era muy racista.

Antes de concluir esta parte, quiero aclarar que, en la presente

investigación, utilizaré los conceptos arriba mencionados para interpretar tanto las formas de discriminación detectadas en contra de las personas (los devotos de la Santa Muerte) como aquellas dirigidas hacia entidades abstractas que representan personas (es decir, en el caso específico, la devoción hacia la Santa Muerte). Eso porque, cuando en los periódicos se tiende a discriminar la devoción, sosteniendo, por ejemplo, que “es mala”, “satánica”, “pagana”, etc., lo que siempre se está haciendo, al mismo tiempo, es también discriminar a los devotos, es decir a los individuos que, practicando esta devoción, son también considerados malos, satánicos y paganos.



Foto 3: Estatuas de la Santa Muerte en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

El punto de partida: la diferenciación del panorama religioso mexicano¹³

2.1. Introducción

El surgimiento y la difusión de la devoción hacia la Santa Muerte se inscriben dentro de los procesos de disminución del monopolio católico (De la Torre y Gutiérrez Zuñiga, 2007; Blancarte, 2010; De la Torre y Gutiérrez Zuñiga, 2014) y el incremento de la diferenciación y competitividad religiosas en el México contemporáneo, tendencias que han permitido la integración, en este mercado religioso, de nuevos y diferentes cultos, tales como esta devoción. Es por esto que, en el presente capítulo, describiré las principales características de la diversidad religiosa presente en el contexto mexicano. Más específicamente, empezaré reconstruyendo, desde un punto de vista histórico, los orígenes de la pluralización del campo religioso latinoamericano y del mexicano. Después, destacaré los principales cambios que, desde el 1950 hasta el 2014, ha implicado la tendencia hacia la diferenciación religiosa en México. En fin, describiré las características de la distribución territorial de la diversidad religiosa mexicana en el año 2010.

13 Algunas de las temáticas que conforman el presente capítulo han sido previamente abordadas en: Gervasi, F. (2014), Gervasi, F.; De la Peña Astorga, G.; Sánchez Maldonado, M. (2015), Gervasi, F.; De la Peña Astorga, G.; Sánchez Maldonado, M. (2016). Para la redacción de este capítulo han sido revisadas, modificadas, actualizadas y ampliadas, coherentemente con los objetivos de la investigación objeto del presente libro.

2.2. Orígenes de la diferenciación del panorama religioso latinoamericano y mexicano

Ya a partir de la primera década de 1990, varios autores destacaron como el campo religioso latinoamericano se estaba diferenciando (Martin, 1990; Stoll, 1990; Gill, 1998; Martin, 2002; Chesnut, 2003; Freston, 2007; Adogame, 2010; Bastian, 2011a; Bastian, 2011b; Aubrée, 2013), incluyendo el mexicano (Garma Navarro, 1987; Scott, 1997; Fortuny, 1993; Garma Navarro, 2004; Garma Navarro y Leatham, 2004; De la Torre y Zúñiga, 2007).

En América Latina, esta tendencia empieza, según Bastian (2011a, p. 82), a partir de la década de 1950, principalmente como consecuencia de procesos exógenos, es decir por la “globalización y la internacionalización de las comunicaciones y por la revolución tecnológica, que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero” (Bastian, 2011a, p. 83). Como consecuencia de estos procesos, se afirma una “transnacionalización de lo religioso con influencias recíprocas a escala mundial” (Bastian, 2011a, p. 83), en la cual América Latina no es sólo receptora de nuevos movimientos religiosos foráneos, sino que es también creadora de estas nuevas realidades que se difunden en todo el mundo. Existen también causas endógenas de esa tendencia hacia la pluralización del contexto religioso latinoamericano (Bastian, 2011a, pp. 85-97), y tienen que ver, sobre todo, con el desarrollo, en este contexto, de un sistema económico cada vez más caracterizado por nuevas y marcadas desigualdades producto de la modernización, en el cual son principalmente los marginados y los excluidos quienes buscan, en los bienes simbólicos que ofrecen los nuevos actores religiosos, la posibilidad de reconstruir la propia identidad y el propio proyecto de vida.

En México, la diversificación del panorama religioso ha sido ali-

mentada, principalmente, por la aparición de grupos y movimientos de tipo protestante. Por lo tanto, en este apartado, vale la pena reconstruir, aunque sea brevemente, los orígenes de esta difusión. La aparición de los primeros movimientos de tipo protestante se remonta a los años Sesenta del siglo XIX (Bastian 2011b, p. 133; Bastian 2011c, p. 115), durante el régimen de Sebastián Lerdo, quien favoreció su difusión porque quería utilizarlos “como base liberal radical en el marco de su confrontación con la Iglesia Católica” (Bastian 2011b, p. 136), iniciada con las Leyes de Reforma del 1857. Las primeras congregaciones, en efecto, se difundieron principalmente en regiones “de antigua pedagogía liberal” (Bastian 2011b, p. 139), como el distrito de Zitácuaro, Michoacán y las Huastecas hidalguenses y potosina. Estas regiones se caracterizaban por “ser periféricas al México central; por haber secularizado los bienes del clero; por ser zonas de colonización reciente con una economía ranchera en expansión, y una producción agroexportadora basada en el café y el plátano, entre otros” (Bastian 2011b, p. 139). Cabe destacar que los primeros protestantes mexicanos formaban parte de sectores “sociales en transición, cuyos intereses religiosos disidentes coincidían con las reivindicaciones de autonomía regional y de una cultura política liberal, característica de los medios rurales en vías de modernización y de los nuevos sectores urbanos” (Bastian (2011c, p. 117). Era un protestantismo que, por lo tanto, “amenazaba el poder y los derechos tradicionales” en ámbito rural, y que, en ámbito urbano, se relacionaba:

con la formación de una clase obrera en busca de una cultura religiosa moderna y de nexos de solidaridad asociativa, capaz de ofrecer servicios escolares y religiosos a poblaciones que emigraban constantemente de centro en centro de trabajo (Bastian, 2011c, pp. 117-118).

Durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876 -1911), caracterizado por una aplicación bastante descuidada de los principios constitucionales y por un acercamiento estratégico entre el poder político y la Iglesia católica, los grupos protestantes se hicieron promovedores, junto a otras asociaciones de tipo liberal, de la oposición al régimen y, como consecuencia, empezaron las persecuciones en su contra, que han continuado, por diferentes motivos, hasta la fecha. A pesar de eso, el protestantismo mexicano ha seguido creciendo, sobre todo a partir de los años Cincuenta del 1900 (Garma Navarro, 2004, p. 48), representando uno de los principales motores de la difusión, en México, de la diversidad religiosa, la cual, en los últimos, años, ha involucrado cultos, movimientos, grupos y creencias, colectiva e individuales, cada vez más heterogéneas.

2.3. Características del panorama religioso mexicano actual

Después de esta breve reconstrucción de carácter histórico, a continuación, se presenta una tabla que sintetiza el crecimiento de la población con religión diferente a la católica en México, desde el 1950 hasta el 2014:

Tabla 1: Crecimiento de la población con religión diferente de la católica 1950-2014¹⁴

| Año | % Católicos | % Religiones diferentes a la católica | % Sin religión |
|------------|--------------------|--|-----------------------|
| 1950 | 98.22 | 1.78 | ND |
| 1960 | 96.51 | 2.32 | 0.55 |
| 1970 | 96.23 | 2.22 | 1.59 |
| 1980 | 92.60 | 4.24 | 3.12 |
| 1990 | 89.73 | 6.42 | 3.23 |
| 2000 | 88.22 | 7.71 | 3.49 |
| 2010 | 82.70 | 9.86 | 4.68 |
| 2014 | 81.00 | 13.00 | 6.00 |

Fuente: Elaboración propia, realizada a partir del Censo de población y vivienda 1950-2010 (2010) y del PEW RESEARCH CENTER (2014, p. 14).

Como se puede notar, el crecimiento de la población con religión diferente a la católica, a partir de los años '50 y hasta el 2014, ha sido constante (un incremento de 11.22 puntos porcentuales), mientras que aparece igualmente constante la disminución de los católicos, que han disminuido de 17.22 punto porcentuales, desde el 98.22% del 1950 hasta el 81.00% del 2014.

Con base en los datos del INEGI (Censo de población y vivienda 1950-2010, 2010) y del PEW RESEARCH CENTER (2014) es posible reconstruir también la contribución de las principales confesiones religiosas no católicas en este proceso de diversificación, como se puede apreciar en la siguiente tabla:

14 Se omitió la categoría “no especificado”.

Tabla 2: Porcentajes de población con religión diferente a la católica (1950-2014) desglosado por protestantes y otras religiones¹⁵

| Año | % Católicos | % Protestante/ Evangélica | % Otras | % Sin religión |
|------------|------------------------|--|--------------------|---------------------------|
| 1950 | 98.22 | 1.28 | 0.50 | ND |
| 1960 | 96.51 | 1.65 | 0.67 | 0.55 |
| 1970 | 96.23 | 1.81 | 0.41 | 1.59 |
| 1980 | 92.60 | 3.29 | 0.95 | 3.12 |
| 1990 | 89.73 | 4.89 | 1.53 | 3.23 |
| 2000 | 88.22 | 5.21 | 2.50 | 3.49 |
| 2010 | 82.70 | 7.46 | 2.40 | 4.68 |
| 2014 | 81.00 | 9.00 | 4.00 | 7.00 |

Fuente: Elaboración propia, realizada a partir del Censo de población y vivienda 1950-2010 (2010) y del PEW RESEARCH CENTER, (2014, p. 14).

Como se puede observar, y como anticipado arriba, el grupo que ha impulsado mayormente la pluralización del sistema religioso mexicano, por lo menos en los últimos 30 años, es el que incluye protestantes y evangélicos (desde el 1.28% del 1950 al 9.00% del 2014). Sin embargo, no podemos desestimar el crecimiento de las demás religiones, cuyo porcentaje, desde el 1950 hasta el 2014, se ha, prácticamente, cuadruplicado (de 0.5% en 1950 a 4% en 2014). Vale la pena también destacar el crecimiento del porcentaje de los “sin religión”, quienes, como lo ha hecho notar Dobbelaere (2004, p. 195), en las modernas sociedades secularizadas, podría reflejar la postura de aquellas personas que, en un mercado de los bienes simbólicos cada vez más abierto, heterogéneo y plural (Luckmann, 1969),

15 Se omitió la categoría “no especificado”.

producto de la afirmación del “politeísmo de los valores” (Weber, 2009), para dar sentido a sus vidas, eligen visiones del mundo laicas.

2.4. Características de la distribución territorial de la diversidad religiosa mexicana en 2010

Enfocándonos exclusivamente en los datos del 2010 del INEGI (Censo de población y vivienda 1950-2010, 2010) es posible también reconstruir un cuadro reciente de la distribución territorial de la diversidad religiosa presente en el país. En la siguiente tabla, se destacan las principales identidades religiosas presentes en los 32 Estados mexicanos, en el 2010¹⁶:

Tabla 3: panorama de la diversidad religiosa presente en los 32 estados de la república mexicana en el 2010¹⁷

| Entidad | % Católicos | % Protestantes y evangélicos | % Otras | % Sin religión |
|--------------------------|------------------------|---|--------------------|-------------------------------|
| Estados Unidos Mexicanos | 82.70 | 7.46 | 2.40 | 4.68 |
| Aguascalientes | 92.90 | 3.41 | 0.97 | 1.79 |
| Baja California | 72.08 | 11.97 | 3.28 | 9.98 |
| Baja California Sur | 81.27 | 7.44 | 2.46 | 6.28 |

16 Es la información más reciente a la cual tengo acceso en el momento en el cual estoy terminando de escribir el presente libro.

17 Se omitió la categoría “no especificado”.

| | | | | |
|------------------------------------|-------|-------|------|-------|
| Campeche | 63.10 | 16.50 | 4.63 | 11.55 |
| Coahuila de Zaragoza | 80.39 | 10.04 | 1.91 | 5.50 |
| Colima | 87.89 | 5.20 | 1.76 | 3.18 |
| Chiapas | 58.30 | 19.20 | 8.22 | 12.10 |
| Chihuahua | 76.36 | 9.48 | 2.07 | 7.45 |
| Distrito Federal | 82.46 | 5.38 | 1.83 | 5.46 |
| Durango | 85.94 | 5.96 | 1.99 | 3.55 |
| Guanajuato | 93.82 | 2.59 | 0.93 | 1.38 |
| Guerrero | 86.41 | 6.33 | 2.38 | 2.95 |
| Hidalgo | 86.89 | 6.74 | 1.69 | 2.36 |
| Jalisco | 91.99 | 3.18 | 1.25 | 1.69 |
| México | 85.39 | 5.61 | 1.89 | 3.20 |
| Michoacán de Ocampo | 91.55 | 3.11 | 1.33 | 1.91 |
| Morelos | 77.99 | 9.51 | 3.47 | 6.10 |
| Nayarit | 88.25 | 4.92 | 2.12 | 3.41 |
| Nuevo León | 82.39 | 8.22 | 2.08 | 4.13 |
| Oaxaca | 80.61 | 10.50 | 2.81 | 4.45 |
| Puebla | 88.32 | 5.82 | 1.78 | 1.80 |
| Querétaro | 91.94 | 3.22 | 1.14 | 2.08 |
| Quintana Roo | 63.30 | 14.45 | 4.79 | 13.37 |
| San Luis Potosí | 88.93 | 5.73 | 1.14 | 2.26 |
| Sinaloa | 83.82 | 5.08 | 2.33 | 7.31 |
| Sonora | 82.28 | 7.65 | 2.05 | 6.54 |
| Tabasco | 64.53 | 18.37 | 5.64 | 9.48 |
| Tamaulipas | 72.93 | 12.16 | 2.53 | 6.72 |
| Tlaxcala | 90.81 | 4.11 | 1.76 | 1.27 |
| Veracruz de Ignacio de la Llave | 78.69 | 9.19 | 3.43 | 6.48 |
| Yucatán | 79.50 | 10.79 | 3.29 | 4.77 |
| Zacatecas | 93.53 | 2.80 | 1.07 | 1.21 |

Fuente: Elaboración propia, realizada a partir del Censo de población y vivienda 1950-2010 (2010)

Como se puede notar, los datos más recientes (del 2010) relativos a la distribución de las identidades religiosas en los 32 estados de la república mexicana, refleja una situación de gran heterogeneidad. En algunos estados (Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán de Ocampo, Nayarit, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Zacatecas, Tlaxcala) prevalece, todavía, una presencia monopolística del catolicismo, haciendo registrar porcentajes bastante por encima del promedio nacional (tanto en el 2010 como en el 2014). En algunos de ellos (Aguascalientes, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Querétaro, Tlaxcala, Zacatecas), el porcentaje de católicos está por arriba del 90% y el de las religiones no católicas por debajo del 5%, reflejando, por lo tanto, una escasa tendencia hacia la diversificación religiosa. Sin embargo, en estados como Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Tabasco, el porcentaje de católicos queda por debajo del 65% (es decir, casi 18% menos del promedio nacional) y, sobre todo, las religiones no católicas representan una quinta parte de la población total. En cuanto al protestantismo, es importante evidenciar que, en 14 estados (Baja California, Campeche, Coahuila de Zaragoza, Chiapas, Chihuahua, Morelos, Nuevo León, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Tamaulipas, Veracruz de Ignacio del Llave, Yucatán), el porcentaje de protestantes y evangélicos es mayor del promedio nacional (tanto el que se registró en 2010 como el del 2014). Además, en dos de ellos, Chiapas (19.20%), y Tabasco (18.37), se registran porcentajes que son altos más del doble del promedio nacional (también en este caso, tanto del 2010 como del 2014). En cuanto a las “otras religiones” (es decir las religiones no católicas y tampoco protestantes) el estado que hace registrar la presencia más numerosas de estos creyentes es Chiapas, en el cual las otras religiones alcanzan un porcentaje de 8.22% (bastante más alto del promedio nacional registrado tanto en 2010 como en

2014). Porcentajes de creyentes de “otras religiones” más altos que el promedio nacional alcanzado en 2014, se registran también en Campeche (4.63%), Quintana Roo (4.79%) y Tabasco (5.64%).

En general, emerge un cuadro bastante complejo, caracterizado por la presencia de una gran variedad de opciones, que tendencialmente confirman, en el nivel estatal, los procesos de diversificación del campo religioso mexicano. A pesar de que, según los datos del PEW RESEARCH CENTER (2014), México sigue perteneciendo, en América Latina, al grupo de países “predominantemente católicos” (p. 14), en los últimos años se ha registrado una importante tendencia hacia la diferenciación del campo religioso, por el momento más cualitativa¹⁸ que cuantitativa, que, sin embargo, en algunos años más, podría alcanzar niveles de tipo numérico igualmente consistentes, como sostenido por Roberto Blancarte (2010), cuando recuerda que, desde el 1950 hasta el 2010:

La tasa de crecimiento de los católicos fue menor a la tasa de crecimiento de la población, mientras que la tasa de crecimiento de protestantes y evangélicos y de otras religiones fue mayor. En otras palabras, de continuar dicha tendencia durante las siguientes décadas, como ya sucede en otros países latinoamericanos, México podría llegar a ser un país más cristiano que católico, con profundas consecuencias sociales, políticas e identitarias (p. 92).

18 Es decir, la presencia de cada vez más diferentes opciones.



Foto 4: Altar de la Santa Muerte en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

Tendencias recientes de la discriminación en contra de las minorías religiosas en México¹⁹

3.1. Introducción

En una nota publicada en el diario Milenio, el 22 de enero de 2008, el sociólogo de las religiones Blancarte (2008 b) recuerda el caso de una estatua de 22 metros de la Santa Muerte que, en la colonia Santa María Cuauhtepac, en Tutitlán (Estado de México), ha generado mucha polémica, porque la gente católica que vive en esta zona, no la quiere allí, en su colonia. Las mismas autoridades del ayuntamiento, afirma Blancarte, “aseguran que la efigie se colocó sin su permiso, por lo que ya se envió un escrito a la Secretaría de Gobernación”. Este ejemplo, según el sociólogo de las religiones mexicano (Blancarte, 2008 b), es:

paradigmático de las dificultades que tienen los nuevos cultos y movimientos religiosos para establecerse en el país y desarrollar una actividad religiosa cotidiana, normal, sin ataques o discriminación. Pero también y sobre todo, muestra la enorme carga cultural, generalmente católica, con la que juzgamos a todo lo que es distinto.

19 Algunas de las temáticas que conforman el presente capítulo han sido previamente abordadas en: Gervasi, F. (2014), Gervasi, F.; De la Peña Astorga, G.; Sánchez Maldonado, M. (2015), Gervasi, F.; De la Peña Astorga, G.; Sánchez Maldonado, M. (2016). Para la redacción de este capítulo han sido revisadas, modificadas, actualizadas y ampliadas, coherentemente con los objetivos de la investigación objeto del presente libro.

Tomando como punto de partida las reflexiones de Blancarte, en este capítulo reconstruiré las principales formas de discriminación en contra de las minorías religiosas en México. Para lograr lo anterior, utilizaré los datos de la Dirección General de Asuntos Religiosos sobre discriminación religiosa y la Encuesta Nacional sobre discriminación en México²⁰ del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación²¹.

3.2. Principales conductas discriminatorias hacia las minorías religiosas mexicanas, según la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación

Antes de describir las formas más frecuentes a través de las cuales se manifiesta la discriminación en contra de las minorías religiosas presentes en el país, vamos a recordar, brevemente, el marco legal encargado de tutelarlas. A tal respecto, cabe destacar que la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público establece, en su artículo 2, que el Estado mexicano garantiza en favor del individuo ciertos derechos en materia religiosa, entre los cuales señala los de “No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas, ni ser obligado a declarar sobre las mismas”. (Blancarte, 2008 a, pp. 46-47). En el artículo 3, sostiene que “El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa”. La Dirección General de Asociaciones Religiosas es la institución que, en México, debe: “Atender o promover la actividad de

20 Desde ahora en adelante, ENADIS.

21 Desde ahora en adelante, CONAPRED.

las instancias competentes en las denuncias de intolerancia religiosa, así como llevar el control y seguimiento de las mismas” (Blancarte, 2008 a, p. 47). Sin embargo, casi siempre, interviene sólo de forma conciliatoria, es decir privilegiando “la vía del diálogo y la conciliación entre las partes”, lo que ha significado, en la práctica, la impunidad de la intolerancia. Consecuentemente, muy a menudo, los afectados prefieren no denunciar los casos de discriminación, y es por eso que los datos proporcionados por la Dirección General de Asuntos Religiosos no siempre son confiables (Blancarte, 2008 a, p. 50).

Después de haber recordado las leyes e instituciones que deberían de tutelar los derechos de las minorías religiosas mexicanas, vamos a enfocar la atención en las principales formas de discriminación religiosa presentes en el país, que, según la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, son: el hostigamiento, ofensas y críticas por profesar creencias religiosas diferentes a las del grupo mayoritario de la comunidad; la imposición de cooperaciones, trabajos y cargos para las festividades religiosas de otra iglesia distinta a la suya; la oposición a la construcción de templos de otro credo; la suspensión de servicios públicos, como agua y panteón; la retención de cheques del Programa Progreso²²; la privación de derechos agrarios; la expulsión de la comunidad; la privación ilegal de la libertad; las lesiones a los miembros de otros cultos (Blancarte, 2008 a, p. 49) hasta la muerte. Son conductas que tienen un impacto en todas las esferas (económica, religiosa, política) de la vida privada y pública de los integrantes de las minorías religiosas, y que incluyen tanto formas de violencia simbólica como de la física (Wieviorka, 2009, p. 87). El aspecto más preocupante, probablemente, es la gran cantidad de conductas que impli-

22 El “Programa Progreso” es un programa federal mexicano para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema, que brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingresos.

can la intervención, más o menos directa, de las instituciones y que, por lo tanto, se encuadran dentro del racismo institucionalizado²³ (Wieviorka, 2009, p. 107): la suspensión de servicios públicos, la retención de cheques del Programa Progresá, la privación de derechos agrarios, la expulsión de la comunidad.

3.3. Principales conductas discriminatorias hacia las minorías religiosas mexicanas, según las Encuestas nacionales sobre discriminación

Muy útiles, para reconstruir las formas de rechazo en contra de las minorías religiosas mexicanas, son las percepciones que tienen sus integrantes acerca de los principales problemas que afectan a las personas de su religión. Veamos en la siguiente tabla cuáles son:

Tabla 4: Principales problemas para las personas que pertenecen a grupos religiosos minoritarios

| Problema | % |
|--|----------|
| Rechazo, falta de aceptación, discriminación y desigualdad | 28.7 |
| Burlas, críticas y falta de respeto | 28.1 |
| NS/NC | 11.5 |
| Otro | 10.4 |

23 Obviamente, este concepto representa un punto de referencia flexible, en el sentido que algunas de las características del concepto acuñado por Wieviorka no aplican a las formas de discriminación en contra de las minorías religiosas mexicanas.

| | |
|--|-----|
| Ninguno | 7.0 |
| Incomprensión, prejuicios o ignorancia | 6.4 |
| No ser católico | 3.5 |
| Pocos templos | 1.6 |
| Agresión, violencia | 1.1 |
| Encontrar trabajo | 0.7 |
| El ser minoría | 0.6 |
| El Gobierno (falta de apoyo) | 0.2 |
| Rechazo por no saludar la bandera | 0.1 |

Fuente: CONAPRED, 2010, p. 110

El primer dato que vale la pena destacar es que sólo el 7%²⁴ de los entrevistados sostiene que el formar parte de un grupo religioso minoritario no implica, para él, ningún problema. Otro dato interesante es el porcentaje (3.5%) de personas que sostienen que su principal problema es no ser católico, porque esta respuesta refleja como los entrevistados perciban abiertamente el papel hegemónico que tiene el catolicismo en el país y, consecuentemente, en los actos de discriminación realizados en contra de las minorías religiosas. Esta lectura parece ser sustentada por aquellos entrevistados (el 0.6%) que han declarado que su principal problema consiste en ser una minoría, lo cual sugiere que esas personas están conscientes que, en México, país “predominantemente católico” (PEW RESEARCH CENTER, 2014, P. 14), formar parte de una minoría religiosa representa, en sí mismo, un problema. El rubro que alcanza el porcentaje más alto (28.7%) incluye tipologías de proble-

24 A ese porcentaje hay que agregar el de los entrevistados que contestaron que no saben o no contestan (el 11.5% de los entrevistados). En general, entonces, podemos decir que el 81.5% de los entrevistados sostiene que el formar parte de un grupo religioso minoritario implica, para él, algún tipo de problema. Es decir, un porcentaje muy alto.

mas bastante heterogéneos y muy generales: rechazo, falta de aceptación, discriminación y desigualdad. El elemento más importante que vale la pena subrayar es que los entrevistados hayan mencionado explícitamente el problema de la discriminación, es decir aquel trato desigual que, como lo he planteado en el primer capítulo, designa siempre un comportamiento concreto, y no una simple actitud. El rubro con el segundo porcentaje más alto (28.1%) es el que incluye burlas, críticas y falta de respeto, es decir, principalmente, formas de violencia simbólica que, como mencionado en el primer capítulo, obviamente, no hay que subestimar. Los entrevistados parecen destacar también las probables causas de la falta de aceptación y rechazo que experimentan en sus vidas, cuando sostienen que, entre los problemas más importantes están la incomprensión, el prejuicio y la ignorancia (6.4%). Es también importante recordar el porcentaje de personas que sostiene que su principal problema es la falta de apoyo del Gobierno Federal (0.2), porque ese dato destaca, nuevamente, el involucramiento, directo o indirecto, de las instituciones políticas en las formas de discriminación y rechazo en contra de las minorías religiosas mexicanas. El último punto que vale la pena destacar es que el 1.1% (un porcentaje que no hay que subestimar) menciona explícitamente la violencia y las agresiones como problemas que ha tenido que enfrentar es su vida por pertenecer a un grupo religioso minoritario.

Otras percepciones interesantes que reflejan el contexto de la intolerancia hacia las minorías religiosas mexicanas (CONAPRED, 2010, p. 112) son las siguientes: el 43% de los entrevistados pertenecientes a alguna minoría religiosa sostiene que, en este país, no se respetan los derechos de las minorías religiosas; el 39.5% sostiene que la gente de su ciudad o pueblo no acepta que ellos usen vestimentas o accesorios que los distingan; uno de cada cuatro (el

25.7%) entrevistados sostiene que la gente de su ciudad o pueblo no acepta que ellos realicen ceremonias o prácticas propias de su religión; los actores sociales que los entrevistados sostienen ser más intolerantes en contra de su religión son: la gente de su barrio o colonia (11.9%), los medios de comunicación (6.5%) y la policía (5.6%). Es muy interesante destacar como estas percepciones (de los integrantes de las minorías religiosas) no coincidan con la apertura hacia la diversidad religiosa manifestada por parte del 70.3% de la población nacional, que considera positivo que “la sociedad esté compuesta por personas de religiones diferentes”. En este caso, por lo tanto, parece emerger aquel racismo simbólico que, como planteado por Kinder y Sears (1981), tiende a manifestarse de manera más sutil y latente, pero igualmente peligrosa.

En 2017, la CONAPRED ha vuelto a aplicar la encuesta sobre discriminación, sin embargo, por el momento, están disponibles sólo los resultados principales (CONAPRED, 2018). Describiré a continuación lo que se puede rescatar de estos resultados principales y preliminares. Entre los entrevistados en general (es decir, la población de 18 años y más), cabe destacar los siguientes: el 32.3% de mujeres y el 24.8% de hombres entrevistados, sostiene que ha sido discriminado por sus creencias religiosas; el 22% de mujeres y el 25% de hombres no rentaría un cuarto a una persona de religión distinta a la suya; el 45% de hombres y el 44% de mujeres está de acuerdo con que “Mientras más religiones se permitan en el país, habrá más conflictos sociales”. En cuanto a los entrevistados que pertenecen a una minoría religiosa, es interesante destacar que el 26.9% declara que no se respetan sus derechos en el país, el 32.6% sostiene que ha experimentado faltas de respeto a sus costumbres y tradiciones, el 20.9% que el gobierno apoya más a la religión que predomina en el país (nuevamente emerge la percepción del racismo

institucionalizado), el 21.8% que se siente poco o nada libre para expresar sus creencias, cultos o ritos en su comunidad. Sin embargo, los resultados, probablemente, más preocupante son que el 41.7% sostiene que ha experimentado, en los últimos 5 años, al menos una situación de discriminación y que el 53.1% declara que ha sido rechazado por la mayoría de la gente. En otras palabras, parece que los resultados de la encuesta del 2017 tienden a confirmar una situación bastante problemática para las minorías religiosas presentes en el país.

Concluyendo este capítulo, es posible sintetizar algunas de las tendencias generales de la discriminación con motivos religiosos en México, recordando que: 1) los actores que la producen son las instituciones políticas y religiosas, los medios masivos de comunicación, la sociedad en general (comunidades, familias, escuelas, individuos); 2) se da tanto en zonas rurales como urbanas; 3) se dirige hacia las minorías, sobre todo hacia los protestantes (y, en general, los cristianos no católicos), pero en los últimos años también hacia las nuevas religiones y nuevos cultos no cristianos, incluyendo a los devotos de la Santa Muerte; 4) se manifiesta tanto a través de la violencia simbólica como mediante la física; 5) las causas tienen que ver principalmente con que los grupos religiosos minoritarios representan una amenaza para la “unidad” católica del pueblo mexicano.



Foto 5: Veladoras dedicadas a la Santa Muerte en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

Segunda parte
Formas de discriminación en contra de la devoción
hacia la Santa Muerte en México

Capítulo IV

La devoción hacia la Santa Muerte: una aproximación al culto²⁵

4.1. Introducción

Con este capítulo, el cuarto, empieza la segunda parte del presente libro, es decir aquella dedicada a los resultados de la investigación empírica, la cual se enfoca en las formas de expresión de racismo cultural en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte.

Más específicamente, en el presente capítulo, presentaré una breve, y general, descripción del culto de la Santa Muerte en México, enfocando la atención en los siguientes puntos: su origen y sus características generales; su dimensión identitaria, las prácticas y creencias que la caracterizan; su difusión y los principales lugares en los cuales se practica.

4.2. La devoción hacia la Santa Muerte: una descripción de sus características generales y de su origen

La devoción hacia la Santa Muerte es una forma de religiosidad popu-

25 Algunas de las temáticas que conforman el presente capítulo han sido previamente abordadas en: Gervasi, F. (2017). Para la redacción de este capítulo han sido revisadas, modificadas, actualizadas y ampliadas, sobre todo a la luz de las nuevas entrevistas que han sido realizadas después de la arriba mencionada publicación.

lar,²⁶ en la cual el objeto de culto está representado por la imagen de la muerte. Cabe destacar que el adjetivo popular, en este caso, no viene empleado para referirse al nivel socioeconómico de sus devotos, sino porque es una forma de expresión de la religiosidad que se hace cargo de aquel “exceso de sentido que un sistema de creencias institucionalizado no logra mantener adentro de las fronteras de sus propios códigos simbólicos” (Pace, 2014, p. 53). En otras palabras, es una devoción que viene administrada por los mismos creyentes, sin recurrir a intermediarios entre ellos y la divinidad. Sus devotos provienen principalmente de los estratos socioeconómicos más pobres y vulnerables de la sociedad mexicana, sin embargo, en los últimos años, se han empezado a involucrar también las clases altas, “muchos de los cuales son personajes famosos” (Gil Olmos, 2010, p. 17). Su origen es bastante dudoso (Perdigón, 2008): según algunos devotos fue traída a México por santeros cubanos (Argyriadis, 2014), otros (la mayoría) sostienen que es una devoción muy mexicana, que se desarrolló durante la época de la colonia como fruto del encuentro entre el catolicismo y algunas tradiciones religiosas prehispánicas. Como destacado por Flores Martos, una de las características más importantes de esta devoción, desde el punto de vista organizativo, es, como mencionado arriba, la falta de intermediarios entre la divinidad y sus devotos, en el sentido que se expresa a través 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

26 Con respecto a este concepto, véanse, entre otros, los siguientes textos: Giménez, 1978; Gruzinski, 1990; Parker, 1993; Salles y Valenzuela, 1997; Ramírez, 2004; Marzal, 2009; Valenzuela, 2011; Suárez, 2013; Gudrún Jónsdóttir, 2014. Para una síntesis de la evolución de este concepto entre los estudiosos italianos, véanse: Nesti, 1982; Berzano, Castagnaro, Pace (coord.), 2014

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 (Flores Martos, 2008, pp. 59-60).

Los devotos de la Santa Muerte, como otros creyentes modernos, se hacen cargo individualmente de aquel exceso de sentido del cual no se quieren (o no se pueden) encargar las iglesias institucionales, adhiriéndose a esta forma de religiosidad la cual, aunque perteneciente al catolicismo popular, “es al mismo tiempo un culto hibridado y fagocitador de otras agencias y perfiles simbólicos” (Flores Martos, 2008, p. 61), y tiene la capacidad de responder de manera más adecuada a sus diferenciadas búsquedas de sentido.

4.3. Identidad, creencias y prácticas

Las mismas peticiones de los devotos a la santa confirman esta tendencia, en la medida en que se enfocan en asuntos y problemas prácticos de la vida cotidiana que las iglesias oficiales, a veces, no quieren atender: el amor, el sexo, el dinero, la inseguridad, el éxito en negocios o trabajo, dejar algún vicio, sanar de alguna enfermedad (Flores Martos, 2008, p. 60; Perdigón, 2008, p. 67) y, cuando se emplea la magia negra (Perdigón, 2008, p. 67), hacer daño a algún enemigo. A continuación, presentaré un testimonio que confirma lo anterior:

En ese entonces yo tenía 31 años y yo iba a empezar a tomar pastillas antidepresivas. Un día de esos, acompañé a mi mamá al mercado y ahí nos encontramos a una señora que me decía que me veía mal.

Me curó y me dijo que mi jefe me estaba haciendo brujería para que me quedara a trabajar con él. Yo vivía en unión libre con mi novio en la colonia Ampliación Morelos, y recientemente me había separado de él. Entonces esa señora me dijo que ya estaba liberada y que podía pedirle a la Santa Muerte el hombre que yo quisiera, y yo le dije que quería a mi ex pareja. Me recomendó pedirle el favor a la Santa Muerte, aclarándome que no era un juego. Yo se lo pedí y después de tres semanas, mi novio me buscó y regresamos juntos (mujer, 39 años, devota de la Santa Muerte desde hace 8 años).

El objetivo principal de estas peticiones es recibir protección, en el sentido que la Santa Muerte es:

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 (Flores, Martos, 2008, p. 61).

Más específicamente, esta devoción demuestra cómo lo sagrado representa, en épocas de profunda crisis²⁷ como la que estamos viviendo en México desde hace varios años, un recurso que los sujetos utilizan, aún más, para otorgar un sentido a sus existencias (Ferrarotti, De Lutiis, Maciotti, Catucci, 1978) y, en general, para sentirse más seguros. Dos ejemplos de cómo la devoción venga utilizada para estos

27 Me refiero principalmente a la cuestión de la violencia, cada vez más imperante en todo el país. Con respecto a esta interpretación de la devoción, véase, por ejemplo, el precedentemente citado: Gaytan Alcalá, 2008.

fines, nos lo proporcionan los siguientes dos fragmentos de entrevista:

1) En aquel entonces pedía por la salud de mi madre, en cambio, ahora, desde hace unos cinco años para acá, desde que empezaron las balaceras, le pido a diario por la seguridad de mis seres queridos, que los proteja de todo mal, en especial a mi niña. (mujer, 30 años, desde hace 15 años devota de la Santa Muerte).

2) Tuve varios problemas, a todos mis amigos del barrio los mataron o se murieron, pero a mí no. Yo traigo la bendición de la Santa Muerte, porque soy devoto al 100% la gente me dice que mejor le rece a San Judas o a la Virgen, y yo les digo mis respetos pero no, yo solo a mi Santa Muerte y nunca voy a cambiar, pero primero está el Dios del cielo y después la Santa Muerte. (...) Hace 7 años atrás me iban a dar piso. Me secuestraron y tenía el cuerno de chivo en la cabeza, y empecé a orarles a Dios y a la Santa Muerte. Esa vez mataron a siete, pero a mí no, a mí me dejaron salir, después de dos meses de secuestro, pero vivo (hombre, 40 años, desde hace 28 años devoto de la Santa Muerte).

Las personas deciden hacerse devotos de la Niña Blanca²⁸ porque, después de haber experimentado sus favores, se dan cuenta de que, en el mercado de los bienes religiosos (Berger, 1984, p. 151), es una de las más milagrosas, como se puede observar en el siguiente fragmento de entrevista:

La primera vez tenía un problema muy importante, siempre he creído en Dios pero esa vez le pedí a él y no me hizo caso. Al momento de

28 Ésa es una expresión que a veces utilizan sus devotos, junto con “Flaquita”, para referirse, con cariño, a la Santa Muerte

pedirle a ella, me hizo caso y me mando una señal, desde entonces me hice más y más devota (mujer, 39 años, devota de la Santa Muerte desde hace 8 años).

En otras palabras, las personas que toman la decisión de hacerse devotos, tienen “buenas razones” (Boudon, 1989; Boudon, 2000) por hacerlo, en el sentido que, desde su punto de vista, la Santa Muerte soluciona sus problemas cotidianos de manera más eficiente que cualquier otro santo y, a veces, de la medicina y, en general, de la racionalidad científica.

Las formas a través de las cuales los devotos tienden a iniciarse a este culto son, principalmente, tres (Yllescas Illescas, 2016, p. 70): por legado, es decir cuando se acercan por primera vez a esta devoción gracias a algún familiar que es ya devoto de la Flaca; por identificación, que es cuando son iniciados por la influencia de algún amigo; y por coincidencia, es decir por algún evento casual.

Pasando a otro tema, la relación que los devotos establecen con la Santa Muerte es de tipo autónomo y casi familiar, en el sentido que el devoto vive su interacción cotidiana con la divinidad de manera personal y como si **ésta** fuera un miembro de su familia (Gruzinski, 1990). Este tipo de interacción representa la consecuencia de la creencia, muy típica de la religiosidad popular mexicana, en la proximidad de lo divino, en su presencia constante en la vida cotidiana del devoto (Hernández, 2016, p. 19). Al mismo tiempo, en esta devoción, “la relación con lo sacro-santo es concebida como un contrato” (Nesti 1997, p. 57)²⁹. En México, el contrato religioso hace referencia a lo que en el lenguaje popular se define como “manda”, es decir el juego de ofertas y peticiones recíprocas que se establece entre devotos y divinidades, con base en el cual el devoto

29 En cuanto al caso mexicano, véase, entre otros, Ramírez, 2004, p. 36.

pide algo al santo y, para pagarle el favor, hace algo en su honor³⁰. La diferencia con respecto a otros contratos que los creyentes suelen estipular con sus santos, es el “poder vinculante de dichos contratos” (Chesnut, 2013, p. 76), en el sentido que:

Del mismo modo en que muchas personas consideran a la Santa como la obradora de milagros más potente en el ámbito religioso, tiene la reputación de castigar severamente a los que no cumplen los contratos realizados con ella (Chesnut, 2013, p. 76).

En otras palabras, si, después de haber obtenido el favor, el devoto no cumple con su “contrato”, la Santa Muerte puede llegar a vengarse, como se puede apreciar en el próximo fragmento de entrevista:

A la Santa Muerte se le pueden pedir los favores que quieras, siempre y cuando tú le ofrezcas algo a cambio (tequila, veladora, cigarros), y antes de pedir se debe rezar un rosario y la oración a la Santa Muerte. Si tú no le cumples con la ofrenda que prometiste, ella podría vengarse con lo que más te duele (mujer, 30 años, desde hace 15 años devota de la Santa Muerte).

Esa relación de tipo personal, autónoma y subjetiva con la divinidad se refleja también en la tendencia, por parte de los devotos, a construir altares a ella dedicados en sus casas o en las calles afuera de sus casas. Los altares se llenan con manzanas, cigarrillos, tequila, chocolate, flores y otras cosas que les gustan al devoto mismo. Un objeto de gran importancia, que casi siempre está presente en los

30 Por ejemplo, hacer una peregrinación, asistir a la iglesia en donde se le concedió el milagro, renunciar a algún tipo de vicio, etc.

altares dedicados a la Santa Muerte, es la estatuilla que la representa. Esta última no puede ser comprada, en el sentido que el devoto debe recibirla como regalo. Según el color, la estatuilla tiene un significado diferente y, consecuentemente, está destinada a un uso diferente. Por ejemplo, el oro es para la protección económica, el rojo para la pasión y el amor, el verde para la protección legal, el azul para la salud, etc. A continuación, vamos a ver dos breves testimonios en los cuales los devotos narran sus maneras, subjetivas y diferentes, de vivir su devoción hacia la Santa Muerte, en sus espacios religiosos domésticos:

1) Principalmente, hay que cuidar que no le falte nada: veladoras, ofrendas. Si quieres pedirle por amor se le debe poner un chocolate, por dinero, fruta. Hay que ponerle el vaso con agua, tapparla los días de Semana Santa. Los días santos no hay que pedirle nada, porque hay que dejarla descansar. Actualmente tengo doce santas muertes de varios tamaños, y a cada una le pido favores diferentes. Cada una tiene su significado” (Mujer, 39 años, secundaria, desde 8 es devota de la Santa Muerte).

2) Por ejemplo, si le pides calmar a una persona, debes llevarle (a la Santa Muerte) una manzana, un puro, tabaco, cerveza, lo que a ella le gusta. A la Santa Muerte la celebramos el primero de noviembre, y hay gente que le hace una danza. En el altar, le ponemos las cosas que les gustan, tales como cerveza, puros, chocolates. Hay personas que le ponen una manzana, y cuando se la acabe le ponen otra. Se supone que tú no puedes comprar tu propia figura, alguien tiene que obsequiártela para que te traiga más suerte, al ser regalada con buenas intenciones. Y cuando ya no la quieres, no la puedes tirar, tienes que quemarla o regalarla a otro devoto” (Mujer, 35 años, preparatoria, desde 8 es devoto de la Santa Muerte).

Las prácticas y creencias de los devotos parecen reflejar una forma de expresión de la religiosidad muy sincrética, en la cual se mezclan elementos pertenecientes al catolicismo (la manera de rezar, reconocer al Dios católico un papel importante en sus creencias, a veces ir a la misa, etc.) con rituales de procedencia africana (el tipo de ofrendas: alcohol, tabaco y collares) y tradiciones culturales muy mexicanas³¹ (mariachis, serenatas, danzas, etc.), como se puede apreciar en el próximo fragmento de entrevista:

A la Santa Muerte, le llevamos serenata, mariachis y danzantes el primero de noviembre. La tía de mi esposo, por ejemplo, tiene un rosario, igual al de los católicos, pues Dios le dio a ella (la Santa Muerte) el poder para llevar las personas hacia él (mujer, 24 años, secundaria, desde 7 devota de la Santa Muerte).

Sin embargo, a pesar de estas mezclas y recíprocas influencias entre diferentes elementos culturales, es interesante destacar que los entrevistados, directamente interpelados sobre este aspecto, se auto-definen simplemente como católicos, como se puede notar en los dos siguientes testimonios:

1) Toda mi familia y yo somos católicos. Creemos en Dios, en Jesús, pero nuestra única Santa es la muerte. (...) Soy católica. Como te decía al principio, creo en Dios y siempre he pensado que él es Alfa y Omega y que la Santa Muerte es el camino a él, es quien intercede por nosotros para llegar al padre, es quien nos cuida y nos protege de todo mal, y es quien decide cuando llevarnos con el padre y de qué manera” (mujer, 30 años, licenciatura, desde 15 años es devota).

31 Para profundizar con respecto a las tradiciones mexicanas, véanse, entre otros: Álvarez Noguera, 2008; y, con un enfoque académico, Blancarte (coord.), 2010.

2) Yo considero que la devoción a la Santa muerte pertenece al catolicismo, porque cuando te vayas a morir, la Santa Muerte es la que va a venir por ti, pero muchas personas no lo quieren ver así porque les da miedo. Simplemente cómo le rezas, y los rosarios que son los mismos que los de los católicos”. (Mujer, 23 años, carrera comercial, desde 6 devota de la Santa Muerte).

Concluyendo esta parte, es interesante destacar que la autoidentificación con el catolicismo por parte de los devotos de la Santa Muerte, viene defendida a pesar de que las instituciones católicas, desde siempre, han abiertamente criticado esta devoción, sosteniendo que es una forma de brujería y un producto del demonio (Flores Matos, 2008; Garma Navarro, 2009).

4.4. Principales lugares de culto y difusión

Para concluir este capítulo, recordaré brevemente los principales lugares en los cuales se practica el culto a la Santa Muerte en México. Algunos de los más importantes y conocidos son: la parte trasera de la Villa de Guadalupe y el barrio de Tepito en la Ciudad de México, así como el pueblo de Catemaco en Veracruz. Sin embargo, sobre todo a partir de la última década del siglo XX, la devoción hacia la Santa Muerte se ha difundido, muy rápidamente, en todo el país (sobre todo en el norte, incluyendo Saltillo, ciudad en la cual hemos realizado las entrevistas) y también afuera, principalmente entre los migrantes mexicanos que viven en Estados Unidos. Según el padre David Romo, fundador de la primera iglesia dedicada exclusivamente a la Flaquita en la Ciudad de México, hoy en día, alrededor

de 5 millones de mexicanos (es decir el 5% de la población) serían devotos de la Santa Muerte (Chesnut, 2013, p. 20). Algunas de las razones que, entre otras, según Perdígón (2008), explican la gran difusión de este culto en el contexto mexicano son:

La vida agitada de las ciudades, el colapso financiero de 1995 que llevó a la bancarrota a un amplio sector del país, así como el aumento de la delincuencia, el crimen, la corrupción y las pandemias. El desorden social se ha incrementado fuertemente, por lo que la gente vive una sensación de inseguridad a cualquier hora del día (pp. 136-137).

Otra característica de la devoción que ha favorecido su grande difusión es, como ya mencionado varias veces, la posibilidad que tiene cada quien de vivirla a “su manera”, como destacado por Yllescas Illescas (2016, p. 65):

El culto de la Santa Muerte, al ser una religiosidad popular, se ha vuelto atractivo por la falta de ortodoxia en sus prácticas, en las que la imaginación de sus devotos y líderes se plasma en los diversos rituales y formas de establecer la conexión con ella, retomando elementos de otras prácticas religiosas, creencias personales e incluso con la creación y establecimiento de distintas prácticas que se difunden, pero que no tratan de ser impuestas en los distintos espacios de devoción a la también conocida como Niña Blanca, por lo que el culto muestra como una de sus principales características ser homogéneamente diverso.

Sin embargo, como señalado en el segundo capítulo, todo lo anterior no hubiera sido posible sin los procesos de diferenciación religiosa que han interesado, ya desde hace algunos años, el contexto mexicano (De la Torre y Gutiérrez Zuñiga, 2007; Blancarte,

2010; De la Torre y Gutiérrez Zuñiga, 2014) y que han favorecido la inclusión, en este mercado de bienes religiosos, de nuevos cultos, tales como el de la devoción hacia la Santa Muerte.

Según Yllescas Illescas (2016, pp. 70-74), el proceso de difusión de la devoción ha pasado por tres principales etapas. La primera, que esta autora llama “oculta o clandestina” es la etapa en la cual la devoción no se vivía de manera pública, sino exclusivamente en los entornos domésticos. La segunda, la “de auge o pública”, empieza en el 2001, y está caracterizada por la aparición de altares en lugares públicos, por su difusión en varios estados del país, y por el desarrollo del negocio de artículos dedicados a la Santa Muerte. La última etapa, en fin, la de la “consolidación”, se caracteriza por la difusión de la devoción en otros países, principalmente en Estados Unidos, y por el uso de las redes sociales (a través de la creación de grupos dedicados a este culto).

Después de esta breve descripción de las características más importantes de la devoción, concentraré mi atención en las formas de racismo que existen hacia ella y sus devotos en la sociedad mexicana, empezando por las percepciones que, con respecto a este asunto, tienen los devotos saltillenses.



Foto 6: Estatuas y ofrendas para la Santa Muerte en altar en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, según los devotos entrevistados³²

5.1. Introducción

Propósito de este capítulo es destacar cuáles son, según los devotos de la Santa Muerte, los actos y los actores discriminatorios hacia su devoción (y, consecuentemente, hacia ellos) en sus vidas cotidianas, principalmente en las interacciones cara-a-cara.

Vale la pena recordar que los resultados que aquí discutiré son el fruto de once entrevistas en profundidad aplicadas a devotos (ocho mujeres y tres hombres) de la Santa Muerte presentes en la ciudad de Saltillo. Las entrevistas realizadas, aún pocas, son muy importantes porque, entre otras cosas, dan voz a estas personas que, generalmente, no tienen esta posibilidad, ni en los medios masivos de comunicación y tampoco, como veremos a continuación, en sus interacciones cara-a-cara.

Es igualmente importante mencionar que, a pesar de que el racismo es un fenómeno muy complejo, el cual está conformado, como hemos visto en el primer capítulo, por construcciones ideo-

32 Algunas de las temáticas que conforman el presente capítulo han sido previamente abordadas en: Gervasi, F. (2017). Para la redacción de este capítulo han sido revisadas, modificadas, actualizadas y ampliadas, sobre todo a la luz de las nuevas entrevistas que han sido realizadas después de la arriba mencionada publicación. Además, en este caso, he modificado el cuadro teórico a través del cual he analizado la información recolectada (y, consecuentemente, los resultados del análisis), que ahora incluye los enfoques teóricos sobre el racismo y en el artículo arriba mencionado, no.

lógicas, actitudes y comportamientos, aquí concentraré la atención, principalmente, en esta última dimensión, la cual siempre implica alguna forma de discriminación, es decir una “lógica de jerarquización” (Wieviorka, 2009, p. 83). Es por eso que, tanto en el presente capítulo como en el siguiente, me referiré a los actos racistas detectados (tanto en las interacciones cara a cara como en el discurso mediático) utilizando el concepto de discriminación, entendido, justamente, como la forma de expresión concreta de los actos (o comportamientos) racistas.

El capítulo está conformado por dos apartados. En el primero, con el objetivo de clasificar los principales actos y actores racistas, mencionaré y analizaré algunos ejemplos de las experiencias vividas que nos han contado los entrevistados. Es importante recordar que la mayoría de esos actos y actores tienen que ver con formas de racismo que los entrevistados han experimentado en su vida cotidiana, en las interacciones cara-a-cara. En el siguiente apartado, en cambio, utilizando las categorías teóricas destacadas en el primer capítulo, propondré un modelo (Boudon, 2009) que pueda ser útil para interpretar esas expresiones de racismo que han mencionado los devotos de la Santa Muerte entrevistados en Saltillo.

5.2. Actores y actos discriminatorios

Sintetizando la postura de los once devotos entrevistados, los actores principales que ellos perciben como discriminatorios en contra de su devoción (y, consecuentemente, en contra de ellos), son los siguientes: los sacerdotes de la iglesia católica, los creyentes católicos, los creyentes cristianos (no católicos), la gente de su barrio o

de su colonia, el jefe en el trabajo, la policía, la familia y los medios masivos de comunicación.

En cambio, en cuanto a las acciones, los entrevistados señalan, casi exclusivamente, casos de violencia simbólica (Wieviorka, 2009, p. 87): ofensas, burlas, críticas, acusaciones, falta de respeto, falta de aceptación, rechazo y, a veces, amenazas. Sólo dos entrevistadas han mencionado en su narración actos de violencia física, es decir aquel tipo de violencia que “altera directamente la participación [de la víctima] en la vida social, política o económica” (Wieviorka, 2009, p. 87). El primer caso es el de una entrevistada (mujer, 35 años, desde 20 años devota de la Santa Muerte) que nos ha dicho que a un pariente suyo lo corrieron del trabajo, después de haber descubierto que era devoto de la “Flaquita”. El segundo, que será mencionado nuevamente en las conclusiones del presente libro, es el de otra entrevistada que nos ha contado lo siguiente:

A mi ex novio lo detuvieron por traer tatuada a la Santa Muerte, porque pensaron que él era narco» (Mujer, 39 años, secundaria, desde 8 años devota de la Santa Muerte).

Este segundo ejemplo, aunque único e indirecto, tiene que ver con un caso de discriminación particularmente peligroso. Eso porque la acción, como mencionado arriba, implica el uso de violencia física, y el tipo de actor, la policía, llama en causa el “racismo institucionalizado” (Wieviorka, 2009, p. 107)³³. Además, este testimonio tiene que ver con uno de los estereotipos principales que existen en

33 También esta vez, uso este concepto de manera flexible, en el sentido que algunas de sus características (por ejemplo, la presencia del racismo en contra de la devoción hacia la Santa Muerte como recurso utilizado en la arena política) no aplican en el caso específico de mi objeto de estudio.

México con respecto a los devotos de la Santa Muerte, es decir considerarlos narcotraficantes o, en general, delincuentes. Esta tendencia emerge también en el próximo fragmento de entrevista:

Pues en todos lados carnal, sí se ve, cuando estaba la mafia, carnal, en todas las carreteras había altares a la Santa Muerte y ya desde ahí como que se le agarró un mal pedo al que era creyente, porque sentían que andabas de mafioso, es lo que toda la gente cree carnal, que, si crees en la Santa Muerte, eres un delincuente, carnal, y ese es su pendejismo. Yo digo: pues está bien; crean lo que crean, no es así (hombre, 24 años, desde 8 años devoto de la Santa Muerte).

Este estereotipo, como mencionado en la introducción del presente trabajo, es el primero y más importante que he detectado con respecto a la devoción, desde la primera vez que me enteré de su existencia. Es el fruto del “mecanismo de encuadramiento”, tanto en la prensa como en las interacciones cara-a-cara, cuyo resultado es sugerir en quién y cosa fijarnos, cuando nos enfocamos en esta devoción. Sin embargo, no es el único estereotipo que se tiende a difundir sobre los devotos de la Santa Muerte en México, como se puede apreciar en los siguientes dos testimonios:

1) Mucha gente piensa que uno se acerca a la Santa Muerte para hacer algo malo, pero no es verdad. Mi abuela me dijo que quitara una figura de la Santa Muerte o me daría una cachetada. La gente piensa que no creemos en Dios, que somos malos, estamos locos, me han dicho bruja, diabólica. Muchos Testigos de Jehová van a casa de mi mamá y dicen que la Santa Muerte es mala que no se debe creer en ella y le dijeron a mi mamá que me iban a hacer un exorcismo. En mi colonia también me critican: dicen que estoy loca, que soy una bruja

(mujer, 24 años, desde 7 años devota de la Santa Muerte).

2) Los medios masivos de comunicación nos juzgan, creen que estamos haciendo algo malo, que es algo diabólico, por el temor a lo desconocido, pues a los católicos se les inculca que hay una Virgen, que se le reza el 12 de diciembre, pero no que hay una Santa Muerte (mujer, 35 años, desde 8 años es devota de la Santa Muerte).

Lo que tienen en común estos dos fragmentos de entrevistas es que, en ambos casos, emerge con claridad la centralidad de la cuestión identitaria, concebida como una de las causas de las formas de rechazo en contra de la devoción y de los devotos. En el primer testimonio, la dimensión identitaria viene señalada como causa de las formas de discriminación experimentadas en las interacciones cara-a-cara de la vida cotidiana (“La gente piensa que no creemos en Dios, que somos malos”), mientras que, en el segundo, la identidad representa una de las posibles explicaciones del tratamiento negativo de la devoción en los medios masivos de comunicación (“Los medios masivos de comunicación nos juzgan... por el temor a lo desconocido... [porque] a los católicos se les inculca que hay una Virgen, que se le reza el 12 de diciembre, pero no que hay una Santa Muerte”). En ambos casos, el problema es que la devoción hacia la Santa Muerte es algo nuevo, y, sobre todo, no forma parte del catolicismo. Al contrario, es un culto que cuestiona algunos fundamentos teológicos del catolicismo mismo, el cual, por este y otros motivos, considera al primero como un enemigo. Es interesante destacar que la segunda entrevistada parece sugerir también que, si la devoción hacia la Santa Muerte dejara de ser un tema “desconocido” (tanto en los medios masivos como en las interacciones cara-a-cara), probablemente la gente aprendería a aceptarla, aun con sus especificidades. Si

eso es cierto o no, no lo sabemos. Lo que es cierto es que, en México, el catolicismo tiene que ver con algo más que una cuestión exclusivamente religiosa, en cuanto viene manejado, a nivel social y político, como “el lenguaje público de las políticas de identidad, un repertorio de símbolos que actores sociales y políticos diferentes emplean para hablar del Otro: de la identidad amenazada y del rostro del enemigo que la amenaza” (Pace, 2008, p. 287). Consecuentemente, los grupos religiosos minoritarios, muy frecuentemente, son vistos como una amenaza en contra de la pureza de esta supuesta identidad nacional.

Regresando a los dos fragmentos de entrevistas, el primero es particularmente interesante porque, en él, la entrevistada menciona explícitamente a dos diferentes actores racistas. Primero a los Testigos de Jehová, lo cual nos sugiere que, en México, los devotos de la Santa Muerte experimentan el conflicto identitario no sólo con los integrantes de la religión mayoritaria, sino también con otros grupos minoritarios. Y, después, la entrevistada señala a las personas que viven en su misma colonia, quienes la acusan de ser “bruja” y que “está loca”, acusaciones que, junto con otras (por ejemplo: satánicos, malvados, delincuentes, narcotraficantes), se utilizan muy frecuentemente para etiquetar a los devotos de la Santa Muerte y, consecuentemente, deslegitimar la devoción (Chilton & Schäffner, 2008, p. 306).

En cuanto a los actos, en los dos testimonios aparecen exclusivamente formas de violencia simbólica, tales como: críticas (“nos juzgan”), acusaciones (“creen que estamos haciendo algo malo”³⁴) y ofensas (“me han dicho bruja, diabólica”; “en mi colonia dicen que estoy loca, que soy una bruja”). El objetivo final de estos ataques parece ser siempre el mismo: deslegitimar la devoción, atribuyén-

34 Aquí se hace referencia sobre todo a la asociación, ya mencionada, entre devoción hacia la Santa Muerte, sus devotos y narcotraficantes o delincuentes comunes.

dole un conjunto de características negativas para que la gente la considere un fenómeno peligroso (Taguieff, 1999, p. 65).

En el siguiente fragmento de entrevista, es interesante notar que el actor que discrimina es un sacerdote, el cual, sin ningún problema, llega a humillar la entrevistada:

Hubo una ocasión en la que un sacerdote entró a la tienda y nos empezó a echar agua bendita, diciéndonos que nos iríamos al infierno si seguíamos ‘adorando a la muerte’ (mujer, 30 años, desde 15 años es devota de la Santa Muerte).

El acto tiene que ver con formas de violencia simbólica, que, en este caso, reflejan la situación de poder asimétrico que caracteriza las relaciones entre catolicismo y religiones minoritarias en México, en donde un sacerdote católico puede, sin problemas, echar agua bendita a los “herejes” en la calle, y criticar sus creencias (“adorar la muerte”).

El problema principal que vale la pena destacar antes de concluir esta parte es que, en la mayoría de los casos, los devotos tienden a experimentar formas de discriminación que involucran a diferentes actores racistas a la vez, como se puede observar en el siguiente testimonio:

Tuve dos tres problemas con mi familia, porque ellos no creen y acá. Empezaron a preguntarme por qué creía en ella, ya luego me la tatué. Pero hubo una vez carnal, ya cuando tenía el altar en mi cuarto es cuando ya mi familia me dijo: “¡chale, este wey qué pedo! Qué pedo con tu calaca”. Yo los ignoro carnal, tarde o temprano ya se dieron cuenta que es de corazón...los vecinos dicen que soy bien pinche satánico y a mi jefa le han dicho que mi música es satánica; yo les digo que

chinguen a su madre...Pues, los sacerdotes de la iglesia católica no son tolerantes, carnal, me piden que me quite mi cadena o así. Me empiezan a interrogar carnal, como si yo estuviera mal o así, y yo les trato de explicar, pero ya sabes que es una pinche pelea que nunca vamos a terminar...Los integrantes de otras religiones nos ven también como pinches satánicos o que crees en el Diablo. (hombre, 24 años, desde 8 años devoto de la Santa Muerte).

Como se puede notar, los actores (familiares, vecinos, sacerdotes católicos, los integrantes de otras religiones) son diferentes, pero las acusaciones, por lo menos en dos de los cuatro ejemplos relatados, reproducen el mismo imaginario cristiano (tanto católico como no católico) de la Santa Muerte vista como un vehículo que conduce al mal (el Diablo, ser satánico). El “enemigo”, entonces, viene marcado a través de estigmas que enfatizan su peligrosidad (es satánico, diabólico) y, consecuentemente, polarizan el conflicto en “un Nosotros y un Ellos” (Taguieff, 1999, p. 65).

5.3. Un modelo teórico para interpretar los actos y los actores discriminatorios en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte, con base en las percepciones de los entrevistados

En este último apartado, propondré un modelo teórico capaz de sintetizar las formas de discriminación que los devotos de la Santa Muerte, presentes en Saltillo, dicen experimentar en sus vidas cotidianas.

Vale la pena recordar que un modelo como el que voy a presentar a continuación representa un instrumento metodológico flexible,

una: “gran caja de herramientas que el investigador emplea encontrando y combinando instrumentos aptos a la comprensión de un caso concreto, que casi nunca corresponderá con las condiciones ideales de un modelo formal” (Bagnasco, 2009, p. XIII). Eso significa que sus capacidades heurísticas no pretenden ser ni rígidas ni definitivas, y los elementos que lo conforman no van considerados como exhaustivos, sino en continua evolución y revisión.

Con base en los relatos de las personas entrevistadas en Saltillo, entonces, podemos sostener que la discriminación en contra de los devotos de la Santa Muerte, principalmente en las interacciones cara-a-cara, tiende a expresarse a través de las siguientes características:

1) tanto mediante actos de violencia simbólica (la gran mayoría) como de violencia física;

2) la violencia simbólica se manifiesta a través de ofensas, burlas, críticas, y, sobre todo, la difusión de estereotipos;

3) el objetivo final de esta difusión de estereotipos es construir un perfil del devoto de la Santa Muerte concebido como loco, malo y, consecuentemente, peligroso, tanto desde el punto de vista espiritual como físico, para los católicos y para toda la sociedad mexicana;

4) de la misma manera, la devoción es vista como peligrosa para los católicos que se acerquen a ella (porque es una devoción mala, que celebra al diablo y va en contra de los principios católicos) y para toda la sociedad mexicana, porque sus devotos, como mencionado arriba, son todos delincuentes;

5) entre los actores involucrados es posible encontrar tanto a personas comunes (la mayoría) como a individuos que representan algún tipo de institución (policías, el jefe en el trabajo, etc.);

6) en la mayoría de los casos, los devotos entrevistados tienden a experimentar formas de discriminación que involucran a varios de estos actores racistas a la vez.



Foto 7: Estatua y ofrendas para la Santa Muerte en altar en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, en el discurso de la prensa digital mexicana³⁵

6.1. Introducción

El 20 de octubre de 2017 he impartido, en mi facultad, una conferencia sobre los resultados de la investigación en la cual se enfoca este libro. Unos cuantos días después, en un diario local, salió una nota sobre la conferencia. El periodista que recolectó la información se quedó sólo la mitad del tiempo que duró mi exposición, y se la pasó, exclusivamente, tomando fotos. Entonces, sintetizando, asistió sólo a la mitad de mi conferencia y sin prestar atención a lo que decía. El resultado fue el siguiente:

Ante los alumnos de la facultad, el conferencista habló de las creencias que llevan a las personas a tener fe en imágenes o personajes declarados milagrosos y cuáles con los efectos de este fenómeno en la sociedad. En específico habló de la devoción a la Santa Muerte como un fenómeno social ligado a los narcotraficantes, al igual que el culto que se rinde a Malverde (El Diario de Coahuila, 25 de octubre de 2017).

35 Algunas de las temáticas que conforman el presente capítulo han sido previamente abordadas en: Gervasi, F. (2017). Para la redacción de este capítulo han sido revisadas, modificadas, actualizadas y ampliadas. Entre otros aspectos, uno de los más importantes que vale la pena mencionar es que, en este caso, he modificado el cuadro teórico a través del cual he analizado la información recolectada (y, consecuentemente, los resultados del análisis), que ahora incluye los enfoques teóricos sobre el racismo y en el artículo arriba mencionado, no.

Prácticamente, el periodista escribió lo contrario de lo que yo había sostenido en mi exposición. Obviamente, la nota me hizo enojar y mucho. En ella se reproducían todos los estereotipos en contra de los cuales yo estaba intentando luchar, haciendo públicos los resultados de mi investigación. El enojo continuó hasta que descubrí que, por suerte, en este periódico trabajaba un exestudiante y, gracias a su intervención, el contenido de la nota fue modificado de esta manera:

Ante los alumnos de la facultad, el conferencista habló de las creencias que llevan a las personas a tener fe en imágenes o personajes declarados milagrosos y cuáles con los efectos de este fenómeno en la sociedad. En específico habló de la devoción a la Santa Muerte como un fenómeno social que no está ligado a los narcotraficantes, ni al culto que se rinde a Malverde.

A pesar de los errores de ortografía y de algunos contenidos en esta “corrección”, me quedé satisfecho. El problema es que esta suerte que yo tuve, de poder hacer modificar el contenido de la nota, no la tienen los devotos de la Santa Muerte.

En este último capítulo, entonces, enfocaré la atención en la parte de la investigación dedicada a cómo se expresa el racismo cultural en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte, en el discurso de la prensa digital mexicana. También en este caso, concentraré mi atención exclusivamente en los actos (o comportamientos) racistas³⁶ y, por lo tanto, en actos que podemos definir como discriminatorios, es decir formas concretas de expresión de los comportamientos racistas.

Creo que es pertinente investigar la discriminación hacia las

36 Y no en actitudes o ideologías.

minorías religiosas en los productos mediáticos porque, como destacado por Van Dijk (1997, p. 135), aun rechazando interpretaciones de tipo mecanicista sobre los efectos de los medios masivos de comunicación en las audiencias, la mayor parte de los usuarios

mediáticos simplemente no dispone del tiempo ni de la oportunidad para acceder a (...) diversas fuentes y tenderán a aceptar, en términos generales, el marco de interpretación predominante tal y como se lo han presentado los medios de comunicación.

En los medios de comunicación, la discriminación hacia las minorías puede manifestarse tanto a través de su “anulación simbólica”, es decir mediante su “ausencia o poca presencia” (Ishibashi, 2004, p. 4) en los contenidos mediáticos, o a través de un tratamiento negativo (Wieviorka, 2009, pp. 83-84). Los medios masivos de comunicación son “industrias que administran visiones del mundo” (Wolton, 2004, p. 37) capaces de difundir, legitimar y reforzar, entre las audiencias, los estereotipos que, con respecto a un grupo minoritario, ya circulan en la sociedad. Por lo tanto, es importante investigar cómo se expresan las formas de discriminación en contra de las minorías (incluyendo las religiosas) en los productos mediáticos, porque a través de ellos es posible influenciar la manera de pensar de grandes multitudes.

El capítulo está dividido en tres apartados. En el primero, utilizando un enfoque principalmente descriptivo, destacaré algunas tendencias cuantitativas del tratamiento de la devoción y de los devotos en las notas de los diarios digitales analizados. En el segundo, en cambio, me enfocaré en el análisis cualitativo, presentando algunos ejemplos del tratamiento negativo que, en la mayoría de las notas de estos diarios, viene otorgado a la devoción y a los devotos de la

Santa Muerte. Por tratamiento negativo, y consecuentemente discriminatorio, me refiero a una manera de abordar esta temática utilizando palabras o discursos que tienden a desacreditar la devoción y los devotos de la Santa Muerte. Eso se puede lograr o a través del uso de adjetivos ofensivos y denigratorios, o a través de asociaciones de ideas que tienden a relacionar la devoción y los devotos con fenómenos negativos (principalmente, violentos) de la sociedad mexicana. En otras palabras, en estas notas con tratamiento negativo, se tiende a “estigmatizar” la devoción y los devotos, marcándolos con “diferentes estigmas o manchas” (Taguieff, 1999, p. 65). En el último apartado, al fin, construiré un modelo teórico que sintetice los principales elementos que caracterizan el tratamiento negativo de la devoción y de los devotos en la prensa digital mexicana.

6.2. Algunas tendencias cuantitativas

Vamos a empezar con los datos de tipo cuantitativo, los cuales son útiles para poder reconstruir el contexto de referencia del fenómeno objeto de estudio. En la siguiente tabla, he destacado el formato y las temáticas en los que se enfocan las notas analizadas y con qué frecuencia aparecen en los diarios recolectados:

Tabla 5: Formatos y temáticas en las cuales se enfocan las notas

| Temas | Porcentaje |
|--|------------|
| Notas informativas sobre violencia común | 29.96% |

| | |
|--|--------|
| Reportajes, editoriales y entrevistas en los cuales se expresan juicios de valor negativos sobre la devoción con el objetivo de deslegitimarla | 27.19% |
| Reportajes, editoriales, notas informativas y entrevistas en los cuales no se expresan juicios de valor sobre la devoción | 18.45% |
| Notas informativas sobre el narcotráfico | 16.87% |
| Notas informativas sobre el Día de Muertos | 5.15% |
| Otros temas | 2.38% |
| Total | 100% |

Fuente: elaboración propia

Como se puede notar, el 51.98% (más de la mitad) de las notas encontradas no se enfoca directamente en la devoción, en el sentido que su temática central está representada por hechos de violencia común (29.96%), por acontecimientos relacionados con el narcotráfico (16.87%) y por los festejos del Día de Muertos (5.15%). En estas notas, la devoción viene mencionada sólo como un aspecto secundario, casi como una aparente curiosidad. Entre las que se concentran directamente en la devoción como tema principal, vale la pena recordar que el 27.19% son notas en las cuales el tratamiento tiene una orientación valorativa, en el sentido que en ellas se expresan juicios de valor negativos (utilizando ofensas, acusaciones de culpabilidad, insultos, críticas no fundamentadas racionalmente, etc.), tanto por parte de prelados católicos (obispos, arzobispos, sacerdotes, etc.) que por parte del mismo reportero que escribió la nota, con el objetivo de deslegitimar la devoción. Es interesante destacar que, en la mayoría de estas notas, como veremos a continuación, los prelados son presentados como “expertos” del tema, es decir como personas que tienen las competencias para poder opinar sobre la devoción hacia la Santa Muerte. En otras palabras, estamos frente a

una falacia de “apelación inapropiada a la autoridad”, en cuanto un experto de temas religiosos debería de ser un estudioso que se enfoca en ese tipo de temáticas y no un representante de la religión mayoritaria en el país. El restante 18.45%, en cambio, está constituido por notas que abordan la devoción como temática central, sin emitir juicios de valor.

6.3. Ejemplos de tratamiento discriminatorio de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte en la prensa digital

Después de esta breve contextualización de tipo cuantitativo, vamos a ver cuatro ejemplos de notas que abordan a la devoción y a los devotos de la Santa Muerte con una orientación negativa y, por lo tanto, discriminatoria:

**Tabla 6: Cuatro ejemplos de tratamiento negativo
de la devoción en los periódicos**

| Nombre del periódico | Titular | Fragmentos y/o descripción de la nota |
|-----------------------------|---|--|
| Aguasdigital | Acepta la Iglesia Católica que se han multiplicado los seguidores de la Santa Muerte. | <p>Descripción: La nota se enfoca en una entrevista al Vicario de la Diócesis de Aguascalientes, quien se pronuncia sobre el temido crecimiento de los devotos de la Santa Muerte.</p> <p>Fragmento: “Según el Vicario de la Diócesis de Aguascalientes, es una creencia falsa y cree que tiene un tiempo determinado. Esta creencia desaparecerá con el paso del tiempo. A esta creencia la tachó como “falsa” pues dijo que incluso la muerte no existe y que los grupos que la conforman llevan a cabo un gran error. El sacerdote recalcó que esta creencia al carecer de una sustentabilidad, no pasará de algunos años cuando finalmente desaparezca del mapa pues no hay nada que la pueda sostener. Dijo que para la Iglesia Católica hay cosas mucho más importantes en que creer, pensar y actuar que en cosas que alguien inventó un día y que ahora tiene algunos seguidores”.</p> |

| | | |
|----------------------------|---|--|
| <p>Cambio de Michoacán</p> | <p>La Santa Muerte, culto pagano que se mantiene activo en Zamora. En la ciudad existe una minoría de personas, estimada en 500 personas.</p> | <p>Descripción: La nota es sobre la presencia de devotos de la Santa Muerte en la ciudad de Zamora, Michoacán.</p> <p>Fragmentos: “Aunque la mayor parte de la población de la región es católica, en la ciudad existe una minoría de personas, estimada en 500, que profesan en forma clandestina el culto de la Santa Muerte”; “Aunque en la religión católica se considera a la muerte como un proceso de finalización de la vida, no se le considera como una divinidad a idolatrar, ni como un santo, ni como efigie religiosa; al contrario, se considera profano el creer en esta imagen”; “Al principio de la década de los 90, algunos narcotraficantes, asaltantes de bancos, distribuidores de droga y delincuentes se consagraron a esta religión con el fin de ser protegidos y no fallecer en sus actividades ilícitas. Actualmente esta idolatría continúa activa pero con pocos adeptos”; “En la región existen adoradores de esta creencia en las colonias populares y en algunas comunidades de Zamora, además de Tangancícuaro, Ecuandureo y Jacona, y aunque mantienen en forma oculta esta creencia, la gente sabe que esta práctica religiosa sigue activa”.</p> |
|----------------------------|---|--|

| | | |
|-------------------------------|--|---|
| <p>La Opción de Chihuahua</p> | <p>Cae homicida de mujer semidesnuda en la colonia Revolución; la mató por ser prostituta.</p> | <p>Descripción: Es una nota sobre un hombre, Francisco Javier Loeza Gonzáles, quien comete feminicidio, matando a una mujer (supuestamente una prostituta) que se hospedaba en el hotel de su papá. Después de haber mencionado algunos detalles que se relacionan explícitamente con el delito, el reportero destaca que el homicida es devoto de la Santa Muerte.</p> <p>Fragmento: “El homicida, Francisco Javier Loeza González de 24 años, le colocó ropa íntima en la boca y le introdujo una botella en las partes íntimas. El detenido es hijo del dueño del motel Mirage ubicado en la avenida Tecnológico. A este hotel la mujer llevaba a sus clientes. Cabe mencionar que el detenido le robó pertenencias a la mujer, con la que tenía una relación de amistad de hace años. Asimismo, trascendió que el homicida adoraba a la Santa Muerte. Luego de investigaciones y operativos de la Fiscalía General del Estado el feminicida fue detenido. Al ser entrevistado dijo que la mató “sólo por ser una prostituta”.</p> |
|-------------------------------|--|---|

| | | |
|-------|--|---|
| UNOTV | Hallan fosa clandestina en casa de Ciudad Juárez | <p>Descripción: La nota es sobre el descubrimiento del cadáver de una persona en una fosa clandestina en una vivienda en Ciudad Juárez y el consecuente arresto de tres hombres (supuestos narcotraficantes) en cuanto autores del homicidio. Entre otras cosas, se menciona que en el domicilio de los tres arrestados se encontraron dos altares de la Santa Muerte.</p> <p>Fragmento: “Los tres detenidos son Javier García, Israel Velázquez y José Sánchez, quienes dentro del domicilio tenían dos altares de la “Santa Muerte”, así como dos armas de fuego, droga y una camioneta”.</p> |
|-------|--|---|

El primer ejemplo (en el cual concentraré la mayor parte de mi atención) es una nota en la que el reportero entrevista al Vicario de la Diócesis de Aguascalientes, el cual tiene una libertad absoluta de expresar, en cuanto experto, su opinión sobre la devoción hacia la Santa Muerte, sin que algún devoto pueda responder a las críticas del prelado. Es la única nota (de las que aquí estamos tomando en cuenta) en la que se cita directamente la devoción en el titular del periódico. El mensaje que transmite el titular es que la Iglesia se ha dado cuenta que este fenómeno ya ha crecido. Sin embargo, se tiende a destacar más la acción que el agente, para no reflejar un estado de debilidad del agente mismo (es decir de la Iglesia Católica,

la cual está cediendo, aceptando la difusión de esta forma de religiosidad en la sociedad mexicana). Por otro lado, los verbos “acepta” y “se han multiplicado” (conjugado en el pasado), sugieren que hasta ahora la Iglesia no había reconocido este crecimiento, que ya estaba un proceso (pero la Iglesia no lo reconocía para restar importancia al fenómeno, actitud que sigue vigente, como se podrá notar revisando parte del contenido de la nota). Además, el verbo “acepta” refleja, sobre todo, que la Iglesia Católica es el actor que, en la sociedad (y consecuentemente en el discurso), tiene el poder de aceptar o rechazar al Otro, reflejando tanto su posición de hegemonía como la de subordinación del grupo minoritario (quien sólo puede recibir la acción: ser aceptado o no). En cuanto al contenido, en general, el objetivo principal del discurso del Vicario es el de menospreciar la devoción para deslegitimarla (Chilton & Schäffner, 2008, p. 306): “es una creencia falsa”, su objeto de culto “no existe”, sus devotos “llevan a cabo un gran error”, “carece de sustentabilidad”, “no hay nada que la pueda sostener”, la Iglesia Católica tiene cosas mucho más importantes en “que creer, pensar y actuar que en cosas que alguien inventó un día”, tiene pocos seguidores. Las implicaciones (en este caso directas y explícitas) de su discurso son evidentes: la devoción “tiene un tiempo determinado” y “no pasará de algunos años para que desaparezca”. Esta actitud parece confirmar que el mensaje final de la nota (como destacado arriba) es el siguiente: la Iglesia Católica acepta que el fenómeno creció, pero sólo porque ya sabe que no durará mucho³⁷. El mecanismo principal que parece actuar en este caso es el de colocación, en el sentido que a la devoción se le atribuyen las características de ser falsa, poco importante y de basarse en un error. Al mismo tiempo el prelado entrevistado está delineando, implícitamente, el perfil de los devotos, quienes,

37 Sin demostrar el por qué.

en cuanto adoradores de la Santa Muerte, que es una creencia falsa, que se basa en un error y es poco importante, demuestran, entonces, ser personas incapaces de discernir lo que es verdadero y lo que es falso y lo que es o no es importante en la vida. Notas como ésta, en la cual se entrevista a un prelado de la iglesia católica en cuanto experto del tema, hay muchas más. Algunos interesantes titulares de estas notas son los siguientes: “El precio: la vida La Santa Muerte es disfraz del mal, subraya la Iglesia” (El diario de Yucatán), “Alertan sobre Santa Muerte” (Diario AM, León), “Devoción desviada: Santa Muerte no podemos venerarla” (Diario Digital Zunoticia). Algunas de las características que se atribuyen a la devoción y a los devotos de la Santa Muerte en estas notas, son: la devoción hacia la Santa Muerte es “un camino falso”, es “un engaño y un camino de auto-destrucción” del cuerpo y del alma, es un “disfraz más del demonio”, “los adoradores de la Santa Muerte acaban muertos, para muchos, el final es el suicidio. Satanás les va a cobrar el favor”, es un culto “de desviación [que] no lleva a vivir coherentemente sino a destruir”, es un “peligro”, “es incompatible para los católicos porque no tiene nada que ver con el mensaje cristiano”.

También en la segunda nota, aunque sin entrevistar a ningún “experto”, parece bastante evidente la orientación negativa (y, muy probablemente, la identidad católica) del periodista, ya desde el titular, en el cual la devoción es definida como un “culto pagano”. Vale la pena recordar que pagano es un término que ha sido usado, históricamente, con una acepción negativa en ámbito religioso, para referirse a aquellas personas que no se convertían al cristianismo y seguían adorando sus “falsos dioses”. En cuanto al contenido de la nota, el periodista tiende a deslegitimar la devoción y los devotos a través de las siguientes estrategias discursivas: reducir la importancia numérica del fenómeno (“Actualmente esta idolatría continúa activa

pero con pocos adeptos”), relacionar los devotos con el narcotráfico (“algunos narcotraficantes, asaltantes de bancos, distribuidores de droga y delincuentes se consagraron a esta religión”), sugerir que los devotos son principalmente pobres (“En la región existen adoradores de esta creencia en las colonias populares”) y legitimar la postura de la iglesia católica con respecto a esta devoción (“Aunque en la religión católica se considera a la muerte como un proceso de finalización de la vida, no se le considera como una divinidad a idolatrar, ni como un santo, ni como efigie religiosa”).

El tercer y el cuarto ejemplo se refieren a notas en las cuales la devoción viene abordada como temática secundaria³⁸. La dinámica es casi siempre la misma: el tema principal es el narcotráfico o la delincuencia común, y la devoción viene mencionada recordando que el supuesto delincuente tiene un tatuaje, un dije, una estatua, un altar o una imagen dedicados a la Santa Muerte. Más específicamente, la primera nota se enfoca en un hombre que mata a una mujer (supuestamente una prostituta) que se hospedaba en el hotel de su papá. Después de haber mencionado algunos detalles que se relacionan explícitamente con el delito, como por ejemplo que “el detenido es hijo del dueño del motel”, que la víctima llevaba sus clientes al hotel, que el asesino, además de matarla, robó algunas pertenencias de la mujer, de repente, y sin ninguna relación con lo anterior, el reporte menciona que: “Asimismo, trascendió que el homicida adoraba a la Santa Muerte”. Lo mismo pasa en la segunda nota, que es sobre la aprehensión de tres personas acusadas de haber matado y enterrado en una fosa clandestina a un hombre, por cuestiones ligadas al narcomenudeo. También en este caso, después de haber mencionado que en la casa de los tres se encontraron objetos

38 El primero de los dos pertenece a las “notas informativas sobre violencia común” (29.96%) y la segunda a las “notas informativas sobre el narcotráfico” (16.87% del total).

que, directamente, pueden relacionarse con su actividad de narcotraficantes (dos armas de fuego, droga y una camioneta), se destaca que “dentro del domicilio tenían dos altares de la Santa Muerte”, como si esto fuera un dato relevante o pertinente.

La idea que se quiere transmitir en este tipo de notas es, entonces, que los delincuentes y narcotraficantes que aparecen en ellas son devotos de la Santa Muerte, que todos los delincuentes y narcotraficantes son devotos de la Santa Muerte y, sobre todo, que todos los devotos de la Santa Muerte son, a su vez, delincuentes o narcotraficantes. El mecanismo principal que parece actuar en estos casos, entonces, es el del encuadramiento, en el sentido que estas notas “sugieren” a la audiencia en qué sujetos y acciones hay que fijarse, cuando se habla de la devoción hacia la Santa Muerte. Eso porque es obvio que puede haber – y de hecho hay – devotos de la Flaquita que son narcotraficantes (sin decir que hay también devotos de la Virgen de Guadalupe, de San Judas Tadeo, etc., que son narcotraficantes), pero hay también devotos de la Santa Muerte que no lo son. El objetivo final de este tipo de notas es, entonces, deslegitimar la devoción y los devotos sugiriendo que son todos delincuentes, mediante el uso de estas sugerencias, asociaciones de ideas e implicaciones (Van Dijk, 1997, p. 34). Como lo ha hecho notar Van Dijk, la de utilizar “alusiones, asociaciones y sugerencias” en los periódicos, representa “una poderosa estrategia en la producción de significados” (Van Dijk, 1997, p. 63) cuyas consecuencias son, en la mayoría de los casos, muy eficaces. A través de esta estrategia discursiva, se tiende a construir una imagen del devoto de la Santa Muerte que no puede dejar de ser un delincuente, un narco, un loco, un feminicida, un malvado, un violento, una persona sin valores morales, dispuesta a asesinar por poco dinero. Su objetivo final, entonces, es el de hacer creer que el devoto de la Santa Muerte es un

“un demonio o un animal peligroso” (Taguieff, 1999, p. 65) para toda la sociedad mexicana.

Concluyendo este apartado, vale la pena recordar que los medios masivos de comunicación tienen un papel muy importante en la reproducción de las formas de racismo en contra de las minorías de cualquier tipo. Esto porque el discurso generado en los medios de comunicación viene frecuentemente usado por la gente común, en sus pláticas cotidianas, para justificar y legitimar sus propias posturas racistas en contra de un determinado grupo minoritario (Van Dijk, 1997, p. 67). A su vez, los medios masivos retoman aquellas posturas presentes en la sociedad, usándolas como medio para justificar sus peticiones, a las autoridades políticas, de leyes discriminatorias hacia algún grupo minoritario presente en el país. En otras palabras, estamos en presencia de un círculo vicioso, cuya consecuencia principal es la creciente discriminación hacia aquellos grupos que, por una u otra razón, son mal vistos por las mayorías, en una determinada sociedad.

6.4. Un modelo teórico para interpretar la discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte, en la prensa digital mexicana

En este último apartado, como en el capítulo precedente, propondré un modelo teórico que sintetice las formas de discriminación detectadas en contra de la devoción y los devotos de la Santa Muerte, pero, en este caso, enfocando la atención, exclusivamente, en el tratamiento que se le da a esta temática en los diarios digitales mexicanos analizados. Antes de empezar, vale la pena recordar, nuevamente, que un modelo teórico representa una síntesis de las caracte-

rísticas principales del fenómeno estudiado y, al mismo tiempo, una herramienta flexible, útil para volver a observar la misma realidad.

Con base en lo anterior, cabe destacar que, en los diarios analizados, la discriminación en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte tiende a expresarse a través de un proceso de estigmatización del Otro (Taguieff, 1999, p. 65), que se logra a través de dos principales modalidades. La primera consiste en publicar editoriales, reportajes y entrevistas (27.19%), en los cuales tanto el reportero como un “experto” (un prelado católico) expresan juicios de valor negativos sobre la devoción, la cual representa el tema central de la nota. La segunda modalidad, en cambio, se basa en la publicación de notas que se enfocan en hechos ilegales (el narcotráfico y la violencia común, los cuales, juntos, alcanzan el 46.83% del total) y abordan la devoción de manera secundaria, asociándola, mediante alusiones, con estos fenómenos negativos de la sociedad mexicana. Como resultado de estas dos modalidades, la devoción y los devotos son representados como sujetos peligrosos para los católicos (sobre todo en las notas en las cuales se entrevistan a prelados católicos) y para la sociedad mexicana en general (en las notas que se enfocan en la delincuencia común y organizada). Además, a veces, en las notas en las cuales se entrevistan a los representantes de las jerarquías católicas, se tiende también a legitimar los estereotipos propagados en el otro tipo de notas, como se puede notar en el siguiente fragmento de una publicación del Demócrata, titulada “En aumento la devoción a la Santa Muerte en Veracruz: Diócesis”: “[El vocero de la Diócesis de Veracruz] dijo que la devoción hacia esta figura debe preocupar, pues la mayoría de los devotos son personas que se dedican a la delincuencia organizada”.

Los principales mecanismos que, en estas notas, se utilizan para estigmatizar a la devoción y a los devotos de la Santa Muerte, son el

de encuadramiento y el de colocación. El primero consiste en orientar la atención de la audiencia hacia aquellos devotos (o, mejor dicho, supuestos devotos) que cometen actos delictivos comunes o relacionados con el narcotráfico. Como hemos visto, estas notas representan casi la mitad (el 46.83%) de aquellas en las que viene mencionada la devoción. El objetivo final de este mecanismo, como ya mencionado, es difundir el estereotipo según el cual todos los devotos de la Santa Muerte son delincuentes comunes o narcotraficantes. Con el mecanismo de colocación, en cambio, los diarios analizados tienden a construir una imagen negativa de la devoción y de los devotos, que está conformada por las siguientes principales características: la devoción hacia la Santa Muerte es una secta³⁹, es una forma de expresión de la religiosidad falsa, engañosa y, sobre todo, peligrosa; es para gente fanática, loca, ignorante, diabólica y, en general, mala. En otras palabras, en este compromiso siempre dinámico entre identidad asignada (heteroidentidad) e identidad afirmada (autoidentidad), que caracteriza cualquier proceso de construcción de la identidad (Cuche, 1999, p. 110), con respecto a los devotos de la Santa Muerte, en México, parece prevalecer la primera opción, la heteroidentidad.

La violencia que caracteriza estas formas de discriminación es de tipo simbólico, pero sus consecuencias pueden incluir (y, efectivamente, han incluido) formas, más o menos graves, de violencia física, tales como la destrucción de altares por parte de policías y vecinos, la negación de servicios básicos y las persecuciones judiciales en contra de los devotos de la Santa Muerte, “a causa del estigma de delincuencia y criminalidad que pesa sobre dichos practicantes” (Hernández Sánchez, 2009, p. 116).

39 Vale la pena recordar que el término secta, desde los orígenes del cristianismo, “se utilizó para menospreciar a los herejes y a los que disintían de la verdad única” (Fortuny, 2001, p. 82). Por lo tanto, en ámbito católico, ha sido utilizado, desde siempre, con una acepción profundamente negativa.

Retomando las dos posturas teóricas relativas a la relación entre racismo y medios masivos de comunicación planteadas en el capítulo I, creo que, en este caso, la más pertinente es la que sostiene que el racismo presente en estos últimos tiende a reproducir, difundir y legitimar las actitudes racistas ya presentes en la sociedad (Gross 1991, Ishibashi, 2004 y Van Dijk, 1997). Eso porque, como ya mencionado, en México:

a pesar de ser uno de los estados laicos que contemplan una separación constitucional entre el Estado y las iglesias desde el siglo XIX, persiste una posición privilegiada para la religión católica y su jerarquía, y prevalece un fuerte vínculo entre nacionalismo y catolicismo. Además, en los niveles locales y regionales la cultura tradicional y popular, vinculada a las festividades, está profundamente enraizada en el catolicismo popular (De la Torre, Gutiérrez Zuñiga, 2014, p. 167).

Estos vínculos entre nacionalismo, cultura popular y catolicismo se han traducido, históricamente, en formas de rechazo, más o menos abiertas y más o menos violentas, en contra de las minorías religiosas presentes en el país, vistas como una amenaza para la identidad católica de los mexicanos. Esta posición privilegiada del catolicismo en la sociedad mexicana tiende a reflejarse, también, en los contenidos de la mayoría de los medios masivos de comunicación, los cuales, vale la pena recordarlo, pertenecen, en su mayoría, a propietarios católicos (Masferrer Kan, 2009, pp. 99-100).

Además, y concluyendo este capítulo, es importante recordar que el problema de la discriminación por motivos religiosos, en México, es parte de un problema cultural más amplio y que Roberto Blancarte (2008 b) explica a través de las siguientes palabras:

En México todos somos iguales, pero todos sabemos también que hay unos más iguales que otros. Contrariamente a otros países, como Estados Unidos que desde sus inicios como nación buscaron crear una sociedad de iguales, en México hay incluso una reivindicación de la desigualdad y condenamos a los “igualados” que osan querer ser, imagínese usted, iguales a nosotros. Claro, “nosotros” siempre somos mejores, más blancos, de clase más alta, más católicos o más cristianos, menos nacos, etcétera. Los “otros”, son los distintos, los indígenas, los pobres, los jodidos, los adoradores de cultos diversos al cristianismo o al catolicismo.



Foto 8: Estatua de la Santa Muerte en Saltillo. Autora: Himelda Zapata González, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila

La temática en la cual se enfoca este libro, como destacado en la introducción, es considerada, en México, como polémica, difícil de tratar. Lo anterior se debe a las formas de discriminación que, en el contexto mexicano, existen en contra de la devoción y de los devotos de la Santa Muerte, cuya principal consecuencia es la difusión de estereotipos sobre los practicantes de esta forma de religiosidad popular. El objetivo principal del presente estudio era, justamente, el de destacar y analizar estas formas de discriminación, tanto en las interacciones cara a cara que experimentan sus devotos, como en el discurso que, sobre este tema, se genera en la prensa digital. Objetivo de este último apartado es sintetizar brevemente los resultados principales alcanzados en la investigación.

Empezaré recordando que los devotos de la Santa Muerte entrevistados en Saltillo sostienen que los actores que más tienden a discriminar su devoción (y consecuentemente, a ellos) son: los creyentes católicos y cristianos, los sacerdotes católicos, los miembros de sus familias, sus vecinos, los medios masivos de comunicación, el jefe en el trabajo, los policías. Los actos que estos sujetos cometen en contra de los devotos de la Santa Muerte tienden a expresarse tanto a través de formas de violencia simbólica (la gran mayoría) como de violencia física. La primera tiene como objetivo final difundir el estereotipo según el cual la devoción y los devotos son peligrosos, tanto para los católicos como para la sociedad mexicana en gene-

ral. En la mayoría de los casos, las personas entrevistadas sostienen haber experimentado formas de discriminación múltiples que involucran a varios de estos actores racistas a la vez. Vale la pena destacar nuevamente que las entrevistas con los devotos de la Santa Muerte son muy importantes, porque, entre otras cosas, dan finalmente voz a estas personas que, en la mayoría de los casos, no tienen la posibilidad de expresar sus opiniones con respecto a su misma devoción, ni en las interacciones cara a cara y tampoco en los medios masivos de comunicación.

En cuanto al tratamiento otorgado a este tema en la prensa digital, cabe destacar que, en la mayoría de las notas analizadas, éste es negativo (74.02% del total), en el sentido que en estas notas se tienden a difundir estereotipos, cuyo objetivo final es estigmatizar la devoción y los devotos de la Santa Muerte. Lo anterior se logra a través de dos modalidades. La primera, utilizando el mecanismo de colocación, consiste en publicar editoriales, reportajes y entrevistas (27.19%) en los cuales tanto el reportero como un entrevistado (un prelado católico) expresan juicios de valor negativos sobre la devoción y los devotos. La segunda modalidad, en cambio, en cuanto fruto del mecanismo de encuadramiento, se basa en la difusión de notas que se enfocan en hechos ilegales (el narcotráfico y la violencia común, los cuales, juntos, alcanzan el 46.83% del total) y abordan la devoción de manera secundaria, asociándola, mediante alusiones, con estos fenómenos negativos de la sociedad mexicana. Es muy raro que los devotos de la Niña Blanca tengan la posibilidad de expresar su opinión en los diarios recolectados. Por lo tanto, en este contexto mediático, ellos son presentes/ausentes, sujetos/objetos, en el sentido que están presentes en el discurso, pero sin poder producir el discurso del cual son objeto.

Sintetizando y juntando los resultados obtenidos de las entrevi-

tas y de la revisión de los diarios digitales, emerge la imagen de una devoción peligrosa, tanto para los católicos (porque es una devoción en la cual se rinde culto al demonio y va en contra de los principios del catolicismo) como para los mexicanos en general (porque es la devoción de los narcotraficantes y delincuentes comunes). Esto, como hemos visto, es el resultado típico de los procesos de estigmatización, cuyo objetivo principal es atribuir al Otro “una naturaleza peligrosa” (Taguieff, 1999, p. 65).

Los comportamientos racistas detectados son el fruto de actitudes que, como en un círculo vicioso, se difunden, sin solución de continuidad, entre las personas comunes, los medios de comunicación y las autoridades políticas, legitimándose recíprocamente. Como destacado por Taguieff (1999), las formas de expresión del racismo se basan, siempre, en mecanismos muy complejos, en el sentido que:

El racismo no se reduce a un discurso de tipo teórico o científico. Tampoco se reduce a un discurso de contenido político-ideológico, que transmite opiniones, representaciones, creencias. También constituye, y quizás, sobre todo, lo que Memmi llama una “experiencia vivida” en la que se entremezclan afectos (emociones, pasiones), relatos legendarios, convicciones e intereses relacionados con situaciones, contextos institucionales y prácticas sociales con un valor funcional (p.69).

Quiero concluir este trabajo intentando contestar a dos preguntas.

La primera es la siguiente: ¿cuáles son las consecuencias de estos procesos de estigmatización de la devoción y de los devotos, tanto en las interacciones cara a cara como en los diarios digitales?

Como ya mencionado sobre todo en el último capítulo del presente libro, estas consecuencias tienen que ver con varias formas de

expresión de la violencia física, tales como: la destrucción de altares, la negación de servicios básicos y las persecuciones judiciales, entre otras. A continuación, vamos a ver dos ejemplos de estas consecuencias, los cuales reflejan que, en México, el ser devoto de la Santa Muerte se ha convertido en un “signo” que permite identificar a los “malos” y evitarlos o castigarlos. El primero es el titular de uno de los diarios recolectados y analizados en esta investigación: “Cae con un mdd en droga; sospecharon por dije de la Santa Muerte” (Uno TV). En el texto, además, se lee: “El agente se percató que de su cuello colgaban dos dijes de la Santa Muerte, lo que levantó sospechas y lo mandaron a una segunda inspección”. En este caso, parece que las dos características coinciden (es decir, la persona arrestada es, al mismo tiempo, un narcotraficante y un devoto de la Santa Muerte), pero eso no significa que siempre tiendan a coincidir. De hecho, en el próximo ejemplo, ya mencionado en el quinto capítulo, las dos cosas (por lo menos según nuestra entrevistada) parecen no coincidir: “A mi ex novio lo detuvieron por traer tatuada a la Santa Muerte, porque pensaron que él era narco” (Mujer, 39 años, desde 8 años devota de la Santa Muerte). El problema, entonces, es que el ser devoto de la Santa Muerte se ha convertido en una “mancha”, en un “estigma”, en un motivo por el cual sospechar que, al mismo tiempo, esta persona es un delincuente.

Uno de los problemas más graves que, como consecuencia de los procesos de estigmatización, han tenido que enfrentar los devotos de la Santa Muerte en México es seguramente la destrucción de sus altares, realizada tanto por parte de la gente común que, aún más peligroso, por las autoridades. Las justificaciones de estos actos que se publican en los periódicos son parecidas a la siguiente: “autoridades y habitantes (...) se quejaron de que las imágenes de la Muerte, una de ellas de 175 metros de altura, fueran la bienvenida que se

ofrecía a visitantes nacionales y extranjeros” (Proceso, 24 marzo de 2009). Es decir, lo que se sostiene es que los altares, estatuas y otras formas de expresión de esta devoción representan, en la ciudad o pueblo en los cuales aparecen, una mala imagen, tanto para los habitantes como para los posibles visitantes. En realidad, éste y otros ejemplos de destrucción de los símbolos de culto de la Santa Muerte reflejan la discriminación que existe en el país hacia esta devoción, tanto por parte de la gente (sobre todo católica) que por parte de las autoridades. Y las formas de discriminación en las cuales participan las instituciones representan, como destacado por Blancarte (2008 b), el problema más grave:

El problema no es la gente, sin embargo. El problema surge cuando el Estado es incapaz de garantizar la igualdad de creencias y por lo tanto de los creyentes, ante la ley. Algunos e incluso la mayoría de los mexicanos podrán o podrían ser intolerantes, pero precisamente para eso están las leyes y los funcionarios de un Estado laico; para garantizar que cada quien, siempre y cuando no afecte derechos de terceros o el orden público, pueda practicar con libertad sus creencias. Algunos pensarán que la efigie monumental es un adefesio y un atentado contra el orden público, pero yo me pregunto: ¿nos parecería normal que los musulmanes en Torreón (porque los hay, con todo y mezquita) se quejaran del Cristo monumental que está sobre un cerro de la ciudad? Ah no, me dirá la gente “normal”: eso es otra cosa

La segunda pregunta es la siguiente: ¿Por qué la devoción viene atacada? Los pretextos que se utilizan son, principalmente, dos: 1) porque todos los devotos son considerados narcotraficantes y 2) porque es una devoción que va en contra del catolicismo y, por lo tanto, representa una amenaza (junto con otros nuevos cultos) para la pretendida unidad católica del pueblo mexicano, en un contexto

en el cual, vale la pena repetirlo, “persiste una posición privilegiada para la religión católica y su jerarquía, y prevalece un fuerte vínculo entre nacionalismo y catolicismo” (De la Torre, Gutiérrez Zuñiga, 2014, p. 167). En cuanto al primer pretexto, conviene mencionar las respuestas que, frente a estas acusaciones, nos han dado los mismos devotos:

1) Los que sostienen que los devotos de la Santa Muerte son todos narcotraficantes y delincuentes están equivocados, pues los narcotraficantes también creen en San Judas y en la Virgen” (Mujer, 24 años, secundaria, desde 7 devota de la Santa Muerte).

2) La gente hace mal al creer que todos los devotos de la Santa Muerte tenemos algún vínculo con el crimen organizado o con la delincuencia. El hecho de que narcos y asesinos crean en ella, no nos hace delincuentes a sus demás fieles” (mujer, 30 años, licenciatura, desde 15 años es devota).

Desde un punto de vista académico, confirma esta postura el antropólogo de las religiones Elio Masferrer Kan, cuando, en una entrevista por “El Universal” (Gómez, 2009), sostiene que:

El culto a la Santa Muerte y a Malverde está perfectamente documentado que aparecieron desde mucho antes de que se diera el fenómeno del narcotráfico. No se puede decir que todos los devotos de la religión católica sean alcohólicos, que todos los cristianos sean unos cínicos, que todos los judíos son agiotistas, que todos los musulmanes son terroristas y por eso no se puede estereotipar a un culto por lo que puedan hacer algunos miembros de cada religión.

En cuanto al segundo pretexto, me parece evidente que, en México, la discriminación en contra de los grupos religiosos minoritarios (incluyendo la devoción hacia la Santa Muerte) tiene que ver con formas de rechazo que expresan “la reacción ante un sentimiento de amenaza que pesa sobre la identidad colectiva” (Wieviorka, 2009, p. 99). Eso se debe a que, como hemos visto, desde el 1950 hasta el 2014, los católicos han disminuido de 17.22 puntos porcentuales y las religiones diferentes a la católica se han incrementado de 11.22 puntos porcentuales. Lo anterior significa, entonces, que, aun lentamente, en México, como en otros países de América Latina, se está afirmando la diversidad religiosa. Y esta tendencia hacia la diversificación del panorama religioso es lo que no pueden aceptar las jerarquías católicas y, en general, las personas, instituciones y medios de comunicación que hacen coincidir su catolicismo con su identidad nacional. Por lo tanto, en esta situación de progresiva afirmación de la diversidad religiosa, lo que todavía no se ha consolidado en nuestro país, utilizando una importante distinción de James Beckford, (2008, pp. 83-86; 2014, p. 22), es el pluralismo religioso. Según este autor (Beckford, 2008, pp. 83-86; 2014, p. 22) mientras que la diversidad religiosa es un concepto descriptivo que expresa, simplemente, la presencia, en un determinado territorio, de diferentes opciones religiosas, el pluralismo es un concepto normativo que tiene que ver con las condiciones políticas y culturales que, en una sociedad, favorecen la aceptación y el reconocimiento público de la primera, es decir la diversidad religiosa. El pluralismo, entonces, implica un esfuerzo de tipo político y, sobre todo, cultural, consistente en la valorización de la diversidad, reconociendo por lo tanto que esta última, en lugar de representar una fuente de conflicto, es “un gran valor” (Giordan, 2014, p. 9) que, aun con todos los desafíos que puede implicar, hay que celebrar.

- Afe Adogame, *Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective*, en *The New Blackwell Companion To The Sociology Of Religion*, Bryan S. Turner (coord), Oxford, Blackwell Publishing, 2010
- José Rogelio Álvarez Noguera, *Costumbres y tradiciones mexicanas* (3 vol.), México, Everest, 2008.
- Dolores Aramoni y Gaspar Morquecho (2012). *La otra mejilla ... pero armada: el recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula*, México, Ediciones Pirata, 2012.
- Kali Argyriadis, *Católicos, apostólicos y no-satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte*, «Cultura y religión», vol. VIII, n. 1, pp. 191-218, 2014.
- Marion Aubrée, *Latin-American and Asiatic Neo-Protestantisms: A Comparative Study*, «Social Compass», vol. 60, no. 4, pp. 517-526, 2013.
- Arnaldo Bagnasco, *Presentazione*, en *Il posto del disordine*, Raymond Boudon, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991.
- Martin Barker, M., *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.
- Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 a.
- Jean-Pierre Bastian, *Protestantantes, liberales y francmasones. Sociedad de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 b.
- Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana, historia de unas minorías religiosas en America Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 c.

- Alain Battagay y Ahmed Boubeker, *Les images publiques de l'immigration*, Francia, L'HARMATTAN, 1993.
- James Beckford, *Social Theory and Religion*, UK, Cambridge University Press, 2008.
- James Beckford, *Re-Thinking Religious Pluralism*, en *Religious Pluralism Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Ed.), London, Springer, 2014.
- Peter L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Como, Sugar Co., 1984.
- Roberto Blancarte, *Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión*, «Estudios Sociológicos», vol. XXI, n. 2, pp. 279-307, 2003.
- Roberto Blancarte, *Libertad religiosa, estado Laico y no discriminación*. México, CONAPRED, 2008 a.
- Roberto Blancarte, *Santas Muertes vs. Cristos monumentales*, «Milenio Diario», 22 de enero de 2008 b.
- Roberto Blancarte (coord.), *Los grandes problemas de México, Culturas e identidades*, México, El Colegio de México, 2010.
- Roberto Blancarte, *Las identidades religiosas de los mexicanos*, en *Los grandes problemas de México. Culturas e Identidades*, Roberto Blancarte, México, El Colegio de México, 2010.
- Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1986.
- Adriana Bolívar (Compilador), *Análisis del Discurso. ¿Por qué y para qué?*, Caracas, El Nacional, 2007.
- Raymond Boudon, *Subjective Rationality and the Explanation of Social Behavior*, «Rationality and Society», vol. 1, n. 2, pp. 171-196, 1989.
- Raymond Boudon, *Il senso dei valori*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Raymond Boudon, *Il posto del disordine*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Alicia Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo, Francisco Pineda Castillo, *El discurso racista en México*, en *Racismo y Discurso en América Latina*, Teun Van Dijk (Ed.), Barcelona, Gedisa, 2007.
- Censo de población y vivienda 1950-2010, *México*, INEGI, 2010. Recuperado de: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/>
- Andrew Chesnut, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, New York, Oxford University Press, 2003.

- Andrew Chesnut, *Santa Muerte. La segadora segura*, México, Ariel, 2013.
- Paul Chilton y Christina Schäffner, *Discurso y política*, en *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, Teun A. Van Dijk (Compilador), Barcelona, Gedisa, 2008.
- CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre discriminación en México/Enadis del 2010. Resultados sobre diversidad religiosa*, México, CONAPRED, 2010.
- CONAPRED, *Encuesta Nacional sobre discriminación en México/Enadis del 2017. Principales resultados*, México, CONAPRED, 2018.
- Pier Giorgio Corbetta, *Metodología y técnicas de investigación social*, Madrid, McGraw-Hill, 2007.
- Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, P.I.E, 2004.
- Renée De la Torre, *La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada*, «Civitas - Revista de Ciências Sociais», n. 3, pp. 506-521, 2012.
- Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zuñiga (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México: Type, 2007.
- Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zuñiga, *La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México*, «Sociedad y Religión», n. 2, pp. 166-196, 2014.
- Franco Ferrarotti, *Las historias de vida como método*, «Convergencia. Revista de Ciencias Sociales», vol. 14, n. 44, pp. 15-40, 2007.
- Franco Ferrarotti, Giuseppe De Lutiis, Maria Immacolata Maciotti, Leda Catucci, *Studi sulla produzione sociale del sacro, vol. I Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli, Liguori, 1978.
- Juan Antonio Flores Martos, *Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana*, en *Teorías y prácticas emergentes en antropología de las religiones*, Mónica Cornejo, Manuela Cantón, Ruy Llera (coord.), España, 2008.
- Patricia Fortuny, *Cultura política entre los Protestantes en México*, en *Cultura, Política y Educación Cívica*, Jorge Alonso (coord.), México, Editorial Porrúa, 1993.

- Patricia Fortuny, *Diversidad y especificidad de los protestantes*, «Alteridades», vol. 11, n. 22, pp. 75-92, 2001.
- Perla Orquídea Fragoso Lugo, *La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*, «Revista de El Colegio de San Luis», n. 26-27, pp. 9-37, 2007.
- Paul Freston, *Latin America: The “Other Christendom”, Pluralism and Globalization*, en *Religion, Globalization and Culture*, Peter Beyer y Lori Beaman (Ed.), USA, BRILL, 2007.
- Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en Comunidad Totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Carlos Garma Navarro, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM, 2004.
- Carlos Garma Navarro, *Discriminación religiosa*, «Ciencia», pp. 60-70, 2008.
- Carlos Garma Navarro, Carlos, *El culto a la Santa Muerte*, «El Universal», sección Opinión, 11 de abril de 2009.
- Carlos Garma Navarro y Michael C. Leatham, *Pentecostal Adaptations in Rural and Urban Mexico: An Anthropological Assessment*, «Mexican Studies/Estudios Mexicanos», vol. 20, n. 1, pp. 145–166, 2004.
- Felipe Gaytan Alcalá, *Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI*, «Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos», vol. 5, n. 1, pp. 40-51, 2008.
- Francesco Gervasi, *No tendrás dioses ajenos delante de mí: notas sobre la diferenciación y la intolerancia religiosas en México*, «Configurações», n. 14, pp. 177-198, 2014.
- Francesco Gervasi, *“Sospecharon por dije de la Santa Muerte”: formas de intolerancia respecto a la devoción hacia la Santa Muerte en México, entre relatos de los devotos y discurso mediático*, «La Critica Sociologica», n. 203, pp. 39-52, 2017.
- Francesco Gervasi, Gabriela De la Peña Astorga, Miguel Sánchez Maldonado, *¿Cuius regio, eius religio? Aproximaciones teóricas y contexto de la intolerancia hacia las minorías religiosas en México*, «La Critica Sociologica», n. 195, pp. 77-87, 2015.
- Francesco Gervasi, Gabriela De la Peña Astorga, Miguel Sánchez Maldonado, *“El que ofrezca sacrificio a otros dioses, que no sea el Señor, será destruido por completo”: un modelo teórico para interpretar las formas de rechazo hacia la diversidad religiosa en México*, en *Diversidades. Perspectivas*

- multidisciplinarias para el estudio de la interculturalidad y el desarrollo social*, Francesco Gervasi (coord.), México, Universidad Autónoma de Coahuila/Ediciones de Laurel, 2016.
- Anthony Giddens, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar. The Roman Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- José Gil Olmos, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*, México, Debolsillo, 2010.
- Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Giuseppe Giordan, *Introduction: Pluralism as Legitimization of Diversity*, en *Religious Pluralism Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Editors), London, Springer, 2014.
- Giampietro Gobo, *Sampling, representativeness and generalizability*, en *Qualitative Research Practice*, Clive Seale, Giampietro Gobo, Jaber F. Gubrium, David Silverman [coord.], London Thousand Oaks New Delhi, Sage Publications, 2007.
- Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2010.
- Francisco Gómez, *La Fe y los santos, soporte de narcotraficantes*, «El Universal», martes 23 de junio de 2009.
- Alonso González Esdras, *San Juan Chamula: persecución de indígenas y evagélicos*, Bogotá, Alfa y Omega, 1995.
- Amalia Gracia y Jorge Horbath, *Expresiones de la discriminación hacia grupos religiosos minoritarios en México*, «Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur», vol. XXIII, n. 39, pp. 12-53, 2013.
- Larry Gross, *Out of mainstream: Sexual minorities and the mass media*, en *Gay People, Sex, and the Media*, Michelle A. Wolf & Alfred P. Kielwassen (eds.), Binghamton, Haworth Press, 1991.
- Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Kristín Gudrún Jónsdóttir, *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, México, El COLEF/El COLSAN/El COLMICH, 2014.

- Mario Alfredo Hernández Sánchez, *Tres análisis de caso de discriminación por motivos religiosos: el uso del velo por las mujeres islamistas, la situación de las personas que practican una religión distinta a la mayoritaria en pueblos y comunidades indígenas y el culto a la muerte*, México, CONAPRED, 2009.
- Alberto Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, México, El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis, 2016.
- Alberto Hernández, *Introducción. la Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, en *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, Alberto Hernández (coord.), México, El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis, 2016.
- Imparte charla Francesco Gervasi*, El Diario de Coahuila, 25 de octubre de 2017.
- Jun Ishibashi, *Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela: exclusión e inclusión estereotipada de la persona “negra” en los medios de comunicación*, Venezuela, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, 2004, disponible en <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>
- Donald R. Kinder y David O. Sears, *Prejudice and politics: symbolic racism versus racial threats to the good life*, «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 40, n. 3, pp. 414-431, 1981.
- Maria Immacolata Maciotti, *L'intervista in sociologia*, en *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, Massimo Pistacchi (coord.), Roma, Donzelli, 2010.
- Thomas Luckmann, *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Elio Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. México, Libros de la Araucaria, 2009.
- Enrique Marroquín (Ed.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1995.
- David Martin, *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.
- David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Manuel M. Marzal, *Popular Religiosity*, en *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, George Ritzer G. (Compilador), Oxford, Blackwell Publishing, 2009.

- Arnaldo Nesti, *Le fontane e il borgo*, Roma, IANUA, 1982
- Arnaldo Nesti, *Il cattolicesimo degli italiani. Religione e culture dopo la secolarizzazione*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- Enzo Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Enzo Pace, *La falesia e il compasso. Riflessioni sulla permanenza e universalità della religiosità popolare*, en *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Luigi Berzano, Alessandro Castegnaro, Enzo Pace (coord.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 2014.
- Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Katia Perdigón, *La Santa Muerte protectora de los hombres*, México, INAH, 2008.
- Katia Perdigón, *La indumentaria para La Santa Muerte, «Cuicuilco»*, vol. 22, n. 64, pp. 43-62, 2015.
- PEW RESEARCH CENTER, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*, USA, 2014.
- Oscar Quintero, *Racismo, algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales. Presentación del Cuaderno*, en *Estudiar el racismo, textos y herramientas Antología de textos teóricos traducidos al español referidos al estudio del racismo*, Odile Homann, Oscar Quintero, 2010, Recuperado de: <halshs-00691352>.
- Jorge Ramírez, *La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña*, en *Religiosidad popular México-Cuba*, Noemí Quezada (coord.), México, Plaza y Valdés-UNAM, 2004.
- Carolina Rivera Farfán (et al.), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, México, CIESAS/UNAM/COCITECH/SEGOB, 2005.
- Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El COLMEX, 1997.
- Luis Scott, *Bibliografía de los Evangelicos en México*, México, Visión Evangelizadora Latinoamericana, 1997.
- David Silverman y Amir Marvasti, *Doing Qualitative Research. A Comprehensive Guide*, USA, Sage Publications, 2008.

- Stokely Carmichael (Kwame Ture) y Charles V. Hamilton, *Black Power: the Politics of Liberation in America*, Nueva York, Vintage Books, 1967.
- David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Hugo José Suárez, *Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas*, «Alteridades», n. 45, pp. 49–62, 2013.
- Pierre-André Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- José Manuel Valenzuela, *Religiosidad, mística y cultura popular*, en *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, Alberto Hernández Hernández (coord.), México, El COLEF/El COLMICH/UANL, 2011.
- Teun A. Van Dijk, *Racismo y análisis crítico de los medios*, España, Paidós Comunicación, 1997.
- Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Michel Wieviorka, *El racismo: una introducción*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Dominique Wolton, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa, México, 2004.
- Jorge Adrián Yllescas Illescas, *La Santa Muerte  un culto en consolidación?* en *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, Alberto Hernández, México, El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis, 2016.

Finito di stampare in Empoli
presso la Tipografia TADE nel Dicembre 2018



El presente libro se basa en una investigación de tres años (desde septiembre de 2014 hasta julio de 2017), cuyo objetivo principal fue detectar y analizar las formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México (y hacia sus devotos), tanto en el discurso de la prensa digital, como en las percepciones de los devotos mismos. Los resultados más importantes destacan que, tanto en la prensa digital como en las relaciones cara a cara, se tienden a utilizar mecanismos de “estigmatización” del Otro, cuya consecuencia principal es considerar a esta devoción y a sus devotos como elementos “peligrosos” para los católicos y, en general, para la sociedad mexicana.

Francesco Gervasi es profesor investigador en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila (México). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) con el nivel 1. Es miembro del Comité Científico de la revista arbitrada e indexada “Religioni e Società”. Es director científico de la revista internacional “Comparative Cultural Studies - European and Latin American Perspectives”. Sus principales líneas de investigación son: conversiones religiosas; modernidad religiosa; religiosidad popular; formas de discriminación hacia las minorías religiosas; religión y comunicación; diversidad cultural y comunicación.



ISBN: 978-88-943630-2-9



9 788894 363029

€ 15,00

www.asfer.it