LA SANTA MUERTE
espacios, cultos y devociones

Alberto Hernández • coordinador

LA SANTA MUERTE
espacios, cultos y devociones

Alberto Hernández • coordinador

El Colegio de la Frontera Norte

EL COLEGIO DE SAN LUIS

La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones / Alberto Hernández Hernández, coordinador. — Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte ; —San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, 2017.
384 p. ; 17 x 23 cm

ISBN: 978-607-479-238-6 (El Colef)
ISBN: 978-607-8500-10-9 (Colsan)

1. Muerte — Aspectos religiosos. 2. Muerte (Personificación). 3. México — Vida religiosa y costumbres. I. Hernández Hernández, Alberto. II. El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California). III. El Colegio de San Luis (San Luis Potosí, San Luis Potosí).

BL 504 S3 2016

Proyecto 271695. Red Temática de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.
Proyecto apoyado por Conacyt.

Primera edición, 2016

D. R. © 2016 El Colegio de la Frontera Norte, A. C.
Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5
San Antonio del Mar, 22560
Tijuana, Baja California, México
www.colef.mx

D.R. © 2016, El Colegio de San Luis
Parque de Macul 155,
Fracc. Colinas del Parque, 78299, San Luis Potosí, S. L. P.
www.colsan.edu.mx

ISBN: 978-607-479-238-6 (El Colef)
ISBN: 978-607-8500-10-9 (Colsan)

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez
Corrección de estilo: Martha Díaz
Edición y formación: Jonathan Girón Palau
Diseño de portada: Eugenia Calero
Imagen de portada: "Bajo el cobijo de la Santa Muerte" de Alma Navarro

Hecho en México/*Made in Mexico*

ÍNDICE

PRÓLOGO
Andrew Chesnut *9*

INTRODUCCIÓN

La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones
Alberto Hernández Hernández *13*

ORÍGENES Y ESTÉTICA DE UN CULTO EN TRANSFORMACIÓN

Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México:
Pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética
Kali Argyriadis *31*

La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?
Jorge Adrián Yllescas Illescas *65*

Paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica
Piotr Grzegorz Michalik *85*

EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN LA REGIÓN GOLFO
Y EL NORTE DE MÉXICO

De devoción tradicional a culto posmoderno.
La Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz)
Guadalupe Vargas Montero *109*

"Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos".
El culto a la Santa Muerte en el Norte de México
Alberto Hernández Hernández *139*

REFLEXIONES TESTIMONIALES DE ESTA DEVOCIÓN

Entre niñas blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la Ciudad de México
Sergio G. de la Fuente Hernández *167*

Quince años de convivencia con La Flaquita. Miradas de un hojalatero social
Alfonso Hernández Hernández *193*

APROPIACIONES SIMBÓLICAS Y TRASNACIONALIZACIÓN DEL CULTO

La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta
Caroline Perrée *207*

La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York
Antonio Higuera Bonfil *231*

San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del "más justo de los santos"
Alejandro Frigerio *253*

REFLEXIONES FINALES
Alberto Hernández *257*

ACERCA DE LOS AUTORES *279*

DE NORTE A SUR. REGISTRO VISUAL
DE LAS PRÁCTICAS DEL CULTO
A LA SANTA MUERTE Y SAN LA MUERTE *283*

PRÓLOGO

Andrew Chesnut[1]

El crecimiento vertiginoso del culto a la Santa Muerte es uno de los fenómenos religiosos más significantes de nuestro tiempo. Después de practicarse en la clandestinidad durante más de dos siglos, el culto a la Huesuda es el nuevo movimiento religioso que más crece en América, sobre todo en México, América Central y Estados Unidos. Faltan cifras precisas, pero se estima que son varios millones de devotos entre América del Norte y Centroamérica, y no parece exagerado. Más allá del hemisferio occidental ya hay devotos a la santa esquelética, en Europa, Japón, Filipinas y Australia. Su atracción trasciende el ámbito religioso con una fuerte presencia en la cultura popular y en el comercio. Camisetas, zapatos, tenis, programas de televisión, bandas de rock y *hip hop*, todos han incorporado su imagen esquelética para la diversión y para la venta de productos.

La rápida expansión de un culto centrado en la devoción a la figura de un esqueleto humano nos plantea muchas preguntas relativas a por qué, cómo y cuándo sucedió su metamorfosis, pasó de ser una doctora de amor solicitada clandestinamente, sobre todo por mujeres con problemas románticos, a erguirse como uno de los seres sobrenaturales más populares en México y Centroamérica, que maneja todo tipo de petición más allá de los asuntos del corazón. Sin embargo, en la prensa de ambos lados de la frontera, la Santa Muerte y sus devotos aparecen casi de manera uniforme como supersticiones, como la *narcosanta* preeminente de los narcos; de hecho, es su papel como protectora de los narcos lo que estimuló mi propio interés en el tema. Indudablemente, es un tema relevante y exige análisis, pero este volumen demuestra con mucho detalle, cuantitativo y cualitativo, que su papel de narcosanta es uno de varios roles que asume esta santa multifacética. Los estudiosos de este libro nos exponen a través de varios países y regiones de México que la Flaquita también maneja súplicas de prosperidad, salud, justicia y protección, además de las peticiones del corazón ya mencionadas.

[1] Es profesor titular y preside la cátedra de Estudios Católicos en Virginia Commonwealth University, Estados Unidos.

Una de las fortalezas de este libro, admirablemente organizado y editado por un sociólogo originario del barrio tepiteño, donde el esqueleto salió de la clandestinidad por primera vez en 2001, radica en la ausencia. Ya que ausente de este libro está el análisis simplista que plantea la proliferación del culto como directamente vinculado a la crisis del estado mexicano, un culto de crisis que recoge a los que viven en los márgenes de una sociedad marcada por la narcoviolencia y la corrupción. Ésta fue la perspectiva predominante en un simposio celebrado en Europa, en el cual participé recientemente. Sin rechazar el contexto sociopolítico en el cual la devoción a la Muerte ha proliferado, los autores de este libro nos revelan que la base devocional es heterogénea, con presencia de todas las clases socioeconómicas y que las razones de su auge van más allá de un simple nexo con la crisis sociopolítica.

Otra contribución sólida de este libro es su análisis, aunque no explícito, de la atracción de la Huesuda como una opción entre centenares en el nuevo mercado religioso de México y de toda América Latina. Con el declive del monopolio católico durante las últimas cinco décadas ha surgido un mercado relativamente libre de la fe, en el cual las empresas deseosas de crecer se obligan a competir por los devotos. Sin duda alguna es el pentecostalismo el que más ha ganado terreno en esta competencia encarnizada, a tal punto que la forma más dinámica y a veces hegemónica del catolicismo en Latinoamérica y en todo el Hemisferio Sur es la Renovación Carismática, una especie de pentecostalismo "light". En los capítulos que siguen veremos cómo la fuerte competencia entre los líderes del culto resulta en acusaciones, pleitos y cismas. En el mercado mayor de la fe observamos cómo la flexibilidad y eficacia de los bienes y servicios de la Santa Muerte la han llevado a una posición privilegiada, tanto que si su rival católico, San Judas Tadeo, ahora tiene fiesta mensual en la Ciudad de México y en varios lugares de la república es por la gran competencia de la Dama Poderosa y su Rosario mensual, que se realiza el primer día de cada mes en el famoso altar de Doña Queta Romero en Tepito. Además como es una devoción en vías de desarrollo, sin un clero establecido o ritos y rezos obligatorios, ha podido aumentar su atracción entre el público sincretizándose con la Santería, el Palo Mayombe, la Umbanda, la Nueva Era o el Espiritismo, dependiendo del mercado nacional o regional. Llevo siete años visitando el histórico altar de Doña Queta en Tepito, y he observado una creciente presencia de los Orishas de la Santería acompañando a la santa esquelética en su altar.

En mi propia investigación he destacado la importancia de los medios sociales como *Facebook* y *Twitter* en la difusión del culto. Hoy en día hay centenares de páginas en *Facebook* dedicadas al culto de la Niña Blanca, incluso varias fundadas por estadounidenses que no hablan español y quizá nunca han visitado México. Este li-

bro desarrolla aún más el análisis de la devoción manifestada a través de las redes sociales de comunicación que son tan importantes en Estados Unidos y en México, países que figuran como el primero y el quinto país del mundo, respectivamente, en número de usuarios de *Facebook*. Por ello, en el último capítulo de este libro se enfatiza la importancia de esta red social para crear lazos y hasta hibridismos entre el santo argentino San La Muerte y la mexicana Santa Muerte. En resumen, los autores de este volumen permiten una mayor comprensión de las dinámicas que propulsan el nuevo movimiento religioso más robusto de las Américas. Es un texto indispensable para quien busque comprender uno de los mayores fenómenos religiosos del comienzo de este siglo.

INTRODUCCIÓN
LA SANTA MUERTE. ESPACIOS, CULTOS Y DEVOCIONES

Alberto Hernández Hernández

Las religiones en el mundo contemporáneo, contrariamente a lo que se había pensado, siguen teniendo una gran influencia en las transformaciones sociales y en la vida cotidiana de las personas. Esto es visible al observar que las distintas expresiones religiosas en el ámbito mundial siguen estando presentes en contextos sociales cada vez más permeados por los efectos de la globalización, los procesos migratorios, los conflictos armados o las crisis económicas.

En América Latina, ante los escenarios de precarización, marginalidad, pobreza y violencia, el catolicismo ha sufrido una rápida transformación. De ser la religión mayoritaria durante un extenso período de tiempo, en las últimas tres décadas del siglo xx enfrentó fuertes competidores como las iglesias cristianas evangélicas, los testigos de Jehová, los adventistas y los mormones, entre otros. Esta multiplicación de los agentes religiosos en competencia produce también "definiciones diversas acerca de la salud, la curación, el cuidado del alma y del cuerpo" (Cantón, 2001:234) que necesariamente impactan en la construcción de los imaginarios religiosos. Asimismo, otra gran novedad que podemos observar es cómo nuevos y viejos devotos emprenden otras búsquedas espirituales y se alejan de las religiones tradicionales o devociones heredadas por la familia, con lo que contribuyen a otro tipo de religiosidad más acorde con sus propias motivaciones y contextos de vida. Este cambio en las formas de ser religioso es uno de los aspectos que el teólogo Harvey Cox definía como una de las grandes trasformaciones en los mundos de la religión en el siglo xxi, advirtiendo acerca de "un cambio profundo en la naturaleza elemental de la religiosidad" (2012:15).

Hoy en día es posible distinguir que si bien existen personas que continúan adscribiéndose a las principales religiones afines a la cristiandad, la religiosidad que configuran como fieles en ocasiones toma distancia de la institucionalidad religiosa o se sitúa al margen de ella (Hernández, 2011) y da vida a prácticas y creencias que también se expresan en la devoción a santos, vírgenes u otras figuras con quienes forjan vínculos espirituales por medio de peticiones o encomendando su vida a ellos a través de ritos, obsequios o marcas en el cuerpo como agradecimiento por los favores recibidos.

Para Salles y Valenzuela: "Los pensamientos religiosos y místicos pueden ser interpretados como producción de acciones simbólicas referidas a una realidad que trasciende lo humano, que buscan explicar lo inexplicable y otorgar sentido a la vida" (1997:76). Estas búsquedas de sentido es posible encontrarlas en el escenario religioso de América Latina, particularmente en el campo religioso mexicano a través de las manifestaciones de religiosidad popular, las cuales se apropian y resignifican elementos católicos y cristianos, adecuándolos a sus propias formas de expresar su devoción (Báez-Jorge, 2011; Giménez, 1978). Proceso que se hace evidente con el culto a los llamados Santos populares (Gudrún, 2014; Vanderwood, 2004; Salles y Valenzuela, 1997) –expresión que tiene gran vigencia en el contexto mexicano–, que no puede considerarse como un hecho reciente ya que está ligado a procesos culturales de encuentro y desencuentro que han posibilitado los sincretismos religiosos. La dimensión que ha adquirido la devoción a santos, vírgenes y otras figuras desde estos imaginarios es un fenómeno que sigue transformándose, tal y como sucede con una de las devociones más dinámicas y heterogéneas, que enmarca el eje de reflexión de este libro: el culto a la Santa Muerte.

Para comprender el ascenso de esta devoción, es necesario un acercamiento a los procesos de resignificación simbólica desde los imaginarios religiosos, que ocurren de manera más aguda en las prácticas y creencias vinculadas con la religiosidad popular.

Religiosidad popular: Fermento de la cultura en América

El escenario religioso en América Latina, y particularmente en México, muestra un territorio marcado por contrastes sociales, económicos y culturales cuyas principales características vienen desde los procesos de colonización y conquista. Es en este período donde el catolicismo arriba a América a través de un imaginario de santos, vírgenes y otras figuras diseminadas por los primeros misioneros, sacerdotes y fieles. Sin embargo, las creencias y prácticas rituales de los pueblos nativos se sustentaban en una cosmogonía que poco diferenciaba entre los designios humanos y los divinos, por lo que las devociones y ritos desde tiempo antes de la llegada de los colonizadores ya contaban con un fuerte arraigo en la vida cotidiana de las culturas prehispánicas.

Algunos de los estudios que vendrán a ilustrar el impacto de la llegada del catolicismo frente a los grupos indígenas los llevaron a cabo autores como Serge Gruzinski (2013), Félix Báez-Jorge (2011), y Antonio Rubial y Clara García (1991), quienes profundizaron en el entendimiento de las transformaciones y adaptaciones de las imágenes religiosas católicas en México, y su proceso de integración y resignificación cultural desde los imaginarios indígenas posteriores

al período de la Conquista. Entre sus aportes más importantes están los que mostraron cómo la imposición del imaginario católico durante este período no fue pasivo, sino motivo de disputas simbólicas y resignificaciones por parte de la población indígena, donde lo prehispánico encontró maneras de mantener elementos propios de su cosmogonía, tales como la elaboración de imágenes, las fechas festivas o también una idea de la divinidad que tenía una relación directa con su vida cotidiana. Para Gruzinski:

> los indios no fueron consumidores pasivos, así como no se quedaron al margen del proceso de difusión de la imagen cristiana. Por el contrario, fueron ellos los que multiplicaron las iniciativas: la de la elección de la imagen, de su fabricación, del brillo dado a su celebración, sin dejar de proyectar sobre la efigie cristiana su propia concepción de representación (2013:184).

De este modo, con el arribo de nuevos símbolos religiosos desde el catolicismo, las cosmogonías de los pueblos prehispánicos transformaron los sentidos de sus imágenes divinas. Es a partir de este entrecruzamiento que por primera se vez se enfrentaron las creencias prehispánicas con el catolicismo europeo, lo que llevó a realizar hibridaciones y adaptaciones como resultado de las tensiones entre dos distintas formas de devoción religiosa y espiritual. Dicho fenómeno, para la antropóloga Renée de la Torre, estará ligado a las transformaciones desde la religiosidad popular, al referir cómo en diferentes momentos históricos "la religión popular ha sido el fermento de la cultura en América" (2012):

> El catolicismo, introducido por los conquistadores, floreció con una modalidad sincrética entre las tradiciones, los imaginarios y las cosmologías nativas, enraizadas por las culturas indígenas y las imágenes y modelos de devoción traídos por los evangelizadores españoles. La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y la dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura (2012:45-46).

Siguiendo los estudios de Cristian Parker (1993) para repensar el fenómeno de la secularización en América Latina y su relación con la religiosidad popular, De la Torre argumenta cómo en el contexto latinoamericano y particularmente en México, si se pretende abordar la producción, circulación, ritualización y consumo de la religiosidad contemporánea "habrá que tener una mirada transversal que permita observar los cruces y atravesamientos de manera interactiva entre las tradiciones y las innovaciones religiosas" (2012:47). También, De la Torre da cuenta de la exis-

tencia de una tradición popular católica y de la magia popular indígena atravesada por nuevos movimientos religiosos, *new age*, neoesotéricos y de religiosidad secular, cuyos "entretejimientos conforman contenidos y significantes híbridos, pero sobre una semiosis sincrética popular propia de la religiosidad católica mexicana" (2012:47). Esta "semiosis sincrética" estará presente en las formas de religiosidad popular vinculadas con la devoción a santos, vírgenes y otras figuras no aceptadas por las instituciones religiosas, pero que recuperarán elementos católicos, indígenas y de otras tradiciones espirituales para conformar su devoción, tal y como sucede con el culto a la Santa Muerte.

En México, las transformaciones religiosas desde la religiosidad popular han sido estudiadas desde la década 1970. El sociólogo Gilberto Giménez (1978) dedicó algunos de sus estudios a este tema, centró la mirada en la religión popular rural en México, y la definió como "el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales" (Giménez, 1978, citado en Salles y Valenzuela, 1997:68). Para Giménez, las expresiones de la religiosidad popular no pueden ser leídas como una distorsión de la religión oficial, sino desde una mirada que revele las características internas y particularidades que la distinguen, y al mismo tiempo, la relacionan con ella. Aun cuando sus estudios se enfocan en las poblaciones rurales de la región central de México, nuevas investigaciones mostraron el traslado de las expresiones de la religiosidad popular a los contextos urbanos y sus implicaciones en la vida cotidiana de las personas.

Por su parte, Salles y Valenzuela (1997), en su estudio sobre mística y religiosidad popular en la región de Xochimilco, en el sur de la capital del país, realizado a finales de la década de 1990, proponen dos lecturas para comprender la recuperación de tradiciones religiosas no aceptadas por la institucionalidad religiosa católica, tales como la devoción a vírgenes o santos en los propios espacios de vida de los creyentes, refiriendo por un lado sobre "los procesos fuertemente impositivos de inculcación de la religión católica en su período inicial en México", así como "la presión y la fuerza de las religiones autóctonas […] y su impresionante persistencia" (1997:70), mostrando las tensiones constantes entre la visión institucional del catolicismo y las recreaciones devocionales de los fieles. La segunda lectura que proponen se inscribe en pensar la religiosidad popular en su desarrollo "en el seno de una cultura viva, en proceso de construcción y de cambio" (1997:70).

Desde estas dos perspectivas, es posible comprender la religiosidad popular a partir de las tensiones entre la visión institucional y las prácticas de los propios creyentes. Pero también, desde sus transformaciones al formar parte de una "cultura

viva", mostrando cómo este tipo de religiosidad se adapta, se recrea y se resignifica en contextos no solo rurales sino urbanos, cuyas condiciones socioculturales e históricas permiten su modificación.

Tanto en los estudios de Giménez (1978) sobre religiosidad popular en entornos rurales, como los de Salles y Valenzuela (1997) sobre el mismo tema que añaden la mística, es posible distinguir esa "semiosis sincrética" de la que habla De la Torre (2012) al situar estas devociones frente a las creencias y ritos tradicionales propios de la Iglesia católica, y cómo la religiosidad popular desde su carácter heterogéneo, adaptable y constantemente resignificado, se ha articulado como el fermento de las culturas en América Latina, permitiendo el ascenso de otras devociones con fuertes anclajes en el imaginario católico, pero también situados al margen de éste, como sucede en el caso mexicano con el culto a la Santa Muerte.

Santos populares, devociones proscritas y cultos emergentes

La construcción de la imagen del santo en el contexto mexicano no es posible comprenderla sin los antecedentes que la ligan al proceso de colonización posterior a la conquista. A mediados del siglo XVI se realiza el Primer Concilio Mexicano, el cual avaló la devoción a santos y vírgenes, y que a su vez permitió el ascenso, no sin dificultades, de la incipiente devoción a la virgen de Guadalupe (Gruzinski, 2013: 109-111), la cual cumplió un papel paradigmático en los procesos de evangelización al vincular una devoción mariana católica con aspectos rituales y espaciales de las culturas nahuas, representadas en el complejo simbólico ritual Tonantzin-Guadalupe (Félix Báez-Jorge, 2011).

Del mismo modo, a lo largo del siglo XVII, los santos que serán venerados por indígenas en México emergerán de intercambios simbólicos entre lo católico y las cosmogonías prehispánicas que, en palabras de Gruzinski, se articularán a partir de "un imaginario híbrido, cuya inventiva y plasticidad contribuyeron al auge de una nueva identidad indígena, nacida en el cruce de la herencia antigua […] y las influencias de un cristianismo mediterráneo (2013:185). Por ello, la figura del santo no será descrita por los indígenas como un objeto material, no es ubicada específicamente en una estatua, una tela pintada o un ser que se encontrara en otra parte, sino que más bien para ellos "el santo es una entidad que se basta a sí misma y no se resume en la dialéctica del significante y significado" (Gruzinski, 2013:189).

Adicionalmente, para los indígenas del México novohispano la figura del santo tendrá una centralidad importante en cuanto a la relación que establecen con su imagen, resaltando uno de los aspectos medulares de su antigua cosmogonía, en tanto

que lo divino no solo estará asociado con la verticalidad de las devociones católicas, sino con la proximidad de lo divino puesta de manifiesto en su vida cotidiana y en las relaciones con sus semejantes. En este sentido, el santo para los indígenas, según Gruziski: "Es una persona con la cual el poseedor y los cofrades mantienen relaciones *familiares*", lo que da cuenta de la particular relación con ellos, siendo que para este autor:

> la adopción de la imagen cristiana no solo implicó una antropomorfización de la divinidad sino que contribuyó a personalizar las relaciones y a manifestar en el imaginario una serie de lazos que la familia cristiana –restringida y monógama– supuestamente encarnaba y materializaba en la tierra. […] Se atribuyen a la imagen comportamientos de un ser vivo: puede caminar, llorar, sudar, sangrar o comer. Al mismo tiempo que el nexo se personaliza también se visualiza: el santo es exhibido, expuesto sobre el altar, paseado ante los ojos de todos en las procesiones y las celebraciones, mientras que los ídolos se quedaban en la sombra de los santuarios o en el fondo de los paquetes sagrados (Gruzinski, 2013:190).

Es precisamente esta cualidad viva del santo para los indígenas, la que dará pie a una religiosidad construida en disputa frente a las restricciones doctrinales católicas, pero de la que emergerán las imágenes de santos dotados de cualidades humanas, los cuales funcionarán como puentes simbólicos entre su antigua cosmogonía y las devociones católicas. Por ello, para ese historiador francés, la devoción a santos por parte de los indígenas jugará un papel crucial, en tanto que:

> El imaginario del santo, en sus infinitas variantes, despliega el filtro y el dispositivo a través de los cuales los indios de la Nueva España concebían, visualizaban y practicaban su cristianismo. A través de él se ordenaban las instituciones y las creencias cristianas tomaban un sentido, adquirían verosimilitud y credibilidad (Gruzinski, 2013:190).

Es importante destacar que cualidades como la antropomorfización de las imágenes divinas y sus características humanas serán dos elementos presentes en las expresiones de religiosidad popular contemporánea, tal como sucede con la devoción a distintos santos populares en México.

Otro antecedente importante por destacar sobre la devoción a santos populares en México, lo refiere la filóloga islandesa Kristín Gudrún, quien relata cómo la tradición de venerar santos aún permanece vigente conformando la base de la religiosidad católica de América Latina (Gudrún, 2014). Esta autora refiere la manera en que los primeros santos cristianos surgieron como mártires bajo la persecución del Imperio romano. Por lo que el sufrimiento del martirio fue la principal causa de la elevación a

santidad durante los primeros cuatro siglos de la era cristiana. A partir del siglo IV, cuando la Iglesia entra en relación con el Estado romano, el santo mártir toca su fin, por lo que en siglos posteriores surgieron nuevas formas y motivos de santidad como la vida de los ermitaños, los solitarios y los misioneros. Después, en la Edad Media europea, la santidad será alcanzada por fundadores de órdenes religiosas y hombres de la Iglesia: obispos, papas y en algunos casos, monarcas. Por lo que si antes únicamente la Iglesia católica a través del Vaticano era la institución religiosa que nombraba a las vírgenes o santos oficiales, las transformaciones en el catolicismo a partir del siglo IV y durante la Edad Media dan cuenta de que no solo los fieles religiosos podían acceder a la santidad, también otras personas desde el ámbito laico. Estos cambios, que sin duda atraviesan múltiples configuraciones históricas, poco a poco fueron dando pie a las advocaciones que hoy en día se conocen como santos populares, ya que no emergen propiamente de la institución religiosa sino de la fuerte devoción que les otorgan sus creyentes, tal como es estudiado en el caso mexicano:

> Santo es la designación usada por el cristianismo para reconocer a individuos que han llevado una vida de heroica virtud y, a consecuencia de ello, moran por la eternidad en el cielo. […] En cambio, los santos populares son sujetos que el pueblo ha llevado a los altares sin haber recibido el reconocimiento de la Iglesia. […] El santo popular puede ser inclusive un individuo que no ha llevado una vida ejemplar, y a veces basta con haber sufrido una muerte trágica (Gudrún, 2014:11)

En las últimas cuatro décadas la revitalización de las distintas religiones en el mundo ha traído consigo devociones y movimientos religiosos mayormente ligados a la religiosidad popular de los creyentes que a las propias instituciones religiosas. Esto se expresa no solo en el culto a santos e imágenes de todo tipo, sino también en la creencia en profecías, remedios milagrosos, terapias o sanaciones.

La proximidad de lo divino, presente en la vida cotidiana, es una característica que distingue a la religiosidad popular en México. Referente que también es posible distinguir desde el análisis que hace Gruzinski (2013) sobre la devoción a santos y vírgenes durante el México novohispano. Tanto en el pasado como en la actualidad, la devoción a estas imágenes muestra a unos fieles para quienes no basta que los santos y vírgenes estén enclaustrados en los templos o altares reconocidos por la Iglesia Católica, sino que estas fuerzas también los acompañan a toda hora y en todo momento:

> la imagen del santo es perceptible en todo el continente y en contextos muy variados. No sólo se ve dentro del espacio de la Iglesia o en los hogares, sino que su presencia se nota

> asimismo en distintos niveles de la sociedad, desde las capillitas al borde de los caminos hasta los tatuajes, desde los autobuses hasta los restaurantes, desde los prostíbulos hasta los supermercados (Gudrún, 2014:22)

Otra de las discusiones sobre este tipo de religiosidad la aporta Valenzuela (2011), al referir cómo la mística y religiosidad popular presente en la población mexicana se encuentra en la mayoría de los casos vinculada con los procesos de precarización y vulnerabilidad social que construyen sentimientos de indefensión entre las personas, de ahí que los santos, las vírgenes y otras figuras religiosas en la vida diaria posean tal importancia. A su vez, Gudrún, en su estudio sobre la devoción a santos populares en el noroeste de México ha registrado el modo en que este tipo de veneración "es una expresión que emerge del sector social más desprotegido como respuesta ante el orden dominante" (Gudrún, 2014), recuperando lo dicho por el escritor mexicano Carlos Monsiváis, quien habla de la religión popular mexicana como "la religiosidad de los vencidos" o la "mística de la marginalidad" (Monsiváis, 2000: 107-118, citado en Gudrún, 2014). Sin embargo, esta autora también apunta que "aunque la mayoría de los devotos proceda de los sectores subalternos, los santos populares pueden tener devotos en todos los estratos sociales" (2014:54), fenómeno visible a través de los miles de fieles con diferentes perfiles económicos que pueden encontrarse en la actualidad. Hoy en día es posible referir que las expresiones de la religiosidad popular han dejado de identificarse sólo con los sectores poblacionales más desprotegidos, y que han ampliado su alcance hasta personas de distintas condiciones socioeconómicas, profesiones y oficios, entre los cuales se encuentran también funcionarios públicos y figuras del medio artístico, además de miembros del crimen organizado.

Para Gudrún, al ser México un país de abundante cultura popular, un componente significativo de esta cultura se expresa en la veneración a santos populares; sin embargo, lo particular de este tipo de fervor es que "aunque la institución religiosa oficial considera la devoción a los santos no canonizados una expresión heterodoxa –creencia falsa– , tal culto no implica por necesidad el rechazo del mundo religioso oficial por parte del devoto, sino que, para éste, ambas expresiones pueden vivir de modo paralelo" (Gudrún, 2014:12).

De modo que la devoción que manifiestan los creyentes en santos populares en México es flexible, no desconocen el papel de la institución católica ni su importancia ritual, sin embargo, estas creencias y sus prácticas litúrgicas son reapropiadas y resignificadas por los devotos para inscribirlas en el acontecer de su vida diaria, situando a los poderes divinos en tiempos y espacios delimitados, a los que acuden para resolver necesidades personales ligadas a problemáticas específicas en sus contextos de vida.

Una sutil línea cruza la comprensión de estas figuras inscritas en la religiosidad popular, manifestando estilos, formas y representaciones renovadas, tal como sucede con la veneración a santos populares en la frontera norte de México, quienes se encuentran anclados a temas y ámbitos fronterizos como sucede con el culto a Juan Soldado, cuyo imaginario religioso lo ubicaba como el santo de los migrantes, aunque su devoción ha decaído frente a Santo Toribio Romo, promovido también por la Iglesia católica como santo y protector de inmigrantes; otro ejemplo es el Niño Fidencio, con presencia tanto en el sur de Estados Unidos como en el norte de México; de igual modo Jesús Malverde, relacionado con el fenómeno del narcotráfico e investido como protector de actividades al margen de la ley, y San Judas Tadeo, reconocido como el patrón de las causas imposibles y que desde hace décadas se ha posicionado como un santo que brinda protección tanto en actividades legales como ilegales.

De modo que las particularidades y rasgos que distinguen estos fervores populares responden a condiciones sociales situadas y tiempos específicos en cada lugar donde se hacen presentes. Esto también ha sucedido con la Santa Muerte, cuya veneración se puede rastrear hasta el período de la Colonia en México, así como a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, como lo ha documentado Perdigón (2008), aunque es a partir del año 2001 cuando esta adoración adquiere una mayor visibilidad, conformándose como un culto diverso, atravesado por diferentes etapas de invisibilización y estigma, pero también de resignificación y expresiones públicas de su fe. Por lo anterior, creer que el culto a la Santa Muerte sólo es llevado a cabo por personas ligadas al crimen organizado es dejar de lado que ahora son familias enteras quienes lo practican, y que cada vez son más los devotos que por medio de sus prácticas rituales y expresiones de fe han dotado de una riqueza iconográfica y simbólica este culto.

La devoción a la Santa Muerte en el siglo XXI

La Santa Muerte se ha convertido en una importante imagen venerada en México, pero cuyos impactos también han traspasado fronteras. En Estados Unidos se ha hecho visible en ciudades como Los Ángeles o Nueva York, incluso en localidades menos conocidas como Richmond, Virginia o Mid City, Nueva Orleans (Chesnut, 2012). Como ha señalado Claudio Lommitz (2006), el origen de esta devoción es difuso, pero para él la muerte continúa siendo un símbolo de identidad nacional, y quizá sea uno de los motivos por los que podría ubicarse su popularidad y ascenso en el contexto mexicano. Por otro lado, hay autores que explican sus orígenes a partir de la época prehispánica, en una relación de *continuum* con el culto que los antiguos

mexicanos profesaban a la muerte. Otros estudios proponen su conexión con cierto estilo de evangelización traída a América por los españoles, con la transformación de santos católicos como San Bernardo, San Pascualito y San Sebastián, cuya figura de un esqueleto humano los hacia emular a la muerte (Malvido, 2005, 1996; Perdigón, 2008). Según los trabajos de Argyriadis (2014), otra visión sobre su origen está relacionada con la santería, donde Oyá, la dueña del cementerio, expresa una conexión o ayuda a los Orishas de la tradición Yoruba. De modo similar, Gaytán refiere que esta devoción es producto de un sincretismo entre la cosmogonía indígena y las tradiciones africanas que arribaron a América, ya que "ambas reúnen la idea de que la muerte no es el fin del mundo, sino inicio de una nueva vida que no se desarrollará aquí" (2009:238). Sin embargo, a pesar de que hay múltiples estudios e interpretaciones sobre la procedencia de esta veneración, ésta se ha articulado de manera diferenciada en cada contexto donde se tiene registro de su presencia, por lo que no es posible identificar un solo origen, sino varios según temporalidades y regiones.

Por lo anterior, el culto a la figura de la Santa Muerte ha tenido diferentes etapas, pero sin duda se hace visible en la mitad del siglo xx apareciendo en dos campos distintos: el amor y la protección a los reclusos. Los testimonios de esos años reflejan de qué manera las mujeres le rezaban a esa imagen para conseguir o mantener a la pareja deseada, mientras que los reclusos en Veracruz y la ciudad de México la marcaban en sus cuerpos como un talismán que los protegía de las adversidades y sus enemigos.

La otra referencia más conocida acerca de este fervor aparece en los relatos de vida que el antropólogo estadounidense Óscar Lewis dedica a la familia Sánchez. Sin embargo, la figura detonante de este culto ocurre en 2001, con la aparición de un altar callejero en el popular barrio de Tepito, montado por Enriqueta Romero "Doña Queta", fuera de la emblemática vecindad conocida como la Casa Blanca, la misma donde Óscar Lewis realizó su investigación, publicada como *Los hijos de Sánchez* (Lewis, 1964).

Poco tiempo después de enterarme de este flamante altar callejero fui a visitarlo y a conocer a su protectora y guardiana. Muchas cosas habían sucedido en Tepito, barrio donde un amplio proceso de transformaciones sociales había impactado la vida de sus habitantes, y también donde la violencia y la inseguridad estaban presentes en sus vecindarios y calles. La proverbial adoración popular hacia la virgen de Guadalupe también se transformó, al punto de que para muchos creyentes fue insuficiente encomendarse solamente a la virgen morena y acudieron a nuevas prácticas espirituales en busca de ayuda y protección. El conocido como "barrio bravo" pasó a tener una gran población de reclusos jóvenes en las cárceles de la ciudad de México, y fue precisamente el interior de las prisiones uno de los lugares donde se fortaleció

la figura protectora de la Santa Muerte. Pronto corrió la fama de sus grandes poderes y milagros, surgieron otros altares callejeros en esa misma zona y también en otros barrios cercanos.

Posteriormente, hubo otros difusores de este culto como el obispo Daniel Romo en su Santuario Nacional de la Santa Muerte, situado en el céntrico barrio capitalino de San Antonio Tomatlán, expandiéndose después a otras ciudades del centro y sureste del país. En Ecatepec, Estado de México, el denominado Comandante Pantera o Padrino Endoque construyó un imponente santuario rodeado de pequeñas capillas y una escultura gigantesca de 22 metros de altura, trazando una línea imaginaria que buscaba proteger tanto a los trasgresores de la ley como a los jóvenes y enamorados. Después de su trágica muerte, ocurrida el 31 de julio del 2008, su madre, Enriqueta Vargas Ortiz, dirigió el llamado Grupo Santuario Santa Muerte Internacional, que actualmente continua sus actividades espirituales.

La difusión de este culto se hizo extensiva a diversos barrios, caminos y carreteras, hacia personas ligadas al crimen organizado, lo mismo que taxistas, amas de casa y jóvenes. De norte a sur y de frontera a frontera, el fervor se extendió a tierras lejanas, con seguidores en distintos condados de la Unión Americana y también en Europa. Libros, artículos científicos y periodísticos, trabajos de tesis, películas, documentales, videos y programas de televisión hicieron que esta imagen lograra mayor difusión fuera de México. Inclusive dentro del Censo de Población y Vivienda del año 2000 se incluyó un clasificador donde se buscó integrar a los devotos y seguidores de la Santa Muerte.

Existe una amplia gama de estudios y material informativo sobre esta devoción, día a día el culto a la Santa Muerte crece y es modificado y resignificado tanto por sus creyentes como por representantes de las principales instituciones religiosas, quienes siguen condenándolo, y sus voces son replicadas por medios de comunicación y en algunos casos por autoridades gubernamentales. De modo que al ser ésta una creencia cambiante y en ascenso se vuelve necesario arrojar miradas, casos e interpretaciones actuales que muestren el cúmulo de transformaciones y nuevos imaginarios religiosos en torno a una de las veneraciones más dinámicas y heterogéneas de los inicios del siglo xxi.

Contenido capitular

El propósito del presente libro es mostrar la diversificación del culto a la Santa Muerte en distintas ciudades de México y en otras ajenas al contexto mexicano, pero que no dejan de tener su origen y fundamento en el país. De igual manera, se busca

detallar cómo esta devoción se ha desarrollado a pesar de diferentes momentos de tensión, que atraviesan períodos de tolerancia, pero también de prohibición en diferentes contextos geográficos.

Este libro se divide en cuatro apartados que aspiran a conformar una mirada integral y diversa sobre la riqueza y complejidad de la devoción a la Santa Muerte. El primer apartado se titula *Orígenes y estética de un culto en transformación* y lo integran textos de Kali Argyriadis, Adrián Yllescas y Piotr Grzegorz Michalik, cuyos estudios contribuyen a reflexionar desde una mirada panorámica los orígenes, el crecimiento y los diferentes simbolismos de esta devoción y los sentidos heterogéneos que rodean su imagen según espacios geográficos.

El primer capítulo, "Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México: pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética", de Kali Argyriadis, ofrece una breve introducción acerca del origen de este culto en México y su carácter sincrético y diverso. Este estudio parte de un trabajo etnográfico realizado por la autora entre 2004 y 2011 en el estado de Veracruz. Hace una reflexión de los significados que tiene el culto para sus creyentes, pasando por las interpretaciones que los medios de comunicación le han dado. Analiza las comunidades de devotos, el papel desempeñado por sus guías espirituales, así como diversos rituales que tendrán implicaciones variadas conforme la localidad en la que se realizan y la clase social de los asistentes.

En el texto titulado "La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?", Jorge Adrián Yllescas nos plantea los cambios recientes que este culto ha tenido, desde su etapa oculta o clandestina hasta la de auge y mayor visibilidad pública. En poco más de una década este culto muestra un proceso de despegue, teniendo como elemento de disputa a dos guardianas de la imagen, una tepiteña y la otra de Ecatepec, Estado de México. Lo cual describe dinámicas distintas en cuanto a formas y expresiones devocionales.

Por su parte, Piotr Grzegorz Michalik realiza una reflexión desde el campo semiótico sobre el culto a la Santa Muerte, resultado de su trabajo de campo en México y Guatemala entre 2007 y 2014. En su documento "Paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica" se indaga sobre los distintos significados, connotaciones e interpretaciones que se dan a la Santa Muerte como imagen rica en contenidos rituales y simbólicos en dos contextos con particularidades socioculturales distintas.

Los alcances que va tener el culto en la región del golfo y en el norte del país son muy diversos, tal y como podrá constatarse en el segundo apartado, titulado *El culto a la Santa Muerte en la región del golfo y el norte de México*, que contiene los estudios

de Guadalupe Vargas Montero y de Alberto Hernández Hernández, dirigidos a comprender aspectos contrastantes de esta devoción en dos regiones y sus implicaciones en los contextos de vida de los creyentes. En estos trabajos está presente un interés por indagar la emergencia de esta devoción vinculada con los períodos de violencia en el país, aportando claves teóricas y datos etnográficos para comprender la complejidad que articula esta veneración.

El trabajo de Guadalupe Vargas Montero: "De devoción tradicional al culto posmoderno. La Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz)", en un primer plano plantea los contextos sociales en los que se desenvuelven los creyentes de la Santa Muerte. Reflexiona sobre las modificaciones sociales y culturales que han permitido la expansión y la consolidación del culto desde las prácticas tradicionales a las expresiones conocidas como *espiritualidades posmodernas*. Un punto importante de este trabajo se refiere a la comparación en dos espacios geográficos distantes, uno en el Golfo y el otro en la parte centro de la frontera norte, aportando una reflexión analítica sobre esta devoción complementada con el trabajo de campo en dos regiones de estudio.

Por otro lado, el documento "*Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos*. El culto a la Santa Muerte en el norte de México" hace un análisis de las condiciones distintas de esta devoción entre las regiones noreste y noroeste de la frontera. La primera muestra como adeptos mayormente a personas ligadas al crimen organizado, mientras que en la región noroeste los seguidores estarán vinculados con distintos sectores sociales. El trabajo central se sitúa en el caso de la ciudad de Tijuana, donde la devoción expresa orígenes diversos, situaciones personales y familiares, así como una gran visibilidad a través de las llamadas tiendas botánicas y negocios de tatuajes, entre otras expresiones de esta devoción.

El tercer apartado de este libro se titula *Reflexiones testimoniales de esta devoción*, integrado por documentos de Sergio Guadalupe de la Fuente Hernández y de Alfonso Hernández Hernández, cuyos estudios aportan una mirada etnográfica sobre los múltiples matices en los que se desenvuelve este culto, enmarcada en un histórico barrio de la capital y en una colonia popular del sur de la ciudad, donde la devoción a La Santa ha atravesado por significativas transformaciones socioculturales y espaciales, articulándose como un laboratorio heterogéneo de expresiones y prácticas rituales dedicadas a la Santa.

En el texto de Sergio Guadalupe de la Fuente Hernández, titulado "Entre niñas blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la ciudad de México", el autor aborda las diversas representaciones sociales de esta devoción en los habitantes de la colonia Ajusco. Ofrece una mirada etnográfica al altar

de la señora Nieves y recupera la visión de los fieles, así como los estilos y formas de las imágenes que adoran. Su trabajo detalla distintas formas rituales que aportan un sentido grupal a su devoción desde su contexto de vida.

El estudio de Alfonso Hernández Hernández: "Quince años de convivencia con La Flaquita. Miradas de un tepiteño ilustrado" aborda el origen del altar a la Santa Muerte en la calle Alfarería, uno de los altares que ha tenido un impacto importante no sólo para los devotos del barrio tepiteño, sino para innumerables feligreses dentro y fuera de México. La mirada de este cronista del barrio describe los momentos de cambio que ha tenido este emblemático altar que ha inspirado novelas, películas, series de televisión, trabajos de tesis y un gran número de reportajes periodísticos nacionales e internacionales.

El último apartado del libro se titula *Apropiaciones simbólicas y trasnacionalización del culto*. Reúne los estudios de Caroline Perrée, de Antonio Higuera Bonfil y de Alejandro Frigeiro, en donde se analizan los alcances que ha tenido la veneración a la Santa Muerte al traspasar las fronteras mexicanas. Estos trabajos muestran cómo la imagen de la muerte tiene una recepción diferenciada según el lugar en donde surge y los antecedentes históricos y culturales que articulan sus sentidos. El apartado en su conjunto ayuda a mostrar que esta devoción ha dejado de ser un fenómeno situado en contextos y con personas de condiciones socioeconómicas delimitadas, para ampliar su presencia e influencia hacia otros lugares, físicos o virtuales, cuyas prácticas y expresiones de fe contribuyen a enriquecer y evolucionar este singular culto.

El primer estudio: "La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta", de Caroline Perrée, explora las diversas representaciones de esta imagen que han enriquecido sus advocaciones y significados iconográficos, desde los tradicionales barrios de la ciudad de México hasta su mirada y apropiación en ciudades europeas como París. Esta autora destaca los sentidos diferenciados en cuanto a estética y densidad simbólica en las representaciones de la Santa Muerte, conformándose como una "imagen abierta" de carácter polisémico y cambiante.

El siguiente texto "La religión trasterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York", de Antonio Higuera Bonfil, es un primer acercamiento a tal liturgia desde esta cosmopolita ciudad estadounidense, centrando su estudio etnográfico en el pequeño pero concurrido altar ubicado en el barrio de Queens, donde el autor estudia aspectos de las identidades de los migrantes que se reúnen en torno a dicho altar.

El estudio final de este libro, "San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del 'más justo de los santos'", de Alejandro Frigeiro, desarrolla el análisis de la creciente devoción a San La Muerte en el Gran Buenos Aires, detallando

sus diversos procesos de visibilidad a lo largo del tiempo, además de enfatizar los entrecruces que ha tenido esta devoción con el Gauchito Gil y, recientemente, con la Santa Muerte mexicana. Del mismo modo, se destaca el papel de las redes sociales como Facebook en la apropiación y transformación de la devoción a San La Muerte en Argentina por las similitudes y contrastes con la Santa Muerte en México.

Finalmente, cabe destacar que la convicción para realizar un libro como este proviene, por un lado, del afán por comprender un fenómeno religioso en ascenso en el país, que ya ha superado sus fronteras. Y por otro, del interés por mostrar una profundización en los espacios, creencias, prácticas y creyentes, quienes con sus distintas formas y rituales devocionales han impulsado y recreado un culto que sigue creciendo. Este libro, abordado por especialistas de diferentes disciplinas en las ciencias sociales y procedentes de contextos geográficos latinoamericanos y europeos, es un esfuerzo colectivo para ofrecer una mirada actual y objetiva de una de las devociones más polémicas y atrayentes de nuestro tiempo.

El libro concluye con una sección de imágenes captadas por investigadores, fotógrafos y fotoperiodistas. Se trata de un esfuerzo colectivo que recoge miradas acerca de estilos, prácticas y formas de veneración hacia la Santa Muerte en distintas localidades de México y de Estados Unidos. Incluyen altares públicos y prisiones de alta seguridad, así como aquellos altares y capillas que han sido destruidos por las fuerzas de seguridad pública o el ejército.

Agradecemos la generosidad de los fotógrafos que aportaron este rico material visual, al igual que expresamos nuestra gratitud hacia aquellas personas que accedieron a mostrar su imagen de devoción o sus cuerpos tatuados, permitiéndonos conocer que a través del tatuaje la feligresía de la Santa Muerte encuentra la manera de llevarla siempre para su protección o como testimonio de favores recibidos. Se extiende un especial reconocimiento a Mariel Miranda por lograr un trabajo de curaduría de gran calidad en cuanto a la selección fotográfica incluida en este libro. También se agradece el cuidadoso y detallado trabajo realizado por Jhonnatan Curiel, quien acompañó la idea de construcción e implementación de este proyecto editorial en todas sus etapas. No menos importante resulta la labor realizada por Alma Maciel, quien participó en la revisión de textos y la integración completa del libro.

Un especial agradecimiento va para Erika Moreno y el Departamento de Publicaciones de El Colef, de quienes recibimos todo tipo de apoyo. Del mismo modo, a la diseñadora Alma Navarro, quien logró construir y representar con gran sensibilidad la portada que ilustra este libro.

Bibliografía

ARGYRIADIS, Kali, 2014, "'Católicos, apostólicos y no-satánicos': Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", en *Cultura y religión*, vol. VIII, no. 1, enero-junio, pp. 191-218.

BÁEZ-JORGE, Félix, 2011, *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, México.

CANTÓN DELGADO, Manuela, 2001, *La razón hechizada*, Barcelona, Ariel.

De la Torre, Renée, 2012, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México, CIESAS/Publicaciones de la Casa Chata.

CHESNUT, Andrew, 2012, *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*, New York, Oxford University Press.

COX, Harvey, 2011, *El futuro de la fe*, México, Oceáno.

GAYTÁN ALCALÁ, Felipe, 2009, "La mirada incierta de los iconos: Riesgo, religión y violencia", en Carlos Alberto Steil, Eloísa Martin y Marcelo Camurca, coords., *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, Editorial Biblios, Sociedad y Religión, pp. 209-250.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

GRUZINSKI, Serge, 2013, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)* [1990], México, Fondo de Cultura Económica.

GUDRÚN JÓNSDOTTIR, Kristín, 2014, *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, México, El Colef/El Colsan/El Colmich.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto, 2011, coord., *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional,* México, El Colef/El Colmich/UANL.

LEWIS, Óscar, 1964, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.

LOMNITZ, Claudio, 2006, *La idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

MALVIDO, Elsa, 2005, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte", *Arqueología mexicana,* vol. XIII, no. 76, noviembre-diciembre, México.

MALVIDO, Elsa, 1996, "El mexicano y el concepto de la muerte", en Sonia Buzte, comp., *Las caras de la muerte en el mundo*, México, INAH.

MONSIVÁIS, Carlos, 2000, "El Niño Fidencio", en José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, México, El Colef/Plaza y Valdés.

PARKER, Cristián, 1993, *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia J., 2008, *La Santa Muerte protectora de los hombres*. México, INAH.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y Clara García, 1991, *La vida religiosa en el México colonial: un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana.

SALLES, Vania y José Manuel VALENZUELA, 1997, *Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colmex.

VANDERWOOD, Paul J., 2004, *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*, Estados Unidos, Duke University Press.

VALENZUELA, José Manuel, 2011, "Religiosidad, mística y cultura popular", en Alberto Hernández Hernández, coord., *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, El Colef/El Colmich/UANL.

Orígenes y estética de un culto en transformación

PANORÁMICA DE LA DEVOCIÓN A LA SANTA MUERTE EN MÉXICO: PISTAS DE REFLEXIÓN PARA EL ESTUDIO DE UNA FIGURA POLIFACÉTICA

Kali Argyriadis

La devoción a la Santa Muerte en México y en los países receptores de inmigrantes mexicanos empieza a ser documentada de manera profundizada tanto por antropólogos como por sociólogos e historiadores. Estos trabajos irrumpieron a tiempo en el marco de debates intensos en los medios de comunicación:basta con recorrer rápidamente internet para darse cuenta de que los discursos e imágenes sobre el tema abundan, saturan y confunden a todo aquel que se interesa en ello. Los ensayos literarios "basados en hechos reales", los testimonios, los cuentos y novelas, películas, reportajes, documentales, ensayos de crítica política, las diatribas y advertencias emitidas por el clero católico, así como los informes de policía inspiran entre todos las narraciones prejuiciadas que se copian unas a otras, alimentándose mutuamente en una confusión entre ficción y realidad que conviene analizar y deconstruir cuidadosamente antes de emprender el análisis del fenómeno.

En este texto,[1] apoyándome en la reseña crítica de la literatura mediática antes señalada, publicada anteriormente (Argyriadis, 2014), así como en una revisión de varios trabajos investigativos y en la etnografía que llevé a cabo en la ciudad de Veracruz entre 2004 y 2011, intentaré contribuir a la reflexión sobre el significado que los devotos de la Santa Muerte le dan a la figura y la práctica colectiva. Exploraré en particular la relación entre imagen, objeto, cuerpo y comunidad que moviliza esta devoción en el campo religioso mexicano contemporáneo, proponiendo pistas e hipótesis que, claro está, constituyen propuestas abiertas para el debate más que conclusiones definitivas.

En un primer momento –tomando la representación antropomorfa de la muerte bajo la forma de un esqueleto vestido de franciscano y blandiendo una guadaña como un "objeto social total"–, trataré de abrir camino para el rastreo de la "vida so-

[1] Este artículo se elaboró en el marco de intercambios muy fructíferos con los colegas del eje 2 del LMI MESO (http://meso.hypotheses.org/), del eje *Circulaciones de los objetos y de los signos culturales* del URMIS, y con Caroline Perrée y Olga Odgers. Aprovecho para expresarles a todos mis más sinceros agradecimientos por ayudarme a afinar mi pensamiento.

cial" de dicha imagen, además de la manera en que fue diversamente reinterpretado, en distintas épocas y lugares, dando luz a formas inéditas de representación que son translocalizadas hoy en día a través de los circuitos mercantiles y de las redes de fieles. Luego, seguiré de cierta manera su historia de vida desde el momento en que surge en la vía pública y en los medios de comunicación en tanto que figura de devoción colectiva, polémica y "narcosatanizada", buscando comprender la relación entre estas acusaciones y las luchas de poder que sacuden violentamente, en la actualidad, tanto al campo religioso como a la sociedad mexicana en general.

A partir de eso intentaré analizar en qué forma la devoción construye comunidades creyentes bajo el mando de líderes de grupos de rezo, con variantes rituales notables según las localidades y las clases sociales donde se desenvuelven y se dirigen, pese a lo cual se encuentran estrechamente interconectadas. Proseguiré con la observación de sus estrategias de acomodo y conquista de los territorios en los cuales transitan de manera cotidiana, en particular en el caso del puerto de Veracruz, preguntándome si estas construcciones identitarias locales tejen poco a poco un sentido regional y/o nacional a la veneración, paralelo a una relación renovada de la "cubanidad" del jarocho y/o a la "indianidad" prehispánica del mexicano. Finalmente, enfocándome en el tratamiento ritual de la relación entre el esqueleto y su dueño, propondré una pista para su análisis como proceso de (re)encarnación, reforzamiento, crecimiento y embellecimiento del devoto, materializado en la extensión de su envoltura corporal mediante la figura y el tratamiento estético –ambos significativos– que éste escoge para expresar su fervor.

La vida social de una imagen: Proceso histórico de resemantización del esqueleto y circuitos mercantiles

La historiadora Elsa Malvido (2006) ha demostrado el origen europeo y medieval de la imagen de esqueleto que es empleada masivamente por quienes veneran a la Santa Muerte. Se enraiza en particular en la iconografía que ponía en escena un personaje huesudo, en el marco de las pandemias de peste del siglo XIV, en alusión a la fragilidad y al carácter efímero de la vida ("vanidades" y "danzas macabras"). Imágenes y estatuas de esqueletos eran también utilizadas en procesiones, tanto en Europa como posteriormente en el Nuevo Mundo para escenificar la victoria de Cristo sobre la muerte, y en coherencia con este uso, Serge Gruzinski (1990:297) halló en San Luis de la Paz, Guanajuato, el caso de un grupo iconoclasta de indígenas que en 1797 amenazaban a una figura atada de la "Santa Muerte" con azotarla y quemarla si no les concedía el milagro pedido. Algunas de estas estatuas se convirtieron también

en objeto de culto desde el siglo XVII, como en el caso de San Pascual en Chiapas (Navarrete, 1982) o el de San La Muerte presentado por Alejandro Frigerio en este volumen. A partir del siglo XVIII, en Nueva España las imágenes de la muerte fueron prohibidas por la Iglesia católica y quemadas por idolatría, aunque se conserven algunas hoy en día, por ejemplo una "Nuestra Señora Muerte", en el convento-museo de Yanhuitlán, o una estatua llamada "Santa Muerte" ubicada en la iglesia de San Agustín, en Tepatepec, Hidalgo (Malvido, 2006:25).

La imagen, con el nombre de Santa Muerte, impresa junto a una oración o invocación destinada a hacer volver al cónyuge infiel, al parecer resurgió en el siglo XX en forma de pequeñas tarjetas u hojas vendidas en los mercados populares o por los comerciantes ambulantes. Numerosos autores citan el libro de Óscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964:638), como primera mención del culto por ese medio. Sin embargo, en un artículo etnográfico pionero, John Thompson emitió la hipótesis de que la Santa Muerte contemporánea "habría comenzado su vida" (1998:406-422) como especialista de la magia erótico-amorosa. Citó los trabajos de investigadores que la mencionaban para este uso –junto con otros numerosos santos– desde mediados de la década de 1940, desde el norte hasta el sur de México (F. Toor, 1947:144; Aguirre Beltrán, 1989:233; Kelly, 1965; Navarrete, 1968; Olavarrieta, 1977:116; Bernal, 1982). Este autor, que encontró esta imagen en forma de tarjeta en Sonora en 1992, advirtió varias evoluciones de su uso entre sus informantes en los años que siguieron (Thompson, 1998:425-427). Considerada como capaz de devolver al ser amado, se le pidió auxilio para regresar a los parientes emigrados; posteriormente, se le rogó con fines propiciatorios, en particular para la prosperidad de los comerciantes, y como protectora, primero ofensiva ("Muerte contra mis enemigos"), luego defensiva ("Niña Blanca", capaz de revertir los trabajos para los cuales se le solicitó). Muy rápidamente, atravesó la frontera y se difundió tras las huellas de los migrantes en varias ciudades de Estados Unidos. Por su lado, Silvia Ortiz Echániz identificó una figura antropomorfa de la muerte en el panel de espíritus interlocutores de los médiums de centros espiritistas mexicanos, al menos desde finales de la década de 1980: "Algunas veces suele presentarse el 'Espíritu de Exterminio', la 'Hermana Blanca', o la muerte, en cuyo discurso reclama a los fieles la blasfemia con que la injurian por llevarse a sus familiares y afectos cercanos" (1994:222-223).

Rastrear la historia social de la representación personificada de la muerte y de su veneración en México (aplicando la técnica de "seguir el objeto" propuesta por George Marcus, 2001:106) es una tarea que todavía merece ser completada. Pero con este muy breve recorrido es posible entender que se coloca dentro de un ámbito multisituado, geográfica y culturalmente. La imagen del esqueleto blandiendo una

guadaña no sólo ha viajado en el tiempo y en el espacio, desde la Europa medieval hacia el México contemporáneo, desde las grandes ciudades mexicanas y estadounidenses hacia pequeñas comunidades rurales (incluso indígenas, como en el caso de la Huasteca potosina documentado por Lara Mireles, 2008), sino que ha sufrido cambios de significado. Por ejemplo, Fragoso Lugo observó en la ciudad de México (2007:13) que los fieles interpretan la guadaña como un arma simbólica para cortar las malas energías enviadas por enemigos, y varios autores han notado que desde hace más de 20 años se producen asociaciones entre la Santa Muerte y deidades de la santería cubana[2] como el *oricha* de los difuntos y dueña del cementerio, Oyá (Thompson, 1998:427).

Uno de los retos para los investigadores consiste entonces en lograr analizar la forma contemporánea en que los devotos de la Santa Muerte le construyen sentido a la imagen o al busto del esqueleto, movilizando en el nivel micro-local una gran diversidad de fuentes de inspiración, como se puede apreciar en este libro. Este proceso complejo ocurre por supuesto dentro del ritual, como lo veremos más adelante; mas hoy en día depende también en gran medida de una lógica de mercadeo, la cual genera, además de una resemantización, un cambio en la forma misma del objeto significante. Como bien lo planteó Arjun Appadurai:

> La historia social de las cosas y su biografía cultural no son asuntos completamente separados, ya que la historia social de las cosas, a lo largo de períodos prolongados y en amplios niveles sociales, ha limitado la forma, el significado y la estructura de las trayectorias a corto plazo, específicas e íntimas. También ocurre, aunque suele ser más difícil de documentar y predecir, que muchos cambios pequeños en la biografía cultural de las cosas puedan, con el paso del tiempo, conducir a cambios en la historia social de las cosas (1991:54-55).

En el artículo de John Thompson ya citado se puede apreciar de qué manera, en una lógica de oferta y demanda mercantil,[3] los comerciantes de las tiendas esotéricas, herbolarias y botánicas de los mercados mexicanos elaboraron nuevos productos

[2] Para un estudio profundizado de la relocalización de dicha práctica en México, véase Juárez Huet (2014). Cabe precisar que por lo general la relación entre la Santa Muerte y este oricha se opera siguiendo una lógica de yuxtaposición y correspondencias, sin llegar a conformar una nueva entidad fusionada y bifacética, como en el caso de Veracruz que atenderemos más adelante.

[3] Lo ilustra de forma magistral citando a uno de sus informantes: "We have some new products coming out, he said: a line of santeria oraciones, another of 'vudu' oraciones, a line dedicated to Satanist figure, and, oh yes, a series of wiccan spells – prayers to trees, that sort of thing. But Santiago, I said, I didn't think Wicca was established in Mexico. It's not, he exclaimed. We're going to establish it!" (Thompson, 1998:410).

para sus clientes, creando por ejemplo la famosa "Muerte de siete colores", que concentra en una sola la simbólica cromática anteriormente declinada en varias estatuas de colores diferentes. En el Distrito Federal, más recientemente, parece así que desde las estanterías exotéricas[4] de los mercados se van tejiendo contenidos más afinados de una vertiente de la Santa Muerte, cada vez más emparentada con la Virgen de Guadalupe: surgen representaciones del esqueleto revestido con el manto característico de la Guadalupana, en estado de gravidez con un feto de huesos en el abdomen (véase imágen 4, p. 222), o al contrario, imágenes de la Virgen con cara de calavera. Katia Perdigón por su parte (2008) señala que estatuas del Niño de las Suertes[5] son vestidas por algunos devotos con telas recuperadas de trajes que adornaron anteriormente al esqueleto. Esta "relación simbiótica" es combatida por el clero local, que trató de quitar el cráneo de los circuitos comerciales que reciben directamente su apoyo, pero fue rebasado por la producción paralela de Niños de la Suerte "como debe de ir", en otros comercios (Perdigón, 2008:62).

En el puerto de Veracruz tuve la oportunidad de etnografiar de manera precisa este tipo de fenómeno. La figura de la Santa Muerte irrumpió en esta ciudad –en plena explosión demográfica– gozando de una doble filiación: la del esqueleto y la de una imagen umbandista (pero vista como "santera" y cubana) del oricha del mar y de la maternidad, Yemayá, que varios "guías" de templos y centros espiritistas en contacto con correligionarios de Brasil habían integrado a su panteón de espíritus bajo el nombre de Lucero de la Mañana. Una médium en particular, conocida como "La Maestra", la identificó con la Santa Muerte, y fundó en 1993 el *Templo Flor Universal Yemayá* en honor a ella. Empezó a elaborar estatuas, veladoras, playeras, lociones, canciones grabadas en CD y demás objetos sacralizados por ella y etiquetados con la imagen de la diosa, bautizándola "Yemayá, la Joven muerte Encarnada". Rápidamente, los dueños de puestos de venta de hierbas medicinales y artículos religiosos en los mercados del centro, que habían empezado también a especializarse en

[4] En el sentido propuesto por C. Gutiérrez (2008:367): "El nombre de 'estanterías' hace referencia a su carácter concreto y a la yuxtaposición de objetos culturales que lo hacen posible, mientras que la palabra 'exotérico' busca hacer énfasis en el carácter de difusión del conocimiento y las prácticas espirituales que busca, contrario al esquema de conocimiento reservado que caracterizó a las corrientes espirituales esotéricas del siglo XIX –como la teosofía o el gnosticismo–, de las cuales se alimenta y frente a las cuales se distingue".

[5] El Niño de las Suertes es venerado desde 1937 en Tacubaya (Ciudad de México), en el Convento del Dulce Nombre de María y San Bernardo. Se representa tradicionalmente mediante la estatua un niño Jesús bebé durmiendo con las manos cruzadas sobre un cráneo, el cual evoca el sueño premonitorio de su victoria contra la muerte.

esta devoción, colocando sus propios esqueletos vestidos como altares abiertos a todo aquel que se interesara en ellos, imitaron y hasta inventaron a su vez nuevas variantes y artefactos con la misma efigie. Iniciaron así una pelea feroz –y vana– por la obtención de un *copyright* de la imagen, que obtuvo en seguida un gran éxito en Veracruz. Hoy se declina, por ejemplo, en estatuas de "Yemayá de siete colores" en el puerto, o en estatuas de Yemayá rubia con vestido azul, que se comercializan en el mercado Sonora, Ciudad de México bajo la denominación de "Santa Muerte de Veracruz".[6]

Imagen 1. Yemayá de Siete Colores,
puerto de Veracruz, mercado Hidalgo

Fuente: Kali Argyriadis, 2005, archivo particular.

Los bárbaros imaginarios: Violencia y estratificación social en México

Enfocar el análisis desde la etnografía de los mercados no resulta casual y nos permite abrir nuevas pistas de reflexión. Ciertamente, el giro histórico más radical, el que imprimió un carácter colectivo a una devoción que había permanecido mucho tiempo en forma discreta, contigua a la de otros santos y vírgenes en la intimidad de algunos hogares, consistió en sacar grandes estatuas de la Santa Muerte a la calle y convertir

[6] Comunicación personal de Nahayeilli Juárez Huet, tomada de una plática informal con comerciantes de este sitio en 2008.

los altares así creados en santuarios públicos. Esta gesta ocurrió en zonas de mercado, como lo hemos visto en Veracruz, o en el caso muy famoso del altar que Doña Queta creó en el año 2001 junto a su comercio en Tepito. Hoy en día, al menos en el puerto, los puestos de venta de hierbas medicinales y productos esotéricos de los mercados fungen a la vez como lugares de venta de objetos y servicios ligados a este culto, y como punto de encuentro para los grupos de oración que se reúnen de manera regular para vivir abiertamente su fe. Mas, cuando éstos se juntan en la casa particular de su líder, el altar alrededor del cual rezan (o en el caso de La Maestra, el templo instituido) funciona también como local de venta de productos derivados, "cargados" durante el ritual, como lociones, inciensos, dijes o veladoras.

En México, el mercado –tanto en sentido estricto como figurado– ha sido durante mucho tiempo uno de los pocos espacios de relativa legitimidad (o de estancamiento impuesto) donde se desplegaron las prácticas religiosas categorizadas por la Iglesia católica como "todo aquello que no es de Dios: brujería, espiritismo, curanderismo mágico, santería, esoterismo, horóscopos, adivinaciones, el tarot, las pretendidas ciencias ocultas, el gnosticismo, masonería, rosacrucismo, filosofías materialistas y animistas, etcétera" (Rivera, 2004), con muchas de las cuales la devoción a la Santa Muerte está hoy estrechamente ligada (Argyriadis, 2011). En el imaginario urbano de Veracruz, los mercados del Centro Histórico (por cierto, en muy mal estado), sus sofocantes laberintos internos y sus extensiones más o menos anárquicas en las calles vecinas constituyen también un paradigma de la marginalidad social, lugar donde, según se suele oír, vive "la gente más baja que hay", en particular los llamados "yerberos", aquellos comerciantes potencialmente al tanto de todo lo que sucede en esta pequeña ciudad, temidos por "chismosos, mañosos, conflictivos y brujeros". Contrasta en forma y en símbolo con los modernos centros comerciales situados en las grandes arterias periféricas, en los cuales se pueden encontrar "tiendas esotéricas" que también venden productos ligados al culto a la Santa Muerte, aunque en versiones más discretas y *new age*.

La figura del esqueleto irrumpió entonces por primera vez a finales de la década de 1990, desde los espacios religiosa, cultural y socialmente estigmatizados que son los mercados populares, en un momento clave de la historia del campo religioso mexicano: el de la promulgación de la ley de 1992, que reconoció existencia jurídica a las asociaciones religiosas.[7] Dicha decisión generó nuevas esperanzas de legitima-

[7] Según Renée de la Torre, esta ley (producto de negociaciones entre la Conferencia Episcopal Mexicana, el Vaticano y el Estado) permitió que la Iglesia católica mexicana se reestructurara fuertemente en el territorio nacional, erradicando sus corrientes "no ortodoxas" y promoviendo al contrario el movimiento de Renovación carismática. A partir de 2002, en el marco del gobierno

ción entre los practicantes de modalidades religiosas urbanas ilegítimas, quienes quisieron aprovechar la ocasión para salir de los espacios donde estaban atrincherados. Fue el caso del líder de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional Mex-USA,[8], David Romo Guillén, quien decidió en 2002 consagrar su santuario de la colonia Morelos (Ciudad de México) como "santuario nacional de la Santa Muerte". El Padre David, como lo llaman sus seguidores, "retomó el culto antiguo católico a la Santa Muerte y le dio una renovación cristiana. Esto […] provocó la furia de la jerarquía católica romana que desconoce los rituales antiguos de su propia religión" (entrevista de K. Perdigón por Castellanos, 2004). Ante la presión de la Iglesia católica, se le retiró la inscripción en el registro de asociaciones en 2005, con el pretexto del cambio de objeto principal de devoción, lo cual provocó un debate agitado en la prensa.[9] A pesar de varias manifestaciones de sus fieles, David Romo, quien afirmaba contar con más de cinco millones de partidarios en el mundo, jamás obtuvo ganancia para su causa. En 2012 fue acusado de complicidad de secuestro, condenado a 66 años de prisión y colocado en una celda de alta seguridad para evitar que influyera en los otros presos, considerados susceptibles de adorar a la Santa Muerte (Bolaños, 2012).

Este caso, muy mediatizado, revela de qué manera (y con cuanta asimetría) la Iglesia católica mexicana contraatacó vigorosamente mediante la denuncia de las prácticas religiosas anteriormente citadas. La devoción a la Santa Muerte jugó en este marco un papel importante. Durante las misas, en particular aquellas misas exorcistas públicas que se desarrollaron a partir de 2004,[10] los sacerdotes empezaron a agitarla como repelente demoníaco, mientras lo mismo sucedía en los medios de

---

del PAN, incrementó su influencia en el espacio público mediante campanas de "evangelización" en los medios de comunicación y "cruzadas confesionales" en materia de educación y salud pública (De la Torre, 2007:43-44). A pesar de eso y con grandes disparidades regionales, en el mismo período se desarrollaron otras iglesias cristianas como las evangélicas y las pentecostales (De la Torre y Gutiérrez, 2007), así como prácticas no cristianas que se atrevieron a reivindicar su legitimidad, tales como el espiritualismo trinitario mariano (Garma, 2007), las prácticas indígenas, o los buscadores espirituales que rechazaban toda afiliación que implicara una exclusividad religiosa (Gutiérrez, 2007:123).

[8] Inicialmente, esta Iglesia fue inscrita en el registro de la Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación como disidente de la Iglesia católica, y afiliada, según sus sacerdotes, a una Iglesia ortodoxa de Estados Unidos. Practicaba la misa pero no reconocía la legitimidad del Papa, ordenaba a sus propios sacerdotes (a veces tránsfugas del catolicismo romano), autorizaba el matrimonio de éstos, promovía la contracepción y toleraba abiertamente a las madres solteras y a los homosexuales permitiéndoles comulgar.

[9] Para más información, ANSAmed, 2005; Escalona, 2005; Hernández, 2008.

[10] Para más información, Lagarriga, 2009.

comunicación católicos, así como en reiteradas declaraciones a la prensa, donde la acusaban de ser practicada por el crimen organizado (Saldaña, 2013).

Justo cuando se montaban por primera vez altares colectivos en su honor en los mercados, la figura de la Santa Muerte surgió en el escenario público nacional de manera sensacionalista, a través de anécdotas macabras en las notas rojas. Y mientras la sociedad mexicana era azotada por el recrudecimiento de la violencia ligada al tráfico de drogas y al aumento alarmante de secuestros, varios periodistas iniciaron una verdadera cacería de brujas, asociando esta devoción con la "subcultura del narco" y acusándola de practicar "crímenes rituales" con la complicidad de las élites y de la policía.[11] Sus devotos (y en general los practicantes de religiones no hegemónicas) se convirtieron por ende en "bárbaros imaginarios locales" (Hurbon, 1988). Podemos preguntarnos, a la par de N. Juárez Huet, si este proceso no fue alimentado deliberadamente, tal como ocurrió diez años antes con la santería cubana:

> Por otra parte, la connotación de la santería como una "encarnación del mal" en términos de narco y delincuencia, podría ser una forma en la que algunas estructuras del Estado construyen sus propios "demonios" para justificar su incapacidad e incompetencia en áreas en donde son también parte del problema (2007:199).

Siguiendo los análisis de esta autora (Juárez Huet, 2007), este tratamiento mediático ha contribuido de modo significativo –aunque ambiguo– a la fama y a la difusión del culto a la Santa Muerte en México. Incluso, en un movimiento de retroalimentación, algunos de aquellos fieles que se encontraban realmente en posición de marginalidad tomaron posesión de la dimensión simbólica que les había sido asignada (Fragoso Lugo, 2007:24), ostentando los signos exteriores de su devoción a través de atuendos, dijes, tatuajes: toda una estética destinada a provocar el temor ajeno, pero a la vez a salir del anonimato (Castells Ballarin, 2008:24). Pude observar esta estrategia con el líder de un grupo de rezo instalado en la ciudad de Veracruz en 2006, quien afirmaba ser oriundo de Tepito, exrecluso, y se hacía llamar "El Diablo". Vestido de negro, cubierto de dijes de la Santa Muerte, intercalaba sus homilías con anécdotas de sus enfrentamientos a balazos con bandas rivales, en las cuales la Santa desempeñaba el papel de salvadora. El público (escaso) al cual destinaba tales discursos era claramente aquel que no era bien visto en los demás grupos de rezo: migrantes nacionales recientes que estaban residiendo en las zonas más pobres de la ciudad,

[11] Para más información, González Rodríguez, 2002; o Aridjis, 2004. Para una revisión más detallada del proceso de "narcosatanización" de la devoción a la Santa Muerte, véase Argyriadis, 2014.

jóvenes en ruptura con sus familias o personas presa de adicciones. De igual manera, en su etnografía de Tepito, García Zavala (2010:170) señala que los habitantes de este barrio se acomodan en cierta medida con la imagen de callejón de mala muerte, de mercado de *fayuca* o de cuna del tráfico de drogas y del culto a la Santa Muerte que se le asigna. El miedo generado permite así cercar simbólicamente su espacio de actividades, disuadiendo a los eventuales curiosos de indagar sobre sus asuntos.

El problema de tal proceso de acusación, mediatización y retroalimentación de la devoción alrededor del tema "narcosatánico" es que satura completamente el escenario, y por ende muchos análisis etnográficos. Gran parte de éstos han enfocado principalmente su trabajo de campo en zonas habitadas por las franjas más humildes de la población. En efecto, para muchos investigadores del tema, se trataría de una religiosidad popular mexicana propia del inframundo y de los oprimidos,[12] que expresarían así, de manera legítima, sus sufrimientos, angustias o cuestionamientos ante una sociedad en crisis, devastada por la violencia, la corrupción y la impunidad de los más fuertes. Estas interpretaciones no están por supuesto exentas de validez, como lo demuestra simplemente el hecho de que los fieles de la Santa Muerte se refieran a ella como una abogada ante Dios, un "Justo Juez" que se lleva a todos, pobres y ricos, güeros, morenos e indios, sin discriminaciones. Mas convendría matizar este punto de vista, ya que etnografías más recientes muestran que la veneración esta difundida en todas las clases sociales, aunque las más altas privilegien una forma discreta de practicar[13] (Huffschmid, 2012:104; Flores Martos, 2007:290). Pude comprobarlo en el caso de Veracruz, ya que tuve la suerte de empezar mis pesquisas en 2004, cuando la violencia todavía no había azotado este tranquilo destino turístico nacional para familias y aficionados a la música y el baile. En particular, como en el caso del "Diablo", y como lo precisaré más adelante, pude constatar que los grupos de rezos, a semejanza de la sociedad en la cual están insertados, resultan socialmente

[12] "If the Virgin of Guadalupe can be understood as the key symbol of Mexican national culture […] Santa Muerte and Jesus Malverde may perhaps be understood as key symbols of the 'underworld' and the 'underdogs' of national culture" (Dahlin-Morfoot, 2011). Véase también Lara Mireles, 2008:287; De la Peña, 2009:182; Hernández, 2005, que la glorifica en tanto que forma de resistencia comunitaria, o también Mancini, 2012, quien propone un análisis en términos de ecología urbana.

[13] Escondiendo la estatua del esqueleto en rincones de la casa o del negocio, donde no se vea, o reemplazándola por una flor blanca que la simboliza en el altar (Lagunas, 2003). De hecho uno de los nombres utilizados para referirse a la Santa Muerte es "Flor Blanca". De manera general, pude observar que las personas que acuden a los servicios de especialistas en rituales diversos en los mercados de Veracruz procuran ser discretas, y piden que se les envuelvan las hierbas y los ingredientes comprados en bolsas opacas y cuidadosamente cerradas.

estratificados, y que aplican un tratamiento ritual, estético y discursivo muy específico en función del público al cual se dirigen.

Si seguimos a M. Augé (1982:212-259), las acusaciones de brujería maléfica deben de ser estudiadas como uno de los lenguajes por los cuales se expresan las relaciones sociales de poder. En el caso de la devoción a la Santa Muerte, pude constatar que alimentan las rivalidades entre líderes de grupos de rezo de distintos estratos sociales, tanto en escala local como nacional (Argyriadis, 2014). Pero no cabe duda de que emanan, ante todo de manera ofensiva, de las instancias que ocupan el poder en la sociedad mexicana, y que dirigen casi exclusivamente sus ataques hacia las clases más marginadas, criminalizándolas mediante una amalgama de "clases laboriosas" y "clases peligrosas", cuyo potencial de manipulación por parte de las autoridades ha sido ya magistralmente comprobado (Chevalier, 1958). Por ende, frente a la dialéctica de violencia y contraviolencia simbólica que está en juego, me parece urgente que como investigadores de esta devoción sepamos distanciarnos de una visión en términos de "culto de los oprimidos" y logremos reflexionar también acerca de otros aspectos e implicaciones de la práctica.

Haciendo comunidad de un espacio de relaciones

El primero de estos aspectos importantes concierne a la forma en que se estructura esta devoción. A primera vista y en el nivel íntimo, al igual que todas las veneraciones a santos y vírgenes en México, los fieles de la Santa Muerte cultivan con esta entidad una relación de interdependencia e inmanencia, dirigiéndose a ella como lo harían con uno de sus seres más queridos o con un pariente cercano. No inspira temor ni aflicción, al contrario: es una interlocutora privilegiada que casi siempre cohabita en los altares y en los corazones con otros personajes del santoral católico mexicano como la Virgen de Guadalupe, Jesucristo o San Judas Tadeo. Se le pide consuelo, intercesión y ayuda ante los infortunios de la vida; a cambio del fervor se esperan de ella milagros. Sus devotos la aman profundamente, y cada uno proyecta sobre ella sentimientos y personalidades particulares. Como prueba de su fe, la tratan con gran cariño: le ponen ofrendas consideradas de su gusto, la visten como una reina cambiando sus vestidos y coronas en cada ritual importante, besan su manto, le estrechan la mano, alaban su belleza, la cargan en procesiones, la mecen y bailan con ella en la parte festiva de las ceremonias. A veces, cuando se sienten desesperados, también la regañan o la amenazan.

Las ceremonias colectivas que se celebran en su honor y en particular aquellas que se elaboran por y para devotos de clases media baja y popular, se parecen mu-

cho a los rituales católicos, precisamente a aquellos llevados a cabo por "agentes paraeclesiales",[14] con una diferencia esencial que radica en el hecho de que el culto a la Santa Muerte está en ruptura total con la jerarquía católica y es combatido por ella. Los grupos de rezo, encabezados por un líder (en general el dueño del altar o de la efigie principal), organizan rosarios por turnos en casa o tiendas particulares, desbordando a veces en el espacio callejero. En estos rituales se recitan el Padre Nuestro, el Ave María y numerosas oraciones católicas, adecuando en particular las oraciones a la Virgen como oraciones a la Santa Muerte. De la misma forma, se recurre al cancionero popular ("Amigo", de Roberto Carlos, transformado en "Amiga"; "Te lo pido por favor", de Juan Gabriel; "Señora, Señora", de Denisse de Kalafe; "Yo quiero ser tu marido", de Vicente Fernández), interpretado en las grandes ocasiones por mariachis contratados para el evento. A menudo, se pide a los participantes que expresen públicamente su agradecimiento a la Santa en forma de "testimonios", donde rinden cuenta de los milagros atribuidos a su poder. Algunos grupos lograron fundar templos o capillas y celebran misas, e incluso bodas, bautizos y comuniones.

Pero a diferencia de los rosarios católicos, se dedica también gran parte del ritual a actos de purificación y curación (limpias) que se nutren de fuentes de inspiración múltiples, mismas que corresponden a la categoría rechazada por la Iglesia católica, como hemos visto, bajo el nombre de "todo el aquello que no es de Dios" y yuxtapuestas en formas localmente originales y significantes en comercios especializados. En Veracruz, se trata mayormente de prácticas de magia y curanderismo muy ligadas al manejo de la herbolaria, asociadas al mundo extraurbano de los ranchos o de los Tuxtlas, donde suelen vivir los "morenos" y los "brujos" más potentes en el imaginario porteño. A éstas se suman la lectura del tarot, el espiritismo, el "chamanismo", la santería cubana y una amplia gama de oferta neoesotérica incluyendo el reiki, las flores de Bach, los ángeles, las pirámides o la meditación. En el nivel íntimo, también a diferencia del uso oficial dado a las imágenes católicas, la Santa Muerte se solicita para trabajos de magia, incluidos trabajos ofensivos llamados de magia negra, aunque no todos sus devotos acepten o reconozcan hacerle este tipo de peticiones.

Piotr Michalik ha descrito este aspecto del culto en la Ciudad de México, en términos de "mezclas interreligiosas", preguntándose cuáles elementos podrían remitirse al fenómeno *new age* y cuáles más al catolicismo popular mexicano, ambos

[14] En el sentido de Suárez, que los define como "instancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial –aunque sin quebrar radicalmente con ella– y que reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos, circuitos y forma de la práctica religiosa" (2008:88).

vistos como descendientes de un ancestro común, pero crecidos en un suelo diferente (2011:175). Me parece que una manera de contestar esta pregunta es tomar en cuenta el origen social no solamente de los miembros de cada grupo de oración específico, sino el del público tentativo al cual el líder del grupo dirige sus discursos y su escenografía ritual. La dimensión estética, en este sentido, juega un papel preponderante, y aunque las fuentes de inspiración suelan ser más o menos las mismas en un contexto o en un momento dados, no resultan agenciadas de la misma manera.

En Veracruz, entre 2005 y 2008, "El Diablo", ya mencionado, organizaba sus oraciones mensuales en el patio humilde de la casa que rentaba, adornándolo con globos negros, veladoras, inciensos, grafitis pintados con negro sobre la pared e imágenes de la Muerte en su versión *death metal*. La santería irrumpía en la ceremonia como una de las maneras de nombrar a la Santa (Oyá, como en Tepito) y bajo la forma de un agua supuestamente traída de noche por misteriosos amigos cubanos que se dedicaban al contrabando entre los dos países: "Había un pozo y estaba un esqueleto, y por obra de él pues empezó a salir agua […] ellos lo vistieron, entonces se llama el Ángel de la Muerte. Entonces cada primero de mes traemos agua del pozo ese. Agua de Cuba, agua bendita de Cuba".[15] Contrariamente, La Maestra (fallecida en 2007), quien claramente se dirigía a un público de clases medias y altas, oriundo de varias ciudades del país, privilegiaba el color blanco, alternado con azul, y su templo estaba decorado con retratos de espíritus protectores, ángeles y la imagen de Yemayá en la cúspide del altar. El espacio estaba organizado con bancos y estrado, exactamente como en los centros espiritistas de la ciudad. Contaba con una sala de consulta a semejanza de un consultorio médico, y un escenario techado en el gran patio, donde realizaba sus rituales más importantes, con mesas familiares, abundantes flores y cestas llenas de frutas. Era necesario fijar la atención para descubrir, en una pequeña estantería, una Santa Muerte completamente blanca. Con sistema de abonos, había organizado viajes a la capital para tomar cursos de "danza chamanística", giras en la zona de Chetumal para curarse con "operaciones espirituales" en la selva y luego ir de compras, y posteriormente estancias en La Habana para recibir los primeros grados de iniciación en la santería.

Estos dos casos muy contrastantes son los polos extremos de un *continuum* sobre el cual seguiremos dando precisiones, y que desdibuja una devoción polimorfa, adaptable y adaptada entonces a una gran variedad de fieles, que reconstruyen alrededor de ella pequeñas comunidades creyentes. Los rezos, en primer lugar, constituyen un momento de intenso recogimiento mutuo, en el cual las emociones y

[15] Entrevista en el puerto de Veracruz (Doña Lupe, 2005).

cualidades ostentadas son la fraternidad ante la pena y el sufrimiento, el sacrificio, la abnegación, la disciplina y por supuesto la devoción. Pero en segundo lugar, como si uno se hubiese ganado el derecho de gozarla mediante su gran seriedad y entrega total al dolor propio y ajeno, empieza la diversión. A semejanza de lo que sucede en las fiestas patronales, el ritual no se puede entender sin su dimensión festiva,[16] donde los organizadores rivalizan en obsequios a su feligresía: objetos e imágenes "cargados", pero también comida, música, baile, a veces espectáculos, rifas, regalos y bebida en abundancia. Son ocasiones de intenso intercambio de riquezas, *vibras* e informaciones, donde sobresalen de manera muy jerarquizada, tal como si fuera un sistema de cargos, aquellos que ofrecieron parte de todos estos ingredientes indispensables: uno, el vestuario de la Santa; otro, la orquesta; otro más, el transporte; el ultimo, las flores, etcétera. La calidad de los artistas participantes, de la comida, la decoración, la belleza de los atuendos y el valor de los regalos fortalecen la reputación del líder y de su grupo de rezo en la escala local, y tentativamente regional o nacional: Son pocos los que alcanzan una fama de estas dimensiones, pero cuando lo logran sus altares se convierten en lugares de peregrinación para los demás, como veremos más adelante. En el largo plazo, la etnografía demuestra que los simples devotos circulan mucho de un grupo a otro, elaborando comparaciones que hacen y deshacen las legitimidades y los prestigios.

La devoción a la Santa Muerte refuerza un sentimiento comunitario entre los devotos, pero consecuentemente es sujeta a intensas luchas de poder. Al menos en Veracruz, los grupos de rezo son liderados por personajes carismáticos que constantemente pelean para imponer su autoridad y tratar de impedir que sus seguidores acudan a sus rivales. La organización del culto colectivo y sus mecanismos de reproducción nos ofrecen también datos sobre las relaciones internas de poder en los grupos; en cuanto a este punto, cabe notar que las distinciones sociales entre ellos resultan poco significativas. Muy lejos de un modelo idealizado sin jerarquías, los guías siguen el modelo de la práctica católica laica, otorgando cargos rituales[17] a un número reducido de discípulos, de los cuales esperan una fidelidad inquebrantable. Basándose en esta estructura piramidal, dirigen los rezos, organizan las ceremonias y las peregrinaciones a otros santuarios o lugares de prácticas relevantes para ellos, se

[16] Los documentos audiovisuales trabajados por A. Higuera Bonfil, contribuyente en este volumen, rinden cuenta, con gran riqueza etnográfica, de todas las etapas importantes de los rituales para la Santa Muerte, que incluyen, además del rezo en sí, todo lo que concierne a su preparación, las expectativas que despierta, la fiesta que sigue y los comentarios posteriores.

[17] Al parecer, lo mismo hacían Enriqueta Romero y su esposo, distribuyendo "mayordomías" para vestir la estatua de su altar en Tepito (Lagunas, 2003).

documentan en internet y, sobre todo, entran en contacto con otros líderes fuera de su localidad, con los cuales forman alianzas puntuales. Además, diseñan uniformes para sus seguidores. Frente a los otros grupos, y aun en circunstancias de unión, estos atuendos, complementados por un comportamiento *ad hoc*, son considerados como muy importantes, particularmente en el contexto de lucha anteriormente descrito, en el que se busca lograr una buena imagen pública.

Constantemente, durante los rosarios de todos los grupos de rezos, se introducen en las homilías reflexiones de reproche a los que no asisten ese día, y que en su lugar prefieren "irse de parranda", o a los que "sólo vienen cuando se reparten comida y regalos"; o bien, a los que "traicionaron" y se fueron con otro grupo; en fin, todos aquellos cuya fe en la Santa Muerte queda, por ende y ante estos criterios, cuestionada. Por lo tanto, los fieles hacen particular énfasis en darle en público todos los signos de sumisión y cariño a su líder, rivalizando en diligencia para servirlo y alaban frente a los recién llegados sus calidades humanas y espirituales. Incluso aceptan todo tipo de humillaciones (sarcasmos, insultos, obligaciones de realizar tareas domésticas poco prestigiosas como la limpieza, el servicio de mesa, etcétera.) consideradas como parte del proceso natural de aprendizaje. Nunca pretenden, de hecho, recibir de manera organizada una enseñanza ritual, aun cuando esperan adquirir un cargo importante. Poco a poco, éste "se lo van ganando" por retazos. Cuando uno de ellos considera que acumuló la suficiente experiencia el conflicto surge, siempre de manera muy violenta: una escisión se produce y el nuevo líder se lleva con él a algunos miembros del grupo anterior. Se autoproclama independiente y rompe totalmente sus lazos con su antiguo líder, prohibiendo a sus fieles ir al templo, centro, capilla o tienda del o de los rivales, o hablar con sus discípulos. A menudo, completa su saber ritual *a posteriori*, mediante investigaciones en internet y contactos con especialistas diversos.

A diferencia del sistema de cargos tradicional, la organización de los rituales para la Santa Muerte no se fundamenta tanto entonces en la pertenencia a un pueblo o a un barrio, sino en la pertenencia (puntual o más perenne) a un grupo jerarquizado de fieles que viven o transitan por una misma ciudad, reunidos bajo la tutela de un "guía". La extensión translocal o, idealmente, transnacional (inventada por el Diablo, alcanzada por La Maestra) de un grupo se traduce en prestigio para su líder. Estos grupos se reproducen en un modelo segmentario y conforman a su vez redes más amplias de líderes aliados o rivales. En resumen, se podría formular la hipótesis de que se trata de un sistema de cargos contemporáneo, reconstruido por una población afectada por (o acostumbrada a) la movilidad, desprendido completamente de la tutela de las parroquias o del clero católico en general, y que se reancla en los territorios más amplios que son las ciudades, las regiones o el Estado-Nación.

De la conquista espiritual del espacio vivido ¿a la construcción de una devoción orgullosamente mexicana?

Como lo hemos visto, los devotos de la Santa Muerte han empezado desde la primera década del siglo xxi a organizarse en grupos de rezo y a visibilizarse, algunos en un intento –por lo pronto abortado– de institucionalización y reconocimiento legal con alcance nacional. En Veracruz –después de la gesta de algunos yerberos que montaron altares en sus negocios y de la fundación del templo de La Maestra, y consecuentemente tras la polémica mediatizada por la prensa sobre las marchas del Padre David–, varios líderes de esta devoción desplegaron estrategias locales de legitimación, sacando los esqueletos de sus lugares cotidianos de culto para salir a la conquista simbólica de la ciudad.

La costumbre de organizar rituales masivos puntuales y/o itinerantes empezó cuando una de las yerberas del mercado Hidalgo organizó una serenata con mariachis el primero de noviembre al anochecer, directamente en su negocio, en el cual había montado un altar efímero para la ocasión y organizado un breve rosario. El año siguiente, varios dueños rivales de puestos de venta de hierbas medicinales y artículos religiosos iniciaron una pelea sonora e invasiva en el mercado, desbordando las fronteras simbólicas de sus negocios y saturando con orquestas, rezos y fieles (con sus respectivas estatuas) este sitio de por sí bastante denso. Mas la líder del grupo de rezo Blanca Flor, rival histórica de la pionera de este ritual, no quedaba satisfecha con aquella configuración que mantenía el culto confinado en uno de los espacios citadinos más marginados. Mediante una alianza con David Romo,[18] quien participó personalmente en el acto poniéndose en cabeza de fila y dirigiendo una misa, en 2005 organizó una procesión que partió del mercado al grito de "¡Se ve, se siente, la Santa está presente!", para luego marchar por sus calles periféricas, juntarse con grupos aliados de Orizaba y Córdoba, y realizar un ritual muy concurrido en un salón de fiestas cercano, rentado para la ocasión. El tepiteño "Diablo", participó en el evento junto con sus seguidores del momento (distinguiéndose con playeras negras), pero quedaron inconformes con la presencia del Padre David, en ese momento rival principal de Doña Queta. El año siguiente, inició una procesión propia, que partía del parque Zaragoza (al lado del mercado) y se internaba,

[18] En la misma época, este grupo logró comprar un local que fungió como capilla, en una de las colonias más pobres –y periféricas– de la ciudad, La Pochota. Uno de los sacerdotes ordenados por el Padre David organizó allí misas y rosarios durante un año, hasta que graves acusaciones quebrantaron su posición. Desde luego los rituales se siguieron realizando, organizados por la líder del grupo.

después de una larga caminata, en la muy humilde colonia Dos Caminos, donde él residía, con mantas que decían: "Somos católicos, apostólicos y no satánicos". Dicha iniciativa encontró un éxito muy relativo.

En 2007, el grupo Blanca Flor, en pleno auge, intentó penetrar con su comitiva dentro de la catedral desde la calle principal del centro; el sacerdote que ordenaba la misa en ese momento les cerró furiosamente las puertas. Sin perder el impulso, reiteraron la marcha en 2008, prolongando su trayectoria (que rozaba ostensiblemente la catedral) hacia el malecón. Esta vez, habían obtenido una autorización y el apoyo de la policía para cerrar brevemente las calles, gracias a la participación de un grupo de danzantes aztecas, que les permitió afirmarse como "evento cultural mexicano". Realizaron así un ritual híbrido, montando un altar efímero frente al mar donde los danzantes ejecutaron el "baile de la doncella" ante un público de turistas entusiastas. En los años siguientes complementó este complejo dispositivo ritual itinerante con una velación el día anterior en el sitio arqueológico de El Zapotal, donde se encuentra un bajorrelieve que representa el dios mexica de la muerte, Mictlantecuhtli. Reprodujeron su silueta bordándola en huipiles que se convirtieron desde luego en el estandarte del grupo.

Por su lado, la Maestra organizó también a partir de 2000, un ritual el primero de noviembre. Mas lo realizó al amanecer, en las playas de Costa de Oro, uno de los fraccionamientos más ricos del puerto. Sus seguidores –veracruzanos u oriundos de la Ciudad de México, de Puebla, de Cancún o de Xalapa– llegaban en coche, vestidos de blanco, con los brazos cargados de flores, frutas y pequeñas imágenes o estatuas de la Santa Muerte en su versión esquelética, o bien en su versión Yemayá, la joven muerte encarnada. Se reproducía allí[19] el modelo inspirado del ritual santero cubano de ofrendas al oricha Yemayá, cuya primera ocurrencia en Veracruz había tenido lugar en el marco del Festival Internacional Afrocaribeño en 1996, en honor a la actriz de origen cubano Ninón Sevilla, pero sumándole elementos más *new age*, o incluso "prehispánicos" y añadiendo un nuevo doble a la Muerte Encarnada / Desencarnada: una estatua del "dios mixteco de la muerte", con un lado esquelético y el otro encarnado. La Maestra había emprendido además, aparte de los viajes organizados ya mencionados, una conquista espiritual de la ciudad mediante la redacción de crónicas en algunas radioemisoras y en periódicos locales.

La breve descripción de estos distintos rituales públicos que buscan ocupar el espacio urbano nos remite una vez más a las estrategias de acomodo (Frigerio, 1999) a través de las cuales los grupos de rezo se esfuerzan por alcanzar una recepción fac-

[19] Para más detalles sobre este ritual, véase Argyriadis, 2012.

tible de respeto y legitimidad en una sociedad sumamente estratificada. Aquella que consiste en revertir el estigma asignado invitando a los participantes a unirse a una marginalidad asumida y ostentada, y que funciona plenamente en lugares como Tepito, al parecer en Veracruz encuentra sus límites. La estrategia que, al contrario, intenta salir de dicho estigma y reclamar su lugar, desfilando orgullosamente por las calles de la ciudad, en una lucha abiertamente política por adquirir derechos (de asociarse) y legitimidad social, es mucho más exitosa. Por fin, aquella que se distingue poniendo en escena una pertenencia a la clase acomodada, movilizando un imaginario de la naturaleza, una estética de la pureza, una presencia espacial más discreta, y cuya dinámica está claramente dirigida hacia el exterior, resulta muy eficiente ante un público sin embargo más restringido y translocal. Pero lo interesante aquí es que dichas iniciativas muestran también de qué manera los diferentes grupos de rezo intentaron perennizar sus rituales como puntos importantes en una cartografía móvil y evolutiva de los lugares de peregrinaje reconocidos como más fuertes, auténticos o tradicionales en el territorio nacional.

Imagen 2. Ritual al Mar para Yemayá, puerto de Veracruz

Fuente: Kali Argyriadis, 2005, archivo particular.

Una tendencia bastante mediatizada entre los investigadores a finales de la primera década del siglo fue a plantear la idea de una continuidad lógica entre la devoción a la Santa Muerte y la religión azteca, sobre el modelo del sincretismo de máscara (Garma, 2009; Kristensen, 2007; Camacho, 2007). Si bien me parece válida la crítica de esta visión: "Como la mayoría de las invenciones novedosas de la cultura popular mexicana, ahora se dice que la Santísima Muerte nos viene desde los aztecas", afirma (Lomnitz, 2006:464), no se puede descartar el hecho de que hoy en día los practicantes se han apoderado de ella con fervor, multiplicando los rituales en sitios arqueológicos prehispánicos[20] y asociándose como lo hemos visto en el caso del grupo Blanca Flor con danzantes aztecas, en un movimiento de reindianización (Flores Martos, 2008:64) que varía localmente según los grupos étnicos en presencia. Así, en Santa Ana Chapitiro (Morelia, Michoacán), un grupo de devotos atribuye un origen purépecha muy antiguo a su altar (Chesnut, 2012:28-30), mientras que en el barrio de Tepito el cronista Alfonso Hernández (2005) erige la devoción a la Santa Muerte en heredera de una antigua tradición de resistencia mexica, convirtiendo el lugar en paradigma sintético y valorado de mexicanidad (véase también Lomnitz, 2006:469). Ambos lugares están hoy en día inscritos entre los más significativos dentro de la geografía de la devoción, junto a otros evocados en este libro, y tanto la procesión anual del grupo Blanca Flor como el ritual al mar de La Maestra jugaron en su momento un papel relevante en este aspecto, al menos en el nivel regional.

Los debates que oponen los historiadores, periodistas, novelistas y los devotos mismos en cuanto al origen de la veneración a la Santa Muerte giran en torno a la cuestión de la mexicanidad indiscutible del culto y de la definición que se le quiere dar.[21] Es lo que reafirman las revistas y las libretas en venta en los mercados (ver por ejemplo *El culto a la Santa Muerte*, 2003:7; Ambrosio, 2004:10). Es también lo que expresan sin distinción todos los grupos de rezo en los rosarios que se dan cada año a mediados de septiembre en Veracruz, colocando para la ocasión banderas mexicanas y trenzas de listones verdes, blancos y rojos en los atuendos de sus estatuas, explicando orgullosamente: "Nosotros también vamos a echar nuestro grito".[22]

[20] Para un análisis del fenómeno general de resacralización de centros de turismo arqueológico en México, véase De la Torre y Gutiérrez (2005:63-67).

[21] Ellos hacen eco a debates más antiguos que cuestionaban los procesos históricos de construcción del Estado-Nación y su relación con la "indianidad" a través de la celebración del Día de Muertos (para más información, véanse por ejemplo Paz, 2004; Monsiváis, 1987; Malvido, 2001 o Lomnitz, 2006).

[22] Frase escuchada en un rosario del Grupo Blanca Flor, puerto de Veracruz, 17 de septiembre de 2005.

Apasionados por dichos debates, sus líderes procuran informarse sobre los lugares más concurridos, consultando internet y las publicaciones disponibles, y se desplazan cada vez que es posible con sus fieles (quienes ahorran a veces durante años) de un sitio a otro. Tratan además de "invitar" grupos oriundos de otras ciudades. De esta forma, grupos de rezo de diferentes procedencias entran en contacto, se alían, se oponen, también se inspiran mutualmente, copian estilos, intercambian imágenes y objetos sacralizados, y nutren sus respectivos repertorios. En esta dinámica, progresivamente construyen sus modalidades rituales regionales específicas, en una lógica propia de reinterpretación, reapropiación y ensamblaje de elementos católicos, indígenas o cubanos –para el caso de Veracruz, cuyo imaginario identitario está fuertemente ligado con la isla (Argyriadis, 2009)–, al "estilo" de distintas zonas del país. Así se refuerza la mexicanidad del culto, que se declina en variantes locales.

Encarnando lo desencarnado. ¿La Muerte dando a luz?

Observar la forma en que se crean todos estos estilos y variantes de la devoción a la Santa Muerte es apasionante para el etnógrafo, que literalmente asiste en vivo al nacimiento de una nueva deidad polimorfa y polifacética. Quisiera por último explorar esta metáfora del nacimiento, que me parece fundamental para una figura que pone en juego la dualidad entre encarnación y desencarnación. En particular, enfocaré el análisis en el modo en que los devotos hacen nacer, crecer y a veces sobrevivirles su Santa Muerte personal.

Como bien se ha dicho ya, las imágenes, y sobre todo las estatuas de esqueleto que se emplean para la devoción, son humanizadas y singularizadas. Comen, beben, fuman y fungen como interlocutores privilegiados de sus dueños, así como de las personas que los rodean y desean participar de esta relación. A sus calaveras les atribuyen expresiones de rostro como sonrisas afectuosas, muecas de disgusto, cara de preocupación, miradas severas, tristes, alegres o amenazantes. Muy a menudo a las más grandes se les colocan cabellos, aretes, collares "de su gusto" y se rellenan sus órbitas con espejitos, cartulina iridiscente, papel tornasol u ojos de vidrio. A todo esto se le suman vestuarios femeninos sofisticados, con abundancia de encajes, colores, velos, volantes, plumas, lentejuelas y sombrero combinado. El cuerpo esquelético y eventualmente su traje franciscano original desaparecen completamente debajo de estos ornamentos, dejando sólo ver la cara y las manos. Tal como sucede en la costumbre de "vestir santos", más allá de la simbología de los colores o de los materiales empleados se busca ante todo provocar una fuerte emoción estética. Al parecer los códigos no son (¿aún?) tan rígidos para llevar a cabo esta tarea, y cada devoto va cam-

biando periódicamente el traje de su Santa Muerte al ritmo de los rosarios, siguiendo su inspiración, sus sueños o los consejos de sus guías.

Cada Santa Muerte comprada como objeto de consumo en los mercados se convierte mediante esta importantísima operación ornamental[23] en un ser único, consagrado, personalizado y vivo. Para Silvia Mancini (2012:15), quien hace referencia a Fray Bernardino de Sahagún, tal vez éste sea el sentido más "prehispánico", o al menos netamente mexicano de la práctica: son los vestuarios y los ornamentos que sacralizan e identifican a los dioses. Siguiendo el concepto de Marc Augé (1988), podríamos entonces considerar que mediante el hecho de "vestir esqueletos" y de nutrirlos ritualmente con ofrendas y atenciones, la práctica devocional convierte cada bulto de la Santa Muerte en "dios-objeto", es decir en una materialización animada de la relación que une al devoto con sus correligionarios y con el objeto de su fervor, que constituye un doble de sí mismo y cuya existencia como ser vivo depende totalmente de dicha relación.[24]

En efecto, cada devoto posee al menos una imagen o estatua propia, y si tiene varias por lo general hay una hacia la cual convergen sus mayores atenciones. En los altares domésticos conviven las de todos los miembros del hogar, con una neta prevalencia en tamaño y adornos en la del jefe o la jefa de familia. En los altares colectivos efímeros montados para los rosarios o los rituales más importantes, los bultos e imágenes personales traídos, cuidadosamente vestidos, cargados con ternura y precauciones –a veces en rebozos– como bebés, son colocados alrededor de la estatua-madre del líder, a menudo de mayor tamaño que todas las demás, que circula de casa en casa cada quincena o avanza como cabeza de fila en las procesiones. A través de su estatua, el o la líder del grupo se pone simbólicamente a la vez en posición de autoridad y a disposición de sus seguidores, su simple presencia es la que supuestamente garantiza beneficios y milagros para todos a cambio de los sacrificios consentidos en ofrendas, gastos diversos, tiempo y fervor. Ella también es la que va a transmitir vida y fuerza a las demás estatuas, amuletos e ingredientes rituales que luego cada devoto regresará a su altar casero. Muy a menudo en los rituales de Veracruz pude observar cómo se ponía concretamente en escena esta función. El Diablo, por ejemplo, consideraba que al

[23] Para un análisis del proceso de sacralización de mercancías mediante el ritual, véase De la Torre y Gutiérrez, 2005:69.

[24] "El dios-objeto […] es la instancia y el lugar por los cuales hay que transitar para ir de un individuo a otro, de un punto a otro u de un orden simbólico a otro, mas igualmente de sí mismo a sí mismo, ya que la intimidad y la interioridad individuales son plurales" (Augé, 188:144). Aunque Augé plantee este concepto desde la etnografía de sociedades del golfo de Benín, parece totalmente pertinente en el caso del objeto Santa Muerte.

tocar la estatua principal en su altar él recibía inspiración y don de curación de parte de ella, y que por sus buenas *vibras* también cargaba con energía las estatuas de los presentes y las bolsitas de semillas con moneditas que solía distribuir al final como amuleto de la abundancia para la buena suerte en el dinero. Por su parte, la líder del grupo Blanca Flor formaba lo que ella nombraba una "cadena energética": partía de su estatua, que ella tocaba con la mano, atravesaba su cuerpo tocado a su vez por sus ayudantes,[25] y así sucesivamente se distribuía en red estrellada por contacto físico entre todos los participantes del ritual. A esta cadena doblemente materializada (entre humanos y entre estatuas) se suma el sistema de don y contra-don anteriormente descrito, y que constituye, siguiendo a Caroline Perrée, una suerte de cadena humana formada por el intercambio colectivo que refuerza el compromiso comunitario entre los devotos (2014:32). En resumen, las estatuas, en tanto que dioses-objetos, participan de la construcción de lazos espirituales entre los miembros de un mismo grupo de rezo: la estatua grande "da luz" a las más chicas, las alimenta constantemente, las ayuda a crecer, mientras que los devotos, que actúan como si fueran hijos respetuosos ante su líder abnegado(a), engrandecen, potencian y nutren a la Santa Muerte referente mediante la devoción colectiva.

Mancini propuso analizar la Santa Muerte precisamente en tanto que doble doméstico: "esta parte desconocida de sí mismo que uno no llega a expresar ni a manifestar" (2012:7), una manera de prótesis sagrada que prorrogaría el cuerpo del devoto y le permitiría "llegar a las zonas fuera del alcance de los hombres" (Mancini, 2012:7). Para esta autora, la ortopraxia del ritual (adornar y atender la estatua, abrazarla, presentarla en toda su magnificencia delante de los demás) tiene entonces como objetivo repararlo física, social y espiritualmente, y devolverle su capacidad de acción sobre el mundo. Estos análisis contienen pistas de reflexión muy heurísticas, que convendría prolongar con la observación a largo plazo de la práctica, por ejemplo a través de las historias de vida y de la construcción complementaria de los altares personales, con sus momentos clave, sus peripecias, y la transformación de ambos en textos narrativos paralelos. Habría que ver también lo que sucede con una estatua cuando fallece su propietario. En el caso de la Santa Muerte de 23 metros de altura elevada por el difunto Comandante Pantera en Tultitlán (Estado de México), al parecer la madre del occiso retomó la organización del culto en memoria de su hijo. Más humildemente, me tocó cruzar el camino de un devoto que cargaba incan-

[25] Tanto ella como la estatua y sus ayudantes llevaban para ello collares de santería, resemantizados en este caso en "canales energéticos". Como bien lo señala Huffschmid (2012:103), esta práctica muy común entre varios grupos de rezo de todo México, consistente en tomarse de las manos formando una "cadena de la fuerza", es a su vez retomada del cristianismo carismático.

sablemente la estatua de uno de sus amigos recién fallecido, en todos los rosarios, con la intención de venderla, pero nunca tuvo corazón para separarse de ella, terminó regalándomela, despidiéndose de ella de manera conmovedora, alegando que su amigo siempre había querido viajar, y que conmigo su sueño se haría realidad.

Si el esqueleto vestido, animado y crecido progresivamente funge como doble de su dueño en su dimensión relacional y social, es interesante notar que a menudo este proceso afecta el cuerpo del devoto en una lógica inversa. Muchos investigadores han subrayado en este sentido el papel de los tatuajes, con el caso extremo señalado por Perrée de un devoto que presta su piel para los demás, transformándose en altar móvil con 14 efigies de la Santa Muerte, siendo a la vez "el sacrificado, ya que su cuerpo, en tanto que intermediario necesario entre la Santa y el pedidor, será obsequiado en sacrificio para obtener la curación de aquel que paga el tatuaje; y el sacrificante, ya que mediante el mismo proceso ritual, realiza él mismo una ofrenda votiva a la Santa cuyos beneficios le serán personales" (2014:35-36). En Veracruz, El Diablo, al considerar que su hijo había sido salvado de una enfermedad grave por la Santa Muerte, festejaba el cumpleaños del pequeño el primero de noviembre. Al recaer en peligro y salir ileso otra vez el niño, su padre le había cortado el pelo y se lo había dado en ofrenda a su "madrina" para adornar su cabeza.

Existen también múltiples operaciones de encarnación "en doble" del devoto mismo, paralelas a las de la estatua, a través de los disfraces. Mancini, al analizar la similitud entre la costumbre de vestir los santos y las estatuas de Santa Muerte, subraya cuan importantes son las marcas vestimentarias y los uniformes en México, ya que dan de un solo vistazo indicaciones precisas sobre el estatus de las personas (2012:13). Por su parte, Flores Martos (2008) recuerda el fervor con el cual los veracruzanos suelen aprovechar cada ocasión para disfrazarse o inclusive travestirse –en fin, transformarse en otro– mediante el arte y la magia del vestir. En la etnografía de la devoción en Veracruz pude constatar que además de vestir los esqueletos, en las procesiones los devotos se disfrazaban a menudo de los avatares de la Santa Muerte: de Yemayá, de negro completo, de novia, de danzante, etcétera. Ópticamente, cuando dejaban de moverse el mimetismo deseado era perfecto, y resultaba difícil distinguir las estatuas "vivas" de las personas "de cuerpo presente".[26]

[26] Como lo notó S. Mancini (2012), ésta dinámica recuerda la noción mexica de *ixiptla*, o manifestación de la divinidad, tal como la describe S. Gruzinski: "Son *ixiptla* la estatua del dios –diríamos, como los conquistadores, el ídolo–, la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la 'representa' cubriéndose con sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio. Las diversas 'semblanzas' […] pueden yuxtaponerse en el transcurso de los rituales" (1990:86). Más me parece que si el *ixiptla* funge como "receptáculo de un poder, presencia de-

A la luz de estas breves notas etnográficas, se vislumbran algunas pistas que permiten comprender la razón por la cual la figura del esqueleto resulta pertinente en la contemporaneidad para muchos mexicanos. Los infortunios de la vida, la violencia, las desigualdades sociales o la injusticia no son propios de nuestra época, y como ya se ha dicho son insuficientes para explicar en sí la lógica de la devoción a la Santa Muerte. Es cierto que desde la Revolución, y sobre todo a partir de la década de los cuarenta, la construcción identitaria mexicana ha sido ligada con la personificación de la Muerte, fungiendo como "símbolo metonímico" de una identidad nacional que pondría en escena una "familiaridad juguetona y cercanía con la Muerte" (Lomnitz, 2006:27 y34). No obstante, ni los cuadros muralistas, ni las caricaturas de José Guadalupe Posada, ni la popularización del día de muertos y de la iconografía ligada con esta fiesta habían logrado condensarse masivamente en una devoción a una figura esquelética, tal como se desenvuelve en la actualidad. El espacio dejado –no sin pugnas feroces y ampliamente mediatizadas– por la relativa pérdida de hegemonía de la Iglesia católica en el campo religioso mexicano hace 20 años parece haber jugado un papel mucho más favorable en este aspecto.

Michalik (2011:177-178) propuso recientemente analizar la eficiencia simbólica de la representación antropomorfa de la muerte y su devoción colectiva en tanto que proceso de inversión de los códigos que transformaría, únicamente para los devotos, esta figura repulsiva en madre protectora.[27] Me parece que la función simbólica de partera y protectora es cumplida por la Santa Muerte no como representación, sino porque precisamente se trata de un dios-objeto: un esqueleto sobre el cual cada devoto –libre de la imposición de un cuerpo sacerdotal y agrupándose con sus correligionarios bajo el mando y con el modelo de un líder escogido después de varias peregrinaciones– puede darle carne y vida a un doble de sí mismo. La Santa Muerte ofrece a todos sin distinciones la posibilidad de extender y mejorar su cuerpo: es una prótesis que suple órganos que fallan, que repara y transforma el miedo o la pena en acción, pero que también convierte lo feo en bello, un objeto-reflejo, con ojos de

tectable, epifánica, y actualización de una fuerza infundida en un objeto, un 'estar aquí' […]" (1990:86.), las parejas formadas por un bulto adornado de la Santa Muerte y su dueño disfrazado apuntan más hacia la idea de dios-objeto desdoblado, que remite a un "estar aquí" que materializa una vertiente única, personalizada y relacional de la divinidad.

[27] Lo cual hace eco al análisis propuesto por C. Lomnitz, que explica la preeminencia de la Muerte como "tótem" de la nación después del holocausto de la Conquista (y de la Revolución) a través de la idea de un pacto social implícito de reconciliación nacional con la muerte, o también de pacto inestable fundado en "la dialéctica de la violación, es decir, en las consecuencias fértiles y reproductivas de la explotación violenta" (2006:49).

espejo y cabellera humana, suntuosamente vestido, que se exhibe con orgullo y en el cual a menudo los devotos suelen transformarse parcial o totalmente, con tatuajes, maquillaje y disfraces.

Imagen 3. Playera con la efigie de La Maestra, puerto de Veracruz

Fuente: Kali Argyriadis, 2005, archivo particular.

"Reina del cielo, la más hermosa", nos dice un canto dedicado a la Santa Muerte libremente adaptado de *Amor eterno* de Juan Gabriel. Como lo hemos visto, la dimensión estética de la devoción es ciertamente un elemento fundamental de su éxito, la que da vida a la figura esquelética y legitimidad colectiva a sus fieles. La Iglesia católica pretende de hecho combatirla sobre este mismo terreno, como en la misa (exorcista y pública) de sanación de Puente Jula, Veracruz, en agosto de 2006, cuando el sacerdote Casto Simón trataba de infundir temor en los participantes blandiendo lo que él denominaba: "el repugnante esqueleto de la Santa Muerte". El tratamiento estético diferenciado es también el que marca la pertenencia social (real

o esperada) de los miembros de un grupo de rezo. Para terminar provisoriamente y abrir la reflexión, quisiera regresar una última vez a la vertiente veracruzana del culto, que me parece muy interesante porque profundiza y desdobla la lógica de transformismo (Flores Martos, 2008) y embellecimiento de la Muerte que traté de explorar en este texto. Me comentaba en 2005 la pionera de las serenatas con mariachis para la Santa Muerte en el mercado Hidalgo de Veracruz:

> Mira, Yemayá es la diosa del mar. Aquí la catalogamos como la Santísima Muerte Encarnada. Esa mujer es bella, la Muerte es una mujer muy bella, muy bella. […] Mucha gente después no quiere venerar a la Muerte de huesito porque dicen que: "¡Ay! se ve muy fea". La de hueso les da miedo, entonces meten a Yemayá. Entonces Yemayá está muy guapa con su vestido, y en el mar no se ve tan temerosa. Pero para mí las dos son iguales, para mí trabajan igual.[28]

En esta ciudad, donde desfilar en el carnaval con trajes elegantes es tan importante, donde los miembros de las clases acomodadas son llamados gente *nice* o gente bonita y exhiben sus cirugías estéticas y sus pieles blanqueadas por el maquillaje y los *flashes* en la sección "Sociales" de los periódicos locales, y donde antes de 2009 la guerra entre distintos detentores del poder y de las armas aún no había diseminado cadáveres supliciados por las calles, aquellos que no querían o temían ser catalogados como gente fea (es decir: gente pobre, morena y mal vestida) crearon un avatar/doble de la Santa Muerte encarnado, bello y blanco. Para La Maestra, esta Joven Muerte Encarnada era también un doble mejorado de ella misma. En su templo, un cuadro la representaba, más joven y delgada, de frente a la representación de Yemayá, como un espejismo. Si bien revestía sus colores en trajes suntuosos durante los rituales que conducía, no necesitaba "vestirla" porque, en una lógica espiritista, ella era la única que *se extasiaba* (es decir que entraba en trance de forma adorcista) con esta figura, y posteriormente, en una lógica santera, contempló la posibilidad de afianzar este lazo con un ritual de iniciación destinado a fijar en su cabeza esta deidad a la vez madre y doble de sí misma. Para esta madre divorciada, fundadora de un templo, cronista local, líder de un grupo translocal de seguidores, que había alcanzado una relativa estabilidad económica y bastante fama dentro y fuera del Puerto, la Joven Muerte Encarnada era una prótesis que reparaba tanto su autoestima como la de sus fieles, en un proceso que sin duda ella misma hubiera nombrado con gran sentido del humor "cirugía estética espiritual".

[28] Entrevista con Doña Lupe, puerto de Veracruz, 18 de mayo del 2005.

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1989, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica.

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

APPADURAI, Arjun, 1991, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Conaculta/Grijalbo.

ARGYRIADIS, Kali, 2009, "Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Francia, Université de Poitiers, vol. 25, núm. 2, pp. 119-140.

ARGYRIADIS, Kali, 2011, "Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz. Le marché, espace restreint de légitimité", en Kali Argyriadis y Stefania Capone, edits., *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, París, Hermann, pp. 175-207.

ARGYRIADIS, Kali, 2012a, "Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, primero de noviembre de 2005", en Renée de la Torre, coord., *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*, México, CIESAS, pp. 246-259.

ARGYRIADIS, Kali, 2014, "Católicos, apostólicos y no-satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", *Cultura y religión*, Chile, Instituto de Estudios Internacionales/Universidad Arturo Prat., vol. 8, núm.1, pp. 191-218.

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

AUGE, Marc, 1982, *Génie du paganisme*, París, Gallimard.

AUGE, Marc, 1988, *Le Dieu objet*, París, Flammarion.

BERNAL, María de la Luz, 1982, *Mitos y magos mexicanos*, México, Grupo Editorial Gaceta, Biblioteca Ciencias Ocultas.

BOLAÑOS, Claudia, 2012, "Dan 66 años de cárcel a líder de la Iglesia de la Santa Muerte", *El Universal*, en sección "Metrópoli", México, 14 de junio, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/853603.html>, consultado el 14 de enero de 2016.

CAMACHO SERVÍN, Fernando, 2007, "Con la Santa Muerte 'haz lo que te nazca, m'ijo', dice Doña Queta ", *La Jornada*, 1 de noviembre, en <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/01/index.php?section=espectaculos&article=a-12n1esp>, consultado el 14 de enero de 2016.

CASTELLANOS, Laura, 2004, "La Santa de los desesperados", *La Jornada*, Suplemento dominical *Masiosare*, núm. 333, 9 de mayo, en <http://www.jornada.unam.mx/2004/05/09/mas-santa.html>, consultado el 14 de enero de 2016.

CASTELLS BALLARIN, Pilar, 2008, "La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, vol. 6, núm.1, pp.13-25.

CHEVALIER, Louis, 1958, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, París, Hachette.

CHESNUT, Andrew, 2012, *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*, Nueva York, Oxford University Press.

DAHLIN-MORFOOT, Miranda, 2011, "Socio-Economic Indicators and Patron Saints of the Underrepresented: An Analysis of Santa Muerte and Jesus Malverde in Mexico", *Manitoba Anthropology Students Association Journal*, Canadá, University of Manitoba, vol. 29, pp. 1-7.

DE LA PEÑA, Francisco, 2009, "Tres cultos religiosos populares en el México contemporáneo", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Polonia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, vol. 9, pp.169-183.

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2005, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Ciudad de México, CIESAS, núm. 18, pp. 53-70.

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2007, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/El Colef/CIESAS/El Colmich/Segob/Universidad de Quintana Roo.

DE LA TORRE, Renée, 2007, "La Iglesia católica", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco/El Colef/CIESAS/El Colmich/Segob/Universidad de Quintana Roo, pp. 38-49.

El culto a la Santa Muerte, 2003, México, ediciones Montemayor.

ESCALONA, Hilda, 2005, "Marchan por la Santa Muerte, exigen que las misas continúen", *La Crónica de Hoy*, en sección "Ciudad", Ciudad de México, 5 de marzo, en <http://www.cronica.com.mx/notas/2005/170020.html>, consultado el 14 de enero de 2016.

FLORES MARTOS, Juan Antonio, 2007, "La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas", en Antonio Flores Martos y Luisa Abad González, coords., *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 273-304.

FLORES MARTOS, Juan Antonio, 2008, "Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La santa muerte mexicana", en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera Blanes, coords., *Teorías*

y prácticas emergentes en antropología de la religión, Guipuzcoa, Ankulegi, pp. 55-76.

FRAGOSO LUGO, Perla Orquídea, 2007, "La muerte santificada: El culto a la Santa Muerte en la ciudad de México", *Vetas, Revista de El Colegio de San Luis,* México, El Colsan, año IX, núm. 26-27, pp. 8-37.

FRIGERIO, Alejandro, 1999, "Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, México, UAM, año 9, núm. 18, pp. 5-17.

GARCÍA ZAVALA, Roberto [tesis de doctorado], 2010, "Religiosidad en el barrio de Tepito: El culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GARMA, Carlos, 2007, "Nativistas", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco/El Colef/CIESAS/El Colmich/Segob/Universidad de Quintana Roo, pp. 114-115.

GARMA, Carlos, 2009, "El culto a la Santa Muerte", *El Universal*, en sección "Nación", Ciudad de México, 11 de abril, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html>, consultado el 14 de enero de 2016.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Sergio, 2002, *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama.

GRUZINSKI, Serge, 1990, *La guerre des images*, París, Fayard.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina, 2007. "Población 'sin religión'", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México,* Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco/El Colef/CIESAS/El Colmich/Segob/Universidad de Quintana Roo, pp. 116-123.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina, 2008, "La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica *new age*", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, coords., *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 363-392.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alfonso [ponencia] 2005, "El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas", en "*VIII Encuentro de la RIFREM"*, Lagos de Moreno, Jalisco, Universidad de Guadalajara, Campus Universitario Lagos, 26-27 de mayo.

HERNÁNDEZ, Enrique, 2008. "Ni secta ni culto diabólico, refuta David Romo", *La Prensa*, en sección "Metrópoli", México, 22 de enero, en

<http://www.oem.com.mx/laprensa/notas/n566800.htm>, consultado el 14 de enero de 2016.

HUFFSCHMID, Anne, 2012, "Devoción satanizada: la Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México", *iMex. México interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico* "Frontera Norte", *Heinrich-Heine-Universität* Düsseldorf, I año 2, núm. 3, pp. 97-107.

HURBON, Laënnec, 1988, *Le barbare imaginaire. Sorciers, zombis et cannibales en Haïti*, París, Éditions du Cerf.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli [tesis de doctorado], 2007, "Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", Zamora, Michoacán, El Colmich.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli, 2014, *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, México, CIESAS.

KELLY, Isabel, 1965, *Folk Practices in North Mexico: Birth Customs, Folk Medicine and Spiritualism in the Laguna Zone*, Austin, University of Texas Press.

KRISTENSEN REGNAR, Claudia Adeath, 2007, *La Muerte de tu lado*, México, Espacio Cultural Casa Vecina.

LAGARRIGA ATTIAS, Isabel, 2009, "El bien y el mal y sus decires. Exorcismos y control socio-religioso en un pueblo del estado de Veracruz", en Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro, coords., *Pensamiento religioso y espacio de poder*. Xalapa, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 13-60.

LAGUNAS, Icela, 2003, "Santa Muerte protectora del barrio", *El Universal*, en sección "Metrópoli", Ciudad de México, lunes 12 de mayo. p. 80.

LARA MIRELES, María Concepción, 2008, "El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo", en María Antonieta Rebeil Corella, coord., *XV Anuario CONEICC de Investigación de la Comunicación*, México, CONEICC, pp. 285-298.

LEWIS, Óscar, 1964, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.

LOMNITZ, Claudio, 2006, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

MALVIDO, Elsa, 2006, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. 13, núm. 76, pp. 20-27.

MANCINI, Silvia, 2012, "Sobrevivir con la Muerte: ecología de una práctica 'pagana' en el valle de México". *Artelogie*. 2, EHESS, en <http://cral.in2p3.

fr/artelogie/spip.php?article112>, consultado el 14 de enero de 2016.

MARCUS, George, 2001, "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, México, UAM, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.

ANSAMED, 2005, "Mexico-Iglesia: piden a secta abandonar culto a Santa Muerte", *ANSAmed*. 14 de febrero de 2005, en <http://www.ansamed.it/main/notizie/notiziari/noticieroespanol/20050214175733273787.html>, consultado el 5 de abril de 2006.

MICHALIK, Piotr Grzegorz, 2011, "Death with a Bonus Pack. New Age Spirituality, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte", *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, Éditions de l'EHESS, núm.153, pp.159-182.

MONSIVÁIS, Carlos, 1987, "'Mira muerte, no seas inhumana', notas sobre un mito tradicional e industrial", en María Teresa Pomar, *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art: essays,* Texas, Estados Unidos, Fort Worth. The Fort Worth Art Museum/Universidad de Texas, pp. 9-16.

NAVARRETE, Carlos, 1968, *Oraciones a la Cruz y al Diablo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

NAVARRETE, Carlos, 1982, *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*, México, UNAM.

OLAVARRIETA MARENCO, Marcela, 1977, *Magia en los Tuxtlas,* Xalapa, Instituto Nacional Indigenista.

ORTIZ ECHÁNIZ, Silvia, 1994, "Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista", en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM.

PAZ, Octavio, 2004 *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Judith Katia, 2008, "Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, vol. 6, núm. 1, pp. 52-67.

PERRÉE, Caroline, 2014, "Mexico, de San Judas à la Santa Muerte. Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain", *L'Homme*, París, Éditions de l'EHESS, vol. 3, núm. 211, pp. 17-39.

SALDAÑA, Iván, 2013, "Iglesia católica arremete contra la Santa Muerte", *Excélsior*, en sección "Nacional", Ciudad de México, 9 de mayo. En <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/05/09/898424> consultado el 14 de enero de 2016.

SUÁREZ SUÁREZ, Hugo José, 2008, "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato", *Archives de sciences sociales des religions*, París, Éditions de l'EHESS, núm. 142, pp. 87-111.

THOMPSON, John, 1998, "Santisima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image", *Journal of the Southwest*, University of Arizona, vol. 40, núm. 4, pp. 405-436.

TOOR, Frances, 1947, *A Treasury of Mexican Folkway*, Nueva York, Bonanza Books.

Entrevista

Doña Lupe [entrevista], 2005, por Kali Argyriadis [trabajo de campo], "Translocalización y relocalización de lo religioso (a partir de México)", Puerto de Veracruz, Veracruz, México, IRD y CIESAS.

LA SANTA MUERTE ¿UN CULTO EN CONSOLIDACIÓN?

Jorge Adrián Yllescas Illescas

Introducción

En los 15 años transcurridos desde que la Santa Muerte salió a las calles, volviéndose una oferta más en el mercado religioso mexicano, ha tenido transfiguraciones que han sido abordadas por diversos investigadores interesados en el tema. Algunos de ellos han tratado de dar respuesta al origen de esta creencia, empezando por el símbolo de la muerte y su transformación en nuestra cultura. Otros han tratado de explicar algunos procesos sociales que han propiciado que la Santa Muerte tenga tantos adeptos, cuyo número está expandiéndose en varias regiones del país.

En el presente artículo el interés principal es esclarecer distintos momentos por los que ha pasado este culto, estudiándolo en tres etapas: la clandestina, la de auge y la de una posible consolidación. De igual forma se mostrarán ideas sobre las principales explicaciones del auge y la importancia de la Santa Muerte actualmente.

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.

El culto a la Santa Muerte es atractivo por ser homogéneamente diverso

El 9 de noviembre de 2014, en Temixco, Morelos, se llevó a cabo el Congreso Internacional y Nacional de la Santa Muerte. La sede fue el altar Génesis de los Nueve Anhelos, su anfitriona Paulina –una chica transexual que dice ser el vivo testimonio de los milagros de la Santa Muerte– relata que sufrió un accidente y quedó mal de

una pierna, ante esto la Santa le ayudó a salir de ese "apuro"; por lo tanto, su forma de agradecerle fue mediante la creación de un altar y la organización del evento.

Al Congreso asistieron líderes del culto de distintas procedencias: Veracruz, Puebla, Quintana Roo, Ciudad de México (tanto la congregación de altares unidos del sur como la del norte), Guerrero y el Estado de México; a última hora cancelaron los líderes de altares de Tamaulipas y de Ciudad Juárez.

El evento se llevó a cabo en un salón que tenía un escenario con un techado sostenido por columnas; se hicieron reservaciones para cada líder que confirmó su asistencia. Recibieron a cada líder con su correspondiente grupo de invitados: amigos, familiares y devotos de cada santuario. Al llegar al evento, cada líder era anunciado por el vocero en medio de aplausos; primero pasaba la imagen de la Santa Muerte representativa de cada altar y posteriormente entraba el líder seguido por sus invitados.

Cuando todos los invitados estaban instalados en sus mesas, Paulina pidió que cada líder fuera a sentarse en un pequeño podio que improvisaron con sillas frente a todas las mesas de invitados; no fue en el escenario porque ahí estaban las invitadas principales, las distintas efigies de la Santa Muerte, con sus variadas formas y tamaños, personificadas de distinta manera, ya sea con vestidos femeninos o trajes típicos, y también las había de distintos colores: azul, blanca, roja, negra, entre otras.

Una vez que el grupo de líderes ocupó su lugar en el podio, se hizo una sesión de preguntas para aclarar dudas sobre el culto y compartir conocimientos que cada uno posee sobre los distintos rituales. Muchas de las preguntas tenían la intención de refutar la imagen negativa que se tiene el culto. Algunas de las cuestiones que se lanzaron eran: ¿La Santa Muerte es mala? ¿Un devoto de la Santa puede creer en Dios? ¿Es verdad que si no le cumples a la Santa, ella te castiga quitándote la vida? ¿La Santa está ligada a la Santería? A la primer pregunta se contestó que la Santa es un ser de luz, no diabólica, y que el malo es el ser humano. Después respondieron que por arriba de la Santa Muerte estaba Dios, ya que él es la causa de todas las cosas y nadie pide que te alejes de él, al contrario, la Santa Muerte es un medio para acercarse al Altísimo; este culto no está peleado con la creencia en otros santos. Para la tercera pregunta la respuesta fue que la Santa Muerte no es materialista, y mucho menos se cobra las cosas con vidas; lo único que sí es verdad, según el auditorio, es que no se le deben prometer cosas que no se puedan cumplir. Y por último, que la Santa no estaba ligada a cosas de la Santería.

Al terminar las preguntas se pidió que cada líder compartiera su mejor ritual; todos coincidieron en que para que éste funcionara lo primero que se necesitaba era una verdadera fe. Por ejemplo, la líder de Veracruz dijo que los ritos para conseguir

dinero no se pueden aplicar a todos, pues primero se tiene que "catalizar" a la persona con una veladora con polvo de las Siete Virtudes. Para peticiones sentimentales, debe prenderse una veladora roja con "polvos especiales para el amor", además de orar por nueve días; otro líder dijo que para una protección poderosa y el ritual del dinero son necesarios semillas de la abundancia y polvos de oro, que se colocan en cada esquina de la casa junto con un frasco con sal y vinagre hasta el tope. Menciona que al irse consumiendo este líquido convierte las cargas negativas en positivas.

Después se pidió al líder de Puebla, quien iba vestido con una sotana blanca, que hiciera su ritual para hacer presente a la Santa Muerte. Este líder pidió que todos guardáramos silencio, cerráramos los ojos y respiráramos. Posteriormente, indicó que alzáramos ambos brazos hasta que quedaran en forma horizontal (como esperando un abrazo); después solicitó a todos girar tres veces en el sentido de las manecillas del reloj; luego, tocando unas campanas, hizo una oración pidiendo que se hiciera presente el espíritu de la Santa Muerte; dijo que se iba a abrir un campo, por lo que sacó un listón negro para alejar toda la negatividad. Se solicitó a los presentes poner las manos en el pecho y mantener los ojos cerrados, porque se hizo presente la Santa Muerte.

Enriqueta Vargas (representante internacional) dijo que ha ido a rezar a altares de Nueva York y que pronto iría a otros países y estados de la república mexicana para llevar el culto y aumentar la red de líderes, para que el próximo año lleguen más. Pronunció su oración para la Santa Muerte, escrita por su fallecido hijo, el "Comandante Pantera". Al finalizar, Enriqueta anunció que iba a bautizar a quien quisiera ser un hijo oficial de la Santa Muerte. Otros dos líderes ofrecieron hacer limpias para los asistentes.

Mientras Enriqueta bautizaba, me acerqué a tomar las limpias que estaban ofreciendo los otros; una consistió en abrir los brazos de forma lateral, mientras uno de los ayudantes del líder me roció desde la nuca el *spray* del aroma de la Santa Muerte, hasta terminar en la espalda baja; después me pidió que cerrara los ojos y me roció con su boca un líquido rosa; mientras hacía eso, me pasaba un ramo de hierbas por todo mi cuerpo; finalmente me pidió poner las manos en el pecho y me abrazó y me tronó los huesos.

Después decidí ir a la otra limpia, en la que había tres hombres con indumentaria totalmente blanca. Cada uno estaba atendiendo a una persona; a mí me tocó ser atendido por el más joven de los tres, tenía aproximadamente 20 años de edad. Me pidió pararme y cerrar los ojos, poner las manos juntas hacia enfrente, como si fuera a pedir algo con ambas manos. En ese momento, con un puro me echó el humo por todo el cuerpo, se detuvo en la espalda y me preguntó si estaba tenso en esa zona.

Después volvió a ponerse frente a mí y sentí que me echó el humo en la cara; para finalizar tronó sus dedos en mi frente y al último en ambos oídos. Al abrir mis ojos, dijo que por medio de las cenizas del puro él pudo ver que yo tenía algunos problemas, y me señaló las cenizas que aún tenían un poco de fuego; me pidió observarlas con atención y que se podía apreciar una cara, lo que indicaba que tenía problemas con una persona. Además, me dijo que había mucha gente que me tenía envidia, para lo cual me sugirió comprarle una veladora curada, para que me abriera los caminos y se quitaran todas esas *vibras*.

Hubo un receso para comer. Posteriormente, se presentó en el Congreso un grupo de danzantes "chinelos", con máscaras y vestidos con trajes coloridos con distintas imágenes, algunas religiosas, como la Virgen de Guadalupe, y otras con adornos de flores. Con la música de una banda de viento que los acompañaba comenzaron a bailar, dando vueltas y saltos al ritmo de las tamboras. Después, para la siguiente pieza musical, se invitó a los presentes a que pasaran a bailar junto con los danzantes; no todos se levantaron, quienes tomaron la iniciativa fueron algunas líderes, al pasar ellas tomaron la imagen de la Santa Muerte, que estaba vestida de chinela como los danzantes. Hicieron pasar la imagen entre los devotos, quienes la hacían bailar entre los brazos, a cada uno se la iban pasando o ellos iban al centro del círculo a bailar con la Santa Muerte, como si ella estuviera ahí presente y bailara al ritmo de los tambores. Así pasó la tarde y después hubo música para que todos los presentes bailaran, con lo que concluyó el Congreso.

Lo interesante de este evento fue que dejó ver que hay iniciativas para entablar una red entre líderes del culto, quienes comparten sus rituales sin querer imponerse sobre otros líderes. Se puede observar la variedad que tiene el culto en las diferentes latitudes donde se celebra, y que también hay características que lo unifican, por ejemplo, personificar las imágenes con un aspecto femenino, la cercanía que tienen los devotos hacia la Santa Muerte por medio de sus efigies, y que la tratan como si realmente estuviera presente; el uso que hacen del cuerpo para los rituales por medio de los brazos y los ojos cerrados. Otro dato interesante es que la mayoría de los líderes que asistieron al evento eran mujeres y el anfitrión era de la comunidad lésbico, gay, bisexual y transexual (LGBT).

El relato anterior muestra un panorama general de lo que es la realidad del culto a la Santa Muerte actualmente: distintos líderes de diversos lugares del país se reúnen para compartir experiencias rituales y generar redes de comunidad entre ellos. Al mismo tiempo se puede observar que en este culto no hay una sola forma de rendirle pleitesía al numen cadavérico, sino al contrario, hay variadas formas de ritualidad que cada líder establece con sus tiempos y los materiales que decide

utilizar. Esta es una de las características por las cuales el culto a la Santa Muerte no es amorfo, sino que esa variedad de prácticas en torno al mismo numen, lo hace homogéneamente diverso.

Además, en esta variedad de prácticas se pueden registrar algunas generalidades que componen este culto. En mi primera investigación (Yllescas, 2012), al hacer un estudio comparativo entre dos de los espacios de devoción más importantes en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana –el altar de la Santa Muerte, en la calle Alfarería, de la colonia Morelos, y el Santuario de la Santa Muerte Internacional, en Tultitlán, Estado de México–, se destacó que si bien el culto era hacia el mismo numen (la Santa Muerte), no se llevaba a cabo de la misma forma. Cada espacio de devoción tenía su dinámica propia; sin embargo, dentro de este marco de diferencias también encontré ciertas similitudes o prácticas generales que los devotos hacen en el culto.

Estas generalidades son:

1) Hay una resignificación del símbolo de la muerte occidental, a la cual los devotos han atribuido un género al darle un carácter femenino, pues al referirse a ella lo hacen nombrándola Madrina, Niña Blanca, Niña Negra, Patrona, Novia, Chingona, Santísima, Señora de la Guadaña, la Huesuda, La Fría, entre otros apelativos. Además, los fieles suelen poner sobre las efigies vestidos y pelucas, tanto de cabello natural como artificiales.

2) Hay una personificación del devoto hacia su Santa Muerte; algunos hacen sus propias figuras con distintos materiales como: semillas, aluminio, madera, resina, papel, jabón, etcétera. Las elaboran con la forma que cada devoto quiera, además suelen vestirlas incluso asimilando su propio estilo de ropa. Algunas veces les dan un nombre personal (Mi Lupita, Mi Juanita), se dirigen a ella como si realmente estuviera viva, tratándola como una persona más en su vida diaria. Otro ejemplo de esto: el Día de Muertos algunos devotos disfrazan a sus niños de Santa Muerte, les ponen túnicas y pintan sus caras de blanco. También suelen tatuarse la imagen que poseen en efigie.

3) Generalmente, cuando se lleva a cabo el rosario o la oración grupal, los devotos acostumbran intercambiar objetos de todo tipo como forma de agradecimiento o en cumplimiento de una manda o promesa que hicieron a la Santa Muerte. El intercambio de objetos es generalmente sólo entre los fieles que portan una figura de la Santísima, puesto que el objeto se lo dan a ella y no al devoto. Los intercambios son múltiples y muy variados: oraciones impresas en papel, veladoras, dulces, manzanas, , bolsas con semillas, pan, billetes y monedas falsas, *spray* con aroma de la Santa Muerte, polvos de la venerada, rosarios, figurillas elaboradas o compradas, flores, escapularios y collares, entre muchos otros; también se humean y se les riega alcohol a las imágenes portadas, y a veces a los tatuajes del devoto.

4) No hay un día específico para hacer la oración grupal a la Santa Muerte; generalmente el dueño o dueña del altar (conocidos como madrina o padrino, líderes espirituales) establece la temporalidad para hacer la oración grupal. Por ejemplo, en el Santuario de la Santa Muerte Internacional se convoca a los devotos cada domingo; en el caso del Santuario de la calle de Alfarería, la oración se realiza los días primero de cada mes. No hay una sola oración para la Santa Muerte, sino múltiples versiones y formas de rezarle, tantas como el número de altares que existen. Estas oraciones o súplicas son creadas por los mismos devotos, retomando algunas que ya existen en el catolicismo, como la oración del Padre Nuestro o el Ave María.

Aunado a estas generalidades encontré que la Santa Muerte tiene un carácter sagrado y una moralidad ambigua (Yllescas, 2012:75), ya que es considerada una santa por su carácter numinoso y no desde una lógica del catolicismo. Es ambigua, porque es buena y mala a la vez; incluso hay una norma que los devotos comentan, dicen que al pedir algo a la Niña Blanca "no le prometas dar más de lo que puedas ofrecerle", porque así como te ayuda, ella te lo puede cobrar.

La última generalidad que quiero destacar son las formas en las que los devotos se acercan o se inician en el culto, éstas pueden ser: "Por legado, por identificación, por coincidencia" (Yllescas, 2012:82). Por legado, es cuando alguien es iniciado en la creencia en la Santa, ya sea por sus padres o por algún familiar cercano que les enseña la devoción. Por identificación, es cuando las personas se acercan al culto por influencia de amigos o de la banda a la que pertenecen; también sucede cuando los fieles comentan que la Santa Muerte es como ellos, por lo que son parte de su creencia. Por último, por coincidencia, es cuando una persona conoce o sabe de la Santa Muerte y su efectividad de manera azarosa.

Estas generalidades son parte del corpus general del culto a la Santa Muerte, quizá no son las únicas y no son iguales en todas las partes donde se ha asentado esta creencia, pero hay muchos espacios de devoción en los que sí son aplicables puesto que forman parte de los procesos de socialización específicos en los que se celebra el culto y se trasmite de manera social, que pueden ser dinámicos y cambiantes.

Así como existen procesos homogéneos en esta liturgia, también hay una serie de diversidades que se han hecho visibles gracias al incremento del culto y a su expansión por el territorio mexicano y en otras latitudes.

La Santa Muerte en tres distintas etapas

Como todo fenómeno social, este culto ha pasado por una serie de modificaciones que no han sido muy discutidas hasta ahora. Cuando se trata de plantear un posible

origen del culto, los estudios se enfocan principalmente en el icono de la muerte, su origen y sus cambios, y de ahí se deriva la posible sobrevivencia de una cosmogonía prehispánica cruzada con una visión occidentalizada de la muerte. Estas argumentaciones hasta ahora han sido aceptadas por distintos investigadores. Pero para tener mayor certeza sobre los orígenes del culto se debe buscar no sólo en los archivos y los libros, sino además en los practicantes de esta creencia, principales actores, ya que por medio de su experiencia propia se podrá entender cómo se ha transformado la práctica de este culto a lo largo de los años.

En lo que sí se puede tener más precisión es en las diferentes adecuaciones que ha tenido el culto a lo largo de los años y no tanto en explicar su posible origen.

El culto a la Santa Muerte ha pasado al menos por dos etapas: la oculta o clandestina y la de auge o pública (Yllescas, 2012:116). La etapa clandestina se caracteriza por la escasa manifestación pública del culto. El mercado ya existe pero no de manera masiva, la Santa Muerte está muy asociada al oscurantismo y a la brujería. No hay un registro claro en el que se pueda ubicar a los devotos, ya que sus prácticas se efectuaban más en espacios privados. Véase, por ejemplo, la alusión que hay sobre el culto en la década de 1960 en la etnografía de *Los hijos de Sánchez*, donde se menciona lo siguiente:

> Cuando mi hermana Antonia me contó en un principio lo de Crispín, me dijo que cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las 12 de la noche, con una vela de sebo y el retrato de él. Y me dijo que antes de la novena noche viene la persona que uno ha llamado" (Lewis, 1972:293).

Esto confirma la existencia de un culto clandestino en ese entonces, lo cual a través de conversaciones con los devotos de mayor edad se puede confirmar y profundizar. A muchos les fue transmitido el culto por sus padres, abuelos o tíos mucho antes del año 2001, en el que se hizo público.

En un artículo titulado "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities" se menciona que al menos en la Ciudad de México "the veneration of La Santa Muerte can be traced back to Mexico City in the 1940s and 1950s, according to the older devotees"[1] (Kristensen, 2015:548), lo que confirma dos aspectos: primero, que para conocer más sobre el origen de esta devoción se debe acudir a los creyentes más viejos; segundo, que hay, en efecto, registros del culto desde mediados del siglo pasado. Incluso en las cárceles se sabe que el culto existe desde la década de 1990.

[1] Traducción propia: "la veneración de la Santa Muerte en la Ciudad de México se remonta a las décadas de 1940 y 1950, de acuerdo con los devotos mayores".

Imagen 1. La efigie del Santuario de la Santa Muerte Internacional

Fuente: Adrián Yllescas, 2014, archivo particular.

No obstante, la etapa de auge parte desde el año 2001; a diferencia de la etapa anterior, se empiezan a ver altares en distintas partes de la ciudad y en otros estados del país. Hay un incremento del mercado del culto con la venta masiva de imágenes, veladoras, aromas de la Santa Muerte, collares, escapularios… en fin, una serie de productos que se comercializan en distintos lugares como los altares públicos o en los mercados, como el de Sonora, ubicado muy cerca del centro de la Ciudad de México. También en esta etapa hubo un intento de institucionalización (e incluso de monopolización), véase el caso del padre Romo (reconocido como líder del culto por los medios de comunicación); además, hubo una campaña de ataque por parte del gobierno calderonista y su guerra contra el narcotráfico, pues se asoció a la Santa como un símbolo religioso de los narcotraficantes.[2]

Ya para 2008, según los registros de Regnar Kristensen, había al menos "152 street altars, 132 of them in the Federal District and 20 in the State of Mexico" (2015:550).[3] Según los estimados del antropólogo, para esa fecha se registraban cerca de 30 mil devotos en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana. El conteo lo hizo durante su participación en al menos 50 rosarios callejeros, en los que la asistencia variaba de 10 a 4,000 asistentes. En esta etapa, al menos en la Ciudad de México, la devoción a la Santa Muerte tuvo una expansión y auge importantes.

El primer espacio de devoción público y en el que se hicieron oraciones masivas, al menos del que se tiene registro, fue el altar de la calle Alfarería, en la colonia Morelos. Otro registro importante fue durante diciembre de 2007, cuando se erigió la efigie de la Santa Muerte más grande del mundo en el Santuario de la Santa Muerte Internacional, en el municipio de Tultitlán, en el Estado de México, efigie fabricada en fibra de vidrio que mide 22 metros de altura y hoy en día es uno de los referentes principales del culto en la Zona Metropolitana y en otras partes del mundo, como en Estados Unidos.

Actualmente el culto de la Santa Muerte se encuentra en una etapa de consolidación, pasando a una expansión aritmética y geográfica, no sólo en la Ciudad de México sino en otras partes del país e incluso en Estados Unidos. Se puede observar cada vez mayor tolerancia hacia sus devotos y manifestaciones públicas. Algunos líderes comienzan a establecer redes y a crear organizaciones de altares. Otra característica de esta etapa es que la devoción se encuentra inmersa en las

[2] Un ejemplo de ello fue lo ocurrido en Nuevo Laredo, Tamaulipas, donde militares derrumbaron diversos altares de la Santa Muerte (Loya, 2009).

[3] Traducción propia: "152 altares callejeros, de los cuales 132 en el Distrito Federal y 20 en el Estado de México".

redes sociales, ya sea en distintas páginas de *Facebook* o los videoblogs de la Santa Muerte en *YouTube*, como los que protagoniza la líder del Santuario de la Santa Muerte Internacional.[4]

Los estudios sobre el culto han dejado de tener como referente el altar de Tepito, ya hoy se investiga este fenómeno en otras latitudes como el Caribe mexicano (Higuera Bonfil, 2015) o en la frontera norte, donde "La devoción a la Santa Muerte ha crecido mucho […], pero es algo que ha quedado en un ambiente privado. […] Altares y figuras de la Santa Muerte pueden estar en una de las muchas narcotienditas que existen en la ciudad, o bien dentro de una vivienda sencilla y modesta" (Hernández, 2014:176). Finalmente, en esta etapa de consolidación del culto empieza a darse una serie de sucesos que expresan la transformación continua: debido a la diversidad y cantidad de altares que hay actualmente en varios lugares del país suelen darse las congregaciones de altares por regiones o por ciudades, los líderes en algunos casos han comenzado a organizar congresos para reunirse en puntos específicos del territorio mexicano, como el mencionado al inicio de este capítulo.

La Santa Muerte en la mesa de las investigaciones

Desde que la Santa Muerte empezó a tener un domicilio y cada vez más adeptos no escapó al interés público de periodistas, novelistas e investigadores de diferentes ámbitos de las ciencias sociales. Cada uno trató de dar las primeras explicaciones y narraciones sobre éste fenómeno. Por ejemplo, en 2004 Homero Aridjis publicó una novela sobre la Santa Muerte. En los relatos que contiene suele asociar a la Santa Muerte con hechos violentos, rituales sangrientos e incluso la presenta como un símbolo religioso del narco:

> Ya me figuraba la noticia de mañana: "Vuelve a matar la Santa Muerte". Y las fotos horrorosas de la descuartizada, de la asesina estúpida y de la imagen siniestra de la muerte convertida en santa, con su forma de araña y de esqueleto agresivo vestido rojo, calavera mirando de frente con una espada sujeta con ambas manos. Sentada en su trono, de su pecho descarnado colgaba un crucifijo. Según la política del diario, las imágenes debían ser tremendas, debían atraer la atención pero no despertar la repulsión, espantar pero no

[4] En un análisis y recuento de los seguidores que tiene la lideresa Enriqueta Vargas en la red social Facebook, en el que se hizo un monitoreo sobre los diversos altares en distintas partes del país convocados mediante esta red, se contaron alrededor de 150, en distintas latitudes nacionales e internacionales.

> espantar. Nadie sabía cómo se había propagado su culto, pero lo que sí se sabía es que la muerte violenta estaba en boga en los últimos tiempos, adoraban su imagen lo mismo los narcotraficantes que los secuestradores, los policías corruptos que los delincuentes de poca monta, y tanto las amas de casa como los niños de la calle le rendían culto. Cuando en la mañana uno se acercaba a estos últimos, dormidos a la intemperie sobre cualquier banqueta, a veces uno distinguía recargada en un muro la reproducción enmarcada de la muerte violenta (Aridjis, 2004:16).

Si bien la imagen que dibuja la novela parte de la ficción, no estaba alejada totalmente de la percepción social que había del culto cuando inició su desarrollo. En este sentido, los medios de comunicación masiva –especialmente la televisión y la prensa– sirvieron como canal para la percepción de un culto asociado al mal. Sin embargo, el culto a la Santa Muerte también tuvo la mirada de los científicos sociales, quienes han tratado de dar una versión distinta del fenómeno.

Una de las primeras publicaciones en la que se hizo alusión al culto fue el artículo de Elsa Malvido (2005) en la revista *Arqueología mexicana*, en el cual realizó una iconografía de la muerte y planteó cómo fueron apareciendo las imágenes de las calaveras desde la época medieval. Resaltó su importancia en épocas de crisis como la peste bubónica, cuando la figura de la muerte aparece llevándose a todos por igual, así como con las danzas macabras en las que la figura de la muerte es central. Malvido explica que posteriormente, en el México de la Revolución Mexicana, la utilización de la calavera fue un modo de crítica a la desigualdad social retomado por José Guadalupe Posada, quien la utilizó en sus tan famosos grabados como "La Calavera Garbancera" que comúnmente es conocida cómo "La Catrina".

En general, Elsa Malvido, en su recorrido por la iconografía de la muerte trata de mostrar cómo "en las épocas en las que el ser humano está amenazado de muerte y ésta se adueña de las calles y penetra a las casas, el esqueleto y el cráneo han salido de sus escondites para exigir su culto" (Malvido, 2005:27). Es importante resaltar este argumento porque desde entonces se empezó a asociar el culto de la Santa Muerte con una época de crisis, la cual reflejaba la situación social en los que se evidenció el debilitamiento del Estado, así como la llegada en 2006 de un gobierno cuya legitimación fue la guerra contra el narcotráfico. Dando ciertos matices a lo que se vería para entonces como un culto nuevo, que empezaría a asociarse con diversas cuestiones criminales y malignas. La iconografía que hace Elsa Malvido fue importante en su momento, actualmente sigue siendo un referente para los interesados en el tema.

Ya en 2006 surgieron otras publicaciones como la de Claudio Lomnitz, que si bien su planteamiento es sobre la idea de la muerte en México y cuyo análisis

es histórico, en sus conclusiones da parte de los primeros indicios sobre lo que es el culto de la Santa Muerte y su función para la realidad del México del siglo xxi. Lomnitz propone que "la pérdida de prestigio del Estado. Ese proceso cultural se pone de manifiesto en un floreciente culto nuevo: el dedicado a la llamada Santa Muerte" (2006:459).

A partir de esto, Lomnitz equipara la función del culto a la Santa Muerte con una dimensión de la función simbólica del Estado, como un padre proveedor de las necesidades básicas –como seguridad, alimentación, vivienda y trabajo– a sus miembros. Para Lomnitz, el debilitamiento del Estado permitió que otras prácticas, como el culto a la Santa Muerte, funcionaran como una suerte de certidumbre simbólica que cubre las necesidades que el Estado ya no atiende, lo cual también fue propuesto por Pilar Castells Ballarín:

> el indicador de uso y valor de la Santa Muerte es el contenido de las súplicas en las oraciones individuales y en los rezos colectivos (trabajo, vivienda, que el negocio salga adelante, becas, salir de la cárcel, el cambio de conducta de algún familiar o la propia, amor, etcétera). En este caso el aporte de la Santa Muerte sería de corrector de la incertidumbre provocada por el desdibujamiento del Estado, como portador y garante de los derechos humanos (2008:20).

En 2006 se publicó la novela *La esquina de los ojos rojos*, donde la Santa Muerte aparece como protectora de los individuos que corren riesgos en el contexto de un barrio bravo. En este relato, la Santa se hace presente en la historia de jóvenes enfrentados a situaciones violentas, llenas de incertidumbre. Nuevamente la ficción novelística se asemeja a la realidad, ya que los escenarios que el autor, Rafael Ramírez Heredia, relata hacen pensar inmediatamente en los testimonios de los devotos. Situaciones con riesgo latente de muerte en las que se le pide a la Santa Muerte su protección, por ejemplo, la siguiente oración que aparece en la novela: "Muerte amada de mi corazón, no nos desampares, nunca dejes de cobijarnos con tu manto sagrado, no permitas que nos atormenten ni los de uniforme, ni las balas del fogón o lo afilado de las navajas" (2006:61).

Como se puede apreciar, en estas primeras publicaciones la Santa Muerte es asociada a contextos de riesgo, muerte, crisis social, narcotráfico, entre otros. No obstante, los análisis e interpretaciones no tomaron esta única ruta, también los hubo con un tenor distinto, se empezó a ver que el culto no solamente estaba asociado a lo criminal, sino que poseía una gran carga cultural y social que permitió que se posicionara como una oferta religiosa más en nuestro país.

Para 2007 apareció una investigación que puso en la discusión del tema del culto la condición social de los devotos. En su tesis de maestría "La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México", Perla Fragoso lo presenta como un fenómeno que permite correlacionar: "una condición social de vulnerabilidad y la religiosidad que en este marco se construye, así como el modo en el que la configuración cultural religiosa incide en la manera en la que se experimenta tal estado de fragilidad social" (2007:2). Este trabajo es importante porque no busca el origen del culto, sino que más bien se pregunta sobre las razones de su permanencia; el trabajo de campo fue realizado en Tepito, pero también visitó otros altares en la Ciudad de México y algunos municipios de la Zona Metropolitana.

Una de las posturas que sostuvo su investigación es que la expansión del culto no revela el estado de una sociedad violenta o anómica, sino la desigualdad social no resuelta. Además, sostiene que la devoción por la Santa Muerte puede fortalecer vínculos familiares y sociales, así mismo permite a los fieles lidiar con sus distintas situaciones de vulnerabilidad sin que necesariamente las resuelva (Fragoso Lugo, 2007).

En ese mismo año se publicó otro texto, *La Muerte de tu lado* (Kristensen y Adeath, 2007), libro que muestra de manera visual el culto a través de las prácticas de fe de los devotos. Las fotografías están acompañadas de textos breves en los que se aborda el origen del culto, ritos, devotos y altares. Presenta la dinámica y cotidianidad del culto que en esos años estaba en auge.[5]

Para 2008, Katia Perdigón Castañeda publicó *La Santa Muerte: protectora de los hombres*. La autora trató de dar un panorama del culto como un fenómeno social visto desde sus representaciones, modalidades rituales, historicidad, geografía y sentido de su fe. Es importante rescatar que para entonces ya se vislumbraba una posible expansión y permanencia del culto:

> El fenómeno de la Santa Muerte es cada día mayor, presenta múltiples composiciones de religiosidad popular, se ha arraigado en el pueblo mexicano esparciéndose más allá de los límites nacionales, en mayor medida gracias al paso de indocumentados por las fronteras sur y norte llevando el culto a Centro y Sudamérica, Estados Unidos y Canadá (Perdigón Castañeda, 2008:136).

[5] Es posible afirmar que estaba en auge porque en esa investigación se argumenta que "durante el último lustro han colocado más de 300 altares en las calles de las diversas zonas de la ciudad de México" (Kristensen y Adeath, 2007:55). Es decir, de 2002, año en el que el investigador inicia su estudio, a 2007, en que lo hace público, logra contabilizar al menos esa cantidad de altares.

De igual forma, la autora explica que la Santa Muerte se volvió la opción devocional de muchos mexicanos debido a la vida agitada de las ciudades. Las repercusiones de las crisis económicas, aumento en la delincuencia, el crimen, la corrupción y las pandemias, es decir contrastes sociales que llevan al hombre "hacia la búsqueda de la espiritualidad, que lo colme de paz, tranquilidad y esperanza, que dé sentido a su vida, que represente una razón para resolver sus problemas" (Perdigón, 2008:137). Las interpretaciones del culto comenzaron a ver no sólo su funcionalidad, sino que pusieron énfasis en el contexto social en el que se da su auge.

La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca aparece en 2010; su autora, la antropóloga Claudia Reyes Ruiz, muestra por medio de fotografías, crónicas y testimonios la realidad del culto en el altar público de Tepito, envuelto en un contexto de crisis económica y de vulnerabilidad social. Para la antropóloga, su trabajo evidencia para entonces que el culto se incrementó tanto numérica como geográficamente:

> que los fieles de la Santa Muerte se han tomado la libertad de decir algo distinto, algo que podemos ver impreso en la expresión de un rostro o tatuado en una piel. Son imágenes elocuentes, hablan de una forma de relacionarse con la muerte que oscila entre lo sagrado y lo profano, entre actitudes religiosas y realidades sociales, entre la angustia de la culpa o el desamparo y el sentido de pertenencia o equilibrio que puede dar una creencia compartida (Reyes, 2010:30).

En este libro es destacable también la mención de altares en distintas partes de la ciudad de México y otras entidades en el país; la autora habla de un registro de "cerca de trescientos altares dedicados a la Santa Muerte en los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo, Zacatecas, Guerrero, Chiapas, Sonora, Chihuahua, Tamaulipas y el valle de México" (Reyes, 2010:50).

En los años siguientes se han realizado otras investigaciones, como la tesis de mi autoría "Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte" (Yllescas, 2012). Esta investigación la inicié a finales de 2009, como mi trabajo de tesis de licenciatura en Sociología. El objetivo principal fue conocer los espacios de devoción, dinámica y elementos que dan estructura al culto, así como la forma en la que se propaga, ya sea por legado, identificación o por azar; la personificación de las imágenes, el carácter sagrado de la Santa Muerte y los dones que se transmiten en el culto. Además realicé ahí una comparación de dos espacios de devoción: el altar de Tepito y el Santuario de la Santa Muerte Internacional ubicado en Tultitlán, Estado de México. Para entonces mi postura sobre el auge del culto fue que "no sólo tiene que ver con las situaciones

de violencia y vulnerabilidad social, sino que también tiene relación con procesos de socialización" (Yllescas, 2012:119-120).

En 2013 apareció otra tesis dedicada al tema, realizada en el barrio del Ajusco y cuyo objetivo fue "analizar cómo se construye socialmente el culto en una colonia de la ciudad de México" (De la Fuente, 2013:5). Sergio de la Fuente realizó un acercamiento al fenómeno para comprender la conformación del barrio del Ajusco; después, en ese mismo barrio ubicó los altares y lugares de devoción a la Santa Muerte, enfocándose en algunas familias y ciertos locales comerciales, donde uno de los productos principales era la certidumbre que da la devoción a la Niña Blanca.

En ese mismo año apareció la versión en español de una investigación realizada por el historiador estadounidense Andrew Chesnut, en la que se aborda el culto desde el contacto que tuvo el autor con la Santa Muerte en Estados Unidos, en "los supermercados de Los Ángeles, Houston, Nueva York y otras ciudades que cuentan con grandes comunidades de inmigrantes mexicanos" (Chesnut, 2013:17), y fue entonces que se despertó en él un interés particular por la comprensión de esta Santa no oficial, como él la nombra. Su libro *Santa Muerte. La segadora segura* aborda desde distintas vertientes su historia, su relación con el crimen y peticiones. El texto permite confirmar que el culto está más allá de las fronteras de México y que ha cobrado relevancia en la fe de algunos mexicanos migrantes, volviéndose una oferta más en el mercado religioso en la comunidad mexicana en Estados Unidos.

En general se puede ver que muchas de las publicaciones dedicadas a la Santa Muerte se han enfocado en abordar al culto en el contexto del altar de Alfarería, en el barrio de Tepito; además de dar una posible explicación sobre su origen, algunas buscan entender a los devotos y su situación de vida; otras vinculan el culto con la vulnerabilidad social y también permiten confirmar que la Santa Muerte ha cruzado las fronteras del país.

La Santa Muerte: Algunas respuestas a su auge y expansión

Sin duda, el culto a la Santa Muerte genera diversos imaginarios y discursos. Para algunas personas es una práctica religiosa de criminales o de marginados. Otras asocian a la Santa Muerte con actos de maldad y brujería, incluso hacen una relación directa con la muerte en el sentido de quitar la vida u ofrecer la de otros a cambio de su protección. Este tipo de supuestos parte de la ignorancia y de la mala imagen que se ha propagado por aquellos sectores sociales que no tienen una buena percepción de esta devoción.

Los diferentes medios de comunicación, así como las distintas posturas que asumieron algunos sectores de la sociedad, como la Iglesia católica o el propio gobierno mexicano en el sexenio del presidente Felipe Calderón, consideraron que el culto a la Santa Muerte era una aberración y representaba un peligro para la sociedad, ya que solía identificársele como un símbolo religioso del narcotráfico.

No obstante, estas percepciones no han quedado en el pasado, en los inicios de 2015 se publicó un artículo en el Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México (SIAME), en el cual se menciona que "quien le da culto a la Santa Muerte le da culto a las obras del diablo; es decir, que no se debe relacionar la fe católica con ese culto" (Alcántara, 2015), ya que desde su punto de vista no tiene nada en común esta creencia con la fe católica. Pero en la práctica real del culto a la Santa Muerte hay altares en los que se observa una clara influencia del catolicismo popular, ya sea por el tipo de oraciones que los devotos usan para hacer los rosarios a la Niña Blanca, o por el hecho de ofrecerle "mandas" como suele hacerse con santos católicos; por ejemplo, los días 12 de diciembre, en la Basílica de Guadalupe, algunas personas pagan su manda al llegar de rodillas hasta el altar de la Virgen, otras dan regalos en la misa a San Judas Tadeo los días 28 de cada mes en la iglesia de San Hipólito en el Distrito Federal.

Durante el auge del culto a la Santa Muerte también hubo otro tipo de opiniones y explicaciones sobre este nuevo fenómeno religioso, que desde que tuvo un domicilio público se ha establecido como uno de los cultos populares de gran relevancia en la primera década del siglo XXI en México. Para explicar: ¿cómo es que la Santa Muerte hoy tiene tanta relevancia? ¿a qué tipo de sectores llega este culto? ¿qué clase de certezas da y en qué circunstancias sociales? Los argumentos que dan respuesta a tales interrogantes coinciden con algunos temas que han impactado a la sociedad mexicana de manera general. Algunos investigadores concuerdan en que el auge de esta veneración a la Señora de la Guadaña se debe en parte a que ella funciona como una suerte de certidumbre simbólica, que cubre las necesidades que el Estado no brinda. (Lomnitz, 2006; Castells, 2008; Olmos 2010).

Otros autores relacionan el culto con la situación de violencia y vulnerabilidad social en la que viven muchos de sus devotos. La Santa Muerte es adorada para cubrir muchas necesidades, tanto de tipo económico como las originadas por la falta de seguridad social, y no precisamente para la protección de actos considerados anómicos, como el robo o la venta de drogas (Fragoso Lugo, 2007; Perdigón, 2008; Chesnut, 2010).

Algo que no ha pasado desapercibido dentro del culto a la Santa Muerte son sus propios creyentes y el sector social al que la mayoría de ellos pertenece. Se ha

captado la relación entre la Santa Muerte y la población que está dentro de la prisión (Payá, 2006) o familiares que han estado prisioneros (Kristensen, 2011 y 2015). El antropólogo Kristensen registró que en la ciudad de México, desde 1992 hasta 2005, la población que ha estado en la cárcel se ha incrementado considerablemente y al igual que ellos, los altares callejeros de la Santa Muerte aumentaron sobre todo en lugares como: Nezahualcóyotl, Ecatepec, Atizapán de Zaragoza, Chimalhuacán. "These altars were also in areas whith high levels of violence and large prison populations" (por ejemplo, El Sol, en Nezahualcóyotl) (2011:551).[6] Sumado a este contexto, el sistema penitenciario vive una serie de ambigüedades como la corrupción existente dentro del aparato de justicia. Muchos de los presos son detenidos antes de ser investigados, y durante las averiguaciones, es decir en el "proceso", viven al menos seis meses dentro de la cárcel. Algunos de los internos son encarcelados sin ser culpables o bien cumplen largas condenas por delitos menores; frente a este tipo de situaciones aparece la Santa Muerte, figura sagrada tan ambigua como muchas veces lo es el aparato de justicia, ambos premian y castigan. Muchos de los internos de la prisión, según Regnar, se acercan a la Santa Muerte pidiéndole que se agilicen los trámites para obtener una sentencia y dejar la incertidumbre del proceso carcelario.

En esta relación entre el aumento de la población carcelaria originada por las nuevas políticas criminales –que suelen castigar la pobreza–, frente al tipo de certidumbres que da la Santa Muerte[7] no se puede generalizar y vincular tal aumento con el incremento de la devoción a la Niña Blanca, quizás en el caso de la Ciudad de México sí exista una relación muy fuerte entre ambos procesos; hay que tomar en cuenta que la Santa Muerte ha aumenta su presencia en otras partes del país, donde hay un contexto diferente al de la Ciudad de México y su Zona Metropolitana. Sería

[6] Traducción propia:"Estos altares estaban también en áreas con altos niveles de violencia y grandes poblaciones carcelarias".

[7] En mi actual investigación sobre este tema (Yllescas, 2016), me propuse a ir directamente a una cárcel para ver las especificidades que tiene el culto a la Santa Muerte ahí adentro. Por ejemplo en la cárcel se registró una considerable cantidad de internos devotos a la Niña Blanca, pero también esta devoción se mezcla con otras como:la Santería, el Diablo, San Judas Tadeo. Dentro de la cárcel llevar a cabo las prácticas religiosas es complicado por las limitaciones y todos los controles administrativos y de seguridad, en la dinámica de convivencia entre la población, pero materialmente es posible percibir las distintas prácticas religiosas por los altares, las efigies y las pinturas que los internos tienen en sus celdas. Otro elemento interesante es el uso del cuerpo, en el que los devotos internos lo utilizan como si fueran altares, ya que cada marca de tinta sobre la piel es un recuerdo, una pleitesía, una manda. Los tatuajes dicen algunos internos son la forma de comunicarse con los santos, los tatuajes están vivos. Y es sobre el cuerpo que los internos logran una conexión con lo sagrado.

interesante ver en qué tipo de contexto social se incrementa el culto en otras latitudes, si tiene que ver o no con el incremento de la población carcelaria en esos lugares.

En conclusión, la devoción a la Santa Muerte está abierta a otros sectores de la población como los comerciantes, policías, niños, amas de casa, y a familias que no han tenido algún miembro en prisión. Incluso dentro de la càrcel, la Santa Muerte es una creencia que se alterna con otras, no todos los internos tienen a la Santa como su guardiana. Me parece que esta es tan solo una de las aristas que permite entender cómo es que hoy el culto esté consolidándose como una oferta de religiosidad popular a lo largo del país y del extranjero.

Finalmente, se puede ver cómo el culto a la Santa Muerte actualmente experimenta constantes cambios y transformaciones que lo han formado con una singularidad única, pero sin apartarse de las influencias de otras prácticas religiosas como el catolicismo popular, la santería, las prácticas de magia, hechicería, el *new age*, por ejemplo. Es un culto que se caracteriza por su heterogeneidad de prácticas, que al mismo tiempo le dan una homogeneidad y lo hacen atractivo a muchas personas.

Hablar sobre las transformaciones de un hecho social no es tan sencillo. Aquí se trató de explicar cómo ha evolucionado el culto a la Santa Muerte; quizás falte mucho más por responder, pero se trata de ofrecer a los lectores distintos panoramas que expliquen el surgimiento y desarrollo de un fenómeno religioso como este. ¿La Santa Muerte está o no en consolidación? Desde mi perspectiva, pienso que sí, pero esta consolidación aún sigue en proceso.

La consolidación del culto a la Santa Muerte dependerá de la forma en la que trascienda en los próximos años; habrá que ver el tipo de redes o acuerdos que formen los distintos líderes del culto, también la postura que seguirán teniendo los distintos sectores de la sociedad sobre esta creencia, es decir, hasta dónde se respetará la libertad de culto y qué tipo de tolerancia se implementará hacia los practicantes de esta creencia. También, será importante ver si se sigue transmitiendo el culto de manera directa e indirecta.

Un culto como este tiene muchas aristas para ser comprendido, en este estudio se muestran algunas de las tantas que hay. Sigue pendiente la tarea de analizar más aspectos que le dan sustento al culto, tales como la cuestión de género, ya que actualmente dos líderes prominentes y que están dando un impulso significativo a esta creencia son mujeres, por lo que es indispensable ver la importancia y el papel que tienen las mujeres y la comunidad LGBT en el desarrollo y mantenimiento de esta creencia. Por otro lado, falta profundizar también en las relaciones económicas que se dan en torno a la Santa Muerte: ¿cómo está conformado su mercado? ¿qué redes mercantiles genera y de cuáles depende? Falta avanzar sobre la historia del culto,

desde la práctica de los devotos más viejos, para tener más claridad sobre su posible origen. Otro tema que será importante investigar sobre este culto es su llegada a otros países, como Estados Unidos, y hacer una comparación con otros santos parecidos, como San La Muerte, en Argentina.

En fin, el culto a la Santa Muerte es tan diverso como variadas son sus interpretaciones y análisis, que quizá con el curso de los años se irán registrando y servirán para explicar no sólo estas prácticas religiosas, sino esclarecer por medio de ellas cómo vive y funciona la sociedad de las que forman parte.

Referencias

ALCÁNTARA, Vladimir, 2015, "Culto a la Santa Muerte, una práctica que se debe abandonar sin temor a recibir castigo", en Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México (SIAME), México, 27 de enero, en <http://www.siame.mx/apps/info/p/?a=12846&z=32>, consultada el 27 de enero de 2015.

ARIDJIS, Homero, 2006, *La Santa Muerte. Tres relatos de idolatría pagana,* México, Punto de Lectura.

CASTELLS BALLARÍN, Pilar, 2008, "La Santa Muerte y los derechos humanos" *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, vol. VI, núm. 1, junio, pp. 13-25.

CHESNUT, Andrew, 2013, *Santa Muerte. La segadora segura*, México, Ariel.

DE LA FUENTE HERNÁNDEZ, Sergio [tesis de maestría], 2013, *La construcción social del culto a la Santa Muerte, estudio etnográfico en la colonia Ajusco*. México, UNAM-FCPyS-IIS-CISAN-CRIM-FES Acatlán.

FRAGOSO LUGO, Perla O. [tesis de maestría], 2007, *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*, México, CIESAS.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto, 2014*, Frontera norte de México. Escenarios de diversidad religiosa.* México, El Colef/El Colmich.

HIGUERA BONFIL, Antonio, 2015, "Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano". *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, vol. 13, núm. 2, Julio-diciembre, pp. 96-109.

KRISTENSEN, Regnar, 2011*, Postponing Death. Saints and Security in Mexico City.* Dinamarca, University of Copenhagen, Departament of Anthropology Faculty of Social Science. (PhD. Series núm. 68).

KRISTENSEN, Regnar, 2015, "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities", *Journal of Latin America Studies*, Reino Unido, Cambridge University Press, vol. 47, núm. 3, pp. 543-566.

KRISTENSEN, Regnar y Claudia ADEATH, 2007*, La Muerte de tu lado*. México, Casa Vecina.

LEWIS, Óscar, 1972, *Los hijos de Sánchez*, México, Joaquín Mortiz.

LOMNITZ, Claudio, 2006, *La idea de la muerte en México,* México, Fondo de Cultura Económica.

LOYA, Julio, 2009, "Militares derrumban altares de Santa Muerte en Nuevo Laredo", *El Universal*, en sección "Estados", Reynosa, Tamaulipas, 24 de marzo, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/586249.html>, consultado el 5 de septiembre de 2015.

MALVIDO, Elsa, 2005, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología mexicana*, México, Raíces, vol. 13, núm. 76, Noviembre-diciembre, pp. 20-27.

OLMOS, Gil, 2010, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados,* México, De Bolsillo.

PAYÁ, Víctor A., 2006, *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, Plaza y Valdés/ UNAM-FES Acatlán.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia J., 2008, *La Santa Muerte protectora de los hombres*, México, INAH.

RAMÍREZ HEREDIA, Rafael, 2006, *La esquina de los ojos rojos*. México, Alfaguara.

REYES RUIZ, Claudia, 2010, *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca.* México, Porrúa.

YLLESCAS ILLESCAS, Jorge Adrián [tesis de licenciatura], 2012, "Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte*",* México, UNAM-FES Acatlán.

YLLESCAS ILLESCAS, Jorge Adrián [tesis de maestría], 2016, "La Santa Muerte: Historias de vida y fe desde la cárcel", México, UNAM-FFYL-IIA.

PARADOJA DESCARNADA: EL CULTO A LA SANTA MUERTE DESDE LA PERSPECTIVA SEMIÓTICA

Piotr Grzegorz Michalik

Introducción: Vida de signos, signos de muerte

Entre la multitud de los fenómenos estudiados dentro del campo de la antropología y las ciencias de la religión, los procesos sincréticos son los que requieren un análisis semiótico por su propia naturaleza. Sería muy difícil imaginar cómo interpretar y modelar un fenómeno tal como superposición de imágenes, una traducción recíproca de elementos rituales a sistemas de creencias, o bien una reinterpretación de algún símbolo establecido bajo la luz de un sistema religioso diferente, sin uso de instrumentos básicos desarrollado por los semióticos.[1]

En este artículo se comparten algunas reflexiones sobre el culto a la Santa Muerte, orientadas a través del pensamiento semiótico. Son el resultado de trabajo de campo realizado en México y Guatemala entre 2007 y 2014.[2] Varios proyectos de investigación realizados en ese tiempo concernían al culto a la Santa Muerte, sobre todo a la forma de ejercerlo por los devotos y dentro de las prácticas de los curanderos urbanos.

Desde la perspectiva semiótica, uno de los rasgos más interesantes del culto a la Santa Muerte es su capacidad de penetrar diversos sistemas de creencias y absorber sus elementos con una facilidad excepcional. Los altares callejeros y caseros dedicados a la Santísima, así como las prácticas rituales de sus devotos reflejan un vasto pano-

[1] Este artículo es una actualización y ampliación de las consideraciones introducidas en la ponencia titulada *The Meaning of Death: Semiotic Approach to Analysis of Syncretic Processes in the Cult of Santa Muerte* presentada en el X Congreso Mundial de Semiótica, en La Coruña, y publicada como artículo en *Archives de Sciences Sociales des Religions* (Michalik, 2011).

[2] El trabajo de campo se llevó a cabo en la Ciudad de México, así como en los estados de Veracruz, Chiapas y Yucatán, en México, y también en los departamentos Sololá y Chimaltenango, en Guatemala. Las expediciones y la elaboración de los materiales disponibles fueron posibles gracias al apoyo financiero tanto del Centro Nacional de Ciencia (Narodowe Centrum Nauki) para realizar el proyecto de investigación núm. UMO-2014/13/D/HS1/01695, como de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE). Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a ambas instituciones.

rama de la religiosidad popular mexicana. Dentro del culto a la santa huesuda[3] se emplean elementos del catolicismo popular, espiritualismo, esoterismo comercial, neopaganismo, santería cubana e incluso todos los anteriores al mismo tiempo.

El propósito de este artículo es mostrar algunos de los elementos esenciales de la estructura semiótica de la figura de la Santa Muerte, que favorecen su facilidad para adaptarse a varios sistemas de creencias y prácticas rituales contemporáneas. De esta manera, se formulará una explicación de los factores que influyen en la extraordinaria popularidad de la Santísima, que constituirá una alternativa a las interpretaciones más difundidas.

Según las explicaciones más comunes, la popularidad asombrosa de la santa huesuda está relacionada con la crisis que en escala macro y micro afecta la cotidianidad de cada vez más mexicanos. De acuerdo con este razonamiento, algunos mexicanos –sobre todo los que pertenecen a los sectores desfavorecidos– padecen una obsesión por lo inmediato debido a que viven en un estado de vulnerabilidad social, en proceso de exclusión y bajo la sombra de amenaza permanente. El culto a la muerte, símbolo de la fugacidad y la incertidumbre, suele atraer a las personas que enfrentan múltiples dimensiones de inseguridad. De esta manera, el vehemente interés de los mexicanos por las figuras esqueléticas se parecería a las inclinaciones simbólicas de los habitantes de la Europa medieval o barroca asolada por pestes y guerras. En aquel tiempo la imaginería religiosa abundaba en las representaciones de la muerte, principalmente en forma de las famosas danse macabre y triunfos de la muerte (Malvido, 2005; Navarette, 1982).

Tales explicaciones[4] no sólo están presentes en la prensa, sino en algunas de las más difundidas y clásicas obras académicas dedicadas al tema. Así describe el culto Claudio Lomnitz:

> En esos vastos "márgenes" de México, la globalización ha disociado el poder de la muerte del poder del Estado. En la actualidad, el Estado ya no es el símbolo de la soberanía, al menos en la imaginación de muchos. También Dios es un poco remoto para los "narcos" y para los grupos populares urbanos marcadamente híbridos que deben vivir en las márgenes de la legalidad. En ellas, la Muerte es la mejor representante de la soberanía, y es con la Muerte con quien mucha gente decide negociar su existencia cotidiana (2006:469).

[3] Forma coloquial de referirse a la Santa Muerte.

[4] Una visión más compleja de los vínculos entre la vulnerabilidad social y el culto a la Santa Muerte, en relación con el concepto del *ethos* barroco latinoamericano, está presentada por Fragoso Lugo (2007).

Katia Perdigón Castañeda concluye su libro de manera semejante:

> Algunas razones para cambiar los santos y vírgenes tradicionales del catolicismo mexicano por la Santa Muerte pueden ser: 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 (2008:136-137).

Sin embargo, si se toma más en cuenta la perspectiva de los devotos, para la mayoría de ellos la Santa Muerte es sobre todo una santa. Para muchos, los supuestos aspectos tanatológicos o escatológicos de la santa huesuda ni siquiera son una preocupación. Un rasgo mucho más importante permanece en la capacidad de hacer milagros instantáneos, la eficiencia insólita que se le atribuye, la atención y cuidado que la Santísima presta a sus seguidores.

Una figura esquelética y encapuchada no tiene que ser necesariamente vinculada con el concepto de la muerte, junto con su propio campo semántico gigantesco. Así como en el caso de otras entidades significantes –sobre todo los signos en general– el significado atribuido a esta figura sólo depende del contexto en el que se inscribe.

Dentro de la semiótica existen varias definiciones de signo,[5] por lo que vale la pena evocar aquí una de las más básicas, acuñada por uno de los padres de la semiótica: Ferdinand de Saussure (1945), bastante útil para las siguientes consideraciones. Según esta definición, un signo es un conjunto: el total resultante de la asociación de un significante con un significado. El significante se refiere a la forma, el portador, el medio –un sonido en el nivel verbal, una imagen en el nivel visual, etcétera–, el significante sirve para comunicar el contenido del signo: el significado, concepto y representación mental de alguna cosa.

La misma forma puede remitir a varios contenidos y el mismo contenido puede ser expresado por varias formas. Un ejemplo de un significante que remite a varios significados puede ser el sonido o inscripción que expresa la palabra española /*salsa*/. Dependiendo del contexto, puede significar baile caribeño, aderezo utilizado en alimentos, un género botánico (Herrería), etcétera. Un ejemplo de un significado expresado por varios significantes puede ser el concepto de bailar, manifestado en

[5] Al lado del concepto más difundido, el de Saussure, que supone la doble naturaleza del signo, es suficiente mencionar la ampliamente utilizada concepción triádica del signo de Peirce (1994).

forma de palabras españolas danzar y zapatear, o bien un dibujo o fotografía de una pareja bailando.

La asignación de un significado particular a un signo dado o a un conjunto estructuralizado de signos depende entonces por completo de una convención asumida y queda determinada por el contexto (por la forma gramática utilizada, el tono de voz, el lenguaje, la situación dada, las experiencias previas de la persona que realiza el acto de interpretar, etcétera). Esto corresponde tanto a la microescala (una interpretación de un signo aislado), como a la macroescala (una interpretación de textos completos y universos semióticos enteros, compuestos por innumerables niveles de entrelazados sistemas de signos).[6] La palabra española *padre* puede servir como ejemplo en microescala, que significa cosas diferentes en varios contextos. En la oración *se parece a mi padre* funciona como un sinónimo de papá; en la oración *a mí me parece muy padre* funciona como sinónimo de excelente. Así también, la palabra *tuna* significará cosas diferentes para un mexicano y para un estadounidense. El mexicano utiliza para descodificar el significado de esta palabra el código impuesto por su propio idioma y la leerá como fruto del nopal, mientras que para el estadounidense la misma palabra significará una especie de pez (atún), debido a que utiliza un código diferente.

Para la macroescala, es posible emplear un ejemplo histórico obvio para los mexicanos. Para los misioneros que llegaron a la Nueva España en el siglo XVI, la cruz fue un símbolo del sacrificio de Jesucristo, y para los mesoamericanos la cruz fue asociada con la estructura del cosmos, un símbolo de la multitud y unidad de los cinco puntos cardinales (cuatro rumbos y el centro) y sus dioses tutelares. La semejanza formal de las representaciones de la cruz pudo facilitar un diálogo, pero al mismo tiempo favorecía los procesos de sincretismo (superposiciones y reinterpretaciones de imágenes y conceptos míticos).

Descifrando los fenómenos circundantes bajo la luz de su propia visión del mundo, los evangelizadores percibían a la gran mayoría de los dioses que habitaban en las cosmovisiones indígenas como diablos, los rituales autóctonos y la medicina tradicional como un conjunto de supersticiones y conjuros diabólicos. De esta manera, los misioneros y los indígenas asignaban a las mismas figuras míticas gestos, rituales, etcétera, significados completamente diferentes, al utilizar códigos asociados a cosmovisiones (universos semióticos) distintos.

Con el paso del tiempo los indígenas asimilaron parcialmente el sistema de interpretación cristiano y ellos mismos empezaron a percibir algunos de sus dioses

[6] Este tipo de universo es llamado "semiósfera" por Lotman (1996).

antiguos como diablos. Un ejemplo muy claro de este proceso es la figura de Tlacatecolotl-Diablo de las creencias contemporáneas de los nahuas de la Huasteca (Báez-Jorge, 2003). Este ejemplo ilustra entonces el fenómeno de la semiosis, una incorporación de elementos nuevos, exteriores, a un sistema de signos dado o una reinterpretación de elementos existentes dentro del sistema. La semiosis es un proceso de producción y reproducción continua de los signos y significados, el tempestuoso ciclo de vida de los signos.

La colisión entre diferentes sistemas de signos (idiomas, visiones del mundo, etcétera) y la necesidad de realizar traducciones forman un factor que intensifica inmensamente el proceso de la semiosis. Sin embargo, también está estimulada por fenómenos polisémicos de carácter "abierto" (Eco, 1990) o fenómenos de "contornos borrosos", los cuales, como láminas de Rorschach, incitan a crear varias interpretaciones individuales de ellas mismas (Aphek y Tobin, 1990:19-22), ponen en marcha lo que Barthes llama las cadenas metafóricas (Eco, 1986:278).

Algunos de los atributos característicos de la Santísima causan su extraordinaria capacidad de provocar multidimensionales procesos de semiosis. Gracias a ellos, la entidad significante llamada Santa Muerte funciona como un filtro universal que posibilita la traducción y los préstamos entre diferentes textos y universos semióticos. Al mismo tiempo desempeña el papel de un fenómeno semánticamente abierto, que provoca atribución de varios significados. Parece que estos atributos constituyen parte de los factores decisivos para su popularidad.

La muerte virgen

Como ya se mencionó, el ritual, la iconografía y el sistema de creencias asociadas a la Santa Muerte se presentan desde fuentes diversas. La fuente más reconocible es, por supuesto, la lengua de representaciones y simbolismo cristiano. Incluso el culto a la Santa Muerte rendido por criminales, aunque denominado por la prensa amarillista "narcosatanismo" (Dávila, 2003), por lo general no rebasa los esquemas típicos para el catolicismo popular mexicano. En los *narcoaltares* típicos que aparecen en las fotos de la prensa tomadas durante redadas antidrogas, las figurillas de la santa huesuda están acompañadas frecuentemente por crucifijos, cuadros de la Virgen de Guadalupe y otros santos populares mexicanos (Chesnut, 2012).

Como lo ha señalado Juan Antonio Flores Martos (2007:302), a pesar del convencimiento popular la imagen de la Santa Muerte tiene mucho más en común con la Virgen de Guadalupe que con el Mictlantecuhtli o la Mictlantecíhuatl de la época prehispánica. Precedentemente, la atención de los investigadores hacia las relaciones

simbólicas e iconográficas entre la Guadalupana y la Santísima fue llamada por Lomnitz (2006:463).

En el nivel visual, la semejanza entre la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe se vuelve clara en las representaciones de la primera con aureola y vestida con una túnica. Un ejemplo excelente de la superposición de las dos imágenes es la representación de la Santísima piadosa, que reproduce el clásico tema iconográfico de *Pietà*, donde la Santa Muerte sostiene a un cuerpo humano asumiendo la pose de la Virgen María sosteniendo a Cristo.

En el nivel lexical, el isomorfismo entre las dos figuras es perceptible, por ejemplo, en el uso frecuente de la frase: *cúbrenos con tu santo manto* durante el rosario dedicado a la Santísima en el altar tepiteño, frase característica de las oraciones dedicadas a la Virgen María. Así mismo, Nuestra Madre, uno de los títulos utilizados con mucha frecuencia para llamar a la santa esquelética también es característico para la Virgen María (particularmente la Virgen de Guadalupe, en el contexto mexicano). Además, ambas figuras están asociadas en el nivel simbólico con la luna y la rosa blanca (Chesnut, 2012:71).[7]

Además, existen casos en los cuales la Santa Muerte es identificada completamente con la Virgen de Guadalupe; no son comunes, pero muestran cómo los isomorfismos visuales, lexicales o simbólicos llegan también hasta el nivel ontológico. Doña Inés, quien desde hace muchos años hace curaciones y trabajos bajo los auspicios de la Santísima en San Cristóbal de las Casas, empezó a creer en ella después de una visión que tuvo en la Iglesia del Cerro de Guadalupe:

> Fue un segundo de noviembre, a las seis de la tarde. En templo de Guadalupe. Allí me dio mi don para trabajar. Sí, ella misma se presentó en la casa de nuestro Padre, allí en Guadalupe. Ella se presentó como una dama muy bonita. Muy linda. Pensé que era otra dama que iba a rezar, pues. Pero no, me tocó acá, en los hombros. Sentí la vibración, que ella sabía curar. [...] Y nadie me creyó que sí, yo le había encontrado a la Santa Muerte. Y desde aquel momento yo soy feliz con ella. Sí, ella es muy linda, ella es mi madre, ella es todo para mí. Porque ella es muy milagrosa. [...] La madre de Guadalupe, sí. Es la misma. Es la misma Madre, la Santa Muerte. Para mí es la misma (Inés, entrevista, 2007).

Aunque una identificación de la Santa Muerte con la Virgen de Guadalupe en nivel ontológico no sucede con frecuencia, es muy común para los devotos percibir

[7] Los ejemplos mencionados de superposición sincrética en diferentes niveles muestran semejanza con las pautas de la "contaminación" descritas por Uspienski (1985) en su estudio extenso de los procesos sincréticos en el culto de San Nicolás en Rusia.

a la Santísima como una santa o un ángel.[8] No resulta extraño que la santa huesuda sea asociada con otros santos populares mexicanos. Ocasionalmente se le identifica con San Pascual (Navarette, 1982:97), se le presenta como la esposa de Jesús Malverde o como la ayudante del Niño Fidencio (Alaniz, 2008).

La tradición espiritualista mexicana, estrechamente vinculada con las prácticas de curanderismo, se relaciona con el culto a la Santísima por medio de una influencia mutua. La corriente de espiritualismo más popular en México –el Espiritualismo Trinitario Mariano– ha desarrollado una jerarquía ecléctica de entidades espirituales, donde la Hermana Blanca, identificada con la Santa Muerte, ocupa un lugar prominente (Ortiz, 1990; Lagarriga, 1975).

Algunos practicantes de santería cubana de la Ciudad de México identifican a la Santa Muerte con Oyá, un *orisha* femenino relacionado con los muertos. En este caso, se subrayan los aspectos tanatológicos de la figura de la Santísima (Perdigón, 2008:73-74). Sin embargo, en el área del puerto de Veracruz, la Santa Muerte es identificada con Yemayá y nombrada la Flor Blanca del Universo (Flores, 2007). Yemayá es un *orisha* femenino, pero vinculado más bien con el mar, el amor y la fertilidad. A pesar de todo, esta asociación particular de la santa huesuda dentro del sistema de creencias relacionado con la santería cubana sigue de acuerdo con las funciones y el área clave de las actividades características de la Santa Muerte en la primera mitad del siglo xx. De acuerdo con las primeras fuentes etnográficas conocidas que tratan del culto, como la de Óscar Lewis (1964), la Santísima fue principalmente la santa patrona de las cuestiones de amor.

La Santa Muerte está también incorporada a la cosmovisión neopagana/*new age* de algunos danzantes concheros. Los danzantes aparecen con frecuencia durante los rosarios mensuales realizados frente al altar de doña Enriqueta Romero Romero, ubicado en la calle de Alfarería, en la Ciudad de México (Reyes, 2011:54-55). Algunos de ellos identifican a la Santísima con la deidad azteca de la muerte, Mictlantecuhtli, o bien con su esposa Mictlantecíhuatl.

Esta facilidad extraordinaria con que el culto a la Santísima absorbe innumerables elementos de códigos visuales, gramaticales, rituales y sistemas de creencias heterogéneos, está relacionado con varios factores, el más fehaciente es el ambiente específico de México, ya que desde la época colonial el panorama religioso fue formado por una interacción de distintos sistemas de creencias y prácticas religiosas con varios orígenes: indígenas, cristianos, afrocristianos, etcétera.

[8] La imagen de la Santa Muerte como el Ángel de la luz o Ángel de la muerte está difundida por la Iglesia Católica Nacional de México y Estados Unidos. (Perdigón 2008:109).

En segundo lugar, las prácticas informales generalmente asociadas con el catolicismo popular mexicano y el carácter individual de las prácticas de los curanderos urbanos, resultaron tener un enfoque algo suelto en la interpretación de la imagen de la Santa Muerte. Además, a pesar de esfuerzos continuos para unir a los devotos de la Santísima, hasta la fecha no existe una sola institución reconocida por la mayoría de ellos, motivo por el cual el culto no cuenta con un cuerpo de leyes y regulaciones o un esquema litúrgico preciso, que limitaría la variedad de las prácticas religiosas asociadas con la santa huesuda.

Otro factor que guarda relación con la "voracidad semiótica"[9] del culto a la Santa Muerte es su creciente popularidad dentro de la moderna (o posmoderna si se prefiere) sociedad de consumo, que se ahoga en una inundación de información multimedia. Por una parte, los nuevos medios proporcionan un acceso fácil (y superficial) a tradiciones espirituales exóticas más diversas, ofrecen un sinnúmero de convenciones visuales heterogéneas asociadas con la imagen esquelética que permiten crear enlaces entre diferentes imaginerías. Por otra parte, la lógica comercial del consumismo convierte cada vez más aspectos de la cultura de la sociedad globalizada actual –incluso la espiritualidad– en productos de venta seleccionables fácilmente y combinables opcionalmente de manera personalizada con otros productos del mismo tipo, como mercancía de un centro comercial (Aldred, 2001). En el caso del culto a la Santa Muerte, este proceso se manifiesta mediante un diluvio de los productos diseñados para los fieles.

La muerte como mercancía

Las revistas gráficas dedicadas a la Santa Muerte proporcionan información muy ilustrativa acerca del lado comercial del culto: cuenta con sus propios diseños característicos sin importar el tema –moda, música, carros o santos populares–, el contenido está dividido y combinado (segmentado y sintagmatizado) de acuerdo con las reglas fijas de la lógica del comercio y los determinantes de género de la revista particular. El sujeto de una revista gráfica, a pesar de sus rasgos individuales, se transforma inevitablemente en un producto comercial.

La revista más popular para los devotos de la santa huesuda es *Devoción a la Santa Muerte*, (Mina Editores, 2005-2007). Los forros de colores vivos presentan una estatuilla de la Santísima en una de sus innumerables variaciones. Los titulares llamativos, como "Nuevo", "Extra", "¡¡¡Gratis!!!" –estándar en las revistas gráficas–

[9] Comparable con el concepto del "culto caníbal" de Flores Martos (2007:292).

llaman la atención de los transeúntes que pasan por los puestos de revistas. Además, normalmente estas publicaciones cuentan con un bono: algo como un calendario, un póster o bien una figura de la Santa Muerte de cartón que acompaña la edición.

El contenido incorpora fotos de altares, cartas de los lectores a la editorial, fórmulas (tal vez deberían llamarse recetas) rituales, explicaciones del simbolismo y significado de los detalles iconográficos particulares y, por supuesto, los comerciales. Los últimos ayudan al investigador a establecer el público objetivo de la revista, además de indicar el contexto espiritual de los aspectos comerciales del culto a la santa huesuda. Así, pueden encontrarse anuncios de los curanderos urbanos que ofrecen servicios como limpias energéticas, lecturas de tarot, prácticas mágicas, protecciones de influencias negativas o ayuda en cuestiones de salud, amor, dinero y otros problemas personales.

Al lado de esos anuncios se encuentran también los de horóscopos por línea directa, salas de *chat* de adivinación que ofrecen lecturas de tarot, runas vikingas y lecturas numerológicas, así como accesorios y tutoriales de *Feng Shui*. Los productos asociados con la Santa Muerte son, por ejemplo, DVD con instrucciones de rituales y están combinados con otras mercancías como velas, que conforman los paquetes de bonos. Otras revistas gráficas, tales como *Mundo esotérico* se promueven en *Devoción a la Santa Muerte* dejando bien claro que la imagen comercial de la Santísima está ligada estrechamente a la esotérica popular ecléctica que pertenece a las corrientes *new age* en sentido amplio (Hanegraaff, 1996). El énfasis persiste en los presuntos antiguos orígenes de la tradición espiritual a la venta –uno de los elementos característicos de la esotérica comercial–; se manifiesta en la revista *Devoción a la Santa Muerte* con artículos cíclicos sobre el culto a la muerte en el México prehispánico.

La lógica comercial requiere cambios constantes en los empaques de los mismos productos, por lo que las etiquetas nuevas y exóticas son bienvenidas. Dentro de este aspecto del culto a la Santísima, los elementos de diferentes lenguajes rituales y míticos libremente adoptados se hacen semánticamente reducidos, recodificados y uniformizados para volverse un producto reconocible, confeccionado y manejable que se puede combinar fácilmente con el resto de la mercancía disponible. El híbrido esotérico en forma de cartas de Tarot de la Santa Muerte puede servir como un excelente ejemplo de este proceso. Otro síntoma es la variedad enorme y creciente de los accesorios de producción masiva que explotan la imagen de la Santa Muerte: estatuillas, colgantes, collares, playeras, incluso fondos de pantalla en móvil. Esta multiplicación impetuosa de formas y del multilingüismo mítico y ritual impulsado por la lógica del comercio impacta en el lenguaje de las representaciones, la gramática ritual y el sistema de creencias vinculados con el culto popular a la Santísima.

De acuerdo con la descripción de Lewis (1964) y la información proporcionada por varios encuestados, en un principio el culto –influido principalmente por el catolicismo popular–, se practicaba en las casas. El altar era bastante modesto, en muchos casos conformado sólo por una estampa pequeña de la Santa Muerte y un par de ofrendas. Actualmente el ritual se vuelve cada vez más extenso y elaborado, apoyado en la multitud de accesorios disponibles a la venta: estatuillas, velas, lociones o polvos ajustados al ritual específico.

La estructura del altar también ha cambiado. Como norma, los altares construidos por los curanderos urbanos y numerosos devotos están compuestos por una gran cantidad de diversas representaciones de la Santa Muerte. En la dimensión mítica, la percepción de la imagen de la Santísima también está cambiando. Se hace énfasis en las presuntas raíces prehispánicas del culto, junto con su supuesta universalidad interreligiosa, una característica que anteriormente aparecía en raras ocasiones, o quizá nunca.

Historia de vida de un devoto de muerte

Boris Uspienski –en su descripción del proceso de la construcción de un texto histórico por un historiador y de los casos de la formación involuntaria de una narrativa de una secuencia de un sueño–, introdujo el concepto de la dominante semántica (Uspienski, 1998), factor que inculca un orden en el caos inicial de algún texto, posibilita su segmentación y establecimiento de las relaciones sintagmáticas de manera que el texto se transforma en una totalidad significante.

En el caso de un texto histórico, los fenómenos descritos en fuentes diversas (como memorias o crónicas) están distinguidos o ligados entre sí, en una relación causa-efecto con respeto a un cierto evento siguiente. En el caso de un sueño, Uspienski ofrece un ejemplo de un portazo que aparece en dicho sueño como un disparo, el cual a su vez organiza el contenido del sueño en una secuencia narrativa definida que culmina con un disparo. La utilidad del concepto de la dominante semántica en el campo de la antropología y las ciencias de la religión se aplica entre otros al análisis de historia de vida, la cual consiste en la narración de la vida de un informante revelada en una entrevista y constituye un texto muy útil para los antropólogos, folcloristas e historiadores de la religión. La historia de vida de un devoto se puede considerar en términos de una semiosis de un texto autobiográfico, con la influencia de un cierto mito. De acuerdo con Uspienski, el mito se puede entender como un texto ontológicamente primario que determina la importancia de los eventos que ocurren (1998).

Sin embargo, la primacía ontológica de un texto mítico no necesariamente corresponde a la ubicación de los eventos descritos en el texto en el pasado. Al lado de los mitos cosmogónicos, en los cuales los eventos primordiales han determinado el orden existente de las cosas, es posible encontrar también otros mitos, como los que refieren a una secuencia cíclica de los eventos, donde la cuestión del inicio y la sucesión cronológica se pierden en un laberinto de universos paralelos (por ejemplo, en los mitos puránicos hinduistas). Otro tipo de mitos constituyen los textos escatológicos, como la narrativa del Juicio Final, los cuales determinan la importancia de los hechos ocurridos desde la perspectiva de los eventos finales anticipados.

Las confesiones de San Agustín (2006) constituyen un ejemplo clásico de la semiosis de un texto autobiográfico, donde la función de la dominante semántica es efectuada por el concepto de Dios. La secuencia de los eventos que constituyen un conjunto significativo de la vida de San Agustín está percibida como determinada por la voluntad de Dios, descrita como llena de intervenciones sobrenaturales y dirigida a un destino fijo. El autor de *Las confesiones* interpreta eventos particulares como señales de alarma, de aprobación, etcétera. Establece un código específico que determina la lectura y composición de una serie de acontecimientos que constituyen su texto autobiográfico. Sin el concepto de Dios, los mismos eventos podrían ser simplemente ignorados o bien interpretados como casuales y sin propósito. El énfasis que San Agustín pone en ciertos hechos, como los portadores del sentido o como elementos que determinan otros eventos (la segmentación y sintagmatización) está determinado *a priori* por su visión del mundo. De esta manera, la visión del mundo y la interpretación de eventos particulares se vuelven un sistema tautológico. Se constituye una retroacción entre la justificación de una visión del mundo basada en sugerentes eventos de vida y la interpretación de estos elementos de acuerdo con una cosmovisión fija.

En el caso de los devotos de la Santa Muerte, el momento crítico de su narrativa de la historia de vida es normalmente su primera experiencia del poder, presencia o intervención de la Santísima. A veces la experiencia viene en forma de una enfermedad de iniciación o sueños, pero en la mayoría de los casos como realización de una petición dirigida a la santa huesuda.

Un deseo concedido, o la recuperación después de una enfermedad grave, desencadena una semiosis general del texto autobiográfico. El devoto empieza a ver su propia vida como una secuencia de eventos significativos y coherentes, y el éxito se atribuye a la intervención milagrosa de la Santa Muerte. El fracaso se vuelve un resultado de negligencia, como un pecado o bien la falta de claridad para reconocer señales divinas. Los hechos insignificantes se convierten en acontecimientos impor-

tantes: la caída accidental de un reloj puede ser leída como una señal clara de que el tiempo de la visita se acabó. Las experiencias traumáticas intensifican la semiosis de los eventos procedentes y finalmente la tendencia hacia interpretar estos eventos como señales sobrenaturales que tienen por objeto alertar al devoto contra una catástrofe en marcha.

¿Santa o Muerte? La paradoja

Una de las características más destacadas de la figura de la Santa Muerte es su estructura paradójica. La paradoja se basa mayormente en la contradicción entre la percepción de la imagen de la Santísima entre sus devotos y la percepción de ella por los laicos. Esta disonancia puede ser expresada de manera figurativa como el conflicto entre *Santa* y *Muerte* en Santa Muerte.

El modo de reaccionar al ver a un esqueleto humano está, por supuesto, culturalmente codificado y depende en gran medida del contexto particular. Por ejemplo, no es probable que un niño pequeño que se tope con un esqueleto humano exprese miedo si todavía no es consciente de su procedencia y significado culturalmente determinado, más bien no le prestará atención o incluso tratará de usarlo como un juguete. Ahora, también se puede utilizar como un ejemplo otro extremo de este proceso de semiosis: un patólogo hábil. Por su ámbito de trabajo, está acostumbrado a ver restos humanos hasta tal punto que al encontrarse frente a un esqueleto automáticamente supera la percepción de éste, típica para su comunidad cultural. En lugar de aterrorizarse, sentir repulsión, o abordar una reflexión existencial, el patólogo es perfectamente capaz de leerlo y obtener información contenida en la imagen ante sus ojos que concierne al sexo, la edad y posibles causas de la muerte del individuo. A pesar de estos casos límite, la percepción dominante de los restos humanos en Europa y países poscoloniales –como México– difícilmente podría ser descrita como positiva. Las connotaciones más comunes incluyen el fenómeno de la muerte valorizado de manera negativa y eludido con destreza en las reflexiones cotidianas. La calavera y los huesos humanos pueden ser también asociados, por ejemplo, con una señal de advertencia, con la subcultura que rodea el género musical denominado *Heavy Metal* (muy a menudo asociado con el satanismo)[10], o con los piratas, entre otros.

[10] Cabe mencionar que el problema de la fuerte influencia de la estética del *Heavy Metal* –llena de figuras esqueléticas– sobre las asociaciones populares del culto a la Santa Muerte con satanismo permanece insuficientemente investigado.

Sin embargo, en el contexto de México claramente existen connotaciones adicionales, que suelen en cierto modo disminuir la carga emocional negativa desencadenada por el contacto con dicha imagen. Un ejemplo obvio es el Día de Muertos, que tradicionalmente abunda en representaciones de restos humanos, como calaveritas de azúcar, decoraciones de papel con figuras esqueléticas, etcétera. La costumbre de construir altares con ofrendas para los difuntos a menudo se convierte en una fiesta de integración para los compañeros de trabajo o los escolares. Entre las figuras esqueléticas aparece frecuentemente la Catrina –un esqueleto vestido al estilo de la época victoriana–, una de las imágenes de la muerte más comunes en la cultura popular mexicana, difundida por varios artistas famosos desde el siglo XIX, como José Guadalupe Posada. Otro ejemplo de una imagen esquelética muy difundida en el imaginario popular mexicano es La Muerte, una de las figuras de la lotería mexicana, el juego para niños ampliamente reconocido en México.

Considerando que al lado de dichos ejemplos los restos humanos eran uno de los *leitmotivs* en la iconografía prehispánica que forma parte de la actual herencia cultural mexicana, se podría decir que la imagen esquelética es un elemento crucial del léxico visual de la cultura mexicana como tal.

Sin embargo, los devotos de la Santa Muerte perciben su imagen de manera contraria a la opinión popular. Como ya se ha mencionado, en teologías privadas la Santísima desempeña el papel de un ángel o de una santa particularmente poderosa. Los fieles la describen como maternal, benevolente, hermosa, a veces incluso alegre. La actitud de un feligrés hacia la santa huesuda y la estatuilla que la representa es, en conjunto, muy personal. Los devotos tienden a concentrarse en sus características de santa popular, como su presunto poder de llevar a cabo peticiones, hacer milagros o proteger a sus seguidores. Las cuestiones existenciales-metafísicas asociadas con la función de la muerte, en algunos casos se quedan de lado. Si se abordan estas cuestiones, a la Santa Muerte se le ve generalmente como un mensajero de Dios, un ser distinguido con la misión de guiar a la gente *al otro lado*. Según varios devotos, la decisión de terminar con la propia vida está tomada por Dios mismo; por lo tanto, él es el único responsable del hecho de la muerte suicida.

La paradoja omnipresente es particularmente marcada en el plano léxico en algunas de las frases pronunciadas por los devotos, como: "Y en aquel momento dije a ese hombre: 'En el nombre de la Santísima Muerte, ¡no me mates!'" (Malú, 2007), "La Santa Muerte me salvó la vida" (*idem*), o "La Santa Muerte te hace la vida menos amarga" (Inés, 2007).

Aunque sus fieles por lo general describen a la santa huesuda como amable y benevolente, se dice que protege y realiza peticiones de todos sus fervientes creyentes,

independientemente de lo positivo o negativo del carácter de sus intenciones, y que una persona puede embrujar y curar con ayuda de la santa. No cabe duda de que la Santa Muerte goza de una amplia popularidad entre los narcotraficantes y secuestradores. Sin embargo, es importante remarcar que este tipo de paradoja constituye una de las características típicas del catolicismo popular mexicano en general. Así mismo, se emiten hechizos malévolos con ayuda de los santos de la iglesia, como la Virgen de Guadalupe o San Antonio (los narcotraficantes pueden ser además guadalupanos). Para atraer a clientes adinerados, las sexoservidoras mexicanas pueden acudir, además de la Santa Muerte, a varios santos canonizados, como San Martín, por ejemplo (Lamas, 2002).

Desde la perspectiva lingüística-semiótica, se puede considerar la poesía como una forma específica de lenguaje que funciona sobre todo como un generador de significados atípicos y multidimensionales. En la poesía, la paradoja es uno de los más llamativos, impresionantes, recursos literarios. De la misma manera, puede ser vista como pariente cercana de la metáfora. El excedente semántico y la apertura, la capacidad de producir significados y comprensiones nuevas, características de la metáfora, son efectuadas por una identificación inusual de dos fenómenos distintos. El poder de la metáfora depende en cierta medida de la tensión, la distancia semántica original que separa estos dos fenómenos, también característicos de una paradoja. No obstante, la última combina elementos inicialmente opuestos. Como resultado, la paradoja genera nuevos significados y comprensiones de manera mucho más llamativa e indeterminada, creando la tensión más alta posible entre los elementos combinados.

El encuentro con una paradoja puede introducir un descarrilamiento semántico y en cierta medida epistemológico. El sorprendente caso de una descodificación reversa obliga a uno a enfocarse y dar otra mirada, a veces incluso hasta revisar una parte considerable de la visión del mundo propio. Excelentes y ampliamente conocidos ejemplos del empleo ingenioso de este extraordinario poder de la paradoja abundan en los escritos de Óscar Wilde (Breuer, 1993). La revisión de un sistema de significado causada por un encuentro con una paradoja se puede comparar con un redescubrimiento de elementos del idioma propio. Este tipo de experiencia es bien conocida por la gente que pertenece a la cultura occidental y recientemente ha aprendido latín o griego. Nuevos significados y relaciones entre palabras brotan del vocabulario cotidiano, y lo que anteriormente era reconocido como familiar y común se vuelve de repente inusual, profundo e inspirador.

En el caso particular de los fenómenos religiosos, este tipo de descodificación reversa y cambio en el sistema de connotaciones forma parte del proceso de iniciación,

es un instrumento que posibilita distinguir entre los iniciados y los no iniciados, lo esotérico de lo exotérico. La lectura no convencional de un texto simbólico fortifica el sentido de elitismo entre los devotos y los une, en oposición a los profanos.

Con el tiempo, incluso la metáfora es más poderosa, así como su pariente cercana, la paradoja, es propensa a transformarse en algo convencional y convertirse en una expresión idiomática. Como resultado se obtiene un proceso opuesto al anteriormente descrito, que a su vez puede estar comparado con el aprendizaje de un idioma extranjero. El sistema antes extraño y oscuro se vuelve común y familiar, y la confianza en dominar el uso del idioma recién conocido crece gradualmente hasta que todos sus elementos se vuelven transparentes.

Los devotos de la Santa Muerte se acostumbran a la imagen inicialmente sugerente de su santa patrona y empiezan a ver a través de la superficie un poco desagradable. En su lectura de la imagen esquelética aprenden a utilizar un código muy diferente al empleado por los demás. El esqueleto con una guadaña se vuelve un santo maternal y protector, asociado con fiestas familiares y una gran cantidad de experiencias positivas. Finalmente, el hecho de llegar hasta el significado oculto vuelve convencional el empleo de la descodificación reversa.

Además, en el plano léxico el proceso de acostumbramiento se expresa con frecuencia al poner apodos o aplicar diminutivos. Los devotos de Santa Muerte utilizan una gran cantidad de apelativos cariñosos para referirse a su patrona, tales como *flaquita*, *santita* o *niña bonita*.

Sin embargo, el proceso de aprendizaje del empleo de la descodificación reversa y domesticación de la imagen de la Santísima es dinámico y funciona en ciclos. La reacción a la imagen de la Santa Muerte en la gente a su alrededor hace que sea prácticamente imposible que el devoto olvide completamente las connotaciones comunes asociadas a la figura esquelética. Como resultado, se recuerda repetidamente al feligrés el carácter paradójico de la imagen, y el proceso de acostumbramiento ha de ser repetido, al menos parcialmente.

Además, la paradoja como medio de expresión constituye una de las características distintivas del lenguaje de los místicos cristianos y orientales. Enfatiza la calidad sobrenatural, la inexpresividad y la omnipotencia del Absoluto (Stace, 1961). La paradoja aparece como una forma de describir las fuerzas cósmicas, originarias en diferentes mitologías. La figura del *andrógino* es uno de los motivos simbólicos significativos de la alquimia europea y la mitología hindú, que constituye uno de los mejores exponentes de esta cuestión (Eliade, 2001).

En su intento por describir las emociones básicas del ser humano ante lo sacro, Rudolf Otto (1958) habla de la paradoja de "el temor y el ardor", *mysterium tremen-*

dum et fascinans. Según otro pionero de la fenomenología de la religión, Gerardus van der Leeuw (1963), la paradoja forma una de las características principales del poder, que a su vez es el concepto central para todos los sistemas de creencias.

Por lo tanto, parece que en el caso de la imagen de la Santa Muerte, la presencia multidimensional de la paradoja va de la mano con la certeza de los devotos de su poder excepcional a ella y su capacidad de hacer milagros instantáneos. Además, permite el ajuste de la imagen de la santa huesuda a diversos estilos de vida y visiones del mundo personales de sus fieles.

Conclusión: Santa Muerte, una lente semántica

En las culturas mesoamericanas, los restos humanos indudablemente tenían un significado simbólico distinto y pertenecían al sistema de creencias y valores diferentes a los que se caracterizaban en el contexto europeo. Pero incluso en Europa, contemporánea y antigua, la imagen esquelética está vinculada a distintos significados, connotaciones e interpretaciones. Sólo hace falta señalar *danse macabre* tardomedieval, el *Totenkopf* –la insignia de las ss–, o portadas de discos de numerosos grupos que tocan *Heavy Metal*, para mostrar unos cuantos ejemplos aislados de esta variedad de significados atribuidos a esta imagen.

Las imágenes del esqueleto humano están cargadas de distintos significados en diferentes contextos, pero al mismo tiempo varias representaciones guardan semejanzas notables entre ellas porque están modeladas según los rasgos de un fenómeno anatómico universal. Por eso esta imagen impactante y fácilmente reconocible estimula la creación de vínculos entre distintos sistemas de significado.

Debido a su iconografía esencial y a su carácter paradójico, la figura de Santa Muerte podría ser considerada como una *lente semántica*, la cual se trata de una entidad significante (sea una figura, un símbolo, un atributo, etcétera) que cuenta con dos propiedades características. La primera propiedad es la capacidad de focalización, de manera similar a un olor intenso, la lente semántica llama la atención de cada persona que está a su alrededor, no la deja pasar indiferente. Así como un olor intenso en seguida estimula asociaciones, induce a interpretarlo. Esa es la segunda propiedad de la lente semántica: instiga la semiosis, de igual manera que las láminas de Rorschach obligan a los espectadores a atribuirles significados.

La lente semántica difiere de otras figuras, símbolos, atributos, etcétera, por ser un motivo difundido en contextos culturales e históricos más diversos. Independientemente del contexto, entre las maneras de representar a la lente semántica dada existe una estrecha similitud debido a que su iconografía está formada con base en

fenómenos universales observables (por ejemplo anatómicos, como en el caso del esqueleto humano). Al mismo tiempo, a pesar de las semejanzas formales en el plano de representación, los significados atribuidos a las lentes semánticas en contextos determinados quedan distintos, incluso extremadamente contradictorios.

Así, una lente semántica está dotada de una superficie exterior dura –una forma significante parcialmente universal y un núcleo extremadamente blando–, un contenido significado que depende enteramente del contexto dado. Esta paradójica fusión de universalidad y particularidad, de llamar la atención de manera fuerte y al mismo tiempo provocar asociaciones e interpretaciones extremadamente diferenciadas, se podría considerar como la causa de que las lentes semánticas encajen con facilidad tanto en sistemas colectivos de creencias como en personales visiones del mundo.

Las lentes semánticas son instrumentos excelentes para tender puentes entre sistemas de significado y convenciones visuales heterogéneas. Debido a su universalidad en el plano de forma y diversidad en el plano de contenido, frecuentemente sirven de común denominador en los procesos sincréticos en todos los niveles posibles.[11]

En el caso de la Santa Muerte, entendida como una lente semántica, el factor universal que llama la atención –su superficie exterior dura– en el nivel visual está formado con base en la representación de un esqueleto humano. Muchos devotos, al describir su primer encuentro con la figura de la Santísima, subrayan la impresión profunda que dicha imagen les causó a ellos o a sus amigos y familiares:

> La primera vez cuando conocí a la Santísima Muerte era yo chiquito. Ella estaba en mi casa en una mesa. Vine de la escuela con mis hermanos y dije: ¿es de acá? Y mi mamá dijo que es de acá. Le dije: bueno, ¿quién es ella? ¿quién es ella? ¡está bien fea! Le dije todavía. […] Pero ahora yo les digo a mis cuates saben qué –porque a veces preguntan ¿cómo está [Santa Muerte]?– y les digo saben qué, está muy bonita, pero a veces les da miedo y tal (Alfonso, entrevista, 2007).

Las similitudes entre las representaciones iconográficas del esqueleto humano basadas en la universalidad del fenómeno anatómico influyen la tendencia a crear vínculos entre estas imágenes provenientes de diferentes sistemas de significado, con frecuencia sólo en el nivel visual; en otras ocasiones, también extendiéndose en el nivel de significado. Como ya se ha mencionado, ciertas formas de la iconografía de la Santa Muerte aprovechan mucho de la estética *Heavy Metal*, típicamente llena de

[11] Comparable con el concepto de la semiósfera de Lotman (1996), la lente semántica constituye uno de los filtros fundamentales para los procesos de semiosis, los cuales se efectúan en la periferia de la semiósfera.

representaciones de calaveras y figuras esqueléticas. En esta forma, la santa huesuda aparece a menudo en las playeras y tatuajes de los devotos. Trabajos gráficos que representaban a la Santísima en una forma oscura y rapaz, inspirada en la imaginería *fantasy*, rodeada por esqueletos de dragones y símbolos ocultistas, estaban colocadas tanto en una pared cerca del altar tepiteño de doña Enriqueta Romero como en las paredes de los santuarios en Mérida y en casas de los curanderos urbanos de San Cristóbal de las Casas. En dichos lugares tampoco faltaban representaciones de la Catrina, otro ejemplo de imaginería vinculada con la Santísima por las similitudes visuales. Las coincidencias iconográficas basadas en la misma fuente europea influyen asimismo en la identificación contemporánea de la Santa Muerte con San Pascual Rey, que ocasionalmente ocurre en el sur de México (Navarrete, 1982:97).

El núcleo blando de la figura de la Santa Muerte, entendida como una lente semántica –la diversidad en el plano de contenido– se muestra en las diversas maneras de percibir a este personaje por sus devotos, dependiendo de sus cosmovisiones individuales. Para algunos, la santa huesuda será una madre cariñosa; para otros, un aliado peligroso. Como ya se ha dicho, un ángel, una deidad prehispánica, la Virgen o una de las *orishas* de la santería cubana, constituyen ejemplos que pertenecen al amplio espectro de personajes que puede encarnar la Santísima.

Para los curanderos urbanos con formación en el espiritualismo, como es el caso de don Ramón, de San Cristóbal de las Casas, la Santa Muerte tiende a ser un ser de luz:

> Y eso es lo que para mí significa ¿no? Una entidad de luz, más que nada. […] Ella misma (Santa Muerte) me dijo: no soy ni la ni él, porque sexo no tengo. Son las plabras que ella me dijo. (Ramón, entrevista, 2007).

Aparte de la calavera o el esqueleto humano en general, claros ejemplos de lentes semánticas son todo tipo de símbolos sexuales. El significado simbólico atribuido a los actos sexuales y los genitales es muy distinto en varios contextos culturales e históricos, aunque sus representaciones visuales por supuesto son bastante similares. Como ejemplo, hay que considerar la vulva; en algunas iglesias irlandesas hasta la fecha se encuentran las famosas *Sheelagh na gigs*. Son tallas figurativas en piedra de mujeres, normalmente ancianas, mostrando una vulva exagerada. En su propio contexto –la tradición celta– pueden vincularse con el concepto de la diosa territorial o de la guerra y su relación simbólica con el rey.[12] Según los mitos irlandeses, la diosa ponía a prueba al pretendiente al trono. Lo visitaba en forma de una bruja anciana. Si lograba seducirla se

[12] El nombre inglés para Irlanda viene del nombre *Ériu*, una de las diosas territoriales celtas.

convertía en una mujer bella y joven, y el rey pasaba la prueba recibiendo la bendición de la diosa (Dexter y Goode 2002).

Por otra parte, según la tradición hindú de shaktismo (particularmente dentro de las corrientes tántricas), la vulva (*yoni*) es un símbolo del supremo principio cósmico: la diosa (*devi*) llamada Poder (*Shakti*). *Yoni* significa en sánscrito, entre otros, "el seno", "la vulva", "la vagina", "la matriz", "la fuente", "el inicio", "el nido", etcétera. Etimológicamente, tal como la palabra *yoga*, viene de la raíz *yu*, que significa "juntar", "unir" y quiere decir "lo que une". *Yoni*, junto con el símbolo fálico *linga*, simboliza los dos principios cósmicos: el principio activo (representado por la diosa *Shakti*) y el principio pasivo (representado por el dios *Shiva*). *Yoni* y *linga* exponen el proceso primordial de la creación del cosmos por disociación de la conciencia del absoluto y el cíclico retorno al estado de la no diversificación original por unión de oposiciones. En la geografía mítica, *Yoni* simboliza el lugar más sagrado de los devotos de *Shakti*, donde se ubica el santuario principal de la diosa. Según la tradición de los *Kaula* –una de las sectas tántricas–, la secreción vaginal está asociada de manera simbólica con la sabiduría y el conocimiento. Para recibir una iniciación y unirse al clan, el adepto tenía que beber los fluidos vaginales de una de las iniciadas de la secta (White, 2003).

En contraste, para algunos de los habitantes nativos de Nueva Guinea, los genitales femeninos y sus secreciones eran el objeto más repugnante y temido. Existían muchos tabúes relacionados con ellos por atribuirles propiedades siniestras y contagiosas (Gilmore, 2001:18-35).

Otro ejemplo de lente semántica sería el fenómeno de los gemelos. Incluso un habitante del mundo *desencantado* actual y miembro de la sociedad posindustrial, muy pocas veces pasa completamente indiferente ante gemelos. No es de extrañar que en diversos contextos históricos y culturales, a los gemelos se les atribuyen propiedades extraordinarias y juegan un papel importante en muchas narrativas míticas. En ambas Américas, los gemelos míticos con frecuencia cumplen una función de héroes culturales. Pero incluso en esta área existen diferencias graves en la manera de presentar y percibir a los gemelos. En muchos mitos amerindios, por ejemplo en el famoso Popol Vuh, los gemelos forman una pareja armonizada de aventureros, de manera similar a los *Dioscuros* griegos o los *Ashuin* hindúes. Sin embargo, en otras narraciones (como el conocido mito cosmogónico de los iroqueses) uno de los gemelos es bueno y otro malvado. El gemelo malo es responsable de crear las desgracias y las cosas desagradables del mundo. No en todas partes el nacimiento de los gemelos está considerado una *bendición doble*. Aunque en algunos lugares de África y ambas Américas a los gemelos se les atribuían poderes buenos, en otras el nacimiento de gemelos se asociaba con fatalidad y era costumbre matar a uno de ellos (Milner, 2000:461-465).

En varios idiomas indígenas de América existen palabras como *wakan*, *orenda* o *manitou*,[13] que llevan el concepto de un fenómeno extraordinario que se distingue notablemente de los demás. Su particularidad de los fenómenos y en muchos casos su capacidad de llamar la atención respalda su asociación con lo sacro. Para los sioux, tanto un personaje mítico como un caballo o una piedra de forma extraña podrían ser nombrados *wakan*. También en el pensamiento cristiano, los fenómenos particularmente extraños pueden ser asociados con lo sagrado, sobrenatural o milagroso, o al contrario: con lo diabólico e impuro.[14]

Parece que las lentes semánticas, siendo fenómenos llamativos que por su forma reconocible y universal estimulan la creación de lazos entre diferentes sistemas de significado, adquieren una verdadera importancia en la era de información. La avalancha de imágenes y conceptos que azota al hombre contemporáneo desde todas las direcciones determina la necesidad desesperada de establecer puntos de enfoque –unidades semánticas como las lentes semánticas–, que permiten canalizar el flujo caótico de la información. Estos puntos de enfoque ayudan a ordenar la información variada y a colocarla en una forma fija, pero al mismo tiempo receptiva; posibilitan la orientación en una confusa amalgama de sistemas de significado heterogéneos debido al establecimiento de vínculos entre ellos. Adoptan con facilidad la función de las dominantes semánticas, claves para organizar particulares visiones del mundo. Por consiguiente, parece que las propiedades de una lente semántica constituyen uno de los factores fundamentales para la popularidad extraordinaria de la paradójica figura de la Santa Muerte.

Referencias

AGUSTÍN, San, 2006, *Confesiones*, México, Lectorum.

ALANIZ ONTIVEROS, Elvia, 2008, "Katia Perdigón Catañeda estudia la veneración a la Santa Muerte", *Excéntrica online*, sección "Noticias", en: <www.excentricaonline.com/libros/textualidades_more.php?id=6630_0_12_0_M>, consultado el 18 de agosto de 2015.

ALDRED, Lisa, 2000, "Plastic Shamans and Astroturf Sundances. New Age Commercialization and Native American Spirituality", *The American Indian Quarterly*, Lincoln, University of Nebraska Press, vol. 24, núm. 3, pp. 329-352.

[13] Utilizadas respectivamente en lenguas siux, iroquesas y algonquinas.

[14] También puede compararse con el concepto del "chivo expiatorio" de Girard (1986), sobre todo en la cuestión de escoger a la víctima propiciatoria con base en sus peculiaridades físicas o sociales.

APHEK, Edna y Yishai TOBIN, 1990, *The Semiotics of Fortune-telling*, Amsterdam, John Benjamins Publishing.

BÁEZ-JORGE, Félix, 2003, *Los disfraces del diablo*, México, Universidad Veracruzana.

BREUER, Rolf, 1993, "Paradox in Oscar Wilde", *Irish University Review*, Edimburgo, Edinburgh University Press, vol. 23, núm. 2, pp. 224-235.

CHESNUT, Andrew R., 2012, *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*, Oxford, Inglaterra/Nueva York, Oxford University Press.

DÁVILA, Darío, 2003, "Sacrificios satánicos para proteger a los narcos", *La Crónica de Hoy*, en <http://www.cronica.com.mx/notas/2003/83756.html>, consultado el 20 de octubre de 2015.

DEXTER, Miriam Robbins y Starr GOODE, 2002, "The Sheela na gigs, Sexuality and the Goddess in Ancient Ireland", *Irish Journal of Feminist Studies*, Belfast, Queen's University Press, núm. 4, vol. 2, pp. 50-75.

ECO, Umberto, 1986, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen.

ECO, Umberto, 1990, *Obra abierta*, Barcelona, Ariel.

ELIADE, Mircea, 2001, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairos.

FLORES MARTOS, Juan Antonio, 2007, "La Santísima Muerte en Veracruz, México: Vidas descarnadas y practicas encarnadas", en J. A. Flores Martos y Luisa Abad González, edits., *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina,* La Mancha, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

FRAGOSO LUGO, Perla [tesis de maestría], 2007, "La Muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México", México, CIESAS.

GIRARD, René, 1986, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama.

GILMORE, David D., 2001, *Misogyny. The Male Malady*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

HANEGRAAFF, Wouter J., 1996, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Países Bajos/Nueva York, E. J. Brill.

LAGARRIGA ATTIAS, Isabel, 1975, *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

LAMAS, Marta, 2002, "By Night a Street Rite. 'Public' Women of the Night on the Streets of Mexico City", en Rosario Montoya, Leslie Jo Frazier y Janise Hurtig, edits., *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*, Nueva York, Palgrave MacMillan, pp. 238-253.

LEEUW, Gerardus van der, 1963, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, Nueva York, Harper & Row.

LEWIS, Óscar, 1964, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.
LOMNITZ, Claudio, 2006, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
LOTMAN, Yuri, 1996, *La semiósfera*, Madrid, Cátedra.
MALVIDO, Elsa, 2005, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, núm, 76, vol. 13, pp. 20-27.
MICHALIK, Piotr Grzegorz, 2011, "Death with a Bonus Pack: New Age Spirituality, Folk Catholicism and the Cult of Santa Muerte", *Archives de sciences sociales des religions,* París, Éditions de l'EHESS, *núm.* 153, pp. 159-182.
MILNER, Larry S., 2000, *Hardness of Heart / Hardenss of Life. The Stain of Human Infanticide*, Lanham/Nueva York/Oxford, University Press of America.
MINA EDITORES, 2005-2007, *Devoción a la Santa Muerte*, México, núm. 13-69.
NAVARRETE, Carlos, 1982, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, UNAM.
ORTIZ ECHÁNIZ, Silvia, 1990, *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH.
OTTO, Rudolf, 1958, *The Idea of the Holy*, Londres, Oxford University Press.
PEIRCE, Charles Sanders, 1994, P*eirce on Signs:Writings on Semiotic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia, 2008, *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, México, INAH.
REYES RUIZ, Claudia, 2011, "Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte", *El Cotidiano*, México, UAM, núm. 169, pp. 51-57.
SAUSSURE, Ferdinand de, 1945, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada.
STACE, Walter T., 1961, *Mysticism and Philosophy*, Londres, MacMillan.
USPIENSKI, Boris, 1985, *Kult Świętego Mikołaja na Rusi*, Lublin, Polonia, KUL.
USPIENSKI, Boris, 1998, *Historia i semiotyka*, Gdańsk, Polonia, Słowo/obraz Terytoria.
GORDON WHITE, David, 2003, *Kiss of the Yogin? "Tantric Sex" in its South Asian Context*, Chicago, University of Chicago Press.

Entrevista

ALFONSO [entrevista], 2007, hijo de la curandera urbana Inés, por Piotr Grzegorz MICHALIK [trabajo de campo], "La bruja y la *yoginī*. Figuras femeninas de los sabios de tradiciones mesoamericanas y mitologías indoeuropeas", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIESAS-Golfo.

INÉS [entrevista], 2007, curandera urbana, por Piotr Grzegorz MICHALIK [trabajo de campo], "La bruja y la *yoginī*. Figuras femeninas de los sabios de tradiciones mesoamericanas y mitologías indoeuropeas", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIESAS -Golfo.

MALÚ, [entrevista], 2007, curandera urbana, por Piotr Grzegorz MICHALIK [trabajo de campo], "La bruja y la *yoginī*. Figuras femeninas de los sabios de tradiciones mesoamericanas y mitologías indoeuropeas", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIESAS -Golfo.

RAMÓN [entrevista], 2007, curandero urbano, por Piotr Grzegorz MICHALIK [trabajo de campo], "La bruja y la *yoginī*. Figuras femeninas de los sabios de tradiciones mesoamericanas y mitologías indoeuropeas", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIESAS -Golfo.

El culto a la Santa Muerte en la región golfo y el norte de México

DE DEVOCIÓN TRADICIONAL A CULTO POSMODERNO. LA SANTA MUERTE EN EL NORTE Y SURESTE MEXICANO (CIUDAD JUÁREZ Y VERACRUZ)

Guadalupe Vargas Montero

Niña, mi Niña, la Niña Blanca, Niña Bonita, Blanquita, la Comadre, la Santísima, la Huesitos, la Patrona, la Madrina, mi Señora, Hermana Blanca, Santita, Dama Poderosa. Los devotos asignan estos y otros sinónimos afectuosos a la Santa Muerte, lo que denota la diversidad cultural que encierra el culto. El propósito del siguiente trabajo es presentar, de entrada, una exploración sociohistórica de la práctica religiosa que tiene como centro la adoración al ícono de la Santa Muerte considerando algunas pistas procesuales a partir de mediados del siglo pasado hasta el 2015. La intención es resaltar el tránsito entre la devoción tradicional y soterrada –que se muestra restringida a ciertos sectores de la población y tal parece que contaba con escasos adeptos (en comparación con los actuales)–, y el surgimiento del culto en el marco de la posmodernidad y globalización. En seguida trato las características que considero posmodernas del culto; para concluir presento la construcción del imaginario cosmogónico del culto y las semejanzas y diferencias entre las regiones del norte y las del sureste de México.

La estructura del capítulo es la siguiente: en el primer inciso reflexiono acerca de las características de la devoción a la Santa Muerte en el siglo pasado, sus espacios de acción y su feligresía. Las pistas bibliográficas e iconográficas dan cuenta del culto y permiten acercarnos a conocer cuáles eran los ámbitos sociales de la devoción; cómo era la devoción y en qué forma se realizaba su praxis; y quiénes eran sus creyentes.

En el segundo inciso planteo la transformación social y cultural de la praxis cúltica para inteligibilizar la lógica de la expansión y el éxito en diversos escenarios sociales. Para ello me pregunto: ¿se presentaron cambios en la devoción y la praxis cúltica en los últimos años del siglo xx y principios del xxi? ¿por qué el culto a la Santa Muerte es posmoderno? ¿cuáles factores intervinieron para que el culto haya resultado tan exitoso en algunos sectores de la sociedad? ¿qué impacto ha tenido la violencia organizada en el culto? y ¿cómo ha influido esta violencia para que el culto gane o pierda adeptos?

En el tercer inciso abordo el diálogo entre: *1)* imaginarios cosmogónicos creados en torno a la Santísima, y *2)* las representaciones sociales y culturales de la devoción a su imagen. Siguiendo este orden de ideas, me pregunto: ¿qué elementos contienen los imaginarios cosmogónicos construidos en torno a la Santa Muerte? ¿cuáles representaciones culturales y sociales puedo percibir? ¿qué papel juegan las emociones como el miedo en el culto y cómo se representa? ¿de qué manera se escenifica en la corporalidad la devoción?

El interés por conocer si la concepción del culto y su praxis entre el norte y el sureste del país eran similares o diferentes me condujo a hacer pesquisas etnográficas en algunas partes de estos dos amplísimos espacios. Mi tarea se desarrolló en Ciudad Juárez, Chihuahua; El Paso, Texas; Tijuana, Baja California y Guadalajara, Jalisco. En Ciudad Juárez tuve la experiencia de entrevistar a mujeres reclusas del Centro de Reinserción Social (CERESO) Estatal Femenil número dos.[1] En el sureste realicé trabajo de campo en la región de Los Tuxtlas, en el puerto de Veracruz y en Xalapa. El registro etnográfico se desarrolló de 2009 a 2015.[2]

La exposición del trabajo se divide en tres apartados y un inciso, a saber: *1*. El culto tradicional de la Santa Muerte; *2.* El culto posmoderno globalizado; *2.1*. Religiosidades y violencia; y *3*. Imaginarios cosmogónicos y representaciones sociales y culturales. Similitudes y diferencias en las prácticas cúlticas del norte y el sureste de México. Para concluir el trabajo, algunas reflexiones finales.

A partir de la memoria narrada de los devotos de la Santa Muerte y considerando su inserción contextual (origen, inserción social, entre otros), propongo una lectura de los micromundos que se construyen en torno a la veneración de la imagen de la Santa Muerte a partir, fundamentalmente, de la oralidad y la mirada *emic*.

La devoción tradicional de la Santa Muerte

Jacques Le Goff (1991:181, 183) define tradición como el cúmulo de saberes que se transmiten mediante actos orales de generación en generación y donde la memoria individual, colectiva e histórica juega un papel preponderante en tanto generadora

[1] El trabajo en el CERESO fue posible gracias al apoyo de la licenciada Oralia Palos, Coordinadora editorial y fotográfica del Proyecto 2015 "Mujer 2020", del Programa Nacional de Prevención de la Violencia y la Delincuencia, CERESO Estatal Femenil Núm. 2, de Ciudad Juárez.

[2] La investigación sobre la Santa Muerte la inicié en San Andrés Tuxtla, Veracruz en 2009. Una parte de los resultados se plasmaron en el capítulo "La Santa Muerte. Imaginario y praxis cúltica en Los Tuxtlas, Ver." del libro *Imaginarios y ritos tanatológicos en México*.

de identidad. La transmisión de saberes se da por la oralidad y puede acompañarse de oralidades transcritas, pero que no constituyen el medio privilegiado para la herencia de tradiciones. *Devoción* proviene del latín *devotio* que significa amor, veneración y fervor religioso hacia un numen o númenes, en la definición del *Diccionario de la lengua española*. Entonces entiendo *devoción tradicional* como el acervo de saberes, creencias, mitos y ritos religiosos que se transmiten, de manera privilegiada, de generación en generación, a través de la oralidad.

Hasta antes de 2001 la devoción tradicional hacia la Santa Muerte se encontraba soterrada, pero, paradójicamente, extendida en nuestro país, enmarcada dentro de la cultura popular y presente en ciertos sectores de la población urbana y rural. Las imágenes impresas de ella junto con su jaculatoria se vendían a un público restringido, no masivo y la demanda era limitada.

La mayoría de las veces los devotos eran especialistas tradicionales que la usaban para ciertas prácticas mágicas. Al parecer no se trataba de un fervor común en el terreno de las devociones.[3] Por otra parte, la devoción también estaba presente en el ámbito carcelario del país, desde donde se irradiaba la creencia en la Santa Muerte hacia un público cautivo. Muestra de esta situación es el caso de don Chico Valenzuela (2010), campesino oriundo del municipio de Santiago Tuxtla, Veracruz, quien en su historia de vida narra que por haber cometido un homicidio purgó una sentencia de diez años en prisión. A lo largo de esa década estuvo en tres centros penitenciarios del país: primero en la cárcel de San Andrés Tuxtla, Veracruz, durante dos años; después fue trasladado a la Fortaleza de San Carlos, en Perote, Veracruz, donde permaneció dos años más; finalmente estuvo seis años más en la prisión de las Islas Marías, en el Pacífico. Esto ocurrió entre 1959 y 1969. Don Chico cuenta que cuando ingresó al primer penal, la devoción a la Santa ya era común en el ámbito carcelario. Comenzó a creer en ella estando en San Andrés Tuxtla, porque los internos le hicieron entender que por haber actuado mal sólo la Santa lo podía ayudar, lo podía auxiliar a no morir en la cárcel; porque sólo ella no lo juzgaba y sí lo protegería. Por ello se convenció e incluso hizo que ahí en la cárcel le tatuaran su imagen en el brazo derecho.

En la Fortaleza de San Carlos y en las Islas Marías –comenta don Chico– casi todos los internos y custodios le rezaban a la Santa y muchos, como él, también al Diablo. Ahora tiene 89 años de edad y continúa siendo ferviente devoto de la Santa y del Demonio, del que reconoce que tiene "la jefatura del gran poder". Actualmente, don Chico y su mujer viven en un rancho ganadero; ahí les proporcionan un espacio

[3] Caso aparte es el culto localizado a San Pascualito Rey en Chiapas (Navarrete, 1982).

para su vivienda y frente a ella, a 300 metros, hay un montículo prehispánico; él dice que en las noches de luna llena, cuando le reza a la "Santita", ahí se escucha "al gallo" (al Diablo), "ahí está el cabrón".

Narra que en esos años (del siglo pasado) "los devotos se aprendían de memoria la oración y la rezaban, no se usaba hacer altares especiales para la Santa, ni se le ponían ofrendas, nada. Sólo se le prendía una veladora común y corriente; lo de ahora no se usaba, yo no le pongo nada de eso, no es necesario" (Valenzuela, 2010).

En el caso de la región de Los Tuxtlas, los brujos tenían a la Santísima en sus altares para sus trabajos, pero no de bulto, sólo la estampa con la imagen; por ejemplo, Xolotl (1979), brujo negro "pautado",[4] que en sus oraciones invocaba tanto a la Santa Muerte como al Demonio para hacer sus conjuros.[5]

Otros indicios de la devoción tradicional a la Santa las encontramos en varias fuentes documentales derivadas de investigaciones antropológicas. En 1964 salió a la luz la obra de Óscar Lewis, *Los hijos de Sánchez,* publicada por el Fondo de Cultura Económica (la versión original en inglés se publicó en 1961 en Estados Unidos). En un pasaje de ella se hace alusión a la "novena de la Santa Muerte", cito: "cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las doce de la noche, con una vela de sebo y el retrato de él. Y me dijo que antes de la novena noche viene la persona que uno ha llamado [...] yo compré la novena y me la aprendí de memoria (Lewis, 1964:638-639):

> Jesucristo vencedor, que en la cruz fuiste vencido, quiero que por tu intervención, Padre, me traigas a Crispín, que esté vencido conmigo en el nombre del Señor. Si es animal feroz, manso como un cordero, manso como una flor de romero tiene que venir. Pan comió de él, me dio; agua bebió y de ella me dio. Y por todas las cosas que me prometió quiero, Señor, que por tu infinito poder me lo traigas rendido y amolado a mis pies a cumplirme lo que me prometió. Como creo, Señor que para ti no hay imposibles, te suplico encarecidamente que me concedas esto que te pido, prometiendo hasta el fin de mi vida ser tu más fiel devota.

[4] "Pautado" es el término que se utiliza, en el sur veracruzano, para indicar que una persona tiene pacto con el Demonio.

[5] En el documental etnográfico "Brujos y curanderos" producido por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Fondo Nacional para Actividades Sociales (Fonapas), en el año 1980, hay una escena donde el brujo Xolotl, en su conjuro para provocar el mal a una persona, pincha con alfileres un muñeco de cera e invoca tanto al Demonio como a la Santa Muerte; sin embargo, en el altar no había imagen alguna de la Santa, en cambio había muchas imágenes de bulto del Diablo.

El autor transcribe la antigua oración y resaltamos que en ella no se menciona a la Santa Muerte, las modificaciones al texto se las hicieron después de 2001.

En 1977, el INI publica *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, escrito por Véronique Flanet. En el libro aparecen dos fotografías, una titulada *Oración a la Santa Muerte*, y otra llamada *El secreto de la Santísima Muerte*. El pie de foto apunta: "Oración que es utilizada para maleficios" (Flanet, 1967:160, 161). Se trata de las oraciones antiguas de la devoción tradicional que se distribuían a través de los mercados urbanos y rurales en todo el país. Más tarde, en 1985, la misma autora publica *La madre muerte. Violencia en México* y cita nuevamente la práctica de la devoción apuntando que para los mixtecos la jaculatoria de la Santa Muerte es una de las oraciones mágicas más eficaces para pedir la muerte de algún enemigo (Flanet, 1985:112).

Considero que si se realizara una revisión de los estudios etnográficos de los pueblos originarios de México, seguramente habría más información sobre la devoción de la Santa en los ámbitos de la praxis tradicional vinculada con el uso de la imagen por los brujos y curanderos.

Entre 1950 y 1960, estudiosos dieron a conocer, a través de sus pesquisas, tres devociones ligadas a la imagen de la osamenta:

1) San Pascualito Rey, representado por un esqueleto coronado montado en una carreta. La imagen se encuentra en su iglesia de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (Navarrete, 1982).
2) En Noria San Pantaleón, perteneciente al municipio de Sombrerete, en el estado de Zacatecas, se venera a la imagen de la Santa Muerte desde 1920, aproximadamente. Se narra que un minero llevó la imagen, que es encarnada, de color blanco, con ojos y cejas negras, no es una osamenta, y que en su mano derecha porta la guadaña, símbolo del corte de la vida, y está coronada. El minero la colocó en el tiro de la mina para que protegiera a los trabajadores, pues asientan que en aquella época a los mineros les daban dos años de vida por desempeñar ese trabajo que era peligroso e inhumano; cuando la mina fue cerrada llevaron a la Santa a la iglesia de San Pantaleón, donde permaneció hasta, aproximadamente, la década de 1970, cuando fue expulsada del templo por el sacerdote; entonces una señora la recogió y con las limosnas recaudadas le construyeron una capilla. Con el paso del tiempo la Santísima se hizo famosa, posicionándose en la actualidad en el tercer sitio de los santuarios más importantes del país (Tapia, 2015).
3) La Santa Muerte de Tepatepec, perteneciente al municipio de Francisco I. Madero, estado de Hidalgo. Se narra que alrededor de 1940, la familia Hernández, campesinos muy humildes, se encontraban en plena faena labrando su sementera, cuando encontraron enterrado un esqueleto fragmentado. Al hallarlo sintieron que debían protegerlo y lo llevaron a su casa, lo armaron, lo vistieron y comenzaron a rezarle y

> a prenderle veladoras; "hasta hace poco se le conocía como San Bernardo […] hasta la fecha, una multitud fervorosa festeja cada 20 de agosto a una imagen de bulto de la Santa Muerte, ataviada con una túnica y portando una guadaña en la diestra y el mundo en la siniestra" (Reyes Ruiz, 2011:53,54). En la actualidad este santuario es el segundo en importancia en el país. El primero se localiza en la calle de Alfarería, en el Distrito Federal. Al parecer, la importancia de los santuarios de la Santísima se mide con los mismos parámetros que los católicos; es decir, por la cantidad de peregrinos que llegan a ellos y por su procedencia extralocal, que puede ser regional, interregional, nacional e internacional.

Podemos asentar que en la actualidad son los devotos de 50 y más años de edad, que viven en zonas rurales o semirrurales, quienes continúan con la práctica tradicional no vinculada con las nuevas expresiones del culto; y es factible considerar también que ambas prácticas –tradicional y posmoderna– en el presente conviven paralelamente en los mismos espacios.

Reflexionando en lo expresado, la devoción tradicional a la Santísima se caracterizó por ser una creencia que se transmitió (no se sabe desde cuándo, pero sí cómo) a través de la tradición oral de una generación a otra, de persona a persona. Su representación se redujo a una estampa con su imagen y su jaculatoria. Las ofrendas consistían, en ocasiones, en un vaso con agua, una vela o veladora y a veces nada. Era común que los devotos (se registraron casos sólo en varones)[6] se tatuaran sus cuerpos con la imagen de su Santa en tinta negra, como en la estampa.

En la devoción tradicional, la Santa es una figura de intermediación entre la persona y Dios o entre la persona y el Diablo, relación empleada por los especialistas tradicionales de la magia y por los devotos "pautados". Por otra parte, están las personas que en solitario y en lo individual le hacían/hacen peticiones de todo tipo para que interceda ante la divinidad a su favor. En esta devoción no hay altares, no hay ofrendas, no hay colores en la parafernalia de la Santa. La devoción es soterrada, en la oscuridad social, donde no se ve, no hay dijes, ni decoración corporal expuesta a la vista pública. Se trata de una devoción que se ejerció o ejerce en el ámbito del *espacio privado***,** es decir, en los altares de los especialistas tradicionales, en el fervor personal que no requirió, necesariamente, de un altar en el espacio doméstico.

[6] Obtuve testimonios de hombres mayores de 50 años que por diversas razones estuvieron en cárceles y confirmaron no conocer mujeres tatuadas en los penales. Se trataba de una práctica masculina. No como ahora, que cualquiera se hace tatuajes de la Santa, hombres, mujeres, adentro y afuera de los penales.

El culto posmoderno

En términos amplios, la palabra *culto* viene del latín *cultus* (cultivo, cultivado). En sentido religioso, se define como el conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa y rinde homenaje a lo que se considera divino o sagrado; tiene algún tipo de organización y se reconoce a un líder carismático o guía espiritual en los ceremoniales (*Diccionario de la lengua española*, 2015). El culto contiene formas discursivas y representaciones sociales concretas, que incluso son comunes en todas las religiones, por ejemplo: la oración, el sacrificio, las fiestas, los templos, etcétera. Estas formas y representaciones, sin embargo, adquieren expresiones heterogéneas no sólo por la diversidad cultural, también por el contenido al que hacen referencia. El culto mismo constituye y expresa la relación dicotómica entre el ser humano y la deidad (Bergamini, 2015). Los cultos se encuentran signados por el tiempo y por el espacio como todos los fenómenos sociales; en este sentido, es necesario indicar el tiempo y espacio del culto a la Santa Muerte en el siglo xxi. Marc Abélès (2008:58) cita: "Según Harvey, esta comprensión del espacio-tiempo es un dato esencial de la mundialización. Acortamiento del tiempo y reducción del espacio son las dos facetas del mismo fenómeno".

En la historia reciente de México se presentó un proceso generado a finales de las décadas de 1960 y 1970, que incide de manera definitiva en la conformación del culto. Me refiero a la inclusión del país en los paradigmas democrático, neoliberal y de globalización, cuyo imaginario, en la perspectiva académica, se ha propuesto como el pensamiento posmoderno.

El pensamiento posmoderno se escenifica a través de "pronunciaciones mediáticas, académicas, religiosas, políticas y culturales que se convierten en clichés sociales. Es así que este paradigma toma como propio el uso abstracto de la razón en un presente continuo" (Magallanes, 2013:16). La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con las generaciones anteriores, es uno de los fenómenos característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecieron con una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en que les tocó vivir. (Hobsbawm, 1998:13).

De esta manera, surge una "narrativa en cuya lógica presenta un paulatino deterioro de la memoria histórica y colectiva. La memoria individual se estabiliza y estandariza en la red de la informática, en las modas. Estamos frente a una memoria en eterno presente, que vive en constante incertidumbre, lo que la hace vulnerable al olvido, al abandono de proyectos a futuro" (Magallanes, 2013:16; *Cfr*. Brumme,

2012:54). Jean Baudrillard, cita Marc Abélès, describe la posmodernidad como: "el triunfo de lo superficial, de la imagen en movimiento: para él, América caracteriza 'el triunfo de la superficie y de la objetivación pura sobre la profundidad del deseo. Por su lado, Paul Virilio retrata […] una sociedad donde el espacio y el tiempo ya no constituyen dimensiones que limitan a los individuos" (2008:59).

Con ello, la colectivización de la sensibilidad que nos aproxima a una *ciudadanía vacía,* concepto aún no acabado propuesto por el sociólogo juarense Arturo Magallanes (2013), pero que da cuenta del cúmulo de sentimientos, sin sentidos, sin razones, que hacen al individuo –la mayoría de las veces– buscar alternativas que puedan llenar por lo menos una parte afectiva y espiritual que lo reconcilie consigo; de ahí la búsqueda de la experiencia religiosa más allá de los cánones preestablecidos y socialmente "correctos" o "demasiado novedosos". En los países emergentes o tercermundistas, como el nuestro, conviven no sin contradicción el subdesarrollo y la posmodernidad. Abélè agrega:

> Lo que define al mundo contemporáneo es la *circulación*, mucho más que las estructuras y las organizaciones estables […] Lo muestran los desplazamientos de población y el extraordinario desarrollo de la comunicación de masas […] desde un punto de vista antropológico, se podría definir la globalización como una aceleración de los flujos de capitales, de seres humanos, de mercancías, de imágenes e ideas (2008:60-61).

La sociedad participa activamente del ejercicio social y cultural del vigoroso fenómeno religioso que continúa en plena reconfiguración tanto en Latinoamérica como en Europa. Se perciben deseos, gustos y necesidades subjetivas que fluyen de una población que poco a poco se separa de las religiones institucionalizadas, principalmente de la Iglesia católica (Bastian, 2004:160).[7] Así, el ciclo de la circulación de bienes espirituales parte de la oferta religiosa y demanda-consumo de bienes que ávidamente y con una destreza comercial admirable, los empresarios y mayoristas producen, diversifican y distribuyen masivamente en el espacio global.[8]

[7] "A partir de 1960, década de inicio de la reconfiguración del campo religioso en occidente, inicia en México la caída sostenida del catolicismo y el crecimiento constante de las alternativas religiosas emergentes. En el caso de Veracruz (de acuerdo con los Censos de Población), el decrecimiento del catolicismo pasó de 97% en 1950 a 78.7% en 2010, y la prospectiva a 2040 se calcula en 59%". (Vargas, 2015).

[8] Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (2008), tratan ampliamente este tema.

El cambio que se suscitó entre la devoción tradicional y el renovado formato del culto y su práctica posmoderna se evidenció a principios del siglo XXI, creándose, paulatinamente, una rica imaginería que albergaba un renovado culto compartido por diversos sectores sociales y más complejo que su antecesor.

Slavoj Zizek se pregunta, en relación con el abandono de la tradición por la liberación que se esperaba que diera la modernidad:

> ¿Por qué a pesar de su "liberación" de las limitaciones de la autoridad tradicional, el sujeto no es "libre"? […] hoy la oposición entre tradición y saber de los expertos está cada vez más reflexivamente "mediada": la propia "vuelta a la Sabiduría tradicional" está cada vez más liderada por multitud de *expertos* (2011:97).

A partir de aquí, puedo hipotetizar que la devoción tradicional de la Santa Muerte es desbordada en sus limitaciones espaciales y temporales; en la raquítica comunicación, circulación y difusión de la devoción; en sus limitaciones de práctica devocional en grupos restringidos; en la limitación de expertos reducidos a los especialistas de la tradición; en la limitación de la liturgia; de la parafernalia casi inexistente; en los limitantes iconográficos, entre otros.

La liberación de las limitaciones fue acogida por el movimiento generado por el mercado en el ámbito global y la circulación de bienes de salvación. Los medios de comunicación masiva difundieron el renovado culto, aún en construcción. Surgieron nuevos "expertos" que han creado o recreado "tradiciones" ontológicas y cosmogónicas.

El inicio de la expansión masiva del culto y su gradual resignificación al parecer principia con la exposición pública de la imagen en el Distrito Federal; y la crónica es la siguiente:

> En el mes de octubre de 2001, una devota afuera de su vivienda exhibió la imagen de la Santa Muerte, de una altura cercana a los dos metros.[9] La expuso en el altar de una ermita construida ex profeso en plena vía pública. Esto sucedió en la ciudad de México, en la calle de Alfarería número 12, en la colonia Morelos, muy cerca del barrio de Tepito (Garma, 2009; Reyes Ruiz, 2011:54; Hernández, 2008; Fragoso, 2011:11).

El suceso propició que su difusión llegara hasta los medios masivos de comunicación, con lo que se logró que un gran público tuviera acceso a la efigie. Los medios marcaron la noticia de la capilla dedicada a la Niña Blanca como una "curiosidad ex-

[9] La imagen es herencia familiar y no se sabe desde cuándo se le rinde culto.

travagante" (Hernández, 2008). Posteriormente, los mismos medios se encargaron de difundir el culto y con ello quedó atrás su "clandestinidad".

El revitalizado culto, en poco más de diez años desde que salió a la luz pública desarrolló características propias, es decir, la concepción simbólica se resignificó y multiplicó, se formó un paradigma de culto, el cual amalgama algunos elementos de los rituales y ceremonias católicas y de otras religiones de origen americano.

La Santa se hizo presente en una variada producción de elementos para su difusión y consumo masivo, a saber: oraciones, elementos constitutivos de los altares, dijes, etcétera. La escala comercio génica fue nacional e internacional a través de internet, prensa escrita, radio, cine, televisión privada y abierta.

Para su difusión, la imagen evolucionó de una estampa en papel amarillento con el dibujo de la Santa en claroscuro con la jaculatoria al reverso, hacia una escultura descarnada y vistosamente ataviada: es la Santa que inaugura las calles, el público y el ciberespacio.

En pocos años, se comenzaron a publicar libros de oraciones, manuales para hacer altares y donde se indican los principales simbolismos y significados del culto, como los elementos del altar, los colores del vestido y las velas. Se señalan los días de oración marcados en la Biblia de la Santa Muerte, que instruye a los nuevos creyentes en su fervor. Se reelaboran las oraciones y el Rosario católico introduciendo los vocablos Santa Muerte o sus sinónimos. Se crean nuevas oraciones para pedimentos de dones especiales. Se anuncia la venta de un sinnúmero de artículos religiosos exclusivos del culto, noticias en línea, la publicación periódica de la revista *Devoción a la Santa Muerte*, entre otras; videos en internet de ceremonias, ritos iniciáticos y de paso (bautismos, bodas), composiciones musicales (con varios ritmos musicales "de moda") cuya letra exalta a la imagen, y casi todo se difunde en páginas web; por ello se encuentran disponibles, para 2015, más de 1 670 000 sitios web, tanto mexicanos como españoles y estadounidenses, escritos en inglés y español sobre la Santa.

La producción de un largometraje comercial para la divulgación del culto, que se exhibió en las salas de cine del país en 2007 y que se encuentra en YouTube, causó inquietud entre la población, principalmente entre los católicos, y fue un acierto para los empresarios/comerciantes porque seguramente atrajo muchos nuevos adeptos.

Destacamos la aparición de espacios sagrados públicos como capillas y Santuarios, cuya creación obedece a una narrativa geográfica y simbólica específica.

En el nuevo culto se establecen jerarquías y especializaciones cúlticas; en capillas y santuarios, surgen los "expertos", como sacerdotes, sacerdotisas, curanderas, curanderos, brujos y brujas, cuidadores del espacio sagrado y encargadas de las ropas de las Niñas, etcétera.

La representación de la Santa Muerte es estructuralmente la misma figura que se difundió a partir del siglo xv en Europa: un esqueleto humano que porta una enorme guadaña en la diestra y viste un manto negro con capucha. En la singularidad del culto posmoderno, el esqueleto puede ser femenino o masculino. Porta una guadaña en la mano derecha y en la mano izquierda sostiene el globo terráqueo o bien una balanza; a la osamenta se le viste con una túnica que le cubre hasta los pies y también los brazos con mangas largas. El cráneo siempre lo tiene protegido, para ello cuenta con capuchas y variados modelos de sombreros, entre ellos el de la Catrina;[10] o bien, cubren la calavera con pelucas de cabello artificial o natural, mantos o velos coronados que emulan alguna de las advocaciones de la Virgen María. El vestuario y sus variados colores y modelos corresponden a un ideario simbólico compartido por los *creyentes* y *devotos.* El culto a la "Santita", como se pudo documentar, se diversificó y los medios masivos de comunicación se encargaron de difundirlo. La renovada imagen y todas sus mercancías entraron en circulación como bienes de consumo espiritual y los nuevos practicantes, muchos de ellos a través de internet, aprendieron a rezarle y a hacerle sus altares; las capillas proliferaron y se comenzaron a poblar con personas solas y familias completas, de diferentes estratos y condiciones sociales, de variados currículos educativos: desde analfabetas hasta profesionistas.

Religiosidad y violencia

En el transcurso de la historia las religiones se han involucrado en actos de violencia, no sólo en guerras santas, también han violentado los cuerpos, las conciencias, los derechos y las libertades de los grupos sociales. Es difícil precisar esta relación sin añadir factores políticos y económicos que evidentemente influyen en actos que conllevan la violencia.

El culto público a la Santa Muerte suscitó tanto la aceptación por mucha gente como atrajo el rechazo de otros, entre ellos la Iglesia católica. Debido a la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado se han realizado acciones de abierta agresión en contra del culto y actos de exclusión en contra de sus seguidores. El culto ha sido tildado y estigmatizado como de transgresión social, cultural y moral.

[10] Grabado en metal de José Guadalupe Posada, publicado en un periódico revolucionario en el año 1913 y cuyo nombre original fue *Calavera Garbancera*. Años más tarde, entre 1946 y 1947, Diego Rivera realizó el mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda*, en donde la pinta de cuerpo entero y vestida, bautizándola con el nombre de "La Catrina".

Esta afirmación se respalda con hechos en la vida cotidiana de los creyentes, que sufren la exclusión y múltiples agresiones como resultado de la intolerancia religiosa; por ejemplo, el derrumbe masivo de capillas dedicadas a la Santa Muerte en diversas partes del norte y del sureste del país (*El Universal*, 2009a, 2009b; Cruz, 2009), orquestadas fundamentalmente por el gobierno que, de manera indiscriminada, vinculan el culto con el "imperio del sicariato".[11]

De manera contraria, para no violentar a los no creyentes, en San Andrés Tuxtla el culto es discreto, con toda intención la capilla está lejos del centro de la ciudad. La primera capilla de Ciudad Juárez, en 2013, lucía pintada de negro y exhibía una fotografía de la Santa acompañada de un pentagrama invertido, otros símbolos y el anuncio "trabajos garantizados". Un año más tarde cambió su fachada porque las personas cruzaban la avenida para no pasar por ahí: les daba miedo.

Otra situación es la violencia entre creyentes. En Ciudad Juárez, dos de las tres capillas que había de la Santa fueron incendiadas por rivalidades entre los devotos de diferentes cárteles. En el CERESO masculino estatal núm. 3, un grupo de internos denominados *los Aztecas* veneran y cuidan un gran altar a la Santa Muerte. Otro grupo, contrario a ellos, con apoyo de los custodios, los atacó con armas largas, asesinó a varios y destruyó el altar. A raíz de ese evento reconfiguraron el penal, separaron a los hombres y a las mujeres (que convivían en el mismo espacio) y el Instituto de Cultura de Chihuahua (ICHICUL) participó en la reconstrucción del altar, como una actividad cultural.

Hay que mencionar que un sector de los creyentes, hombres y mujeres que asisten a los santuarios y capillas de la Niña Blanca, de entre 15 y 40 años aproximadamente, realizan actividades al margen de la ley.[12]

En el CERESO femenino en Ciudad Juárez me percaté de la soledad, desamparo, desamor, invisibilidad, importancia e incertidumbre que las mujeres padecen. Muchas de ellas purgan condenas por delitos graves cometidos por sus parejas, y no cesan en pedir justicia. Otras, la mayoría, son jóvenes que se involucraron en el narcotráfico. Todas con la necesidad de sentirse cobijadas, protegidas por un ser superior en el cual depositan su esperanza, sus problemas, las injusticias e inseguridad en que viven. Algunas de ellas son devotas de la Santa pero no tienen altar, cada cual guarda para sí la imagen a la que le reza solicitando protección, libertad, salud para

[11] Como fue el caso del derrumbamiento, en varias ocasiones, de una capilla en la ciudad de Xalapa, Ver.; y en el puerto de Veracruz, las imágenes que había en la vía pública también fueron retiradas por la policía.

[12] La información es de los custodios de capillas, altares públicos y santuarios de la Niña en el norte y en el sureste.

ellas y para los hijos si los tienen. Enriqueta Lerma, quien realizó una investigación en un CERESO femenino del Estado de México, asienta: "desde otra mirada, nos parece importante señalar que los seguidores de la Santa Muerte, más que ser actores producidos por el contexto de violencia, lo son por el contexto de incertidumbre" (2015:317). Efectivamente, el problema de la inseguridad por la indefensión está presente en amplios sectores de la sociedad mexicana. En los penales, el estado de indefensión e invisibilidad empuja a las internas a considerar que no tienen la mínima certeza de despertar con vida.

La relación entre violencia y religión me conduce a pensar en la redención, a entender que así como en otras religiones se buscó y encontró el perdón de los pecados y la redención de los pecadores, en el culto de la Santa los "pecadores" infractores de la ley buscan protección, refugio, abrigo y comprensión por lo que han hecho y por lo que harán. A diferencia del catolicismo, religión matriz de los creyentes, en el culto de la Santísima no hay discursos sobre las buenas o malas conciencias, no hay distinción entre "buenos" y "malos".

Imaginarios cosmogónicos y representaciones sociales y culturales. Similitudes y diferencias entre el norte y el sureste

El *imaginario,* desde la perspectiva sociocognitiva, se concibe como una forma de pensar abstracta, como una capacidad psíquica:

> Estas matrices de sentido que existen en nuestras mentes se inscriben dentro de la sociedad como sistema de interpretación del mundo […] de ahí la necesidad de estudiar la producción social de sentido […] Castoriadis afirma que la categoría de sentido es el verdadero lugar natural del imaginario" (Randazzo, 2012:82).

El *imaginario* no es un signo, tampoco es una representación colectiva; es la conformación de la estructura de sentido, que a partir de los marcos referenciales proporciona una percepción de la realidad; es *cosmogonía*, una manera específica y socialmente compartida de ver el mundo: "Los imaginarios son esquemas de significado a través de los cuales entendemos la realidad." (Randazzo, 2012:83). Los *imaginarios cosmogónicos* son las formas estructuradas adquiridas socioculturalmente que permiten percibir y entender el mundo específico, en tiempo y espacio, de cada individuo, de cada sociedad.

Siguiendo los planteamientos precedentes, inicio con las hagiografías de la Santa Muerte en tanto marcan en la construcción de los imaginarios los mitos locales. Vea-

mos algunos casos. Antonio Guzmán, de Xalapa, Veracruz, quien es devoto desde hace más de diez años, cuenta:

> Yo supe que era una mujer muy bonita, el velo blanco, el vestido de novia de que se iba a casar y sus familias no la dejaron, pues ve en la antigüedad como eran, la encerraron a puro agua y pan, por eso es que a veces en el altar se le pone su ofrenda de agua y su ofrenda de pan, y se modificó, entonces por eso el vestido, ahora se le ponen de muchos colores. Lo que pasa que ella era de la época de la Colonia, de ahí proviene, ve que nuestros ancestros, es que mire hay mucha mitología, que también de los aztecas, también adoraban al dios de la muerte, y de ahí empiezan a provenir, pero ahorita, la historia de ella lo que yo investigado es ésa (Antonio Guzmán, entrevista, 2015).

Doña Ofelia Santoyo, del puerto de Veracruz, devota desde hace más de 15 años, narra:

> El verdadero nombre de la Santísima es Argelia porque de allá viene. Su esposo de ella es el Chango Macho, es el del billete. Ella era normal, era como nosotros, sólo que Dios la volvió lo que es ahora para llevarnos a nosotros. Entiendo que tenía como dos vidas, una como la de uno y otra ya como la muerte. Dios la premió con el cambio. Eso fue hace siglos, Dios le dio el nombre de Argelia (Ofelia Santoyo, entrevista, 2015).

Doña Blanquita, sacerdotisa y curandera de la primera capilla que se abrió en Ciudad Juárez, y devota desde hace más de 20 años, narra que la Santísima:

> Es un ser muy es especial, un ser que ha sufrido mucho, una mujer que ha luchado mucho; porque usted sabe que nos juzgan, porque creen que ella es mala, es que no la conocen; ella es un tabú, ella no es la imagen que usted ve, ella es un espíritu como lo es Dios; ella fue un ser humano, un ser humano que sufrió mucho, que vivió entre nuestros antepasados, pero por amor a un hombre se quitó la vida, se suicidó y eso Dios no lo perdonó. Pero fue tanta su tristeza, su dolor que quiso perdonarle, pero le dijo: "yo te perdono, pero vas a ser la encargada de hacer esto, esto y esto", y el trabajo que ella hace es un muy doloroso, y le duele a ella, porque es quitarle la vida o sea venir por una persona que tiene que llevar ante Dios para que entregue cuentas, esa es la misión de ella. Nuestros antepasados creían en la Santa Muerte de diferente manera, había una diosa, había un dios, no tengo el nombre ahorita (Blanquita, entrevista, 2015).

Tres idearios que tratan de entender quién es la entidad que los cuida y protege. Como en las hagiografías populares de los santos católicos, los creyentes la personifican, con historias de vida generalmente trágicas, pero eso es lo que, según ellos,

exacerba su bondad. Tres Santas Muertes, una que muere de hambre debido al amor prohibido y vestida de novia; su origen histórico se ubica en la Colonia. La segunda proviene del norte de África, se llama Argelia y es esposa del *orisha* Changó, del panteón Yoruba y de la Santería Cubana, versión evidentemente sincretizada con la Santería. La tercera se suicida por el amor de un hombre. Considero que hay una gran variedad de versiones que enriquecen las imaginerías locales y que se encuentran paralelas a la versión difundida por internet, procedente de la capital de México, que sitúa el origen del culto en la cultura mexica prehispánica.

En la praxis del culto, los seguidores creen necesario hacer una distinción entre los adeptos, diferencian a los que son *creyentes* de los que son *devotos* de la Santísima. El *creyente* es la persona "que de vez en cuando le habla a Ella, le hace una oración, le hace una petición, no lleva ofrenda, no tiene altar en su casa, no se cuelga nada de imagen" (Angélica, entrevista, 2015). Ángel, de Ciudad Juárez, comenta: "La diferencia es grande, el creyente no se compromete, no le hace altar, más bien, de vez en cuando, la gente le pide algo, le reza; si la Niña le responde, le lleva algo de regalo a alguna capilla o altar" (Ángel, entrevista, 2015). José Manuel, de Perote, Veracruz, asienta:" te rezo de vez en cuando, te cuelgo, te traigo, pero hasta ahí" (José Manuel, entrevista, 2015).

En cambio, el *devoto* de la Santa Muerte es:

> El que viene (al altar), la adora, le trae flores, le hace fiesta, como ahorita se la llevaron a Tepatepec, Hidalgo, para hacerle velaciones, retiros y oraciones; el 2 de noviembre la pasean por el mercado, la llevan al malecón y a la playa, la fiesta es grande: mucha comida y bebida aquí en el mercado. (Angélica, entrevista, 2015).

Para Ángel, el devoto es el que se compromete a diario, diario la atiende, le hace altar en su casa o en su negocio, le hace capilla si así le promete, no tiene otra devoción" (Ángel, entrevista, 2015). Ricardo, de Xalapa, dice: "El devoto es fiel a la Santa, no le falla en su oración, sólo cree en ella, el devoto cree que algún día va a venir por ella o por él, pero con la orden de Dios si no, no viene. Uno a las 12 del día tiene que hacer oración y el creyente nunca hace eso. El devoto le lleva flores, veladoras, fruta, le cambia todo, o sea es mucha la diferencia con el creyente" (Ricardo, entrevista, 2015). José Manuel, de Perote, Veracruz, piensa que el devoto es "el que practica a diario, llega hasta el fanatismo" (José Manuel, entrevista, 2015).

En resumen, se considera que el creyente es el que no asume el compromiso del culto y solo pide favores que restituye con ofrendas casuales; en cambio el devoto se compromete con el culto elaborando su altar (público o privado), observa el sistema de dones manteniendo las ofrendas necesarias en un servicio diario y continuo. *El*

güero, un locatario del mercado Hidalgo, en Ciudad Juárez, quien exhibe frente a su negocio un altar de la Santa, narra:

> Todos los días, desde hace seis meses, un chaval como de 15 años llega y me compra un diminuto diablito y una veladora; el chico se arrodilla frente a la imagen, prende su veladora, pone el diablito detrás de la imagen, reza y se va. Eso es, para mí, devoción (*El güero*, entrevista, 2014).

Los creyentes o devotos siguen, por lo menos, cinco maneras de insertar el numen Santa Muerte en su sistema de creencias personal:

1) Seguidores del culto que jerarquizan la adoración: primero a Dios, luego a la Virgen de Guadalupe, después a los santos católicos a la par de la Santa Muerte. Esta estructura devocional la encontré en todos los lugares, tanto en el norte como en el sureste.
2) Seguidores del culto que veneran al Demonio católico y a la Santa Muerte. Este binomio devocional también lo localizamos en ambos espacios.
3) Seguidores del culto que veneran a la Santa Muerte mimetizada con Yemayá, *orisha* del panteón yoruba en la Santería cubana. La presencia de la Santería y en menor número de practicantes del Palo Mayombe, ambos de origen cubano, y el Candomblé de origen brasileño, se exterioriza en el puerto de Veracruz, Xalapa y Los Tuxtlas, Veracruz. Aun cuando se trata de religiones independientes al culto de la Santa, los que producen y distribuyen, desde el centro del país, las mercancías religiosas de consumo masivo introdujeron en los mercados locales, hace diez años aproximadamente, las figuras amalgamadas de la Santa con Yemayá, nombrándola Muerte Encarnada, de ahí su consumo se multiplicó.
4) Seguidores que veneran a la Santa decorada con los atributos de la Virgen de Guadalupe y a Jesús Malverde[13] con San Judas Tadeo. La devoción se presenta como una dualidad que transita en el imaginario de muchos creyentes. Otras creencias apuntan hacia la identificación de la Santa Muerte con Santa Martha, arguyendo son la misma "persona" y que es su verdadero nombre. Es clara su presencia en Guadalajara, Tijuana, Ciudad Juárez, El Paso, Texas, por supuesto en Sinaloa y todo el norte del país.
5) Seguidores del culto que veneran exclusivamente a la Santa Muerte. Se ubican en todo el país. Son los devotos fervientes que montan altares, capillas y logran establecer santuarios.

La diferenciación entre las maneras de profesar la devoción a la Santa Muerte establece las modalidades del culto y trasluce su versatilidad. El norte y el sureste comparten elementos de su imaginario cosmogónico, en ambos espacios geográficos hay seguidores que creen en Dios como numen primado de sus concepciones cosmo-

[13] Vargas, 2012.

gónicas, luego en la Virgen, después colocan a los santos católicos y a la Santa Muerte. Creen en el Diablo asociado con la Santa Muerte, en tanto reconocen en ambos númenes la fuerza creadora de milagros y favores infinitos. Creen en la Santa Muerte mimetizada con Yemayá. Y hay seguidores que su centro de fe es la devoción a la Santa Muerte como poderosa imagen que sí domina la vida y la muerte, lo domina todo.

La conversión de seguidores al culto puede ser por medio de sueños y/o apariciones sobrenaturales de la Santa en momentos de especial necesidad. La manifestación del numen a través de experiencias oníricas y sobrenaturales son creencias compartidas en ambos espacios.

El establecimiento de días especiales para celebrar a la Santa está articulado a la creencia de exaltación numinosa, de creer que ese o esos días su presencia entre los devotos se manifiesta. El día compartido en todo México es el 2 de noviembre. Además, en Los Tuxtlas la celebran el primer viernes de cada marzo con fiesta (comida, bebida, baile con música en vivo), ceremonias y ritos. En el norte su día especial es el 1 de enero de cada año y es dedicado a la realización de ofrendas, ritos y ceremonias como curaciones, bendiciones de altares de Santas, acompañadas de comida y bebida.

En el sureste la creencia fue adquirida por de dos vías: la tradición y la difusión del culto a través de los medios masivos de comunicación. Algunas creencias que envuelven a la Santa, fundamentalmente en Los Tuxtlas, remiten a elementos de la cosmogonía del núcleo duro mesoamericano.

Representaciones sociales y culturales

Denise Jodelet (2008) asienta que "toda representación es la representación de un objeto y de un sujeto […] el sujeto situado en el mundo lo es en primer lugar por su cuerpo […] la intersubjetividad pasa por el cuerpo: no existe pensamiento desencarnado flotando en el aire". De acuerdo con este planteamiento, la información del trabajo de campo la procesé en trece apartados expuestos en el cuadro 1.

De ellos destaco las Santas jorobadas, ciegas y sedentes, sólo presentes en Ciudad Juárez y El Paso, con el simbolismo "encarnado" del Demonio y la magia negra. Acentúo que muchas de la imágenes de la Santa que se ofrecen en los mercados de Juárez son elaboradas allá mismo en barro o papel maché, no hay un amplio comercio de estas mercancías provenientes del centro; ni en el centro se encuentran estas figuras. La corte de Catrinas también es peculiar de Juárez. Las fiestas a la Santa en San Andrés Tuxtla duran 24 horas o más, con consumo excesivo de bebidas, comida y espectáculos artísticos ofrecidos por devotos, la gran mayoría de la comunidad *gay*.

Cuadro 1. Comparativo entre norte y sureste. Representaciones Religiosas

Representaciones religiosas	**Norte**	**Sureste**
Personificación de la Santa mediante su "reflejo" como una sombra blanca que visualmente dicen percibir	X	X
Escultura de Santa Muerte, sexo masculino, jorobada, relacionada con la magia negra y ritos diabólicos	X	
Escultura de la Santa Muerte ciega, sexo masculino, relacionada con la magia negra y ritos diabólicos	X	
Escultura de la Santa Muerte sedente, en trono, color negro, sexo masculino, relacionada con la magia negra y ritos diabólicos	X	X
Asignación de nombres personificando a la Santa, por ejemplo: Santa, Martha, Chabelita, Carmen, la Paseadora, Pepita, la Muñeca, etcétera	X	
Esculturas de 1.65 m. de papel maché y armazón de alambre, con vistosos y multicolores vestidos, llamadas Catrinas, que acompañan y son la corte de la Santa Muerte	X	
Agua bendita para limpiar a las Santas		X
Los dones esenciales en el altar: la imagen, flores frescas, velas, veladoras, incienso, lociones especiales de la Santa, cigarros, puros, licor, cerveza, manzanas, dulces, agua, pan, etcétera	X	X
Santuarios y capillas públicas abiertas a todas las personas	X	X
Santuarios y capillas para uso exclusivo de devotos de la Santa que practican la magia negra (cerradas al público).	X	X
Objetos significantes que debe portar la imagen y objetos que deben acompañarla: guadaña, globo terráqueo o balanza de la justicia, corona en testa o sombrero, velos, cabello, Cruz de Caravaca (protección material, corporal y espiritual total), el búho (representación de la sabiduría y la concentración), colorines (alejan hechizos), herradura (suerte y fortuna para quien la posee), monedas (éxito y fortuna), llaves (apertura de caminos y encrucijadas), espada (justicia; corta la energía negativa), trébol (buena fortuna y suerte), candado (cierra espacios para que no entren malas energías), semillas comestibles (abundancia económica y sentimental).	X	X

Representaciones religiosas	Norte	Sureste
Música "de sonido" (grabada) y en vivo para agradecer y disfrutar junto con la Santa		X
En las celebraciones: comidas, bebidas con y sin alcohol, cigarros, marihuana, otras drogas	X	X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

El siguiente cuadro muestra la representación del culto en la corporeidad que implica tanto el cuerpo de la Santa como los cuerpos de los practicantes.

Cuadro 2. Comparativo entre Norte y Sureste.
Representación cúltica en la corporeidad

Representaciones corporales	Norte	Sureste
El amplio vestuario de la Santa con toda la gama de colores a los que se les han designado significados.	X	X
Muestras corporales de cariño, con palabras, gestos, caricias y buen trato a las imágenes como si estuvieran vivas.	X	X
Los adornos y alhajas de diferentes materiales para decorar a la Santa	X	X
Ropa en color negro, distintivo de los creyentes		X
Playeras con el logotipo de la Santa		X
Tatuajes en brazo, antebrazo, pecho, espalda	X	X
Dijes, medallas, colgantes de la Santa	X	X
Anillos con la imagen completa de la Santa o sólo el cráneo		X
Pintura de la Santa en las uñas de las manos	X	X
Bastones con el cráneo de la Santa		X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

En los ritos de paso hago notar que en el norte no encontré evidencias de bautizos o casamientos, a diferencia del sureste y otras partes de México. Localicé información a través de testimonios orales y en la prensa local de Ciudad Juárez, sobre la realización de ritos iniciáticos al culto de la Santa Muerte, consistentes en el sacrificio de personas. Al respecto se señala que son actos realizados por miembros del *sicariato*.

Cuadro 3. Comparativo entre norte y sureste. Ritos de paso

Ritos	**Norte**	**Sureste**
Bautizos		X
Casamientos		X
Iniciación al culto de la Santa Muerte, sacrificio humano	X	
Consagración del espacio sagrado de capillas y santuarios	X	X
Consagración de imágenes de Santas	X	X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

Cuadro 4. Comparativo entre norte y sureste.
Ritos propiciatorios en fechas importantes

Ritos	**Norte**	**Sureste**
Primer viernes de marzo		X
1 de enero	X	
2 de noviembre	X	X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

Cuadro 5. Comparativo entre norte y sureste.
Ceremonias colectivas del culto en santuarios y capillas

Ceremonias	**Norte**	**Sureste**
Misa con sacerdote		X
Misa con sacerdotisa	X	
Rezo del Rosario		X
Oraciones por sanadora del Santuario	X	
Procesiones en la ciudad		X
Velaciones		X
Martes y viernes, curaciones, limpias, lectura de cartas y trabajos esotéricos.	X	X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

Cuadro 6. Comparativo entre norte y sureste. Difusión del culto

Medios de difusion	**Norte**	**Sureste**
Escuela esotérica	X	
Por tradición oral		X
Uso de mass media y otros medios de comunicación masiva global para la transmisión u obtención de conocimiento del culto de la Santa Muerte.	X	X
Los mercados públicos en zona de productos religiosos y esotéricos	X	X
CERESOS del país	X	X

Fuente: Elaboración propia, con información de trabajo de campo de la investigación "La Santa Muerte en México" (Vargas Montero, Guadalupe, 2009/2015).

Como hice hincapié, la transmisión del culto está articulado, en la mayoría de las veces, por los medios de transmisión masiva, por la circulación de mercancías en los mercados y tiendas esotéricas. La transmisión del culto mediante la tradición oral continúa, como en Los Tuxtlas, en las familias con antecedentes de abuelos curande-

ros o brujos. Es único el caso de Juárez y su escuela esotérica (desaparecida temporalmente), donde se enseñaban artes mágicas ligadas al culto de la Muerte.

Reflexiones finales

El culto es un sistema conceptual y pragmático versátil, es decir, que es flexible al adaptarse a grupos de diversa condición social. No se diluye ni su sentido simbólico ni su sentido significativo; por el contrario, se enriquece con las aportaciones locales y globales. La imaginería conceptual del culto se ha desarrollado vertiginosamente por los *mass media* que la difunden, a la vez que ha adquirido características específicas de acuerdo con el espacio en el cual se desarrolla.

La devoción y el culto a la Santa Muerte se encuentran asidos a un proceso histórico amplio cuyo estudio en tiempo y espacio nos permite verlo como proceso inacabado, pero que ha transitado como fenómeno sociorreligioso. Por lo menos dos procesos intenté describir, me refiero a la Santa Muerte como devoción en la tradición del pueblo mexicano, y su el resurgimiento como un culto posmoderno. Su éxito, considero, está signado por las características ya no exclusivas de una región dada, sino por la globalidad fenomenológica que ha puesto de manifiesto sociedades de consumo ávidas de alternativas religiosas que no coarten la "libertad" del "yo", ente ellas, la mexicana.

La Santa Muerte es un numen que surge de la religión católica, con un imaginario construido con base en la subversión, en tanto los valores y principios de la iglesia católica se invierten. Veamos brevemente sólo la concepción católica del pecado: "acción u omisión voluntaria contra la ley de Dios, que consiste en decir, hacer o pensar o desear algo en contra de los mandamientos de la Ley de Dios […] el hombre no puede proceder según su personal arbitrio" (Loring, 2016). El culto rompe con este principio al simplemente no considerarlo en su credo y liturgia, en tanto aquí no se castigan pecadores ni se premia a virtuosos, simplemente no se juzga. Y las personas proceden a su libre arbitrio. No es fortuito que los seguidores provengan de la religión católica. Otro fundamento de su éxito son sus dones, que se sitúan para la vida, no para la *gloria eterna*, es decir, para después de la muerte.

Considero que los seguidores han tomado sólo la *forma* de los sacramentos (bautismo, casamiento, etcétera), de misas, de oraciones, pero el *contenido* se ha elaborado a modo para el culto. La parafernalia se adoptó junto con los formatos de capillas, iglesia, santuario, altar doméstico, espacios sagrados; todo, pero con otros significados.

Finalmente, el culto se ha "ajustado" a las necesidades de ricos y de pobres, de analfabetas y de doctores universitarios, de sicarios, policías, delincuentes, soldados, familias, niños ajenos a todo, adolescentes que piden salir bien en la escuela, o jovencitas que buscan la protección para que la Santa les mande un buen amor.

La experiencia de trabajar el mismo fenómeno en la antigua Aridoamérica y en el primigenio territorio de los olmecas (el desierto y la selva) fue perceptiblemente contrastante. Pero más interesante fue entender la praxis del culto a la Santa Muerte.

Bibliografía

ABÉLÈS, Marc, 2008, *Antropología de la globalización.* Argentina, Ediciones del Sol.

ARGYRIADIS, Kali, Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA y Alejandra AGUILAR ROS, 2008, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales.* Colegio de Jalisco/Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines/Institut de Recherche pour le Développement/CIESAS-Occidente/ITESO.

BASTIAN, Jean-Pierre, 2004, "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía" en Bastian, Jean-Pierre, *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada,* México, Fondo de Cultura Económica.

BERGAMINI, A., "Culto", 2015, en <http://www.mercaba.org/LITURGIA/ND-L/C/culto.htm>, consultado en enero 28 de 2015.

BRUMME, Jenny, 2012, *Traducir la voz ficticia,* Alemania, De Gruyter.

CAMPA, Homero, 2015, "En este sexenio 13 desaparecidos al día", México, *Proceso,* núm. 1997, "Reporte especial: el país de los desaparecidos", 12 de febrero.

CAMPOS SANTELICES, Armando, 2010, *Violencia social*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia/Ministerio de Relaciones Exteriores de Noruega/Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente.

CEPEDA, César, 2015, "CNDH. Desaparecidos: ¿cuántos son?", *Reporte Índigo,* martes 3 de febrero, en <http://www.reporteindigo.com/reporte/mexico/desaparecidos- cuantos-son>, consultado el 25 de febrero de 2015.

CRUZ, Néstor, 2009, "Culpan al ejército de tumbar altar. Exigen respeto a libertad de cultos", *El Sol de Tijuana,* 23 de mayo, en <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n1094200.htm>, consultado el 11 de diciembre de 2014.

EL UNIVERSAL, 2009, "Militares derrumban altares de la Santa Muerte en Nuevo Laredo", sección "Estados", edición digital, martes 24 de marzo de 2009, Reynosa Tamaulipas, <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/586249.html>, consultado el 11 de diciembre de 2014.

EL UNIVERSAL, 2009, "Santa Muerte iniciará guerra contra Iglesia católica", sección "Sociedad", Edición digital, lunes 30 de marzo, ciudad de México, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/587581.html>, consultado el 11 de diciembre de 2014.

FLANET, Véronique, 1985, *La Madre muerte. Violencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

FLANET, Véronique, 1977, *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa,* México, Instituto Nacional Indigenista.

FRAGOSO, Perla, 2011, "De la "calavera domada" a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México", *El Cotidiano*. *Revista de la realidad mexicana actual*, núm. 169, septiembre-octubre, año 26.

GARMA NAVARRO, Carlos, 2009, "El culto a la Santa Muerte", *El Universal*, sección "Nación", Edición digital, 10 de abril, ciudad de México, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/590196.html>, consultado el diciembre 11 de 2014.

HERNÁNDEZ, Alfonso, 2008 [ponencia], "El culto a la Santa Muerte en el Barrio de Tepito y Anexas", *V Reunión Nacional de la Red Mexicana de Espacios y Cultura Funeraria, Mérida,* Universidad Autónoma de Yucatán.

HOBSBAWM, Eric, 1998, *Historia del siglo XX*, Argentina, Crítica.

JODELET, Denise, 2008, "Identité et subjectivité", *Connexion*, revista francesa, núm. 89–1, Érès, pp. 25-46, Traducción de Catherine Héau y Gilberto Giménez, en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/> , consultado el 5 de octubre de 2015.

LE GOFF, Jacques, 1991, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Barcelona, Paidós.

LERMA RODRÍGUEZ, Enriqueta, 2015, "Algunas creencias relativas a la Santa Muerte en una cárcel de mujeres" en Garma Navarro, Carlos y María del Rosario Ramírez Morales, coords., *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales,* México, UAM.

LEWIS, Óscar, 1964, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÍNEA DIRECTA, 2015, "Derrumba Protección Civil una capilla de la Santa Muerte", Los Mochis, Sinaloa, 22 de febrero, en <http://www.lineadirectaportal.com/

movil/publicacion.php?id=233525&seccionID=15&genList=1&back=index.php>, consultado el 5 de marzo de 2015.

LORING, P. Jorge, "¿Qué es el pecado?", en <http://es.catholic.net/op/articulos/7194/cat/385/que-es-el-pecado.html>, consultado el 20 de septiembre de 2016.

MAGALLANES PAYAN, Arturo, [tesis de doctorado], 2013, "Estrategias de conformación de un Ethos Sociotécnico en Ciudad Juárez: una elucidación retórico-discursiva de una cultura política empresarial", Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

MORENO, Martín, 2014, "55 mil 325 asesinatos ¿cuáles son los estados más peligrosos y violentos en México?", *Excélsior,* columna "Archivo de Poder", 29 de julio, 2014, en <http://www.excelsior.com.mx/opinion/martin-moreno/2014/07/29/973354>, consultado el 15 de marzo de 2015.

NAVARRETE, Carlos, 1982, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, UNAM.

RANDAZZO EISEMANN, Francesca, 2012, "Los imaginarios sociales como herramienta", *Imagonautas,* 2 [2], en <http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images>, consultado el 15 de marzo de 2015.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, "Culto", en <http://lema.rae.es/drae/?val=culto+religioso>, consultado el 28 de enero de 2015.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Edición del Tricentenario, "Devoción", en <http://dle.rae.es/?id=Dc6sjRI>, consultado el enero 20 de 2015.

REYES RUIZ, Claudia, 2011, "Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte", *El Cotidiano*. *Revista de la realidad mexicana actual*, núm. 169, septiembre-octubre, año 26.

ROBLES DE LA ROSA, Leticia, 2014, "En el sexenio de Calderón hubo 121 mil muertes", *Excélsior*, Sección Nacional, 12 de marzo de 2014, en <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/03/12/948239>, consultado el 10 de octubre de 2015.

TAPIA, A. Alejandra, 2015, "Zacatecas, sitio emblemático en el culto a la Santa Muerte", *La Jornada Zacatecas*, sección " Investigaciones especiales", 23 de febrero, en <jz.mx/2015/02/23/zacatecas-sitio-emblematico-en-el-culto-a-la-santa-muerte/>, consultado el 13 de septiembre de 2015.

VARGAS MONTERO, Guadalupe, 2015, "Nuevos sistemas de creencias/antiguas casas de Dios (es)", artículo en vías de publicación.

VARGAS MONTERO, Guadalupe, 2012, "Malverde: ¿creencia *new age*?", en Magali Velasco Vargas y Guadalupe Vargas (coords.), *Discursos en frontera(s): frontera(s) metafórica(s)*, vol. II, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

VARGAS MONTERO, Guadalupe, 2014, coord., *Imaginarios y ritos tanatológicos en México*, Universidad Veracruzana, en prensa.

ŽIŽEK, Slavoj, 2011, "El fetichismo y sus vicisitudes", en *El acoso de las fantasías,* España, AKAL.

Entrevistas

ÁNGEL, 2015, [Entrevista, devoto, dueño de florería] por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Ciudad Juárez, Chihuahua, IIH-S, Universidad Veracruzana.

ANGÉLICA, 2015, [Entrevista, empleada de tienda de artículos de la Santa], por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Mercado Hidalgo, Veracruz, Ver. IIH-S, Universidad Veracruzana.

GUZMÁN, Antonio [entrevista], 2015, por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Xalapa Veracruz, México, IIH-S, Universidad Veracruzana.

JOSÉ MANUEL, 2015, [Entrevista, estudiante universitario, 18 años] por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Xalapa, Ver. IIH-S, Universidad Veracruzana.

OFELIA, 2015, [Entrevista, devota, locataria, vende artículos de la Santa], por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Mercado Unidad Veracruzana, Veracruz, Ver. IIH-S, Universidad Veracruzana.

RICARDO, 2015, [Entrevista, devoto, dueño de locales de artículos de la Santa] por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Mercado Jáuregui, Xalapa, Ver. IIH-S, Universidad Veracruzana.

SILVA, Ernesto alias El Güero [entrevista], 2014, por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Ciudad Juárez, Chihuahua, IIH-S, Universidad Veracruzana.

XOLOTL, José [entrevista, brujo negro], 1979, por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "Magia y brujería en Los Tuxtlas", Santiago Tuxtla, Ver., Instituto Nacional Indigenista, México.

VALENZUELA, Chico [entrevista, campesino, expresidiario], 2010, por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Rancho

Arroyo de Piedra, Mpio. de Santiago Tuxtla, Ver., IIH-S, Universidad Veracruzana.

VÁZQUEZ, Blanquita [entrevista], 2015, por Guadalupe Vargas Montero [trabajo de campo], "La Santa Muerte en México", Ciudad Juárez, Chihuahua, IIH-S, Universidad Veracruzana.

"HOY ESTÁS EN LOS BRAZOS DE LA VIDA, PERO MAÑANA ESTARÁS EN LOS MÍOS". EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN EL NORTE DE MÉXICO

Alberto Hernández Hernández

El norte de México: Una región pluriconfesional

Hablar de la frontera norte de México es reconocer la historia de un vasto espacio geográfico que representa 40% del territorio nacional. Más de 3 300 kilómetros de extensión nos separan de Estados Unidos. La mitad de esta frontera es delimitada por el río Bravo, la otra se encuentra dividida por cerros, llanuras y desiertos. Aunado a ello, en años recientes el gobierno de Estados Unidos ha construido poco más de mil kilómetros de mallas de acero y concreto como una medida preventiva para detener el flujo ilegal de personas y mercancías desde México.

Durante varios siglos, el territorio norte de México mantuvo una escasa ocupación. A inicios del siglo xx, la población total de la frontera norte no superaba el millón y medio de habitantes, cifra pequeña en comparación con la extensión del vasto territorio. Un siglo después, su población superaría los seis millones de habitantes, buena parte de ellos concentrados en las ciudades fronterizas de Matamoros, Reynosa, Nuevo Laredo, Nogales, Ciudad Juárez, Mexicali y Tijuana.

Mientras en el centro y el sur del país el catolicismo había logrado un fuerte arraigo y una sólida organización estructurada bajo la lógica de la división territorial (Palard, 1999), en la región norte tuvo que pasar mucho tiempo para que esta institución religiosa se hiciera visible. El extenso territorio, así como la escasez de templos de culto y sacerdotes hicieron difícil cumplir esa tarea, enfrentándola a nuevos desafíos como la llegada de las primeras sociedades protestantes al país, que rápidamente lograron un importante número de estaciones misioneras en el norte de México (Hernández, 2013: 42). Estas obras misioneras diferenciarían a la región como un espacio pionero en términos de diversidad religiosa.

En el transcurso del siglo xx el norte mexicano fue lugar de arribo para miles de pobladores del centro y sur del país, esto se acentúa a partir de la década de 1960 con las ofertas de empleo ligadas a la industria maquiladora. Los intercambios sociales y culturales que se tejen en este espacio geográfico son de un gran dinamismo, lo que

representa un caso ilustrativo para hablar del conjunto de transformaciones sociales y culturales en un mismo territorio, incluidas aquellas de la vida religiosa.

La condición pluriconfesional de la vida religiosa fue una de las características que más distinguieron a las localidades fronterizas del norte como Tijuana, Ciudad Juárez o Matamoros. Particularmente a Tijuana,[1] a donde desde una época temprana fueron arribando inmigrantes con diferentes nacionalidades y credos, entre ellos armenios, judíos y personas de origen asiático, quienes expresaron de distintas formas su respectiva religión en esta localidad. La religiosidad en la región norte de México transcurría y se desarrollaba en un contexto de gran diversidad que poco a poco fue otorgándole a la vida religiosa una cualidad *sui generis* que sigue presente.

La división territorial de la frontera entre las regiones noreste y noroeste marcó diferencias históricas y socioculturales en su contacto con el centro del país. Por lo anterior, la región noreste tuvo mayor cercanía y contacto con la capital mexicana, mientras que la región noroeste fue poblada de modo más tardío, en gran medida debido a los flujos migratorios, con camino abierto para que otros grupos religiosos distintos a la fe católica emprendieran actividades misioneras en este territorio. Además de los credos cristianos evangélicos y pentecostales, que hoy cuentan con un número bastante representativo de adeptos en las ciudades fronterizas, actualmente destaca el crecimiento contante de testigos de Jehová, mormones y adventistas. Junto a estos grupos, durante las últimas tres décadas se han hecho más visibles expresiones budistas, islámicas y otras tradiciones espirituales y religiosas, particularmente en los municipios de Ensenada y Tijuana.

Este escenario de diversidad en la región norte de México podría caber en la descripción que Françoise Champion denomina como religión difusa y religión a la carta (1993:714), en tanto que las opciones religiosas son múltiples y para muchos fieles existe la posibilidad de cambiar de religión según sus intereses personales o la influencia familiar. A causa de esa pluralidad, en esta región se respira un aire de intercambios y sobreposiciones donde nada es estático y todo es posible para el devoto que sigue un camino espiritual.

[1] En Tijuana el universo cristiano no católico es muy variado en cuanto a denominaciones, congregaciones y tipos de templos. En 1987, El Colegio de la Frontera Norte realizó el inventario de organizaciones religiosas no católicas, el cual vino a visibilizar la diversidad de credos y centros de culto en la ciudad, llegando a documentar 322 de éstos en la ciudad (Hernández, 1996).

"Santos laicos" y otras figuras de devoción proscritas en la frontera norte

Sin una presencia importante de santos locales, santuarios, peregrinaciones, tradiciones y festejos católicos en la cotidianidad de sus pobladores, la religiosidad local de varias ciudades de la región norte de México combina prácticas católicas con la creencia en santos populares o santos laicos, quienes no son reconocidos por el catolicismo institucional. Por ello, junto a la adoración a la Virgen de Guadalupe, el Santo Niño de Atocha, la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Juquila y San Judas Tadeo, que da pistas de los lugares de origen de la población migrante, en este contexto también se desarrolla el culto a figuras como el Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde y la Santa Muerte. Cada uno de estos santos e imágenes de devoción ha tenido épocas de mayor visibilidad y algunos de ellos cuentan con un número amplio de seguidores en el norte mexicano. Como ejemplo de esto, tan sólo el Niño Fidencio recibe anualmente a más de 50 mil peregrinos que visitan su santuario ubicado en Espinazo, Nuevo León.

En Tijuana, Juan Soldado ha sido uno de los personajes más emblemáticos como expresión de la religiosidad popular. Soldado raso del ejército mexicano, cuyo nombre real era Juan Castillo Morales, en 1938 es acusado de la violación y asesinato de la niña Olga Camacho Martínez. Vanderwood, a través de un ilustrativo estudio sintetiza la esencia de este personaje como: violador, asesino, mártir y santo (2004). Esta última cualidad se la otorgan principalmente sus creyentes, quienes le atribuyen actos milagrosos como la curación de enfermedades difíciles, localización de personas extraviadas, así como ser el santo protector de los migrantes. Su devoción ganó adeptos conforme se fueron reforzando los operativos de vigilancia en la frontera de México con Estados Unidos.[2] Años después, Juan Soldado es reemplazado por San Toribio Romo, sacerdote y mártir de la época cristera, que por decisión de la Iglesia católica recibió oficialmente el título de santo protector de los migrantes.

Otro referente de la religiosidad popular con influencia en la región del Pacífico norte es Jesús Juárez Mazo, mejor conocido como "Jesús Malverde" (1870-1909). La instauración del personaje en el imaginario colectivo se vincula principalmente con la inmigración de habitantes del estado de Sinaloa a Baja California, en el noroeste mexicano. La historia señala que fue un bandolero social que robaba a los ricos para repartir el botín entre los pobres. Esta versión del buen ladrón encontró seguidores de todo tipo. Los exvotos dedicados a él dejaban huella de los milagros concedidos, expresando su gratitud en fotos de bebés, fotocopias de pasaportes, cartas, entre otras

[2] Es decir, en la década de 1990, durante la implementación del Operativo Guardián.

ofrendas y muestras de agradecimiento colocadas en sus diversos altares. Uno de los estudios más ilustrativos sobre esta devoción lo realizó la filóloga islandesa Kristín Gudrún, quien en 2014 publicó *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, mostrando las modificaciones de un culto que hoy ha traspasado las fronteras mexicanas.

Otra de las devociones que marca la mística religiosa de la región norte de México es el culto a la Santa Muerte. La llegada de esta devoción a la frontera norte no parece tener una sola trayectoria o camino. Por un lado, encontramos la influencia de inmigrantes, quienes desde sus lugares de origen ya profesaban esta devoción. Las rutas más reconocidas son las que parten del Distrito Federal, Estado de México, Puebla, Veracruz y Michoacán. Por otro lado, se hallan los que deben su devoción al contexto social que lo rodea y lo que se comenta de ella, es decir que de boca en boca a la Santa Muerte se le atribuyen virtudes y poderes que muy pocos santos o vírgenes tienen. El imaginario religioso que envuelve el culto a la Santa Muerte se podría poner en diálogo con la perspectiva de Durkheim, quien en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa,* plantea que: "por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres" (1968:35). La Santa Muerte es un ser espiritual poderoso y ligado de cerca a los avatares y problemáticas de la vida cotidiana en los contextos urbanos. Por lo anterior, muchos seguidores le profesan su devoción partiendo de la idea de que ella será quien los proteja de cualquier evento desafortunado o de situaciones ligadas con la violencia. De ahí resulta interesante el hecho de que la mayor visibilidad y expansión de este culto ocurriera en paralelo con un período intenso de violencia en la región norte del país.

Poder y presencia de la Santa Muerte en el imaginario de sus devotos

La movilidad de los creyentes dejó huellas en las ciudades de la frontera norte a través de altares establecidos a lo largo de los caminos, carreteras y espacios públicos. También su imagen se hizo presente en tiendas botánicas, esotéricas y otros locales comerciales. Aunado a lo anterior, miles de imágenes, oraciones, fotografías, así como un extenso material informativo actualmente está disponible para su consulta en páginas web, foros de debate, grupos en redes sociales, así como medios impresos como libros, folletos y revistas.

Debido a su amplia gama de creyentes, la Santa Muerte ha recibido diversos nombres como "Mi niña", "Niña Blanca", "Comadre", "Santita", "La dulce Muerte", entre muchos más. Cada manera de nombrar a la Santa expresa la relación de

respeto, superioridad o familiaridad que el devoto muestra hacia ella. Una de las influencias más importantes en la propagación del culto se da de modo oral, a raíz de que las personas comenzaron a hablar de su gran poder, su carácter profanador, así como su complicidad y ayuda, independientemente de si se trata de resolver o proteger peticiones de tipo ilegal o violento; otra de sus cualidades según sus devotos es su capacidad de trastocar las más profundas conciencias con sus poderes milagrosos. Ya que según sus fieles, nada es imposible para ella. El catálogo de sus ayudas y rituales es tan amplio que va desde ayudas ligadas al cuidado de la salud, curación de enfermedades, asuntos del amor o la buena suerte, hasta pedir su apoyo para venganzas, muertes o protección contra los enemigos.

Por lo anterior, no fue extraño que ante condiciones de pobreza, múltiples carencias y períodos de violencia, las miradas acerca de esta devoción adquirieran un sentido de difusión popular. Sin embargo, un punto importante que debe tenerse en cuenta es que el culto a la Santa Muerte no implicaba necesariamente abandonar el catolicismo. Ya que de igual modo muchos de sus devotos se adscriben como cristianos y siguen orando a figuras como la virgen de Guadalupe o San Judas Tadeo. A partir de este hecho concreto que flexibiliza las prohibiciones de las autoridades católicas al expresar su devoción a los llamados santos laicos o figuras devocionales, se revitaliza y legitima el culto a la Santa dentro de la religiosidad popular católica mexicana.

Estereotipos, estigmas y comprensiones. La visibilidad de un culto en transformación

Realizar un seguimiento de los estudios sobre la Santa Muerte es una complicada tarea que demanda una labor multidisciplinaria, ya que existen trabajos de corte histórico, documental, antropológico, etnográfico, sociológico, entre otros.

Uno de los antecedentes, para una mejor comprensión del peso simbólico de la muerte en el país, es el libro *La idea de la muerte en México*, escrito por el antropólogo Claudio Lomnitz (2006), donde a partir de una meditación que recupera aportes históricos, culturales y sociales, este autor plantea la vida como un espejo de la muerte y los diferentes ritos de paso en nuestra sociedad en torno a ella. Describe cómo la muerte está profundamente ligada a la cultura popular mexicana y se constituye como un símbolo de identidad nacional.

Otro aporte importante es el de la historiadora Katia J. Perdigón Castañeda: *La Santa Muerte. Protectora de los hombres* (2008), el cual se articula a partir de documentos históricos en México y también de la influencia social y religiosa euro-

pea en el contexto mexicano. Destaca cómo prácticas religiosas y culturales del viejo continente –como los rituales de las danzas macabras, las procesiones fúnebres o los efectos de las enfermedades– contribuyeron a crear representaciones de la muerte asociadas a la vida y religiosidad católica del país.

Previo a estos trabajos, también se hicieron visibles otros de corte literario, videos y documentales que fomentaron miedo, temor e incomprensión hacia este culto. Entre ellos destacan el texto del escritor Homero Arjidis: *La Santa Muerte. Tres relatos de idolatría pagana* (2003) y el documental que poco tiempo después preparó su hija, Eva Aridjis: "La Santa Muerte" (2007). Desde una aproximación más académica, el historiador Andrew Chesnut publicó en 2012 el libro *Devoted to Death. The Skeleton Saint,* aportando claros ejemplos del modo en que esta devoción se tornaba cada vez más visible en distintas ciudades de Estados Unidos. Sin duda, recibía una nueva mirada entre los tatuadores chicanos, que harían de su imagen nuevas formas sensuales y provocativas.

Durante 2014, Ingrid Alatriste Ozuna preparó su tesis de maestría en Estudios Culturales en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), titulada: "Análisis iconográfico y del discurso sobre la Santa Muerte en tres escenarios: ciudad de México, Tijuana y Los Ángeles", proyecto que pretendía ser una mirada comparativa de ese culto. Sin embargo, su análisis para el caso de Tijuana resultó limitado.

A la discusión del crecimiento sobre este culto en México se sumaron miradas como la de la antropóloga Kali Argyriadis (2014), quien vinculó los rituales de la Santa Muerte con la práctica de la santería y su influencia desde la parte sur del estado de Veracruz.

Si bien no son los únicos estudios ni materiales documentales que existen, éstos son referencias clave para aproximarse a los distintos orígenes que se le atribuyen a esta devoción, tales como sus redes de crecimiento y consolidación en México, las singularidades rituales y los rasgos distintivos de sus creyentes, así como las distintas transformaciones que ha sufrido el culto debido a la globalización, su expansión en contextos de precariedad y diferentes problemáticas sociales son algunas de las condiciones que enmarcan el crecimiento de esta devoción.

Mis primeros referentes sobre el culto a la Santa Muerte comenzaron hace ya casi 15 años, tras conocer el altar de doña Enriqueta Romero en la calle de Alfarería, cercano al barrio de Tepito. Desde entonces han sido constantes mis visitas y he podido documentar diferentes cambios, como la introducción de elementos propios de la Santería o el aumento del número de fieles que van a adorarla. He asistido a algunos rosarios de aniversario, celebrados curiosamente el día de los santos inocentes. Posteriormente he conocido otros altares asentados en distintas colonias de la ciudad de

México y el Estado de México; además de los ubicados en otras entidades del país: Puebla, Chiapas, Veracruz, o también los de Chihuahua, Tamaulipas y desde luego Baja California, el alto número de expresiones me pusieron en alerta sobre la extensión de este culto a escala nacional.

Los años en que la Santa Muerte llegó a Tijuana o a Baja California son desconocidos, pero desde hace una década se hacen visibles los altares en caminos y lugares públicos. La idea de sistematizar la información sobre el alcance y difusión de este culto en la ciudad me llevó a realizar un trabajo etnográfico en el verano de 2015, realizando recorridos por la ciudad, especialmente por el centro y zona norte. De igual forma, busqué a varios de sus seguidores para entrevistarlos, como base de estudio desde la que se construyó este trabajo.

De culto público a espacio privado. Destrucción de altares y cambios en la devoción

El norte de México se ha caracterizado por la constante movilidad entre sus pobladores. Ya sea que vayan o vengan, entre sus pertenencias también llevan consigo sus prácticas culturales, sociales y religiosas. Tijuana no es la excepción en cuanto a ello, es una de las ciudades cuyo crecimiento ha estado ligado a la migración, entre las personas y familias que arribaron a esta frontera también lo hicieron devotos de la Santa Muerte.

Aunque no es posible ubicar con certeza su arribo a esta frontera, es a partir de la primera década del siglo XXI que esta devoción adquiere presencia con la construcción de altares en caminos de entrada y salida a Tijuana. Pequeñas capillas dedicadas a la Santa Muerte fueron construidas con bloques y cemento, ahí se le ofrecían veladoras, flores o se le confiaba el recuerdo de algún exvoto agradeciendo su ayuda.

Entre los primeros altares que fueron erigidos en esta frontera se encuentra el que estuviera ubicado en el vaso de la presa "Abelardo L. Rodríguez", justo a la entrada del puente que durante varias décadas enlazó a Tijuana con el resto del país. Pintado de color verde, el altar era visitado constantemente por diferentes creyentes. A la par de esto, en algunos barrios de la ciudad de México, la devoción pública de la imagen ya acaparaba la atención de diversos medios masivos a escala nacional. Sin embargo, en Tijuana su expansión y recepción fue distinta.

El altar instalado en la presa de Tijuana era una pequeña y sencilla construcción de 2x3 metros, rodeada de rosas rojas frescas y velas de colores. Del mismo modo, la imagen principal del altar de la calle de Alfareros, en la ciudad de México, era resguardada por velas además de estar decorada con alhajas de fantasía, billetes de

dólares falsos, fotos, cartas de exvotos, botellas de whisky y tequila, entre otras ofrendas, elementos que serían recuperados en otros altares, incluidos algunos en Tijuana. El altar en la presa contaba con una imagen principal de máximo metro y medio de altura, a un costado se divisaba una cartulina de color fosforescente que anunciaba los rosarios y oraciones especiales. La responsable del lugar, Lorena Mendoza, se encargaba de vigilar, vestir la imagen y mantenerla cuidada. Desde su origen en 2001, no se exigió a los devotos alguna cuota obligatoria, solo existía una pequeña alcancía para donativos.

Posteriormente, tras la inauguración del corredor 2000 en Tijuana –una vía de cuatro carriles que conecta las zonas periféricas de la ciudad y la localidad urbana de Rosarito–, fueron edificadas otras dos capillas dedicadas a la Santa Muerte. En el interior de ellas se encontraba la tradicional escultura hecha de cerámica; sin embargo, ambas capillas eran menos visibles que la instalada en la Presa. Se desconoce quién las construyó o quién se encargaba de cuidarlas, por lo que para 2008 ya se ubicaban cuatro altares en la parte este de Tijuana: tres de ellos para rendir culto exclusivamente a la Santa Muerte y uno más a la memoria de Jesús Malverde.

Ante la proliferación de los altares en Tijuana dedicados a santos populares, la Iglesia católica condenó su presencia y pidió la intervención de las autoridades para su destrucción. Tras esta denuncia, la vida de los altares fue corta, dada la creciente violencia registrada en Tijuana y Rosarito por acciones del crimen organizado, a quienes en el imaginario local católico se vinculaba con la devoción a la Santa Muerte, por ser la "protectora de narcos y delincuentes". Las expresiones de devoción a la Santa Muerte en Tijuana fueron reprimidas mediante la destrucción de las capillas y la condena pública del culto por parte del clero católico.

Durante la madrugada del 21 de marzo de 2009 los altares a la Santa Muerte y Jesús Malverde fueron demolidos con maquinaria pesada, tanto los ubicados en el bulevar 2000, como el localizado en la Presa (Cruz, 2009). Estas acciones contaron con el resguardo del ejército mexicano. Aunque fue derrumbado el altar de la Presa, sus restos sobrevivieron gracias a que no se retiraron los escombros. Entre pedazos de block y madera se fue conformando un nuevo espacio de devoción, en el que se continúan depositando ofrendas; los devotos expresan que la Santa "no quiso moverse del lugar". Sin embargo, aunque hasta 2015 había rastros y huellas de que el altar seguía siendo visitado, no se volvió a instalar una escultura o imagen de la Santa.

Parte de la Iglesia católica en Tijuana consideró que con la destrucción de los altares de la Santa Muerte y Jesús Malverde impedirían el crecimiento de la devoción. No obstante, poco tiempo después surgieron nuevos puntos de culto, ahora dentro de casas particulares y negocios de diversa índole: tiendas de abarrotes, ferreterías,

carnicerías, entre otros. La imagen o imágenes que tuviera cualquier devoto generalmente estaban rodeadas de tabaco, flores, fruta, alcohol, perfumes o chocolates, además de acompañarlas también con veladoras, oraciones y rosarios.

En la parte oeste de la frontera, en especial Baja California y sus cinco municipios, los creyentes de la Santa Muerte proceden de distintos sectores sociales y orígenes migratorios. Si bien se desconoce el número total de devotos existentes, así como de las formas y prácticas de culto, algunas de ellas se inspiran en prácticas y expresiones llevadas a cabo en barrios de la ciudad de México, como la Merced o Tepito, y otros, en el sur de Veracruz y distintas regiones del país.

La destrucción de altares en Tijuana no frenó la devoción a la Santa Muerte, sino que promovió indirectamente que los creyentes buscaran otros medios para mantener viva su fe. Entre ellos sobresalen las tiendas botánicas y esotéricas; un gran número de ellas se encuentran instaladas en la zona centro y zona norte, a escasos dos kilómetros de la Garita Internacional de San Ysidro, California.

Viejas y nuevas tiendas botánicas vieron florecer un lucrativo negocio con la venta de imágenes, veladoras, inciensos, amuletos y otros artículos con la imagen de la Niña Blanca. Las prácticas votivas parten de la imaginación sobre los poderes atribuidos a la imagen, tanto que en el imaginario de algunos devotos su poder adquiere dimensiones fantásticas e inverosímiles.

Lo que anteriormente era el fin principal de las tiendas botánicas: venta de plantas y hierbas medicinales, ha dado un lugar prioritario a la venta de imágenes espirituales de todo tipo, como budas, apaches y figuras de la santería; pero sin duda un lugar importante lo ocupan las imágenes y artículos de la Santa Muerte, al ser los productos que mayormente solicitan diversos tipos de clientes. Las imágenes de ella son fabricadas en yeso, cerámica, pasta, papel maché, vidrio soplado y también talladas en piedra, mármol y madera. Entre sus representaciones algunas veces aparece con guadaña o sin ella, sosteniendo el planeta tierra en su mano o cargando la figura de Jesucristo entre los brazos. Del mismo modo, las imágenes son revestidas en colores llamativos o pintadas de blanco, rojo, azul, verde, según sea la petición o tipo de ayuda que necesitan los fieles, por ejemplo, es sabido que si se requiere un favor asociado a lo ilegal, de tipo violento o con propósito de venganza, sus fieles utilizan las veladoras negras. Esta gran cantidad de artículos y productos diversos son una muestra clara de que a través de sus devotos la Santa ha encontrado en Tijuana un lugar para quedarse.

En esta ciudad tan solo en la zona centro encontramos más de una docena de locales que hacen una intensa labor de difusión del culto a la Santa Muerte. En el interior de boticas –como por ejemplo Deja Vu, Niña Blanca, El Edén, La Santísima

o simplemente como Botánica o Centro Naturista– es posible encontrar diferentes tipos de altares dedicados a la Santa Muerte visibles al público, a veces con características modestas y pocos elementos decorativos, pero en otras ocasiones las imágenes principales alcanzan casi dos metros de altura y tanto las ropas como los adornos que las revisten cuentan con dinero en efectivo, botellas de licor o cigarros.

Además, en espacios viejos y tradicionales de la ciudad, como el mercado del Popo, en contraesquina de la catedral en la zona centro, se encuentran dos extensos locales donde se vende todo tipo de hierbas, productos esotéricos e imágenes en múltiples tamaños de la Santa Muerte, sin dejar de lado la venta de las imágenes de la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y otros santos católicos. Durante el trabajo de campo en el lugar, Saúl, un joven vendedor del mercado, refiere qué "uno puede seguir siendo católico y creer en los inmensos poderes de la Santa Muerte" (Saúl, vendedor, Tijuana, 2015). Por otro lado, Andrés, quien acude a visitarla en este mismo mercado, cuenta que "todo se le puede confiar a la Niña" (entrevista, devoto de la Santa Muerte, Tijuana, 2015).

Aunque varias de las imágenes están hechas de yeso y pintadas de colores diversos, su precio dista de ser económico. Una imagen de 30 centímetros se vende en 850 pesos, a pesar de que su costo de producción no supera los 60 pesos. Las veladoras con la imagen de la Santa Muerte también varían en precio dependiendo del lugar donde se compren y del color de la veladora; las botánicas son los lugares más caros, aunque también se pueden adquirir en tiendas de autoservicio como "Waldos" o "Sólo un Precio", con su invariable etiqueta donde se lee "Made in China".

Zona norte de Tijuana: entre el "giro negro" y la Niña Santa

El culto a la Santa en la ciudad de Tijuana desde su origen se desarrolla dentro de un escenario contrastante entre la represión y el auge de nuevos lugares para adorarla. La construcción de diversos altares en varios puntos de la ciudad, así como su pronta destrucción, contribuyó a la reestructuración del giro comercial de las botánicas y el cambio en la visibilidad del culto. Posteriormente a este período represivo se fueron construyendo nuevos altares en la ciudad. Entre éstos hubo uno que alcanzó mayor visibilidad por su ubicación y el contexto social que lo rodeaba. Dicho altar se localizaba en la zona norte, lugar que representa uno de los focos rojos de Tijuana. Históricamente, la zona norte o "La Zona" como la nombran los lugareños, es un espacio que en el imaginario local es considerado como el punto donde el consumo de drogas y la delincuencia son prácticas cotidianas. Limitada por la línea fronteriza entre México y Estados Unidos, la zona norte es un lugar de paso que marca la parte

más baja de la ciudad de Tijuana. Contiene cientos de vecindades, hoteles y casas de huéspedes; también alberga una gran cantidad de bares y sitios de prostitución.

Personas que conocen la parte "más caliente" de la zona norte señalan que es un punto de encuentro de adeptos o seguidores de la Santa Muerte. Creyentes identificables a primera vista porque muestran un rosario en el cuello o tatuajes con la imagen. Dado que las vidas de muchas de estas personas se encuentran constantemente al borde del peligro, ya sea por la dinámica callejera o por la persecución policíaca, buscan la protección de alguien poderoso que vele por ellos. Cabe señalar que para un gran número de este tipo de seguidores no es necesario recurrir a las botánicas para la compra de productos alusivos, ya que más bien la Santa "llega a ellos" de manera azarosa. Algunos señalan que las imágenes y collares que portan fueron regalos y no productos comprados. Esta misma visión es sostenida por fieles que llevan más tiempo practicando esta devoción.

Como parte viva de este escenario se encuentra el culto que le brindan sexoservidoras y bailarinas exóticas. El sitio más emblemático y lujoso de estos locales, el "Hong Kong", es un bar con más de 100 trabajadoras por turno, que ofrecen sus servicios tanto a clientes nacionales como estadounidenses y de origen asiático. Entre sus pasillos y camerinos desfilan mujeres semidesnudas, algunas de ellas dejan a la vista sus tatuajes de la Santa Muerte. Otras prefieren guardar su imagen en privado, ofreciéndole flores y tabaco. Establecida como una figura de protección, la Santa también juega un papel como estrella o talismán para la buena suerte. Existen entre estas seguidoras alianzas de distinto tipo con la imagen, algunas relativas a la práctica y ejercicio de su oficio, o solo de índole territorial. En este desfile de mujeres por bares y antros se observa otra dinámica de devoción, que para algunos estudiosos podría nombrarse como una "religiosidad a mi manera" (De la Torre, 2012: 206).

En este contexto, el altar instalado a la Santa Muerte en la zona norte surgió tanto con fines de adoración como de comercio. Ubicado en la avenida Niños Héroes, entre las calles Coahuila y Michoacán, el espacio servía para recibir a nuevos y viejos creyentes. La apertura se celebró en marzo de 2014. En el centro del local figuraba una imagen de la Santa, de color blanco, de casi dos metros de altura, acompañada de un mundo de color azul, una guadaña de color negro y un búho color café a sus pies. Al mes siguiente de la inauguración fueron instaladas imágenes más pequeñas, de varios colores, acompañadas de rosas frescas y veladoras. Al frente se colocaron 20 sillas para comodidad de los devotos; el lugar cerraba antes de las diez de la noche. Inicialmente no tenía ningún letrero que lo anunciara como altar, pero meses después fue pintada la palabra Catemaco, en alusión a la localidad veracruzana conocida por ser un centro relacionado con la hechicería. Visitar a la Santa, prenderle una

vela o dejarle un dulce o una fruta fue una actividad habitual para quienes entraban al lugar. Los cuidadores ofertaban servicios para proteger contra enfermedades, dar suerte o éxito en el amor o negocios. El lugar se mantuvo cerca de un año antes de cerrar definitivamente. Los motivos fueron un misterio, no se sabe si por prohibición del gobierno municipal o por la falta en el pago del arrendamiento del local.

Altares en la "frontera chica" y el culto a la Santa Muerte

El extenso territorio que comprende la frontera norte está marcado por una simbólica división entre región noreste y región noroeste. La primera comprende localidades fronterizas de los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas; todas ellas colindantes con Estados Unidos por el río Bravo. Tamaulipas representa una importante entidad, vecina del estado de Texas, en Estados Unidos. Las localidades de Nuevo Laredo y Matamoros se encuentran a una distancia de 351 kilómetros, transitando por La Ribereña, una carretera federal que enlaza las poblaciones de Miguel Alemán, Ciudad Mier, Camargo, Nuevo Guerrero, Gustavo Díaz Ordaz y Reynosa, con lo que comunica lo que se conoce como la frontera chica.

Cada una de las localidades que comprenden esta frontera chica ha tenido una historia fundacional, dinámica poblacional y configuración urbana con procesos distintos. Nuevo Laredo, Reynosa y Matamoros tienen una gran importancia económica para toda la región fronteriza. La primera de estas ciudades representa un emblema nacional por ser la localidad fronteriza donde cruza más del 50% del flujo de mercancías entre México y Estados Unidos. Nuevo Laredo tiene como ciudad vecina a Laredo, Texas, y se encuentra comunicada del lado estadounidense por la carretera 35, que enlaza a la mitad del territorio de ese país y tiene conexiones hacia la costa este y la oeste. Por su ubicación estratégica, tanto en México como en Estados Unidos, Nuevo Laredo se convirtió en una zona disputada por los cárteles de la droga.

Enlazada por una red ferroviaria, una carretera federal y una autopista, Nuevo Laredo ha sido desde hace largo tiempo el puerto de conexión más rápido con la región centro y capital del país. A menos de tres horas de distancia de la ciudad de Monterrey por carretera, Nuevo Laredo es un punto de afluencia donde cientos de automóviles, autobuses de pasajeros y transportes de carga llegan todos los días.

Anteriormente, esta ciudad recibía a sus habitantes con un llamativo monumento dedicado a los fundadores de la localidad, una bella escultura hecha de cantera roja, con dos figuras esculpidas en roca, enarbolando una bandera nacional. Durante cerca de seis décadas éste era el referente de haber llegado a esta zona fronteriza. Sin

embargo, a mediados de la década del 2000 y con el inicio de una intensa guerra entre cárteles del narcotráfico, se construyó a pocos kilómetros del monumento a Los Fundadores, un conjunto de altares dedicados a la Santa Muerte.

A la altura del kilómetro 18 de la carretera a Monterrey y del nodo de enlace con las carreteras hacia Reynosa y Piedras Negras, fueron construidas 35 capillas dedicadas a la Santa Muerte. Las características de las edificaciones eran muy diversas. Entre ellas se encontraba una de dos niveles, así como una imagen de la Santa Muerte que alcanzaba los dos metros de altura. Los altares de block, cantera, piso de mosaico, puertas de vidrio, espejos y barandales de hierro, también eran evidentes y su visibilidad a cualquier hora del día o de noche era muy notable. Traileros, lo mismo que automovilistas, hacían una parada técnica en este lugar para pedir a las imágenes de la Santa Muerte que su carga, pertenencias y su integridad física llegaran con bien a su destino. Mantenidas y cuidadas por miembros del crimen organizado, estas capillas daban testimonio de que la llamada Niña Santa los protegía de sus acciones y velaba por ellos.

La proliferación de capillas a la Santa Muerte en esta ciudad fronteriza detonó en 2007 tras el inicio de la lucha del gobierno federal contra el narcotráfico. También, el desprendimiento de uno de los brazos armados del Cártel del Golfo ese mismo año: Los Zetas, grupo integrado por desertores de un comando de élite del ejército, generó una disputa entre estos cárteles en la región noreste de la frontera. Una lucha que se hizo más intensiva y visible a lo largo de toda la frontera chica.

Nuevo Laredo se convirtió en una de las plazas más violentas por la disputa entre el Cártel del Golfo y Los Zetas. Los encarnizados combates entre estos dos grupos, así como los enfrentamientos contra la Policía Federal y la Marina Armada de México, dejaron huellas en este territorio que daban cuenta de que la guerra entre cárteles también fue una pelea por reafirmar cuál de ellos era el más protegido por la Santa Muerte, ya que ambos grupos edificaron capillas dedicadas a esta devoción. De Nuevo Laredo a Guerrero y hasta Matamoros, siguiendo el cauce del río Bravo, fueron establecidos altares a lo largo de la carretera que desembocarían hasta Playa Bagdad, en la costa tamaulipeca.

En 2009 tuvo lugar la destrucción de esas 35 edificaciones dedicadas a la Santa Muerte. Los altares fueron demolidos con máquinas retroexcavadoras, labor realizada por el gobierno local, con el apoyo de la Policía Federal y el ejército mexicano. En Nuevo Laredo, la destrucción de ese conjunto de capillas fue un duro golpe para los devotos, en su mayoría personas ligadas al Cártel del Golfo. Pese a ello, no fue mermado el culto. Poco tiempo después, a cinco kilómetros de distancia de ese lugar y en un área urbana, fue construido un moderno local de una planta, con vidrios de

piso a techo que serviría como lugar de culto. Se instalaron diez imágenes de gran tamaño de la Santa Muerte, una de ellas lucía elegante en color dorado y usaba una peluca rubia. Junto a éstas se encontraba un mueble que resguardaba vestidos y telas de colores para cambiarlas con frecuencia. Sin embargo, no se visualizaba ningún letrero que hiciera alusión al nombre del lugar. Junto a este sitio se ubicaba otro altar en un desnivel casi a cielo abierto, reservado a un devoto o grupo de creyentes específico, y restringido para el resto de los visitantes. No había cuidadores visibles en el sitio, pero estaba resguardado por los denominados "halcones", vigilantes que trabajaban para algún grupo del crimen organizado.

Al igual que en la ciudad de Tijuana, la figura de la Santa Muerte fue vista como protectora para unos y verdugo para otros. Su presencia adquirió implicaciones muy diversas durante los enfrentamientos entre Los Zetas y el Cártel del Golfo, quienes combatían por el control de zonas despobladas y rurales que servían de corredores para la introducción de droga hacia Estados Unidos, así como barrios y colonias populares de ciudades como Matamoros, Reynosa, Nuevo Guerrero, Camargo o Nuevo Laredo, donde estas bandas criminales habían extendido sus prácticas a la extorsión y el cobro de plaza, convirtiendo todo ello en una siniestra zona de dominio y de terror.

Todo el corredor de la frontera chica se pobló de pequeños altares dedicados a la Santa Muerte, muchos de ellos construidos para honrar y proteger los negocios de alguien en especial. Varios de ellos sobrevivieron poco tiempo, pues siempre hubo una acción de las fuerzas armadas para destruirlos.

Estos episodios en la frontera chica mostraron que la lucha entre cárteles del narcotráfico también tenía expresiones o preferencias por alguna figura religiosa de protección, hecho que ya existía en otros territorios de México. Por ejemplo, era conocido que miembros del Cártel de Sinaloa se amparaban en San Judas Tadeo y Jesús Malverde; los del Cártel del Golfo, en la Santa Muerte y San Judas Tadeo; mientras que Los Zetas tenían una visión menos clara o confusa acerca de sus devociones o preferencias religiosas.

Dos ciudades y una lucha violenta. La Santa Muerte muestra su guadaña

Matamoros y Reynosa son las dos ciudades de mayor tamaño poblacional del estado de Tamaulipas. Ambas colindan al norte con Estados Unidos, sus ciudades vecinas son Brownsville y McAllen, Texas, respectivamente. La economía de ambas está ligada al comercio, actividades aduaneras, producción agrícola e industria maquiladora. La primera de estas localidades urbanas es una de las más antiguas de la frontera nor-

te; en cambio Reynosa es una ciudad joven. Su despegue urbano tuvo lugar durante la década de 1970, a raíz de la instalación de un complejo de gas de la empresa estatal Petróleos Mexicanos. Más tarde, y por razones políticas y sindicales, se convirtió en un espacio idóneo para el establecimiento de un mayor número de plantas maquiladoras.

Ambas localidades están separadas por sólo 80 kilómetros de distancia y conectadas por vía terrestre a través de una carretera federal y una autopista. La cercanía de Matamoros y Reynosa las ha llevado a compartir por más de dos décadas las transformaciones regionales, pero también a experimentar la violencia en gran escala y un alto número de masacres como resultado de las disputas y pugnas entre los cárteles del narcotráfico.

El caso de Matamoros resulta interesante por su larga trayectoria histórica en el desarrollo de actividades ilegales, como el contrabando de diversos productos y mercancías. Debido a su ubicación estratégica, como puerta de acceso al Golfo de México y punto de ingreso al río Bravo, ha sido un lugar disputado por cualquier organización criminal, de ahí que se convirtiera en el enclave principal del Cártel del Golfo. Una larga herencia familiar, desde Juan N. Guerra y su poderoso sobrino Juan García Abrego, marcarían el tránsito al éxito de dicha organización criminal.

La salida de García Abrego, tras su arresto en 1996, hizo emerger la llegada de otras figuras sumamente poderosas y violentas: Osiel Cárdenas Guillén y su hermano, Antonio Ezequiel Cárdenas Guillén, mejor conocido como "Tony Tormenta". El Cártel del Golfo siguió controlando la mayor parte del tráfico de cocaína y marihuana a través del corredor de Matamoros, Tamaulipas, hacia Estados Unidos. Con la jefatura de Osiel Cárdenas, el Cártel del Golfo éste logró reclutar a un pequeño grupo de desertores de las Fuerzas Especiales del ejército, que posteriormente se convertiría en parte fundamental de su seguridad personal. Sin embargo, tiempo después, éstos ampliaron sus posiciones y territorios de expansión, al punto de formar su propio grupo, que posteriormente se conocería como el Cártel de los Zetas.

La necesidad de los integrantes del Cártel del Golfo de tener una gran figura protectora los hizo mirar hacia la Santa Muerte. Líderes y sicarios comenzaron a rendirle culto y a depositar en ella una gran veneración. Algunos de ellos montaron altares personales, además de portar tatuajes, rosarios e incrustaciones de oro bajo la piel con su figura. Después de la separación de Los Zetas del Cártel del Golfo y la intensa lucha realizada entre ambos en los años 2010 y 2011, la figura de la Santa Muerte se hizo aún más evidente en las calles, que después sería acompañada por la imagen de Samuel Flores Borrego, alias "El Metro 3" (M3), quien tras su asesinato se tornaría en la imagen de un mártir para jóvenes miembros del crimen organizado.

La amplitud de las actividades criminales por parte de Los Zetas y el Cartel del Golfo se extendió al secuestro de migrantes, extorsión a negocios y comercios, así como el robo y tráfico de combustible, extraído de ductos clandestinos. Particularmente, la ciudad de Reynosa fue para los integrantes del Cártel del Golfo un importante refugio, pues ellos vieron esta ciudad como un lugar ideal para construir una capilla en honor al M3, figura de mando importante en el interior de esa estructura criminal.

Los integrantes del Cártel del Golfo se distinguieron por ser poco ortodoxos e introdujeron en sus prácticas religiosas otras figuras y ritos, como las de Pascualito Bailón, San Simón y otros pertenecientes a la santería. Dicha influencia vino de su relación con jóvenes delincuentes originarios de Guatemala y El Salvador, además de una adoración especial a la Santa Muerte.

Tras la destrucción de los altares, los creyentes buscaron nuevas formas de revivir y mantener su devoción, tornando cada vez más visible su agradecimiento y siendo notorios los regalos lujosos y extravagantes en los pocos altares públicos que existían. A la par de esto, se revitalizó el culto a otros santos reconocidos por la Iglesia católica, aunque condenados por las prácticas que los alejaban del dogma cristiano. Esto sucedió, por ejemplo, con San Judas Tadeo, imagen venerada por integrantes de diferentes cárteles del narcotráfico por ser considerado "el santo de las causas imposibles".

Mientras la demolición de altares a la Santa Muerte se convirtió en un objetivo de la Policía Federal y del ejército, dentro de las prisiones federales los reclusos construyeron sus propios altares y capillas. Incluidas las de Matamoros y Nuevo Laredo, o el peligroso y siniestro reclusorio federal de Topo Chico, en Nuevo León.

En otro punto fronterizo, uno de los altares que fueron ampliamente conocidos se ubicó en el Centro Penitenciario Federal de Ciudad Juárez. Mantenía vivo el culto a esa imagen, a la que sus devotos le pedían seguir con vida y ser protegidos de cualquier daño causado por algún enemigo. Resulta interesante hacer mención a la capilla edificada en honor a la Santa Muerte por parte de reclusos del Centro de Readaptación número 3 de Ciudad Juárez, famosa y conflictiva prisión en la que convivían delincuentes de varios cárteles; los internos mantenían el lugar limpio y cuidado, con flores frescas y veladoras. A inicios de 2016, la capilla fue destruida con motivo de la visita del papa Francisco a las instalaciones, quien a cambio dejó y bendijo para los reclusos la capilla de Cristo Redentor, enviando así un mensaje de condena contra los devotos a la Santa Muerte.

La Santa Muerte a través de sus fieles. Creencias y prácticas de esta devoción

El trabajo de campo realizado durante el verano de 2015 permitió analizar las formas en que los devotos conviven en su cotidianidad con el culto a la Santa Muerte. Durkheim señalaba que la religión cumple la función de mediar la relación entre los devotos y los seres especiales (1968:35): "solo podría haber religión allí donde hay ruegos, sacrificios, ritos propiciatorios, etcétera.". Gracias a las entrevistas que realizamos a fieles de esta devoción pudimos constatar la familiaridad que cada uno tiene con la Santa Muerte, a través del nombre por el cual la llaman, así como los rituales y expresiones particulares del culto.

El proceso de movilidad fue un aspecto muy aludido por los fieles entrevistados, al referir que no es un impedimento para la continuación o renovación del culto a la Santa Muerte. Un ejemplo de esto es Salvador, un joven oriundo de un pequeño poblado del municipio de Ixtlán del Río, Nayarit, que llegó desde pequeño a Tijuana. Instalados él y su familia en una zona de terrenos irregulares de la ciudad, entre cañones y cerros, su padre tuvo varios oficios, entre ellos el de "pollero" o "coyote", actividad dedicada al cruce ilegal de personas por la frontera: "gracias a esto ayudó a muchos de sus paisanos a cruzar de manera ilegal a Estados Unidos" (Salvador, obrero de maquiladora, Tijuana, 2015). Estas actividades lo condujeron algunos años a prisión en Estados Unidos. Por ello, utilizó a dos de sus hijos para que le siguieran ayudando con el trabajo del cruce de personas y evadir a la *Border Patrol*.

Este joven aprendió jardinería y durante algún tiempo trabajó como ayudante de albañil, ahora es obrero en una maquiladora. Uno de sus pasatiempos de fines de semana es salir con sus amigos y drogarse, utilizando inhalantes como *thinner*, pero nunca ha dejado de trabajar por su consumo. Es pues a raíz de estas amistades que tuvo su primer acercamiento al culto de la Santa Muerte, a quien llama su "Comadre". A pesar de tener casa propia, continúa viviendo en la de sus padres, donde instaló una imagen de tamaño regular de "su comadre" al lado de su cama. La familia no ha recibido de manera satisfactoria esta devoción, incluso su madre ha intentado en varias ocasiones quitar la imagen. La búsqueda espiritual de Salvador ha pasado por varias etapas, desde sus antecedentes y pasado católico, a su asistencia intermitente en la Iglesia cristiana en su colonia; sin embargo, esto no ha influido en su convicción de seguir adorando a la Santa, a quien pone flores, veladoras y cuida como un verdadero tesoro. Él dice no saber mucho de ella, pero se siente contento de que ella lo proteja (Salvador, obrero de maquiladora, Tijuana, 2015).

De igual forma se entrevistó a José. Quien pese a ser un devoto ferviente prefiere mantener sus expresiones en un ámbito privado. En un primer momento él no quiso

hablar de su devoción a la Santa Muerte; no obstante, era visible que portaba una imagen de ella en su mochila. El joven entrevistado es oriundo de Chalco, Estado de México, pertenece a una familia numerosa de seis hermanos. Tras su estancia de tres años en el ejército mexicano, como soldado raso, emigró hace nueve años a Tijuana. Expresa que ha probado suerte en varios trabajos, entre ellos guardia de seguridad y jardinero. Se casó hace cuatro años y tiene dos hijos. Actualmente vive en una zona marginada de la ciudad, donde ha comenzado a construir una casa con buenos materiales. José conoció a la Santa Muerte desde una edad temprana por circunstancias familiares: su abuela, tras mudarse con la familia de José a tierras mexiquenses, fundó un lugar de consejería y asesoría espiritual, es decir, limpias, amarres, entre otro tipo de ayudas. Debido a esto José nos relató que:

> La gente iba a verla y consultarla, ella tenía un lugar, un poco oscuro, con la imagen de la Santa Muerte y varios diablos, pero no nos dejaba entrar allí. Tampoco le gustaba hablar de eso o que nosotros estuviéramos metidos en esas cosas o cultos. Pero nos pasaban muchas cosas alrededor, desde el rechazo y burlas de los vecinos, hasta las cosas que desde niño me tocó ver, cosas que se movían, fuego en los cerros y muchas cosas más que ahora no recuerdo bien. Lo que aprendí desde pequeño era que esta imagen podría ser una buena protectora, en especial de las cosas peligrosas y de otros daños. Mi papá sí aprendió algunas cosas de mi abuela, pero años después lo dejó y se fue con esos que le rocían el cuerpo con aguas o lociones, y que le rezan al Santísimo, creo que los llaman espiritualistas. Una hermana y yo fuimos los que sí nos quedamos con esa herencia de seguir con la Santa. Aprendimos lo que le gustaba o le molestaba, cada luna llena la sacábamos y la poníamos mirando al cielo, acompañada de una vela blanca, un vaso de agua y una manzana. Después de eso veíamos que ella se ponía contenta. Contrario a Dios que aparece como un personaje pasivo, ella se hace muy presente y dinámica. Tengo esta imagen de la Santa Muerte que llevo a todos lados, si quieres la veo como una figura de protección o un amuleto. Cuando estuve en el ejército siempre sentí su protección, y tiempo después, y en sueños, me enviaba consejos, como medir las ambiciones o las cosas que uno desea o quiere. Ella te ayuda a verlas de otra manera, a no ser tan egoísta o pretencioso. Me gusta leer cosas acerca de ella, pero siento que cuando tengo el libro en mis manos, unas extrañas energías se conectan a mi cuerpo. Son varias las historias que me han pasado.
>
> La verdad con nadie hablo de mi devoción a la Santa Muerte, a nadie he tratado de influir para que crea en ella, incluso a mi nueva familia. Desde luego que pido que también los proteja, pero estará en sus manos si lo hace o no.
>
> Muchos de mis vecinos me invitan a asistir a una Iglesia cristiana, he ido a varios servicios religiosos y eventos de ellos, pero no me mueven a dejar mi creencia que a lo largo de muchos años yo he llevado. Respecto a todos lo que crean o no, yo también quiero que hagan lo mismo conmigo (José, guardia de seguridad y jardinero, Tijuana, 2015).

Otro de los devotos entrevistados es Arturo, quien nació en Toluca, capital del Estado de México. A la edad de 15 años fue traído a Tijuana, acompañado de sus tres hermanas y su mamá. Llegaron, como él dice, huyendo de la violencia que imperaba en su colonia y con el deseo de reencontrarse con su papá, quien se había venido anteriormente a trabajar a California. A sus 21 años él es un joven padre de un bebé de seis meses; trabaja como empleado en una carnicería.

Es un domingo y él está atizando el fogón para tener listas las porciones de carne que la gente pide para llevar a casa. Entre el fuego de la parrilla y las volteretas a la carne comienza a relatar algunas cosas de su devoción. Menciona que su acercamiento a la Santa Muerte tiene cerca de ocho años. Todo comenzó en la colonia Los Cedros, de Toluca, en ese entonces un lugar con muy mala fama y el más peligroso de la ciudad. Había varias pandillas de jóvenes, la más conocida era la de Los Orejones.

A diferencia de José, la devoción de Arturo sí tiene como antecedente la cárcel:

> Mi primo se metió con ellos, cayó al Consejo Tutelar para Menores, ahí le dieron un año de reclusión. Él me comentaba que un chavo de su celda le rezaba todos los días a la Santa Muerte. No había ninguna imagen, pero él le hablaba a ella en voz alta. Mi primo le tomó fe a ella, le prometió que si lo ayudaba a salir de ahí le dedicaría un tatuaje. Cuando salió le cumplió esa promesa, se hizo un tatuaje con la imagen de la Santa cubriéndole toda la espalda. Además, comenzó a compartir con ella todo tipo de cosas: sus cigarritos de tabaco y mariguana, su traguito de tequila, dulces y manzanas rojas. Yo había escuchado de ella por esas historias contadas por mi primo. A los 15 años yo caí en el mismo lugar donde él estuvo, fue por un delito de robo simple, pero me echaron encima varios delitos más. Mi papá ya estaba residiendo en California, pero fue a Toluca para ver si me ayudaba a salir de ese horrible lugar. Estuve un mes recluido, pero puedo decirte que ha sido la peor experiencia de mi vida. Yo prometí que si salía de ese lugar me haría devoto de la Santa. Y así lo hice, llevo ya más de ocho años guardándole devoción, siempre que le he pedido algo me lo ha cumplido. La imagen que tengo de ella no es muy grande, es de cerámica, tendrá unos 15 centímetros y es de color blanco. Desde hace tiempo la puse atrás de la entrada de la casa, arriba de una mesa y al lado de los santos que tiene mi mamá. Finalmente, no veo porque no puedan llevarse bien todos ellos. Yo creo en Dios, y sé que él decidirá cuándo recogernos. Por supuesto, alguien tendrá que hacer esa chamba, así que la Santa es la que nos acompaña y nos lleva. Yo he tenido varios trabajos, todos ellos legales. Por temporadas soy taxista. La chamba por la noche es muy peligrosa, por los asaltos y por los "encapsulados" y "cristaleros" que a veces te tocan en los servicios. La Santa me ha hecho varios *paros* cuando mi vida ha corrido peligro. Yo le había hecho una promesa, y hace un mes se la cumplí. Me hice un tatuaje en la pantorrilla derecha, es una calavera más refinada, colgando de unos hilos, no esas tradicionales que la muestran de cuerpo entero y con una balanza o un mundo. Ahora solo falta un remarcado con más color y unas rosas que la rodeen. Yo no pagué nada por ese trabajo, varios amigos en Toluca me ayudaron

> a hacerlo. Si duele un montón ese tipo de tatuaje, a veces sale mucha sangre, pero a la Santa yo siempre le cumplo y la tengo muy presente. Todos los días su vaso con agua, a veces tabaco, cuando me va bien sus rosas, un chorrito de brandy o tequila y unos dulces. Por supuesto, sus veladoras. Yo siempre le pido que me proteja, también a mi esposa y a mi hijo pequeño. No sé porque la gente le tiene miedo, ella es generosa y siempre ayuda (Arturo, empleado de una carnicería, Tijuana, 2015).

Otro de los casos de culto es el de Margarita, habitante de la colonia La Gran Tenochtitlán, en Tijuana; es un asentamiento atravesado por cañones y laderas. La casa donde vive en su mayoría está construida de madera y es soportada por muros de contención hechos con llantas usadas rellenas de tierra. Los oficios de la gente que ahí vive son diversos, obreros en maquiladoras, empleados del sector servicios y oficios varios. A lado de esta colonia se ubica el panteón municipal núm. 4. A unas calles se localiza la casa de Margarita. Expresa que al principio no era un lugar cómodo para vivir, pero después le encontró otros sentidos (Margarita, ama de casa, Tijuana, 2015). Comenzó a ser devota de la Santa Muerte gracias a los consejos de una amiga; ella le describió a la imagen como una figura de gran poder. El panteón era para ellas un espacio recreativo, al igual que centro de culto.

Relata que en ocasiones iban al panteón ella y otras amigas, a tomar cerveza sin que nadie las molestara; otras veces lo hacían para agradar a la Santa. Le rezaban, le prendían velas, en ocasiones compartían con ella una botella de alcohol y cigarritos, a veces de mariguana. Su amiga era muy devota de la Santa, tanto que tenía un cuarto dedicado sólo a ella, dentro tenía un ataúd hecho de madera pintado de color negro, algunas veces se metía ahí para pasar el rato. Esa amiga aprendió mucho de magia y hechicería gracias a su abuela, una reconocida bruja en Tijuana. En la casa de esta amiga siempre circuló dinero, tanto por el pago de consultas espirituales como por el tráfico de drogas. Buscar protección era un asunto constante, por ello inclusive –nos dice– usaba alhajas de oro con la imagen de la Santa. Refiere que ella inventó sus propios rituales, tan fuertes e impactantes como los que hacían en el panteón. El problema principal que enfrentó es que la Santa era muy celosa, no le gustaba que no la atendieras y no le cumplieras las promesas. Tanto su devoción como la de su amiga fue esporádica, ya que poco después cada una de ellas se fue despegando del culto:

> Yo he buscado otras opciones espirituales, mi amiga es actualmente miembro de una Iglesia cristiana, a la que está muy apegada. Algunas de las que reuníamos a adorar a la Santa aún siguen activas, varias de ellas puedes encontrarlas en la zona norte, tirando droga, robando o pasando gente al otro lado (Margarita, ama de casa, Tijuana, 2015).

Otro de los testimonios que recuperamos es el de Eréndira, originaria de Morelia, Michoacán, la cual tiene 13 hermanos: 10 mujeres y 3 hombres. Hace siete años que emigró a Tijuana. Prácticamente todos sus familiares viven en esta ciudad fronteriza, sólo una hermana radica en Tecate. Su mamá desde hace años practica el culto a la Santa Muerte. Nos comenta que en Morelia montó un altar muy grande dentro de su casa. Su madre se encargaba de poner todo lo que a la Santa le gustaba y siempre hablaba con ella. Se refería a ella como La Niña y la trataba como su pequeña. Comenta que su mamá no les inculcó la devoción, sino que poco a poco las cosas se fueron acomodando. Eréndira, tiene tres años de haber comenzado a ser creyente:

> Yo me arrejunté con un muchacho, aunque yo le digo esposo, él se fue y me dejó. Ya teníamos dos hijos, uno de ellos adolescente. En medio de mi desesperación le dije a mi mamá lo triste y desconsolada que me sentía, y me dijo: pídele a La Niña que regrese el papá de tus niños. Le pedí con fuerza, pasaron un par de días y él me marcó por teléfono. Entonces comencé a saber que ella sí era poderosa" (Eréndira, ama de casa, 2015).

Al igual que Eréndira, el culto que profesan sus hermanos no parte de la tradición familiar, sino que fue una decisión propia:

> Mis hermanas también le habían comenzado a pedir cosas. A mi mamá le gustó que le tuviéramos adoración, pero se preocupó porque si alguna de nosotros le quedaba mal, La Niña se desquitaría con ella. Mi mamá tuvo que dejar Morelia para venirse a Tijuana. Fue triste dejar su altar, tenía santas de varios colores. Muchas de las cosas las llevó por el rumbo de Tiripitío, allá donde hay un altar de dos pisos dedicado a ella. Ahí le dijeron que si una imagen se rompía había que depositarla en una maceta, así ella descansa. Mi madre siempre bañaba a su Niña una vez por semana, lo hacía con un perfume, tiene que ser suave, porque no cualquiera le gusta (Eréndira, ama de casa, 2015).

Durante la entrevista nos comentó que los colores de la Santa Muerte van más allá de las construcciones simbólicas, que se les atribuyen poderes que reafirman el misticismo del culto:

> La imagen que yo tengo de la Santa es de color blanco, la negra se usa para hacer maldades. Yo aún no tengo un altar, pero a mi imagen le tengo cerveza, un vaso de vino, cigarros y su manzana. Hace dos años fui con mi mamá a Morelia y fuimos a visitar ese gran altar que está en las afueras de la ciudad. Está prácticamente en el campo. La imagen de la Santa está montada sobre una carreta, con vestido blanco y sentada sobre un montón de centenarios. Parece una reina. También hay una fuente, la gente toma agua de ahí porque está bendita esa agua (Eréndira, ama de casa, 2015).

Si bien hay elementos distintivos de los altares, que fueron recurrentemente mencionados durante las entrevistas, como las velas, las flores, el alcohol, Eréndira nos comenta:

> Como te decía, cada quien decide si le pone o no su altar, eso es una decisión personal. Pero también el compromiso que haces con ella lo debes de cumplir. Yo le ofrecí mi vida a cambio de la libertad de mi esposo, él está preso. Sé que mi vida ya no me pertenece a mí, sino a ella. Mi esposo pronto saldrá libre, por eso también debo cumplir otra promesa que era hacerme un tatuaje. Ya convencí a un compa que me lo haga, sólo me cobrará 600 pesos. La imagen que tengo pensada es la de una media cara de la muerte con pequeñas calaveras al lado, todo sombreado de color blanco, me la pondré en una de mis *antipiernas*. Mi hijo la encontró en el Facebook, y así la quiero yo (Eréndira, ama de casa, 2015).

Ella explica que son distintos los acontecimientos que han marcado el culto dentro de su familia; como un ejemplo nos narró lo siguiente:

> Historias familiares con la Santa tengo muchas, la de mi hermana más pequeña es para no creerse. Ella estaba a punto de parir, en ese momento la bebé estuvo a punto de morir, ella le rezó a la Santa y le prometió que si la salvaba se la entregaría. Es decir, mi hermana se la regaló a ella. Cuando ella quiera se la lleva. Ese fue el trato. A otra hermana que vive en Tecate le pasan cosas curiosas, siempre que viene a Tijuana le encarga su casa a la Santa, ella se la cuida. Tiene un altar muy bonito en casa, dicen que cuando ella se va, se miran sombras, así que la Santa también protege sus cosas. A mi hijo de quince años también le han pasado cosas. Hace poco se le apareció en el camino a casa, era sólo su sombra, porque de su cara nunca se deja ver. Y le dijo: "ya llegaste a tu destino, está bien, no te preocupes, no va a llover". Creo que ella siempre lo está cuidando, y eso me da mucha tranquilidad (Eréndira, ama de casa, 2015).

En muchos casos los devotos expresan que la Santa Muerte llega a sus vidas de forma azarosa y la aceptan; sin embargo, no en todos los casos se da esta última reacción. Por ejemplo, Juan, joven de 24 años, miembro de una familia numerosa, quien radica actualmente en la ciudad de Tijuana. Tras la migración de su padre a Estados Unidos expresó su intención de ingresar al vecino país, pero a diferencia de sus hermanos no pudo conseguir documentos legales. Él nos relató su primera experiencia con la Santa Muerte:

> Soy de oficio artesano, trabajo la joyería de filigrana, pero desde hace cinco años soy conchero. También me gustan las tradiciones de los *wixarikas*, a esos que la gente llama huicholes. Hago mis temazcales, practico ayuno en luna llena, de vez en cuando me echo mis peyotitos

> para la purificación del alma. Llegué hace un par de meses a Tijuana por invitación de una hermana. Acá no he visto danzantes, mucho menos se consigue peyote, lo que sí vi fueron bastantes veladoras e imágenes de la Santa Muerte en algunas tiendas y mercados. La verdad yo paso de esa devoción, en especial porque tuve una mala experiencia. Me sucedió allá en Guadalajara, un tipo que nos veía danzar en Zapopan, se acercó a nosotros y nos propuso que haría un temazcal y que fuéramos. Se acercaba la luna llena, cosa importante. Esta persona invitó como a diez personas pero solo fuimos cinco: cuatro hombres y una mujer. Era en una colonia un poco pesada, por el rumbo de Oblatos; llevamos nuestros atuendos para danzar, nuestras piezas de cuerno de venado, cuchillo y una maraca. Llegando, nos ofrecieron unos peyotes de regular tamaño y poco a poco fue llegando más banda. Aparecieron unos chavos tipo cholos y me empecé a preocupar. Al rato, cuando pregunté a qué horas y dónde sería el temazcal, nos abrieron una puerta que daba a un cuarto grande de unos tres por cuatro metros; al fondo había una imagen grandota, como de cerca de dos metros, de la Santa Muerte pintada de color negro. Estaba rodeada de veladoras, flores, tabaco y varias cosas más. En eso, escuchamos hablar a los que se juntaban en el lugar y claramente dijeron que habría un rito de iniciación, uno de ellos dijo que nosotros éramos los elegidos. A todos se nos subió la sangre, nos dio mucho miedo. Con el peyote adentro y medio conscientes, comenzamos a planear la huida. Había como 15 personas, dos de ellas eran señoras que hacían cosas medias raras y se ponían en trance. Cada uno de nosotros agarró lo que llevaba para la ceremonia como armas. Cuando intentamos que nos abrieran la puerta unos cholos se nos pusieron enfrente. Estaba por armarse la pelea, pero el que nos invitó calmó los ánimos y queriendo o no, nos dejó salir del lugar. Sentí que de ahí no saldríamos. Hace poco tiempo nos enteramos que el sitio al que nos llevaron era un centro de rehabilitación para adictos. A lo mejor y también hay gente buena metida en eso, yo le guardo mucha distancia a eso de adorar a la Santa Muerte (Juan, danzante, entrevista, agosto 2015).

Como se ha podido apreciar a lo largo de estas entrevistas, la Santa Muerte es considerada como una figura de poder en la vida de estas personas, quienes guardan una relación entre la familiaridad, el respeto y también el temor hacia su imagen. Los testimonios de Salvador, José, Arturo, Margarita, Eréndira y Juan permiten una primera aproximación a los imaginarios que enmarcan este culto, así como a las expectativas de protección que guarda la mayoría de ellos. Del mismo modo, las experiencias de movilidad migratoria entre las personas entrevistadas permite comprender el gran alcance y presencia de este culto en distintas regiones del país, y cómo sus expresiones devocionales se mantienen, se adaptan o se transforman al llegar a la frontera norte mexicana. Otra de las particularidades que se destacan a partir de estos testimonios, es que así como su devoción puede mantenerse de modo privado, también ha cobrado importancia en la vida cotidiana de las familias, quienes no asumen este culto de un modo negativo, sino que es compartido entre padres, hijos y hermanos, hecho que desmonta el imaginario negativo de que la

Santa Muerte sólo es adorada por narcotraficantes y delincuentes, y ayuda a mostrar toda una diversidad de relaciones sociales enmarcadas por esta imagen.

A manera de conclusión

A lo largo de este capítulo se ha desplegado cómo el culto a la Santa Muerte encontró en los dos extremos de la frontera norte mexicana expresiones devocionales y seguidores muy distintos. Para arribar a esta afirmación, un primer momento estuvo dirigido a situar la región norte de México como un espacio donde la centralidad religiosa no giró sólo entorno al catolicismo, sino que desde una época temprana, a inicios del siglo xx, otros credos y confesiones religiosas llegaron para quedarse, destacando que el carácter pluriconfesional de la vida religiosa es una de las características socioculturales más importantes en la frontera norte de México.

Por otro lado, la pluriconfesionalidad en este territorio fue gestando un ambiente de mayor tolerancia para las distintas confesiones religiosas en el norte, hecho que también abrió las puertas a que las expresiones desde la religiosidad popular crearan sus propios sentidos de lo divino, enarbolando santos, vírgenes y otras figuras espirituales rechazadas por el catolicismo oficial, pero apropiadas y significadas por sus propios fieles, fenómeno que ha permitido el ascenso de figuras como Juan Soldado, Jesús Malverde, el Niño Fidencio o la Santa Muerte.

Otro momento de esta reflexión estuvo referido a la visibilidad adquirida por el culto a la Santa Muerte en las regiones noroeste y noreste de la frontera, destacando los casos particulares de la ciudad de Tijuana, Nuevo Laredo y otras localidades de la "frontera chica". Se mostró que a pesar de las marcadas diferencias entre los fieles, el sentido que dieron a la construcción de altares, así como los momentos de represión y estigmatización, no redujeron el alcance de esta devoción, sino que más bien se extendió a otros espacios y resignificó sus expresiones y muestras de agradecimiento. Esto permitió corroborar que las acciones emprendidas por las administraciones municipales, la Policía Federal y el Ejército Mexicano con la destrucción de altares, así como las condenas por parte de autoridades católicas y otros líderes religiosos, aunque aumentaron los imaginarios negativos en torno a esta creencia, no impactó significativamente entre la población ni hizo desaparecer las manifestaciones de esta devoción.

Del mismo modo, los testimonios recuperados a partir de las entrevistas permiten aproximarse a un escenario heterogéneo en cuanto a fieles de distintas edades, género y condiciones socioeconómicas, lo que contribuye a desmitificar la creencia de que la Santa Muerte sólo es adorada por personas asociadas a la delincuencia o al crimen organizado. Otro aspecto destacable es la centralidad que ocupa la Santa

Muerte en la vida cotidiana de estas personas, lo que puede verse reflejado en distintas peticiones asociadas con el amor, el trabajo, la familia y la protección contra todo mal. La devoción a la Santa Muerte compartida por la familia es quizá uno de los detalles más interesantes recuperados de estos testimonios, ya que da cuenta de que contrariamente a otros períodos donde el catolicismo era la religión heredada a los nuevos miembros, la Santa Muerte está adquiriendo hoy una devoción transgeneracional desde la propia familia, que incluye desde luego a los menores. Hecho que abre un panorama de múltiples transformaciones en la devoción a la Santa Muerte en un futuro cercano.

Referencias

ALATRISTE OZUNA, Ingrid [tesis de maestría], 2014, "Análisis iconográfico y del discurso sobre la Santa Muerte en tres escenarios: Ciudad de México, Tijuana y Los Ángeles", Tijuana, B. C., El Colef.

ARGYRIADIS, Kali, 2014, "Católicos, apostólicos y no-satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", *Cultura y religión*, Chile, Universidad Arturo Prat, vol. 8, núm. 1, pp. 191-218.

ARJIDIS, Homero, 2003, *La Santa Muerte. Tres relatos de idolatría pagana*, México, Punto de Lectura.

ARIDJIS, Eva [documental], 2007, "La Santa Muerte", Dark Night Pictures. México, Editorial Arrubla Sonia.

CHAMPION, Françoise, 1993, "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismo", en Jean Delumeau, dir., *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial.

CHESNUT, Andrew, 2011, *Santa Muerte. Devoted to Death, The Skeleton Saint*, Estados Unidos, Oxford Universit Press.

CRUZ, Néstor, 2009, "Destruyen capilla a la Santa Muerte. También el altar de Jesús Malverde", *El Sol de Tijuana*, sección "Baja California", Tijuana, B. C., 22 de marzo, en <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n1093298.htm>, consultado el 15 de septiembre de 2015.

DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée, 2012*, Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara, México, Publicaciones de la Casa Chata.

DURKHEIM, Emile, 1968, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.

GUDRÚN JÓNSDÓTTIR, Kristín , 2014, *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, México, El Colef/El Colsan/El Colmich.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto, 1996, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera norte*, Tijuana, México, El Colef, vol. 8, núm. 15, pp. 107-125.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto, 2013, *Frontera norte de México. Escenarios de diversidad religiosa*, México, El Colef/El Colmich.

LEWIS, Óscar, 2012, *Los hijos de Sánchez*, 1961, México, Fondo de Cultura Económica.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, 2006, *Idea de la muerte en México,* México, Fondo de Cultura Económica.

LOYA, Julio, 2009, "Militares derrumban altares de Santa Muerte en Nuevo Laredo", *El Universal*, en sección "Estados", Reynosa, Tamaulipas, 24 de marzo, en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/586249.html>, consultado en 23 de agosto de 2015.

PALARD, Jacques, 1999, "Les Recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité. Territorialisation et centralisation", *Archives de sciences sociales des religions,* París, Editions de l'EHESS, núm. 107, pp. 55-75.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia J., 2008, *La Santa Muerte protectora de los hombres*. México, INAH.

VANDERWOOD, Paul J., 2004, *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Estados Unidos, Duke University Press.

Entrevistas

ARTURO, empleado de carnicería, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "'Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos'. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

ERÉNDIRA, ama de casa, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "´Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos´. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

JOSÉ, guardia de seguridad y jardinero, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "'Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos'. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

JUAN, danzante, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "'Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos'. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

MARGARITA, ama de casa, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "'Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos'. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

SALVADOR, obrero de maquiladora, [entrevista], 2015, por Alberto HERNÁNDEZ [trabajo de campo], "'Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos'. El culto a la Santa Muerte en el norte de México", Tijuana, Baja California, El Colef.

Reflexiones testimoniales de esta devoción

ENTRE NIÑAS BLANCAS EN LA COLONIA AJUSCO, MIRADA ETNOGRÁFICA DEL CULTO A LA SANTA MUERTE EN EL SUR DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Sergio G. de la Fuente Hernández

Introducción

En nuestra sociedad el peligro de muerte se ha hecho más que previsible por la extrema violencia que atraviesa,[1] en *La soledad de los moribundos* Norbert Elias expone que al crecer la inseguridad de la sociedad, el individuo se hace incapaz de prever su futuro a largo plazo, así como de gobernarlo, en la medida de lo posible, por sí mismo por lo que se vuelve comprensible la necesidad de poderes protectores sobrenaturales (Elias, 2009:28). Por tanto, el contexto actual de nuestro país, permeado por la violencia y la incertidumbre, es más que propicio para que el culto de la Santa Muerte se vuelva, como diría el sociólogo alemán, "un momento de socialización" (2009:25).

Aunque al salir de la clandestinidad la Santa Muerte fue relacionada con gente ligada a la delincuencia y el narcotráfico (Lomnitz, 2006:462), hoy en día convoca a una gran diversidad social entre quienes se encuentran políticos, policías, los propios narcos, personas que viven en situación de riesgo, violencia: sexoservidoras, taxistas, choferes de microbuses y peseros; condiciones de vulnerabilidad y en un ambiente de incertidumbre como comerciantes, amas de casa, docentes, profesionistas, personas de diferentes edades, con distintos oficios y, particularmente, habitantes de barrios populares. Aunque la Iglesia católica apostólica y romana no la legitima, es venerada en diversas partes del país, desde donde se realizan peregrinaciones a la Ciudad de México y a otros puntos de la república como Tepatepec, Hidalgo o Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, para pedirle protección y todo tipo de ayuda, desde salud, trabajo, amor, dinero, incluso, aunque se niegue, liberarse de los peores enemigos, así como

[1] En enero de 2012, cifras oficiales indicaban que en la guerra contra el narcotráfico encabezada por el presidente Felipe Calderón Hinojosa se habían dado 47 mil muertes, mientras que organizaciones no gubernamentales contabilizaban más de 60 mil (Castillo y Camacho: 2012). Para el mes de agosto el Índice de Víctimas Visibles e Invisibles (IVVI) de delitos graves, publicado por México Evalúa, estimaba más de 88 mil (Díaz, 2012).

para dar gracias y pagar los milagros, favores o "paros" que sus devotos aseguran les ha cumplido

Si en el país la devoción se ha difundido por diversos estados, la ciudad de México no es la excepción y la Santa Muerte ha dejado de ser exclusiva de los barrios del centro y se ha expandido por diversas delegaciones políticas, la gran cantidad de altares callejeros que se observan es prueba de ello. Sin embargo, existen colonias donde no se aprecia ninguna manifestación similar, éste es el caso de la colonia Ajusco, donde la Santísima está presente y se percibe primordialmente a través de la señora Nieves quien la promueve de manera pública.

Considero que parte fundamental para comprender el culto a la Santa Muerte son sus devotos, entre ellos podemos distinguir a los y líderes; es decir, agentes especializados, si bien la señora Nieves[2] se distingue por esta condición, también es creyente, y este trabajo se sustenta principalmente en su narrativa, parafraseando a Hume, me interesa ver la religión a través de la visión de quienes la practican (2007:121). El objetivo es contribuir a comprender cómo se ha construido la devoción en una colonia del sur de la Ciudad de México, la cual, aunque se caracteriza por su dinamismo gracias a la economía informal, tiene carencias económicas, educativas y de recreación (Zermeño, 2005: 204), por lo que presenta aspectos de marginalidad y violencia entre su población, que promueven la búsqueda de protección mágica y espiritual en un abanico de ofertas religiosas entre las cuales se encuentra la Santa Muerte.

La colonia Ajusco y el símbolo de la Santa Muerte

La colonia Ajusco se ubica al sur de la ciudad de México, la delegación Coyoacán, en parte de la zona conocida como Pedregales; dividida en zona norte y zona sur limita con las colonias Los Reyes, La Candelaria, Santa Úrsula, Adolfo Ruiz Cortines y Santo Domingo; su extensión es de aproximadamente más de 2 kilómetros cuadrados (Suárez, 2012:15).

Uno de los principales problemas para sus habitantes, así como para los del resto de la ciudad y del país, es la inseguridad, la cual está vinculada al narcomenudeo que involucra a jóvenes entre 15 y 25 años, quienes consumen drogas y para conseguirlas cometen diversos ilícitos que van desde pequeños hurtos, asalto a transeúntes y robo de autopartes, hasta más graves como el asalto a mano armada al

[2] En los siguientes apartados me referiré a la señora Nieves tan sólo como Nieves, pues así es como la llaman los creyentes que asisten a sus ceremonias.

transporte público y a camiones repartidores, así como robo a casa habitación, entre otros (Zermeño, 2005:202). Además, las actividades relacionadas con el tianguis que se ubica alrededor del mercado de la Bola, que crean en la población que habita las zonas circunvecinas un sentimiento de invasión al territorio vecinal, pues hay de tres mil a cinco mil vendedores instalados en las calles aledañas a dicho espacio comercial (Zermeño, 2005:202).

La diversidad religiosa es característica de esta colonia, pues los domingos se celebran 14 misas católicas, así como 13 ceremonias de otros cultos (Suárez, 2011:3-4). En los diversos eventos dominicales participan cerca de 5000 personas, de tal forma la religión es parte medular de su vida colectiva (Suárez, 2011:3-4). Al recorrer sus calles se pueden observar una gran cantidad de pequeños altares católicos, Iglesias católicas y de otras religiones; sin embargo, con respecto al culto a la Santa Muerte, su símbolo prácticamente no existe.[3]

Hace algunos años había en el tianguis de la Bola varios puestos que ofertaban artículos esotéricos y religiosos, hoy en día destaca sólo el de Nieves dedicado especialmente a la Santa Muerte, en Totonacas y Rey Topiltzin está el pequeño espacio, de metro y medio aproximadamente, donde vende blusas y veladoras, escapularios, inciensos, imágenes de bulto de 10 y 30 cm de la Santa Muerte, Jesús Malverde e incluso San Judas Tadeo, y ofrece servicios como la lectura de cartas, la preparación de amuletos, protecciones para la casa y el negocio, amarres, desamarres y rosarios a domicilio. Con una tarjeta de presentación personal se invita a conocer su altar particular ubicado en la colonia Santo Domingo.

Salvo este local no se aprecia algún otro tipo de símbolo de la Niña Blanca en la colonia Ajusco, sin embargo, tiene presencia, tal vez poca en el nivel público, pero en el nivel individual visible si se observa a las personas que asisten regularmente al tianguis, pues algunas portan dijes o tienen tatuajes en brazos u hombros. Así mismo, el mayor movimiento gira en torno a quien consideró el eje central de la creencia en la colonia: Nieves.

[3] Me refiero a la Santa Muerte como símbolo porque Victor Turner indica que los símbolos son generadores de la acción, son focos de interacción y movilizan a los grupos sociales en torno a ellos, pues cultos y otras actividades simbólicas se realizan cerca de ellos (Turner, 2005:25); por tanto, son "fuerzas" que motivan la acción social "en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción" (Turner, 2005:39 y 40). Además, son fines en sí mismos; es decir, se los observa una y otra vez en diferentes rituales que enfatizan distintos aspectos simbólicos –símbolo dominante– (Turner, 2005:35); también son variables ya que tienen fines específicos dentro de un ritual concreto –símbolo instrumental– (Turner, 2005:50).

La representación social[4] de la Santa Muerte en los habitantes de la colonia Ajusco

Después de varios años la Santa Muerte se ha incorporado al imaginario de los habitantes de la colonia Ajusco, que reaccionan ante ella de distinta manera. La mayoría de quienes no creen se caracterizan por la ignorancia de lo que es el culto, tienen una percepción negativa, aunque saben que se le rinde devoción niegan su presencia por temor, prejuicios o intolerancia, la consideran mala; también se le tolera, aunque se desconoce dónde se le venera; algunos saben dónde se ubica y no le temen; incluso hay quienes conviven con los devotos y conocen lo que implica el culto. En conjunto estas representaciones indican que el habitante de la colonia Ajusco ya la ha interiorizado y la considera como parte de su contexto, crea en ella o no, para una fracción de los católicos no devotos[5] la Santa Muerte es negativa, es un ente maligno, instrumento del mal que se utiliza para perjudicar, por lo que se le puede pedir cualquier cosa. Sin embargo, para otra existe una idea más positiva, tanto así que pueden convivir con ella.

Por su parte, para los devotos, la representación social de la Santa Muerte se sintetiza como protectora, tierna, comprensiva, amorosa, auxiliadora, muy milagrosa, ser de luz, ser espiritual, herramienta de Dios que vela al mundo y ayuda para tenerlo en equilibrio; no concede cualquier cosa, no daña a los demás, no hace el mal, es buena; es selectiva, pues elige al creyente, por tanto, no cualquier persona puede creer en ella. De tal forma la representación social de la Santa Muerte para sus fieles en la colonia Ajusco es la de una santidad[6] positiva.

Cabe destacar que las distintas percepciones de la Santa Muerte nos muestran cómo la representación social es un sistema de interpretación de la realidad que orienta las relaciones de los individuos pues determina un conjunto de anticipaciones y expectativas (Abric, 2001: 13).

[4] La representación social trabaja como un sistema de interpretación de la realidad que conduce "las relaciones de los individuos con su entorno físico y social ya que determinará sus comportamientos o sus prácticas" (Abric, 2001:13); de tal forma, es una guía para la acción, orienta las conductas y define lo lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social dado (Abric, 2001:17).

[5] Me refiero a católicos no devotos, porque diversos trabajos muestran que la mayoría de creyentes de la Santa Muerte son de adscripción católica.

[6] Se le considera una santidad, porque para el creyente la Niña Blanca es una santa más; es decir, la percibe como parte del santoral católico, por ello le atribuye características milagrosas, de protección, de ternura y de bondad.

Nieves, agente especializada constructora del culto[7]

Nieves, quien tiene más de 40 años y estudió la carrera comercial de secretaria ejecutiva en español. Es católica, cree en la Virgen de Guadalupe, San Judas y en los demás santos. Tener devoción a la Santa Muerte no le impide creer en Dios, quien creó la vida y no castiga pues es amor. No encuentra ningún tipo de contradicción entre la Virgen de Guadalupe o los santos y su creencia en la Santa Muerte. Para Nieves, la gente los hace pelear porque ellos no pelean. Cuando lo necesita asiste a cualquier iglesia, al templo de San Judas Tadeo o a la Basílica a rezar. Aprendió sobre el culto a la Santa Muerte de su familia, desde que tenía 15 años la ha venerado, al principio clandestinamente, pero llegó un momento en el que se preguntó por qué la escondía "si cada quien puede creer en lo que quiera" (Nieves, entrevista, 2008), por ello y varias experiencias de fe hizo su devoción pública.

> Mira, nosotros en mi familia somos natos, natos quiere decir que ya nacimos con ese pequeño don o defecto. Yo cuando tenía ocho años, mi mamá siempre me ponía a rezarle a ella, la oración o un novenario para algún problema familiar y todo eso. Y pues estamos hablando, yo ahorita tengo cuarenta y cinco años, imagínate, ¿cuántos años tengo en esto? (Nieves, entrevista, 2011).

Le gusta aprender, ella misma dice no tener límites y considera que la gente no debe limitarse, esto explica su incursión en creencias muy diferentes entre sí como la Santería, el Palo Mayombe[8] y la Wicca,[9], entre otras, sin tener ningún conflicto.

[7] Además de las entrevistas en profundidad sostuve diversas conversaciones informales con Nieves durante los años 2013, 2014 y 2015. El trabajo de campo se realizó bajo el marco del proyecto *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco* y del *Seminario de Investigación Religión y Sociedad en México y América Latina*, así como de mi tesis de maestría *La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco*, actividades dirigidas por el Dr. Hugo José Suárez.

[8] Se origina en las tribus Bantú de África central, oriental y austral, sus prácticas se caracterizaban por la adoración al nganga –recipiente donde se guardan las fuerzas sobrenaturales–, el animismo de las plantas, la tierra, el agua, el aire y la presencia de los antepasados. Al ser traídos los Bantú a América como esclavos interactuaron con otras tribus, también de origen africano, de las cuales asimilaron la comunicación directa con los espíritus. En América incorporaron el uso de cruces, la adoración del Espíritu Santo y rezos como el Padre Nuestro y el Ave María (Mundo, 2008:69).

[9] La Wicca es una religión neopagana fundada a mediados del siglo xx que proviene de la tradición chamánica europea, dentro de su cosmovisión son fundamentales los cuatro elementos:

Es divorciada, su creencia en la Santa Muerte fue uno de los motivos de su separación pues su ex esposo no creía en ella y cada vez que bebía arremetía contra sus imágenes de bulto. Su familia la conforma su hijo de 26 años, Roberto Alán, su hija de 16, Ayram Sinaí, su nieto Kevin; su nuera, Blanca y su Señora.

Su principal actividad se desprende de sus creencias, pues hace limpias, lecturas de cartas, Tarot, Chamalongos[10] y caracoles, estas dos últimas relacionadas con la Santería y al Palo Mayombe; prepara amuletos, protecciones para la casa y el negocio, amarres, desamarres y alineación de chakras, actividades que efectúa en su departamento-altar-santuario. Como ya se comentó, todos los domingos vende artículos relacionados con la devoción a la Santa Muerte en el tianguis que se ubica alrededor del mercado de la Bola.

Tiene más de veinticinco años vendiendo en este lugar, aunque en un principio no fue muy bien recibida pues a la gente le daba miedo ver su puesto, además muy cerca se encuentra la Iglesia pentecostal Eben-Ezer.

Realiza dos celebraciones en honor a la Santísima Muerte, una el 2 de noviembre día en que festeja un aniversario más de la Santa Muerte, lo hacía en un salón, pero por cuestiones financieras y problemas para rentar por el miedo que generaban sus imágenes a los dueños, ahora realiza la festividad en la calle; les contrata un mariachi, un grupo musical, uno de chinelos, así como un equipo de luz y sonido; además les reza un rosario. La segunda el 8 de cada mes, cuando le ofrece un rosario en su departamento-altar-santuario.[11]

Además, acude a otros altares para consagrarlos, por ello ha s ido madrina en varias ocasiones; como también ha "bautizado" a varios niños con su Señora la gente le dice comadre; incluso ha "oficiado" bodas donde solicita a los novios que piensen con seriedad en el compromiso que están por asumir en el nombre de la Santísima Muerte pues "con ella no se juega" (Nieves, entrevista, 2012).

Tierra, Aire, Fuego y Agua, por tanto, se vincula a la naturaleza y a la fertilidad. Algunos aspectos que la caracterizan son la polaridad dual de la Deidad, la creencia en la Reencarnación, el respeto por la Madre Tierra, el cambio de estaciones que marca las festividades o Sabbats, se acepta o se rechaza libremente, no hay proselitismo; todos los iniciados son Sacerdotes o Sacerdotisas, por lo que hay igualdad de sexos y razas; y el uso del Círculo Mágico como forma de celebración y oración (Clover-Jones, 2000: 11-12).

[10] Los Chamalongos son cuatro pedazos de coco que se emplean para encontrar respuestas afirmativas o negativas a preguntas que se les formulan.

[11] Anteriormente también hacía una el 25 de julio, fecha en que llegaron algunas de sus imágenes de bulto, aunque en los últimos años por los costos económicos y otros compromisos dejó de realizarla.

Su objetivo es difundir el culto a partir de una promesa que le hiciera después de que la aliviara de tres problemas de salud muy fuertes, el principal hace 20 años.

> me puse muy mal, el doctor ya me había desahuciado, mi gente estaba esperándome en el cuarto contiguo y yo le dije a la señora, le hablé a San Judas, bajé en ese momento a todos los santos y me acuerdo de ella, le digo: "Mira Santa Muerte yo sé que tú en mi familia has existido, sé que tienes un contacto divino con Dios, no seas malita échame la mano que me salve de esto y te prometo que voy a difundir tu devoción a donde sea y con quien sea, voy hablar de ti, de todo lo que tú me has dado y me vas a dar" (Nieves, entrevista, 2011).

Las "Niñas" de Nieves

Sobre sus "Niñas" es importante precisar que todas tienen en esencia las características de la imagen de bulto de la Santa Muerte; es decir, un esqueleto humano, ya sea de pie o sentado en un trono, ataviado con un hábito parecido al de los frailes, cuyos colores varían, puede portar en su mano derecha una balanza y/ o una guadaña; en la izquierda, un globo terráqueo o un reloj de arena; también puede tener una aureola, lo que le da su calidad de "santa"; o alas como si fuera un ángel. Están hechas de resina, de papel maché, de yeso, entre otros materiales. Pero tienen cualidades que las distinguen entre ellas y cualquier otra representación, pues Nieves las ha personalizado ya que, como mencioné anteriormente, son parte de su familia, por tal motivo les ha puesto nombre a partir de las experiencias que se han suscitado alrededor de cada una al integrarse a su vida cotidiana.

Dulce

Es la más importante para la cotidianidad del departamento-altar-santuario, tiene más de 16 años con Nieves, quien la llevó al tianguis como a muchas otras de las imágenes que vende, pero nadie la compraba, por ello decidió quedársela. *Dulce* se destaca no sólo por ser la que más longeva, sino por ayudar a la gente con dificultades para concebir.

Cuando la gente tiene algún problema con sus bebés o que no pueden tener hijos, han venido y le han pedido a ella y ella les ha dado la gracia de que se embaracen y todo (Nieves, entrevista, 2011).

El nombre también lo recibió porque es muy dulce. Su dulzura se manifestó en uno de los rosarios, donde algunos devotos la vieron llorar.

Justicia

Cuando Nieves se siente triste por algún problema, *Justicia* se encarga de darle su "estate quieto" al responsable. No obstante, afirma que no es vengativa pues "es justa en su momento" (Nieves, entrevista, 2011). Llegó hace más de doce años.

Milagros

Tiene aproximadamente siete años, recibe este nombre porque le hizo un milagro a una pareja de lesbianas que deseaba tener un hijo y fue a consultar a Nieves quien propuso:

> ¿Qué te parece que, si Dios quiere y mi Señora, se llega a embarazar tu pareja compramos una Santa dorada, porque a mí me falta una dorada?" Pues para no hacerte el cuento largo, la muchacha se embarazó y todo el show. ¡Claro! Fue con un hombre, no me vas a decir fue mujer con mujer. Se embarazó a la primera y cuando nació la bebé yo compré la imagen, porque a final de cuentas ellas se echaron para atrás (Nieves, entrevista, 2011).

Caridad y Mía

Caridad y Mía llegaron casi juntas. Nieves quería una imagen de bulto grande pues cada vez que veía a *Yara*, que aún no le pertenecía, decía que era suya.

Cuando yo llegaba a ver a esta imagen, a *Yara,* llegaba: "Ai' mi niña preciosa". Y me decían las gentes buenas, me decían: "Si no es tuya". "No, pero sí es mi Santa". "No, es que no es tuya". Entonces de ahí agarré que cuando llegó ésta dije: "Te voy a poner *Mía*, para que cuando la gente te vea te diga "¡Ah, eres Mía, Mía!" (Nieves, entrevista, 2011).

La buscó en muchos lugares, incluso en reclusorios, sin conseguirla hasta que conoció a una persona que las vendía, pero en par. *Caridad* llegó tres meses después de *Mía*. Aunque se compraron juntas a ésta se le llevó a una casa en Xochimilco, pero no llegó porque "no quiso": se rompió en el camino. Esto fue la señal de que habría un problema, y así fue, porque el dueño de la casa cometió un fraude. El nombre se le puso por la oración que dice: "Bendita sea tu caridad". Ambas tienen más de ocho años.

Yara

Yara en un principio fue de un vecino a quien Nieves acompañó a inaugurar su altar, en un departamento cercano al suyo. Llegó un diez de mayo, día de las madres, hace más de ocho años, durante un rosario al cual se le invitó. En esa ocasión al dueño le

preguntaron por qué creía en la Santa Muerte si era Testigo de Jehová [*sic*], a lo que respondió: "No, pues a mí me da a ganar buen dinero, no por otra cosa" (Nieves, entrevista, 2011). Poco tiempo después se mudó y dejó a *Yara*, por lo que Nieves pidió a varios fieles que la ayudaran a subirla a su departamento y se quedó desde esa fecha.

Mar

La compró hace más de cinco años porque deseaba una imagen de bulto de la Santa Muerte de papel maché sentada en su trono. La nombró así porque tiene manos y cara de mujer, aunque pies de hombre, y para Nieves el mar y la muerte no tienen género.

> Entonces, el mar**,** a mí me gusta mucho el mar, me gusta ir a Acapulco y todo donde *haiga* [*sic*] mar. Entonces dije, el mar es cuando el mar está tranquilo, y la mar cuando es la marea roja y todo eso, ¿estás de acuerdo? Y de ahí yo le puse así (Nieves, entrevista, 2011).

Seveín

Le fue obsequiada por Martín George hace años, porque quería una imagen con alas pues considera que la Santa Muerte es un ángel. Al principio fue nombrada como *Seveín Nitram*, porque escrito de derecha a izquierda es Nieves y Martín. Tuvo algunos malentendidos con él, por lo cual decidió llamarla sólo *Seveín* y es la imagen de bulto que encabeza las peregrinaciones. Anteriormente era azul, pero decidió cambiarle el color para que se viera más bonita y la pintó de dorado, tono que le gusta mucho; aunque no quedó satisfecha y la volvió a pintar, ahora de siete colores, como la de las siete potencias.[12]

China

Llegó hace más de seis años. Se le nombró *China* porque es muy traviesa y tira las cosas, por lo que Nieves dice se parece mucho a su hija a quien apodan así.

[12] Es una imagen de bulto pintada con los siete colores que los devotos consideran representativos de la Santa Muerte los cuales pueden ser dorado o amarillo, rojo, plateado, morado, azul, verde, gris, también el naranja (esto de acuerdo a los fabricantes y a las necesidades de cada devoto). Cada uno de estos colores tiene una función especial, por ejemplo, el dorado se utiliza para la prosperidad económica y el rojo para el amor; por ello la Santa Muerte que posee todos es considerada como una de las más poderosas.

Danny

Se le nombró como a su ex dueño: *Danny*. Fue abandonada hace poco más de cuatro años en la puerta principal del pequeño edificio donde vive Nieves.

Alegría

Le fue regalada en un cumpleaños, esto hace más de siete años. Se llama así porque siempre está contenta. Aunque el rostro de la Santa Muerte es el de un cráneo humano, por tanto, sin expresión, el de *Alegría* parece sonreír.

Las "Niñas" son organizadas en el espacio del departamento sin jerarquías, no importa cual llegó primero, Nieves las coloca de manera distinta sólo por gusto, para romper la monotonía de verlas siempre en el mismo lugar. No obstante que ha humanizado a sus imágenes de bulto, está consciente de que la Santa Muerte tiene varias representaciones, pero es una sola, así como hay Virgen María, de Guadalupe o del Carmen.

> Ahora es como Cristo, Cristo que para […] en santería es Olofi, ¿no? O Ocumare en Palo Mayombe, pero, es Dios, es un Dios […] ¿estás de acuerdo en que no hay Cristo negro ni Cristo blanco ni nada? O sea, ya la gente le pone color y le pone sabor como quieren ponerlo porque ya es la cuestión de la vendimia. […] A final de cuentas te voy a decir como dice una persona: "Todas es la misma". Pues sí, pero que crees, es como tus hijos, cada hijo te sale diferente. Yo lo tomo de esa manera (Nieves, entrevista, 2011).

Percepción de sí, del culto y de otros agentes religiosos

A Nieves le interesa que se conozca lo que realmente es el culto y se deje de pensar que sólo es de narcos, prostitutas y maleantes; también que la gente no se divida por sus creencias, pues la religión no divide y nadie debe estar peleado por ello "porque todos somos iguales, todos somos hijos de Dios, somos hijos de la naturaleza" (Nieves, entrevista, 2008). Opina que las personas ignoran este aspecto y por ello piensan que un católico no debe creer en la Santa Muerte.

> Mira, yo conozco mucha gente de San Judas Tadeo, que son prostitutas, que son lesbianas, que son rateros, que son de todo. Yo los conozco. Conozco de la Virgen de Guadalupe. Conozco del señor Malverde, yo creo en Malverde también, me gusta rezarle. De todos los santos. Llámense religiones y de todo, porque hay religiones muy fuertes, aparentemente aquí está bonito, pero por abajo te están robando. Hay gente que los mismos, este, Papas, ¿cómo les llaman a los que mandan? ¿Pastores? Violan a sus mismas gentes. O sea, todos

> los santos para mí son buenos, los malos somos nosotros. Y no hay santos de los ricos ni santos de los pobres, está mal esa palabra (Nieves, entrevista, 2011).

Respeta mucho a la Virgen de Guadalupe por ello reprocha a los católicos que no la atienden diariamente, tan sólo el 12 de diciembre que barren y limpian sus altares. De la devoción a San Judas admira la actitud de sus fieles que cada 28 de mes lo veneran. También critica a aquellos que usan los altares para aprovecharse económicamente pues con la fe de la gente no se lucra.

> No concuerda con el autonombrado Arzobispo de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-E.U., David Romo, actualmente en prisión, pues considera que sólo hacía su agosto y por tanto no lo considera un verdadero devoto ni padre.
>
> Puro lucro, porque la imagen tiene un letrero que dice: "No me pongas un cigarro porque me quemo, mejor dame para mi vestido". Yo en lo personal, yo soy la dueña de este altar y cuando ellas necesitan su ropa, yo se las compro […] Yo no puse un altar para ver cuánto tengo, si quiero tener dinero trabajo, ya si la Señora me ayuda y me hecha la mano ya es otra cosa (Nieves, entrevista, 2008).

Por ello piensa que quienes dicen ser líderes espirituales o guías no lo son. Al único que reconoce es a su padrino, Manuel Valadez, quien tiene tiempo trabajando el culto a la Santa Muerte en el mercado de Sonora y es uno de los primeros que la sacó a la luz, además de que lo conoce hace más de nueve años. También precisa que al estar Romo encarcelado cualquier oportunidad es buena para ser líder. Para ella un verdadero líder debe ser alguien preparado, con estudios, que no sea prepotente y sea humilde. Además, afirma que lo importante es la Santa Muerte, pues ya tiene muchos años, y no quien fue primero, si Romo o Doña Queta Romero.

Al iniciar sus rosarios invitó a Martín George Quijano para que los guiara, éste anteriormente había trabajado con David Romo con el cargo de "Director General de Mayordomías y de Eventos Generales de la Santa Muerte", era su mano derecha, pero al tener desacuerdos con respecto al manejo del culto se separó de él; volviéndose primero en un operador ritual y posteriormente, al lado de Manuel Valdez, en un líder espiritual[13] y "ministro de culto".

En junio de 2011 Nieves y Martín George, se distanciaron por cuestiones económicas, pues éste dirige el rezo no sólo por convicción, cobra por sus servicios y

[13] El antropólogo Roberto García define al líder espiritual y al operador ritual como aquellos que operan con el símbolo de la Santa Muerte, producen y reproducen rituales en el espacio donde ofertan sus servicios, pero el líder se diferencia porque es un innovador simbólico y ejerce un liderazgo carismático otorgado por el propio fiel (García Zavala, 2007:184).

el costo puede variar. Por conocerla desde hace varios años y por su "amistad" no le cobraba, pero decidió solicitarle 1 500 pesos, con lo que ella no estuvo de acuerdo y decidió prescindir de sus servicios. Es claro que entre ambos existe un celo profesional y especialmente económico, George Quijano la percibe como una lideresa de gran carisma que puede opacar sus ambiciones de ser uno de los líderes más reconocidos dentro del culto. En junio de 2015 limaron asperezas y Martín George participó en la ceremonia de presentación del nieto de Nieves ante la Santa Muerte y en una boda.

> No es mi interés descalificar a quienes se autodenominan como líderes del culto, pero sí clarificar la forma en que se están conduciendo lo cual está generando tensiones y divisiones dentro de la devoción a la Santa Muerte, en este sentido mi propósito es mostrar que al interior de la misma existen relaciones asimétricas que generan violencia simbólica en una lucha por el control de los bienes de salvación implícitos y que trae consigo respuestas organizadas como *Altares Unidos sin fines de lucro,*[14]

red social en la cual Nieves participa y cuya intención es reunir a los altares que no se adscriben a algún líder o "Iglesia" de la Santa Muerte, pues uno de sus objetivos es el que no se lucre con la devoción y no se cobre por rezar el rosario.

Aunque no le gusta aceptar que es una lideresa y es sólo la dueña de su altar, quien lo representa, lo cuida y está ahí para resolver las dudas de los devotos para quienes mantiene la puerta abierta, termina aceptando que de algún modo sí lo es por la gente que acude con ella a su sagrario, al que califica como su tesoro pues le da grandes satisfacciones.

> A mí me ha ayudado la Señora y yo digo que con decirte que me ha ayudado y con brindarles este espacio a la gente para que vengan a pedir y eso, yo me doy por más que bien servida, para que me pongo títulos que al rato alguien realmente me investigue y vea que no es (Nieves, entrevista, 2011).

[14] Se forma en 1999, en Tepatepec, Hidalgo, con la intención de mostrar lo que es culto y fomentarlo. De acuerdo con Ernesto López quien coordina este grupo, reúnen a más de 30 dueños y dueñas de altares y sus respectivas congregaciones que se encuentran en Chimalhuacán y Tultitlán, Estado de México; Coyoacán y Tepito, así como en los estados de Puebla, Veracruz y Guerrero. Esta agrupación no tiene líderes, tan sólo custodios de altares y devotos. Consideran que el culto a la Santa Muerte no es sólo un individuo, la devoción es construida y tiene sentido por sus creyentes (López, entrevista, 2011).

Como pertenece a un grupo de devotos que se ha integrado a *Altares Unidos sin fines de lucro* le han propuesto que los coordine, pero no le interesa pues no cree en los líderes, como se mencionó en líneas anteriores, y prefiere celebrar a la Santa Muerte en ocasiones especiales para promover su culto.

> por ejemplo, un 10 de mayo que se le haga la fiesta porque para mí es mi madre, ella me ha ayudado mucho, está conmigo en las buenas y en malas. Yo haría esa fiesta para ella y para que la demás gente viera que no nada más los altares de la Santa Muerte son malos, que convivimos como cualquier persona, festejamos, comemos todos tranquilos. No porque digan: "Mira, ella fue la que hizo la fiesta". Yo en todo caso con quien quiero quedar bien es con aquellas que me dan de comer (Nieves, entrevista, 2011).

Es en la *Congregación del Sur* donde participa activamente porque hace pocos años la coordinación se desintegró quedando en ella esta responsabilidad. Esta comunidad de creyentes de la Santa Muerte tiene varios años dedicándose a apoyar a la gente en situación vulnerable, especialmente a niños y ancianos.

Esta agrupación tiene presencia al sur de la ciudad principalmente en la colonia Ajusco, pero también en otras como Santo Domingo, los Reyes y Santa Úrsula, en la delegación Coyoacán; así como en otras demarcaciones políticas cercanas como Tlalpan, Magdalena Contreras, incluso lejanas como Iztacalco, Venustiano Carranza y Ecatepec en el Estado de México.

Su propósito es difundir y fortalecer el culto en lugares donde aún no se ha consolidado y es una respuesta a lo que consideran una manipulación del culto por autonombrados líderes y ministros cuya legitimidad ante distintos sectores de creyentes es cuestionable. En este sentido la devoción a la Santa Muerte representa no sólo lo transgresor, la ruptura con lo oficial o una resistencia organizada a lo institucional, sea la Iglesia Católica Apostólica y Romana o el propio gobierno federal, también la construcción dinámica, creativa y cotidiana de un fervor religioso por sus fieles.

Después del problema con Martín George, decidió que fuera su hija Ayram quien rezara el rosario, aunque poco tiempo después ésta empezó a participar cada vez menos hasta alejarse de la Santa Muerte. Nieves, opina que es su decisión: "si ella quiere estar en el rosario que esté, y si no quiere estar que no esté, quiere creer que crea y si no quiere creer que no crea" (Nieves, entrevista, 2011). No obstante, es claro que tiene interés para que siga sus pasos dentro de la devoción, lo cual implica la sucesión a la muerte del profeta tal como plantea Weber, la cual puede resolverse ya sea de acuerdo con una selección determinada por pautas de calificación carismática; o "por la sacramentalización del carisma, nombrándose el sucesor por consagración, como en el caso de la sucesión hierocrática o apostólica […]" (Weber, 2010:61 y 62). Esta

problemática también es parte de la dinámica del culto y es motivo de constantes disputas por definir no sólo la hegemonía, sino la legitimidad de los líderes o guías espirituales dentro de los diversos grupos de fieles.

Posteriormente quien dirigió el rosario fue Elvira,[15] una joven con poco más de un año acudiendo a distintos altares sin recibir remuneración económica pues su mejor pago es la satisfacción de rezarle a la Santa Muerte. La participación fervorosa de la gente en cada parte de la oración demuestra que no se requiere un "maestro de ceremonias" o un "ministro de culto", tan sólo la fe de quien lo reza y de los propios fieles, además de que el elemento más importante es la Santa Muerte.

Rosario del día 8 de cada mes

En el número 10 del callejón de Tlalchiuca, colonia Santo Domingo, delegación Coyoacán, a unas cuantas cuadras de la de avenida Aztecas y de la colonia Ajusco, así como a 10 minutos del metro Universidad, se encuentra el departamento-altar-santuario de Nieves ubicado en un pequeño edificio sin acabados que alberga 9 departamentos. El de ella está en el primer piso. Desde la calle se pueden ver dos ventanas que dan al interior de la cocina y el baño, cuyo contorno mantiene el color original de los ladrillos, rojo, mientras que la parte inferior de ellas ha sido pintada de color azul cielo, por el contraste es fácil ubicar el domicilio desde fuera. Aquí se realiza cada 8 de mes un rosario para venerar a la Santa Muerte. Alrededor de las 7:30 pm se pueden observar a una o dos familias llegar por las calles Ahuanusco, Tesnene y Rey Tecpancaltzin portando sus imágenes de bulto. Para los vecinos este cuadro ya es cotidiano y, aunque en un principio creían que se realizaban misas negras, ya no se sorprenden de ver a personas de diversas edades y género llegar. Hace algunos años el rosario se llevaba a cabo el 2 de cada mes, por el día de muertos. En 2010 se cambió por ser el 8 un número especial para Nieves, porque el 8 de noviembre es su cumpleaños y porque en el mismo día, pero de junio, se casó por la Iglesia.

Está orgullosa de su departamento-altar-santuario, aunque reconoce que no es el más bonito, pues por su labor de difusión y como integrante de *Altares Unidos sin fines de lucro* ha visitado muchos, tanto en la ciudad de México como en el interior de la República.

[15] Actualmente no cuentan con una persona fija que dirija la oración, puede ser alguna de las personas más cercanas o algún voluntario o voluntaria.

> Ay' que padre, yo como loca y tonta, pensando que yo era la mujer que tenía el altar más grande y más bonito del mundo, cuando voy viendo que hay gente que también tiene muchas imágenes (Nieves, entrevista, 2011).

El departamento es de más o menos 40 metros cuadrados, cuenta con una recámara, una estancia-comedor, un baño donde tiene una "prenda" o nganga,[16] ofrenda de Palo Mayombe; una pequeña cocina donde hay una sombra que asemeja la silueta de la Santa Muerte, aunque ha pintado varias veces el departamento esta parte no la ha tocado.

En la estancia-comedor a los pies de las "Niñas" *Alegría, Danny, Milagros, China, Caridad*, hay pequeñas imágenes de bulto de la Santa Muerte y algunas flores. Al frente de *Mar*, *Dulce, Yara, Justicia* y *Mía* regularmente hay arreglos florales, tres veladoras, una imagen de San Judas Tadeo de 30 cm y una sencilla ofrenda compuesta de dos manzanas, un refresco, comida del día, un vaso de agua, una cerveza de lata y una botella de tequila.

Además de las "Niñas", se pueden observar una catrina, un crucifijo, algunos cráneos de varios materiales; una mesita donde hay un pequeño altar con el busto de Jesús Malverde, una veladora de San Judas Tadeo, un cuadro de la virgen María, una botella de tequila, una lata de cerveza, dos cajas de cigarros, tres manzanas rojas, una canastita con frutas, una veladora, un coco y un libro de la Santa Muerte.

También se puede apreciar una manta amarilla que mandó hacer con motivo del décimo aniversario de la llegada de *Dulce*, la cual dice en la parte superior con letras negras y mayúsculas: "Felicidades Dulce en tu aniversario", abajo aparece su foto junto a esta "Niña".

En un mueble rectangular con tres repisas hay veladoras de la Santa Muerte, algunas fotografías de Nieves con Manuel Valadez; varias botellas de plástico blancas cuyo contenido son las sustancias que utiliza en las prácticas de sanación y varias soperas propias de la santería.

Sobre una de las paredes se observan diplomas que ha recibido por participar en varios cursos como el del "Sendero del Mago" y el de "Magia Wicca I", impartido en el Instituto Valdemar.

[16] La nganga, también llamada nkiso, es un recipiente donde se guardan las fuerzas naturales, representadas con huesos, troncos, tierra y plantas, donde habita el espíritu del muerto con el cual se trabaja. Para tal efecto, el vivo realiza un pacto con el muerto quien se vuelve su esclavo y realiza todo lo que se le pida. Como el muerto tiene un gran apego a sus restos, el palero se adueña de él principalmente con sus huesos, así como de su cabello o ropa. Los huesos más empleados son el cráneo, pues ahí se guarda la esencia espiritual e inteligencia, y las falanges (Mundo López, 2008:70).

Los elementos que componen la ofrenda de Nieves a la Santa Muerte y su significado son los siguientes: *a)* agua, que es vida; *b)* comida, porque es como un ser humano y es parte de la familia, puede ser del día, de una festividad, como pastel, y frutas, como la manzana que representa abundancia y absorbe las malas energías; *c)* incienso, para purificar; *d)* velas, para mantener su luz, es decir, su esencia; y *e)* cigarros o una bebida, para brindar con ella, esto depende del gusto de cada persona.

Nieves, aclara que no cambiar la fruta o descuidar el altar a la Santa no la enoja y no ocurre nada malo. Las manzanas pueden durar hasta ocho meses y la comida seis o siete días. Tiene la creencia, que proviene del día de muertos, de que la Santa Muerte realmente no come sólo se lleva el sabor. Si se colocan algunos dulces en el altar y otros se guardan, los primeros después de varios días no saben a nada mientras que los otros sí. Considera que el origen de la ofrenda está en las costumbres de nuestros antepasados y se hace por agradecimiento. Además, piensa que al poner comida a la Santa Muerte nunca le faltará porque la comparte tanto con ella como con sus muertos. Es claro que el sentido de la ofrenda, tanto de Nieves como de los devotos en general, lleva implícito un acto de fe donde no sólo están presentes el agradecimiento y el compartir, sino el de recibir algo a cambio, si bien no se espera un castigo por descuidar el altar, sí una recompensa.

Como ya se dijo, los primeros asistentes al rosario llegan a las 7:30 pm, la mayoría con sus imágenes de bulto. En ocasiones algunos llevan paletas de dulce como ofrenda para la Santa Muerte y para los demás fieles. Las imágenes se colocan delante de las "Niñas", después de esto los creyentes, ya sea como familia, pareja, novios, o en solitario, se hincan frente las imágenes, se persignan y oran en silencio. Al concluir se sientan en algunos de los banquitos que se han dispuesto en el pequeño espacio.

El ambiente es de cordialidad, tranquilidad, fervor, respeto hacia la Santa Muerte, a la anfitriona y a los demás devotos. Regularmente, Nieves, promueve la conversación especialmente cuando hay personas que asisten por primera vez, para "romper el hielo" bromea con los recién llegados y los presenta ante los demás. No todo rosario es exactamente igual, ello demuestra la diversidad que puede darse en cada uno.

En la media hora previa al rosario se comentan algunos de los hechos más importantes sucedidos durante el mes en torno al culto, ya sea en la colonia o en altares de otras colonias o ciudades. Es en este momento donde se puede apreciar el liderazgo que tiene Nieves entre quienes acuden a sus celebraciones, pues ella es quien los orienta. Así mismo, organiza actividades en torno a la devoción, como rosarios en otros altares, la fiesta de noviembre o su asistencia a la peregrinación en Tepatepec, Hidalgo.

A las 8 de la noche es cuando llega el grueso de fieles, más de treinta personas ocupan el pequeño departamento-altar-santuario. A esta hora Nieves, auxiliada por

su hija o algún voluntario, les entrega copias fotostáticas del rosario,[17] éstas serán regresadas al final. En todas las ceremonias hay presencia de niños, algunos no sólo asisten porque acompañan a sus padres, también participan mientras que otros, regularmente los más pequeños, juegan. A las 8:05 inicia el rezo dirigido por Elvira el cual se compone de los siguientes misterios:

- Primer misterio: Es entregada la Guadaña a nuestra Santísima Muerte.
- Segundo misterio: Recibe su Majestad la Santísima Muerte en su mano izquierda el mundo entero para cubrirlo con su manto piadoso.
- Tercer misterio: Que la Balanza sea el equilibrio de nuestras vidas para que tengamos la tranquilidad necesaria en nuestra persona.
- Cuarto misterio: Los pies de la Santísima Muerte se posan en el mundo terrenal para ayudar a todos sus seguidores con su infinita bondad.
- Quinto misterio: La ventana que te comunica entre la vida y la muerte por donde tú entras y sales cada vez que nuestro Señor te envía a recoger un alma que la llama de su vida se extingue, Santísima Muerte bendícenos y acompáñanos ante el Señor.

Por razones de espacio sólo describo fragmentos del inicio del rosario, el desarrollo del primer misterio –la dinámica del mismo se repite en los restantes cuatro– y la conclusión.

Elvira: Vamos a iniciar el rosario. Primero vamos a pedir permiso a Dios para realizarlo. Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Todos se persignan, Elvira lee la oración y todos repiten cada vez que hace una pausa*. ¡Oh! Señor supremo, ante tu divina presencia, Dios Todo Poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pido permiso para invocar a la Santísima Muerte. Mi Niña Blanca quiero que rompas y destruyas todo hechizo, encantamiento y obscuridad que se presente en mi persona, en mi trabajo y en mi camino. Muerte querida y bondadosa, quita toda envidia, pobreza, desamor, desempleo. Te pido que, con tu bendición, bondad y presencia, ilumina [*sic*] mi casa, mi trabajo, la de mis seres queridos, ayúdanos con el amor, la prosperidad, la salud y el bienestar, bendita y alabada sea tu caridad Santísima Muerte. Señor te doy gracias porque en tu caridad veo tus pruebas que perfeccionan mi espíritu. Señor, gracias te doy, en medio de esas pruebas tendré tu bendita y santa bendición. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. *Todos responden:* Amén.

[17] Martín George, al ser un profesional de los rosarios, no necesitaba de ningún apoyo escrito, rezaba su propia versión en la cual podía improvisar. Aunque pudiera parecer que existe una homogeneidad en el rosario que se reza en los distintos altares esto no es así, en Internet se pueden encontrar varias versiones. Nieves reconoce que lo tomó de ahí y le hizo algunas modificaciones para hacerlo más dinámico. Por ser el que actualmente se reza es el que describo brevemente.

Elvira: Primer misterio. Es entregada la Guadaña a nuestra Santísima Muerte. *Se hace una pausa*. Que por la majestuosa entrega en tu mano derecha de la Guadaña justiciera y a través de nuestro Señor Padre, ella salve a los pecadores del mundo entero y convierta muchas almas. *Todos responden:* Amén. *Elvira:* ¡Oh! preciosísima y divinísima Santa Muerte. *Todos responden:* Cura los rencores y envidias de todos tus fieles seguidores Santísima Muerte. Se reza un Padre Nuestro y un Ave María. *A continuación, se inicia una letanía que se repite doce veces: Elvira:* ¡Oh! preciosísima y divinísima Santa Muerte. *Respuesta:* Sálvanos a nosotros y al mundo entero. *Para finalizar este primer misterio Elvira dice:* Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como era en un principio, ahora y siempre y por los siglos de los siglos. *Respuesta:* Amén. *Todos con la cabeza inclinada:* Que la preciosísima Santa Muerte que surge de tu reino, el templo de la divina sabiduría, tabernáculo del conocimiento divino y luz del Cielo y la Tierra nos cubra ahora y siempre. Amén.

Al concluir con el quinto misterio se continúa con las letanías, al finalizarlas Elvira solicita a quien desee hacerlo agradezca los favores recibidos en voz alta. Entre ellos que destacan los de salud y trabajo, sobre todo el de un joven que salió del reclusorio después de tres años de permanecer ahí, agradece no sólo a la Santa Muerte, también a su madre quien lo invitó a participar en el rosario como gratitud. Posteriormente se pide a los fieles hagan sus peticiones de la misma manera. No son muy diferentes a los agradecimientos, algunos tienen que ver con problemas familiares, ya sea con el padre, con el esposo o esposa; entre estos sobresale la devoción con la que una joven pide para que su hermano salga libre del Tribunal para Menores Infractores

Antes de finalizar, al igual que en otros altares, Elvira pide que se haga la cadena de fuerza, por lo que se invita a todos los fieles a que se tomen de las manos y cierren los ojos para dar gracias a la Santísima Muerte. Elvira y fieles: Dulce Madre, no te alejes, tu vista de nosotros no apartes. Ya que nos proteges tanto, como verdadera Madre, haz que nos bendiga el Padre.

Se concluye con un Padre Nuestro, con porras, vivas y aplausos a la Santa Muerte.

El inicio del rosario sustenta lo que expresé en líneas anteriores, la iglesia de adscripción de la mayoría de los creyentes de la Santa Muerte es católica; es decir, su universo sagrado es católico; por tanto, en muchas de sus ceremonias religiosas es común iniciar solicitando permiso al Padre, Hijo y Espíritu Santo para invocar a la Santísima Muerte; recordemos también que es considerada como un instrumento de Dios, el primer misterio así lo muestra al indicar que Dios Padre ha entregado la guadaña a la Santa Muerte para que *salve a los pecadores del mundo entero y convierta muchas almas.*

Los cinco misterios repiten el mito fundacional del culto a la Santa Muerte, en cada uno de ellos se recrea un pasaje donde se le otorga una misión divina; tal como

señala Roger Caillois, a veces se recitan los mitos, "relatos secretos y poderosos que describen la […] fundación de una institución. Funcionan como palabras-clave. Basta recitarlas para provocar la repetición del acto que se conmemora" (Caillois, 1984:124).

Al concluir se recogen las copias fotostáticas del rosario y se reparte entre los asistentes café o atole y pan dulce, en ocasiones algún devoto comparte dulces como agradecimiento por los favores recibidos.

Nieves, no pide ningún tipo de limosna en sus eventos, "no pongo canastos como en otros altares" (Nieves, entrevista, 2012). La gente acude con ella por la confianza que les da, por sus consejos, porque no lucra con sus necesidades y darle seriedad a la devoción. Por este motivo tiene muchos "compadres", "ahijados" y fieles no sólo de la colonia Ajusco, sino de diversas partes de la ciudad como Santo Domingo, los Reyes, Santa Úrsula, de la delegación Coyoacán; de otras demarcaciones políticas cercanas como Tlalpan, Magdalena Contreras, y lejanas como Iztacalco y Venustiano Carranza. Algunos de los devotos asisten a este departamento-altar-santuario porque en sus lugares de residencia no existen altares públicos donde se realicen rosarios; se enteraron por sus parientes en la colonia Ajusco quienes les informaron del tianguis de la Bola "donde una señora invita a su altar".

Es importante destacar que las actividades del rosario no están divididas por género o edad, todos participan de la misma manera, si bien Nieves es la dueña del altar y quien abre su puerta a los devotos, no se encarga de todas y no siempre las coordina pues algunos de los fieles más cercanos cooperan por igual, ya sea repartiendo dulces, las copias státicas del rosario, pan o café. En este sentido se aprecia lo que ya otros trabajos han destacado (García Zavala, 2007:184 y Fragoso, 2007:95), el rosario no sólo reproduce el ritual central del culto a la Santa Muerte, también se vuelve en un espacio de convivencia y socialización donde se crean y consolidan lazos sociales. Incluso, puede llegar a generar tensiones y divisiones que traen consigo no sólo violencia simbólica, sino una lucha frontal y directa por el control de los bienes de salvación implícitos en esta creencia, tal como ocurrió entre Nieves y Martín George.

Antes de partir, como último acto de fe, los creyentes se acercan a Nieves para que purifique sus imágenes de bulto con un *spray* que ha preparado para tal efecto. Los últimos en irse son los más cercanos a Nieves pues la ayudan a definir las tareas para el siguiente rosario o para alguna actividad relacionada con el culto, como la fiesta del 2 de noviembre para la cual se designa a los responsables de elaborar las camisetas alusivas a la fecha, de contratar a los mariachis, al grupo musical o al equipo de sonido; de preparar la comida, ya sea el arroz, el mole, el pollo; de alquilar lonas, mesas y sillas, entre otros insumos.

Reflexiones finales

A partir de lo expresado por Nieves, considero que la Santa Muerte tiene un carácter dual, es un objeto de devoción al cual se le adjudican múltiples características sin perder su esencia, esto puede comprenderse a partir de la propuesta de representaciones sociales de Jean-Claude Abric, quien plantea que hay representaciones autónomas y no autónomas; y de la definición de símbolo de Victor Turner, pues la Santa Muerte se caracteriza por tener un principio organizador que le da sentido y se ubica en el nivel del objeto mismo –representación autónoma– (Abric, 2001:23), es decir, es un símbolo dominante por ser un fin en sí mismo (Turner, 2005: 35). Esto se explica porque los devotos consideran que, aunque existen diversas imágenes sólo hay una Santa Muerte a la cual veneran, tal como la misma Nieves lo afirma.

Además, es una representación social no autónoma, ya que su sentido también se encuentra fuera del objeto mismo, tiene elementos externos que la consolidan como objeto de la representación (Abric, 2001: 23) y le dan un carácter de símbolo instrumental ya que es acorde a fines específicos dentro de un ritual concreto (Turner, 2005:50), por ello los creyentes le atribuyen diversas características de acuerdo con sus necesidades, ya sean los colores o las distintas prácticas que realizan en torno a ella como vestirla, humanizarla, ponerle nombres; celebrar rosarios, misas, bodas o bautizos con el objetivo de resolver problemas de amor, de salud, de protección, de empleo, de estudio, etc. Así mismo, estas actividades la vuelven parte de una dinámica del catolicismo popular[18] que conforma su representación social.

Con respecto a *Altares Unidos sin fines de lucro* y *La Congregación del Sur*, ambos grupos son producto de tensiones generadas por la competencia entre distintos líderes que buscan definirse como los poseedores legítimos de los bienes de salvación de este culto. Además, pueden observarse como parte de los nuevos movimientos religiosos que, parafraseando a Gilles Kepel, reprochan a la sociedad su desmembramiento, su *anomia,* ante la ausencia de un proyecto común al cual puedan adherirse (Kepel, 1995:12), en este sentido considero que la Santa Muerte es también una respuesta a dicha anomia y la construcción de un espacio comunitario donde los fieles pueden resolver sus distintas necesidades materiales y/o de fe.

Por otra parte, el departamento-altar-santuario de Nieves, tal como diría Mircea Eliade, es la frontera entre dos mundos, el sagrado y el profano, y donde paradójica-

[18] Entendiendo como catolicismo popular al conjunto de creencias y prácticas, construidas desde la apropiación de lo cristiano por los grupos comprendidos como *excluidos* desde la cultura oficial y hegemónica (González, 2000:100 y 101).

mente los dos se comunican, "donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado" (1998:24). Espacio donde el ritual santifica a los fieles y donde los agradecimientos y peticiones bajan de su pedestal mágico y sagrado a la Santa Muerte para que atienda sus necesidades humanas.

Así como la cruz católica es un signo que indica la sacralidad de la iglesia, la Santa Muerte vuelve un recinto sagrado el departamento-altar-santuario donde los devotos pueden comunicarse con el cosmos, con el orden que oriente sus vidas cotidianas y donde "lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación, y también *funda el mundo,* pues derriba fronteras y de este modo establece un orden del mundo" (Eliade, 1998:27).

Finalmente, el santuario, como el templo, santifica al mundo y lo purifica sin importar el grado de impureza (Eliade, 1998:48), por ello los devotos a la Santísima acuden cada mes al departamento-altar-santuario, pues ahí sienten aliviados sus problemas, carestías y pecados. Es el lugar donde el preso recién liberado encuentra la expiación, la paz, la petición cumplida, el milagro; y ahora acude a cumplir con la promesa, con la manda; donde el que aún continúa cautivo encuentra una comunicación directa con lo divino por medio de sus familiares que mes con mes acuden a venerar a la Santa Muerte para ordenar el caos de su mundo profano.

Referencias

ABRIC, Jean-Claude, 2001, "Las representaciones sociales: aspectos teóricos", en Jean Claude Abric, coord., *Prácticas sociales y representaciones*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 11-32.

CAILLOIS, Roger, 1984, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.

CASTILLO, Gustavo y Fernando CAMACHO, 2012, "'Macabra', cifra de víctimas de la violencia admitida por el gobierno, sostiene experto", *La Jornada*, en sección "Política", México, 13 de enero, en <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/13/politica/018n1pol>, consultado el 11 de julio de 2012.

CLOVER-JONES, Martha, 2000, *Wicca. Manual de la bruja moderna*, Barcelona, Océano Ámbar.

DÍAZ, Gloria Leticia, 2012, "Primer corte preelectoral: 88 mil 361 muertos en el sexenio", *Proceso*, México, 2 de junio, en <http://www.proceso.com.mx/?p=309572>, consultado el 11 de julio de 2012.

ELIADE, Mircea, 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.

ELIAS, Norbert, 2009, *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica.

FRAGOSO, Perla Orquídea [tesis de maestría], 2007, "La muerte santificada: la fe desde la devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México", México, CIESAS.

GARCÍA, Roberto, 2007, "El culto a la santa Muerte: Mito y ritual en la ciudad de México", *Conurbados e imaginarios urbanos*, México, ENAH/UAM, vol. 2, pp. 183-225.

GONZÁLEZ, José Luis, 2000, "Catolicismo popular y tejido cultural", *Estudios: Filosofía, Historia, Letras*, México, ITESM/SEP, núm. 62-63, pp. 99-119.

HUME, Lynne, 2007, "Una antropología de las religiones emergentes", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, México, UNAM/INAH, núm. 67, pp. 119-140.

KEPEL, Gilles, 1995, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik.

LOMNITZ, Claudio, 2006, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

MUNDO, María Fernanda [tesis de licenciatura], 2008, "Santería y Palo monte en el Distrito Federal", México, Departamento de Antropología, UAM-I.

SUÁREZ, Hugo José, 2011, *El pluralismo religioso en El Ajusco*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

SUÁREZ, Hugo José, 2012, *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, México, UNAM-IIS/Quinta Chilla Ediciones.

TURNER, Victor, 2005, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

WEBER, Max, 2010, *Sociología de la religión*, 2a. ed., México, Colofón.

ZERMEÑO, Sergio, 2005, *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, México, Océano.

Entrevistas

LÓPEZ, Ernesto [entrevista], 2011, por Sergio DE LA FUENTE [trabajo de campo], "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco", México, UNAM-Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.

NIEVES [entrevista], 2008, por Hugo JOSÉ SUÁREZ [trabajo de campo], "Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco", México, UNAM-IIS.

NIEVES [entrevista], 2011, por Sergio DE LA FUENTE [trabajo de campo], "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco", México, UNAM-Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.

NIEVES [entrevista], 2012, por Sergio DE LA FUENTE [trabajo de campo], "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco", México, UNAM-Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.

QUINCE AÑOS DE CONVIVENCIA CON LA FLAQUITA. MIRADAS DE UN HOJALATERO SOCIAL

Alfonso Hernández Hernández

En la historia de la ciudad de México, Tepito lo ha sido todo: modesto barrio indígena, miserable enclave colonial, arrabal de la ciudad de los palacios, tendedero existencial de propios y extraños, abrevadero cultural de los chilangos, reciclador de conciencias e inconsciencias y vecindario popular donde hace 15 años fue expuesta a la luz pública la primera imagen de la Santa Muerte, en la calle de Alfarería número 12.

La guardiana de la imagen, doña Enriqueta Romero, comenzó el montaje de ese altar al inicio del año 2001, un poco después de la inauguración de la ruta del metro Buenavista-Ciudad Azteca, donde la estación Tepito está a 500 metros de la calle de Alfarería. En ese entonces se registraba un crecimiento de la violencia callejera y el aumento de la población carcelaria surgida de la colonia Morelos y el barrio de Tepito.

Doña Queta comenta que esta devoción la inició hace 55 años por la influencia de una tía, pero que el culto lo desarrolló desde que uno de sus hijos le obsequió una imagen de la Santa Muerte. Y que por las características de su vivienda, la cual es muy pequeña, le fue imposible acomodarla en casa; motivo que le permitió plantearse la idea de hacer un altar en el que más gente pudiera verla y le rindieran culto. Por lo que abrió su vivienda hacia la Calle de Alfarería y montó su altar en plena vía pública, además de implementar un mostrador donde comenzaría a vender veladoras, y más tarde, rosarios, libros, oracionales, escapularios y diversas imágenes de la Santa Muerte.

En el montaje, ella puso mucha creatividad e ingenio. A la imagen la vistió con una fina tela, la rodeó de piezas de bisutería con apariencia de oro y billetes falsos de 100 dólares que pendían de ella. Además de flores, botellas de tequila y whisky, tabaco y dulces. Tras ello, todos los días comenzó un continuo peregrinar por el lugar, vecinos y personas de otras zonas de la ciudad, incluso acudían niños que le llevaban manzanas y dulces.

Lo particular de esa zona del barrio es que está a un lado de la legendaria Casa Blanca, aquella vecindad donde a finales de la década de 1950 el antropólogo Óscar Lewis recrearía la vida de la familia Sánchez, con sus dos libros *Los hijos de Sánchez* (1961) y *La muerte en la familia Sánchez* (1970) que darían sentido a lo que enton-

ces denominó "cultura de la pobreza". La Casa Blanca fue reconstruida luego del terremoto de 1985, convertida en un condominio vecinal que dio alojo a las mismas familias, negocios y talleres.

En contraesquina del altar de la Santa Muerte, hay una imagen de la Virgen de Guadalupe, resguardada por una estructura de metal y cemento, que semeja la basílica. A menos de 300 metros de ahí, se localiza el célebre "mural de los ausentes" con un estilo de pintura de la época cristera. La pieza es un memorial a todos los que han caído por la creciente violencia callejera y el narcomenudeo dentro del barrio; una gran cruz de madera, un Cristo negro, la Virgen de Guadalupe, el Santo Niño de Atocha, el Papa Juan Pablo II, el santuario de Chalma y el Cristo del Cubilete, enmarcan el mural.

Entre las calles del tianguis se hace más visible el transitar de devotos que llegan a pedir y rezarle a la Santa Muerte. Es la nueva imagen a la cual pedir en las causas difíciles, ya que según los creyentes nada es imposible para ella. Durante todo el día no dejan de llegar numerosos peregrinos. Algunos caminando desde el Metro Tepito, portando las añejas imágenes de su altar familiar, otros en sus cómodos autos que estacionaron en la esquina, e incluso algunos que hacen su peregrinaje de rodillas para cumplir una "manda".

Doña Queta y sus primeros seguidores instauraron el primer día de cada mes para celebrar el Santo Rosario. A la puesta del sol, la llegada de congregantes se hacía cada vez más intensa para orar comunitariamente los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos del rosario católico, invocando primeramente a Dios Padre, para pedirle permiso de rezarle a la Santa Muerte. Sin faltar, cada mes la imagen era vestida con un nuevo ropaje, confeccionados con telas lisas o brocadas y de distintos colores. También surgió la idea de que al final de cada rosario bendecir imágenes pequeñas, adoptando un padrino que las llevaría a diferentes lugares.

Mariachis, marimbas, grupos norteños, tríos y hasta rockeros le llegan a cantar. Grupos con linaje de concheros, la sahuman con copal, bailándole y entonando plegarias. Los devotos llegan de todas partes, no se distingue división social, ni se señala a nadie, en una suerte de pacto social implícito. Muchos de ellos se quedaban hasta la medianoche luego de que terminaba el rosario. Le dejan comida, dulces y ofrendan cigarrillos, habanos, incienso, mezcal, manzanas, berenjenas, veladoras y muchas flores.

Los devotos pasan de boca en boca, su testimonio de los extraordinarios poderes atribuidos a la Santa Muerte, por lo que surgieron otros altares en la colonia Morelos y se extendieron a otros barrios vecinos como la Merced y San Antonio Tomatlán. Pero la marca de Tepito hacía mucho más distintivo al altar de la calle de Alfarería.

En sus primeros años, fue tal la magnitud de la concurrencia en el rosario de Alfarería, que no se hizo esperar la competencia. Un ex militar, autonombrado como el Obispo David Romo, fundó el Santuario Nacional de la Santa Muerte-MEX-USA. A través del reconocimiento como Asociación Religiosa, en la Secretaría de Gobernación, Romo buscaría institucionalizar este culto y extenderlo hacia Estados Unidos. Retomando elementos del ritual católico, con misas y comuniones e incluso llegó a realizar bodas entre parejas del mismo sexo, en una casona de la Calle Bravo, donde al frente se visualizaba una imagen gigante de San Judas Tadeo junto a la de la Santa Muerte.

David Romo creyó que sus procesiones callejeras, el impulso de altares en diferentes partes del país y su reconocimiento como Asociación Religiosa, le darían la garantía de crecer con gran fuerza. No obstante, fue detenido por autoridades judiciales el 4 de enero de 2011, acusado de extorsión, robo y secuestro; entre las personas que fueron detenidas junto con él, se encontraba un joven de tan sólo 17 años (Bolaños, 2011).

Durante el proceso judicial que culminó con el confinamiento de David Romo en el reclusorio, un tal Martín George comenzó a retomar ese ministerio. Su propósito era articular una red de altares en la que se coordinaran procesiones y plegarias del rosario a la Santa Muerte. Pues si Romo sembró nichos y nombró diáconos, Martín se quiso hacer cargo de una infraestructura que competía con diversos altares, que de igual forma ofrecían los mismos servicios, haciendo colectas que fomentan el fetichismo mercantil de imágenes que distribuyen como bendecidas.

Pero otras historias también se cruzaron en ese entonces. Muy cerca del Santuario de Romo, otra practicante de esta devoción, Doña Blanca, instaló una boutique de ropa selecta. En la cual colocó un altar dedicado a la Santa Muerte; Blanca llamó a esta imagen Esperanza. Durante este primer período mostró un especial interés en mantenerla reluciente en su local de Ferrocarril de Cintura y Carretones, lo mismo que la vestía de novia, princesa o de china poblana. Al paso del tiempo cerró su local y probó suerte en Estados Unidos, pero poco tiempo después regresó a México y decidió llevarse la imagen a su casa. Además de la proliferación de altares callejeros, la visibilidad de la Santa Muerte volvió a crecer gracias al Mercado de Sonora. Varios puestos la adoptaron, haciéndose famoso el local llamado "La Hija de la Santa Muerte". La producción de imágenes, escapularios y muchos artículos más dedicados a la Santa, era rodeada por la oferta de productos espirituales, esotéricos y de sanación en ese singular mercado de la capital del país.

De lo grotesco a lo espiritual y de lo cotidiano a lo trascendente

En el altar de la calle Alfarería, cada día primero, hay jóvenes que se encargan de darle la bienvenida a las imágenes de los devotos, rociándoles mezcal, pureándolas con un churro de mariguana o con un habano, esparciéndoles polvo dorado, humo de incienso o aerosol de las siete potencias. Una comisión de devotos, identificados por una playera, recibe y acomodan los ramos de flores, coordinando la fila de personas que esperan pasar junto a la imagen de la Santa Muerte.

A los cinco años de fundarse el altar de Doña Queta, los visitantes y devotos registraron un continuo crecimiento, incluso llegaron también más mujeres, jóvenes y niños. Doña Queta pronto se dio a la tarea de conseguir recursos para mejorar las condiciones del lugar, instaló un piso de loseta, techo con hoja de lámina y un cuarto adjunto al altar donde podrían dejarse más flores y veladoras. La idea popular de que "la calle es de quien la trabaja" tomó sentido en un espacio visible para cualquiera.

El auge de dicho altar, también tuvo a sus críticos y detractores; pasando por sacerdotes, literatos, videastas y un sinfín de historias que comenzaron a satanizar la devoción y juzgarla como un culto extraño.

En la misma ofensiva contra la devoción a la Santa Muerte, los días ocho de cada mes, los párrocos de tres templos aledaños convocan a celebraciones de fieles para alejar del barrio el espíritu de la muerte. Ellos se encargan de oficiar una misa en la esquina de Alfarería y Panaderos, aunque sin movilizar ni congregar a muchas personas. Entre ellos asiste el sacerdote de la Parroquia de San Francisco de Asís, asentada en el barrio de Tepito. Además de ello, el Sacristán mayor de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México colocó un letrero junto al crucifijo del Señor del Veneno, exhortando a los fieles para que renuncien a todas las devociones paganas contrarias al catolicismo.

Pese a la muestra de rechazo, la devoción no perdió adeptos sino que en muchos casos se reafirmó. Ya que entre los devotos se dice que si la Guadalupe hace milagros, "un paro" sólo lo puede hacer la Santa Muerte. "Acá le vamos a todo, pues cuando necesitamos, hasta invocamos al mismito diablo, para agarrarlo de los cuernos y ponerlo a mamar". "Los que más se espantan con la imagen, son los adoradores de la sin hueso", dicen los creyentes del barrio.

A la par de esto, y ante corresponsales de la prensa nacional e internacional, Homero y Eva Aridjis, también exhibieron aspectos de la devoción a la Santa Muerte. Homero, poeta y novelista, presentó su libro frente al nicho de Alfarería, dando a entender que la devoción era particularmente proclive para fomentar la impunidad delincuencial al amparo de la Santa. Por lo que inesperadamente en los estantes de

las librerías se fue desdibujando la portada del libro. Para completar esta avanzada crítica al culto, Eva Aridjis realizó un documental de poco impacto y escaso contenido fílmico, que no tuvo otra mención que la de estar en el programa impreso de un certamen cinematográfico en Guadalajara.

Se fomentó un imaginario para estigmatizar el perfil de quienes eran devotos de la Santa Muerte, arguyendo que se trataba de delincuentes, narcotraficantes y secuestradores como el "mocha orejas", quien tenía una imagen de la Santa en su casa. Estos acontecimientos que tendían a la estigmatización de la Santa, sirvieron para dar mayor visibilidad a otras prácticas como la de santeros y la de jóvenes seguidores de San Judas Tadeo.

Nuevos aires para la Niña: La controversia devocional

Tras la estigmatización de los devotos por medio de diversos reportajes en medios de comunicación masiva que hacían referencia a ellos como "malandros" o delincuentes. Esto llevó a que varios de ellos pronunciaran que "la fe en la Santa Muerte tiene la particularidad de no solapar cabrones ni engrandecer pendejos, y si hay alguien con mayor potestad que ella, que nos la presenten", ésta es una idea que continúa en el imaginario de los devotos, especialmente los viejos creyentes.

Al paso de los años, el altar de la calle Alfarería mantiene una supremacía por ser reconocida cómo la primera imagen de la Santa Muerte que se expuso a la luz pública en la ciudad de México. Testimonio de esta historia, fue la investigación de un pastor anglicano, especialista en devociones populares, quien coordinó el documental de la BBC "La vuelta al mundo en 80 devociones". Lo cual hizo posible que esta devoción se conociera en diferentes países.

Por otro lado, con cámara en mano, el director Juan Carlos Rulfo, filmó frente a la imagen de la Santa Muerte de Tepito, la visita y los comentarios de doña Quetita con el actor francés Jean Claude Carrière, famoso por colaborar en películas de Luis Buñuel y quien a su paso por el altar de la calle Alfarería refirió que: "para despedirme, estoy visitando los lugares más simbólicos que he conocido en mi paso por la vida." Acompañado de una de sus hijas, ella recibió de manos de Quetita la imagen que recién había terminado de adornar y que más le gustó a Jean Claude.

Con motivo del 25 aniversario del hermanamiento de las ciudades de Berlín y México, el grupo multidisciplinario "Citánbulos" montó en Berlín la exposición "Viaje a la megalópolis mexicana" publicando una edición trilingüe, en la que dedicaron seis páginas (136-141) con la devoción a la Santa Muerte de Tepito, exhibiendo una imagen que les obsequió Quetita. La curaduría de la exposición tuvo tanto

éxito en Berlín, que la trajeron a México para exponerla en el Museo de Antropología, donde durante dos meses una gran avanzada de devotos abarrotó la sala donde estuvo expuesta la imagen de la Santa Muerte.

El apogeo de estudiantes y profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco y Xochimilco, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Universidad Iberoamericana, y de otras instituciones de educación superior, llegaron a Tepito para conocer cómo era el culto a la Santa Muerte. Se acrecentó el desfile de investigadores y fotógrafos, quienes entrevistaban a los fieles, hacían sus preguntas y registros de los novicios, sin percatarse de los que son practicantes por generaciones. A la par de las primeras tesis en antropología, sociología y psicología, surgieron las publicaciones de Elsa Malvido, Juan Ambrosio, Alicia Perdigón, Regnar Kristensen, Perla O. Fragoso, Claudio Lomnitz, Laura Roush, Claudia Reyes, Carmen de Michéle y Fabrizio Lorusso.

En la misma medida que aumentaba el número de devotos nacionales fueron llegando estudiantes, profesores y reporteros europeos y de Estados Unidos, interesados en todos los aspectos de esta devoción.

Así como la biografía y el origen del culto se fueron ampliando, lo mismo ocurrió con las oraciones, conjuros y hasta una biblia de la Santa Muerte publicada en 2001, material de lectura promovido por editoriales mexicanas y empresas que buscaron su mercantilización para beneficiarse de este culto en ascenso.

Siendo cronista de Tepito, tuve que involucrarme en muchas de estas visitas de estudiantes e investigadores, siempre apoyándolos en todo y mirando sus ingenuidades, fantasías y lo que hacía diferente a este altar de otros que ellos conocían y visitaban. La prueba de fuego de estas visitas vendría después.

De la Academia de Estudios de la Muerte, en la Escuela Nacional de Antropología, hubo especialistas que dieron sus interpretaciones del origen y la práctica de esta devoción. Por lo que continúa el debate en torno al proceso que lleva este culto y cómo se ha ido expandiendo y acrecentando en el entorno familiar. Lo cual me animó a cronicar mis impresiones, a compartir mis hallazgos y a documentar las controversias doctrinales que iban surgiendo con los investigadores del sincretismo y el fenómeno religioso en México.

En el Santo Rosario de noviembre del 2011, apareció un grupo de investigación liderado por el doctor José Manuel Valenzuela, antropólogo de El Colegio de la Frontera Norte, en Tijuana, quien coordinaba el proyecto "Mística popular transfronteriza. Tradiciones, mitos y santos populares en la frontera México-Estados Unidos". Dicho proyecto arrojó un documental de una hora, de la cual cincuenta minutos está dedicado a la devoción a la Santa Muerte en Tepito. Ya eran varios los lugares

y ciudades del país donde los altares a la Santa Muerte habían florecido, incluso en Los Ángeles, Nueva York y Nueva Orleáns, ya estaban locales bien establecidos, con devotos de origen mexicano y también de Centroamérica.

"De aquí no me muevo": Consolidación del culto

Después de diez años de haberse establecido este altar público, su importancia creció como la espuma. A la par de que siguieron llegando nuevos devotos, no dejaron de hacerse presentes estudiantes, profesores, periodistas, fotógrafos y videastas. Varias cosas cambiaron, se modificó el horario del Santo Rosario para hacerlo más temprano, porque en la madrugada el ambiente se ponía tenso en medio de las bandas y los pandilleros que no distinguían entre visitantes y lugareños para cometer un atraco. También, los danzantes concheros dejaron de hacerse visibles, pero se congregó un alto porcentaje de personas ligados a la santería, aportando nuevos rituales, sellos y ofrendas. Todas estas prácticas espirituales y religiosas se ejercen en convivencia y sin conflicto con las tradiciones de la religiosidad popular católica.

Aunque se ha pretendido establecer una alianza de guardianas de altares y nichos de la Santa Muerte, doña Enriqueta Romero "Quetita" ha reiterado su negativa, argumentando que ella cumple con el mandato de la Niña Blanca, de ser un ejemplo de fe, por más que quieran acusarla y señalarla como satánica, "porque los que hablan", dice, "lo hacen con el peso del culo, les preocupa y se espantan con la fe que desbordan los devotos de la Santa Muerte".

La actitud de doña Queta, para negarse a formar parte de una alianza de altares con seguidores de la Santa Muerte, deja testimoniar entre los devotos que "Quetita no se presta para otra cosa que no sea cuidar y fomentar la fe en esta devoción que le encomendaron".

El nicho de la Santa Muerte de Tepito, genera y desborda un sentimiento significativo y destacable en la manera que los devotos escenifican su identidad social. Donde la imagen de la Muerte es adoptada como un Tonal o sombra destinada a proteger y a hacerse respetar, pues es la única potestad capaz de "hacer paros".

Acá en Tepito, cada día primero de mes, en una calle del barrio bravo se le reza a la Santa Muerte, emisario de Dios. Acá el aire ferviente de innumerables lenguas de fuego iluminan el silencio de su imagen. Sin que nadie se atreva a descifrar los resortes ocultos que animan su devoción en los laberintos de lo vivido, en unión con quienes forman parte de una comunidad, cuya sombra individual forma parte de una sombra colectiva y macabra, (o "macabrona" como dicen en el barrio) que infunde respeto y miedo.

La muerte desde la barriada

Una brújula sin rumbo, un reloj sin manecillas, una biblia sin Jesús
Gerardo Reyes, canción "Lámpara sin luz"

Antes, la Iglesia católica era la única institución que podía organizar ciertos ritos religiosos tradicionales. Y hoy, son las calles de la barriada las que muestran el nuevo mosaico de usos y significados profanos. Lo sucedido en el barrio de Tepito, donde resurgió públicamente la devoción a la Santa Muerte, tiene preocupados a católicos y evangélicos, cuyos criterios estrechos condenan y estigmatizan esta imagen que ha quedado fuera de su control religioso.

La muerte santificada por la barriada, es una respuesta popular a la muerte domesticada en la tradicional "ofrenda de muertos" que hasta el gobierno exhibe en el Zócalo. Azúcar, arcilla, barro, cristal, tela, papel, resina, o tan sólo un humilde garbanzo, no hay material que no sea bueno para confeccionar una imagen de la muerte siempre amable y tolerante.

Los antiguos cortejos populares de la muerte-muerta, tenían por cráneo garbanzos, que vistos de perfil, confieren a la muerte un aspecto atroz con rapacidad macabra.

Todavía son pocos, quienes se percatan y se atreven a calibrar el avance evangélico pentecostal, que en todo el país ya rebasó a las iglesias protestantes históricas. Por lo que todavía queda pendiente escudriñar públicamente, cómo es que la Cabalá, la Santería y el Tarot interpretan a la Muerte y recrean a esta devoción desde sus imaginarios.

El hombre de hoy pareciera extraviado en un laberinto de dudas y de vacíos existenciales, surcando lagunas y ríos sombríos, montado en esta terca vida, donde el dormir cada noche es el ensayo de un sueño mayor. Pues cuando ya no hay respuestas ni discusiones con el destino, vamos entendiendo que la muerte está más cerca de lo que nos imaginamos.

La religión desde su concepción hegemónica, en su obsesiva necesidad de dominarlo todo, nos ha hecho olvidar nuestro ser ritual, expresivo y ceremonial. Donde todo lo mexicano tiene su lado ídolo, como resistencia del imaginario ancestral que pervive a lo largo de la historia moderna, en la que México nunca muere. Donde la ciudad ilustrada, opulenta y cristiana, genera acusaciones de realismo grotesco, contra las devociones populares que perviven y las que estaban soterradas.

En nuestra nación ha estado siempre presente la Muerte, respirando el aire que respiramos, alimentándose de nuestras tortillas, chile y frijoles. Durmiendo junto a

nosotros, en nuestro lecho tan próximo a la Madre Tierra. Por eso es que en México, en que todo lo que somos es una pregunta en espera de respuestas, la muerte constituye un núcleo cultural que vincula lo popular tradicional al imaginario histórico, cuyo sincretismo fue domesticando el culto a la muerte, hasta que su representación oficial quedó significada en la ofrenda familiar a los difuntos y en popularizar las calacas de José Guadalupe Posada.

Ritual de paso transgresor en las calles del barrio de Tepito

Anteriormente a todo lo mencionado, la visión y la iconografía de la muerte eran una ritualidad festiva, cuya teatralidad pervive en la conciencia individual y en el inconsciente colectivo. La muerte nutre esa gran fiesta igualitaria, ante las diferencias marcadas en el nacimiento, la riqueza y el poder. Los abuelos decían que la vida y la muerte son buenas, muy buenas comadres.

Al ser este culto una concepción abierta y colectiva, la festividad tradicional a los muertos fue convertida en una ofrenda oficial con espectáculos en el Zócalo donde exhiben calaveras, zompantlis y regalan trozos de pan de muerto.

Es notable que los devotos de la Santa Muerte borden su imaginario a partir de lo real, sin aceptar una tesis teológica emparentada con las iglesias que predican que el paso a la eternidad corresponde a los asideros existenciales de la religión.

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

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

En nuestro tiempo, lo que distingue a las imágenes de culto religioso con las de devoción popular, es la fenomenología de su antecedente histórico. Pues el proceso de las imágenes dice a qué tiempo determinado pertenecen, donde cada imagen es una dialéctica en reposo, como el caso de un fósil que descarta toda duda de otra forma de existir.

Percibir un don, reproducirlo e intercambiarlo es una conducta sensorial que se va transformando en la capacidad de percibir semejanzas de un saber experimentado en cada individuo colectivo. El intercambio de dones que se da en la calle de Alfarería durante el rezo del rosario de cada día primero de mes, privilegia lo regalado con lo comprado.

Toda creencia devota tiende a ser roturada por la razón, limpiada de la maleza del mito, empañada por el pesado aliento del investigador, satanizada por el clero, agitada en todos sus cortinajes hasta descubrir que se trata de una imagen ciega, sorda y muda, y que; sin embargo, como que dice y tiene algo insospechado. Dentro de la cosmogonía del mito fundacional de este barrio, no es de extrañarse que sea en Tepito donde resurgió y se multiplicó para que fructificara este culto, al que concurren devotos de toda la ciudad y del país. Cuya identidad es refrendada con la vigencia de los dones y valores compartidos voluntariamente.

En Tepito, la sabiduría de la incertidumbre barrial consiste en asumir nuestros miedos. Pues entre las voces del corazón y las del alma, le damos preferencia a las segundas. Porque la vida corre tranquilamente hacia esa querida Señora que nos espera al final del camino.

Las diferentes representaciones callejeras y familiares de la Santa Muerte, sirven para significar la temporalidad de la vida con la permanencia de la muerte. Cuya lógica de resistencia informal es parte de un sincretismo devocional santificado a lo largo de la etapa colonial, independentista, revolucionaria, industrial y neoliberal. Y esta forma de relacionarse con la muerte funciona entre el mestizaje para dosificar homeopáticamente el remedio contra el sufrimiento, la crueldad, la injusticia y la desigualdad social que padece la barriada. Cuya actitud creadora descansa en la constante alternancia del bien y del mal, de la vida y de la muerte, de la felicidad y la desdicha.

A la Santa Muerte se estila llevarla en dijes, escapularios, pulseras, anillos y tatuajes. Representarla místicamente o en estados alterados de conciencia, en imágenes confeccionadas en madera, resina, papel, plástico, cera, hueso de animal o de humano, fibra de coco o maguey, cristal, y otros materiales a gusto de cada devoto. Incluso hay quienes para "purificarse" la elaboran con jabón de lejía, ya que según dicen, es la que limpia a fondo la suciedad.

Ideas, imaginarios y debrayes *sobre este culto en ascenso*

La superstición es a la religión, lo que la astronomía es a la astrología, la hija loca de una madre cuerda.

Voltaire (1694-1778)

El esqueleto es el símbolo de la muerte, porque ésta reduce el fenómeno del hombre consciente, móvil y material, a lo que tiene de mineral: el esqueleto. El esqueleto es universal e impersonal, ya que es el secreto más personal que tenemos, lo oculto, el tesoro enterrado en el fondo de nosotros mismos. Podemos tocar nuestra piel, pero no podemos tocar nuestros huesos; sin embargo, al igual que el inconsciente, son lo más verdadero de nosotros mismos.

Al referirnos a la muerte, se la menciona como adjetivo, sustantivo o verbo. En el cuerpo humano, el esqueleto es el que ejerce el poder de crecimiento y desenvolvimiento de la estructura que propicia la multiplicación de las células.

El esqueleto es el recordatorio de que la estructura ósea del cuerpo es el fundamento de todas nuestras actividades musculares, sin las cuales no sería posible acción alguna. Y por ser la Muerte tan fundamental para la vida, es asexuada, cuya forma diagramática incluye todas las posibilidades.

El esqueleto representa aquello que es la base y el fundamento de todo crecimiento y desarrollo, gracias al poder de las funciones reproductivas del cuerpo. Es el poder de la semilla con la que fuimos engendrados, representado por el esqueleto, pues todo crecimiento y desarrollo se basa en permutaciones interminables de la forma que requiere la disolución de los cambios desgastados.

La más preciosa herencia de nuestra vida es el saber aprender el hecho de la muerte, pues sólo por ella somos removidos de nuestras rutinas y falsas percepciones.

La fuerza de la Muerte está presente en el cuerpo durante todo el curso de nuestra vida. A menos que sea conducida deliberadamente en la dirección correcta, no podremos vencer la muerte. Esto es posible, haciendo un cambio en nuestro conjunto de imágenes mentales.

La Muerte representa aquel momento en el que uno se siente hecho pedazos, diseminado, con la vieja personalidad y costumbres tan mutiladas que casi son irreconocibles. Así queda representado ese desmembramiento: sus anteriores ideas (simbolizadas por la cabeza), sus puntos de vista (pies), y sus actividades (manos), yacen inútiles esparcidas en la tumba.

Nada en la naturaleza se ha perdido. Somos criaturas de costumbres, nos resistimos a los cambios en nuestra vida cotidiana, incluso aquellos que nosotros mismos

hemos planeado conscientemente. Aunque añoremos también las malas costumbres y aquellos viejos hábitos que hicimos parte de nosotros.

Aún al borde de la muerte, no queremos perder nada de aquello que sentimos que nos pertenece, especialmente todo lo instintivo de nuestros cuerpos naturales. A las partes gastadas de nuestra psique también nos duele abandonarlas. Los alquimistas conocían ya ésta razón, pues para ellos el esqueleto simbolizaba también la necesidad de perder la identificación de uno mismo con su cuerpo.

La letra eme es la treceava del alfabeto, pues el 13 se entromete en las doce horas de nuestro día y en los doce meses de nuestro año, rompiendo el ritmo aburrido de nuestro diario girar. En nuestro calendario solar no tiene lugar el número 13, pues las doce horas (masculino) del reloj, han de expansionarse para incluir nuevas dimensiones del tiempo en un calendario lunar (femenino). Para los griegos, el 13 era sinónimo de fuerza y vitalidad.

Mientras no podamos comprometernos totalmente con la muerte, nunca nos sentiremos realmente comprometidos con nuestra vida. Seguiremos siendo esclavos ligados al cuerpo, atrapados en una cotidianidad egocéntrica, pues no querer morir es no querer vivir. Ya que nuestro miedo a la muerte nos preserva a menudo, impidiéndonos contemplarla.

La mejor manera de prepararse para un largo viaje de duración infinita y hacia lo desconocido, sería probablemente despojarse de todo bagaje innecesario. La vida tiene un límite y la muerte es para siempre. El olvido, el sueño y la muerte son tres manifestaciones de una misma cosa, de aquello que hace desaparecer.

Suele decirse que el sueño es hermano menor de la muerte y que el olvido está hermanado con el sueño. Y que el dormir cada noche es el ensayo de un sueño mayor. El olvido es respecto al sueño lo que el sueño es respecto a la muerte. Del mismo modo, el olvido es respecto a la memoria lo que el sueño es respecto a la conciencia, y el sueño respecto a la conciencia lo que la muerte es respecto a la vida. Se olvida, se duerme y se muere. Se recuerda, se despierta y se nace.

La memoria ancestral es el vínculo que nos hace auténticamente religiosos, simples devotos, sabios o refractarios a los asaltos del escepticismo, el materialismo o el determinismo.

Doña Enriqueta Romero, "Quetita", es la guardiana más entrevistada para informar de la devoción a la Santa Muerte, recomendando que mejor le pregunten a quienes practican y mantienen esta fe con la que hacen oración y ofrendan lo que les nace del corazón, no lo que dicen y recomiendan otros. Quetita hace prevalecer su autoridad devocional frente a quienes ya la perdieron por "transas".

Este 2015 se están exponiendo en un museo de Copenhague obras artísticas que dan cuenta de un viaje a la megalópolis mexicana, entre las que también figura la imagen de la Santa Muerte de Tepito, por lo que no es dudoso esperar a que pronto lleguen al barrio estudiantes y visitantes daneses, en busca de conocer a la "Niña".

Por lo que a mí respecta, seguiré cronicando mis hallazgos en la fe de los devotos y la controversia con algunos académicos incrédulos o de mente cuadrada, que no van ni a misa por no dar limosna.

A manera de conclusión

Emergida de la clandestinidad, la devoción de la Santa Muerte se expande como una onda sísmica desde el centro hasta la periferia, multiplicándose en altares callejeros, dijes, estampitas y tatuajes.

Asociada a la ilegalidad y a la violencia, hay quienes argumentan que es una herencia ancestral y otros la relacionan con la santería afrocaribeña o con la brujería. Sin embargo, sus plegarias reflejan un malestar social que va más allá de lo delincuencial. Hay quienes afirman que representa la muerte del Estado, pues a ella están asociadas las funciones que el Estado ha dejado de asumir impartiendo justicia y seguridad social. Es una devoción contrapuesta a la resignación que promueve el catolicismo, no deja de asumirse como parte del oracional católico, a pesar del escándalo de algunos de sus ministros.

Otra característica del culto a la Santa Muerte es su tolerancia, amalgamando una parte esencial de la identidad urbana contemporánea, que en la zona metropolitana es una forma de articulación social que se congrega y se estructura en el espacio público, haciendo que la onología sea la suma de objetos no olvidados.

Se dice que su iconografía actual fue promovida por grupos masónicos y anticlericales, para contrarrestar la ofensiva religiosa, durante el gobierno cardenista. Lo cierto es que se ha convertido en una creciente devoción callejera que dejó de estar sumergida en la clandestinidad, como sucede con las supersticiones populares frente a las religiones oficiales.

Mientras tanto, a pesar de favorecer un despertar espiritual emergente, la Santa Muerte comparte el mismo estigma delincuencial de Tepito, por transgredir el sistema establecido, en el que también la cultura popular y la musa callejera son perseguidas para desaparecerlas.

Bibliografía

BOLAÑOS, Fray Joaquín, 1992, *La portentosa vida de la muerte*, México, El Colmex.

DE MICHELLE, Carmen, s/f, *L´art macabre*, Sonderdruck, Edición de autor.

FRAGOSO, Perla Orquídea, 2011, "De la calavera domada a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México", *El Cotidiano*, UAM-Azcapotzalco, núm 169, septiembre-octubre, pp. 5-16.

JUÁREZ, Nahayeilli Beatriz, 2014, *Un pedacito de Dios en casa*, México, La Casa Chata/El Colmich.

KRISTENSEN, Regnar, 2011, *Postponing Death: Saints and Security in Mexico City*, Universidad de Copenhagen.

LEWIS, Oscar, 2012, *Una muerte en la familia Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.

LLANES, Juan Bautista, 2016, *El día de muertos, una raíz de nuestra nación*, Edición de autor.

LORUSSO, Fabrizio, 2013, *Santa Muerte. Patrona dell`umanità*., Eretica speciale, Stampa alternativa/Nuovi equilibri.

RELIGIÓN POPULAR EN EL MUNDO, s/f, "Teodicea en el culto a la Santa Muerte. La fe como un recurso espiritual frente a la vulnerabilidad", Memoria del 1er. Encuentro sobre Religión popular en el Mundo, DEAS-INAH.

REYES, Claudia, 2010, *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*. *Retratos urbanos de la fe*, México, Editorial Porrúa.

ROUSH, Laura, 2014, *Santa Muerte, Protectión and Desamparo. A View from a Mexico City Altar*, México, El Colmich.

WESTHEIM, Paul, 1983, *La calavera*, México, Fondo de Cultura Económica.

Apropiaciones simbólicas y trasnacionalización del culto

LA ICONOGRAFÍA DE LA SANTA MUERTE: ANTROPOLOGÍA DE UNA IMAGEN ABIERTA[1]

Caroline Perrée

Introducción

Desde hace 15 años y debido al culto creciente de la Santa Muerte, muchas investigaciones se interesaron en los orígenes de esta imagen y sus antecedentes en la cultura mexicana. Frente a la proliferación de las referencias iconográficas, históricas y geográficas, así como por el encubrimiento del culto en el transcurso del tiempo, es difícil atribuirle una fecha precisa de aparición en México. Numerosos especialistas insisten sobre el carácter actual del culto, tornando a los orígenes iconográficos profusos y confusos de la Santa Muerte. Así como lo subrayan Elsa Malvido (2006) y Katia Perdigón Castañeda (2008 a), la imagen de la muerte utilizada en el culto tal como se da en la actualidad es retomada de la cultura medieval occidental, particularmente de la alegoría de la Muerte que se desarrolla en el siglo xv a partir de las pandemias de peste. La alegoría de la Edad Media se presenta bajo la forma de un esqueleto de tamaño natural armado de su guadaña, elemento que simboliza su poder de quitar la vida. El interés de esta primera imagen para el presente análisis es que también es el resultado de un aglomerado de símbolos antiguos de las culturas griegas y romanas. Siendo una imagen híbrida desde su creación, la representación de la muerte no deja de transformarse en la actualidad, enriquecida por sus adeptos contemporáneos según sus creencias, educación y gustos. Como fruto de un aglomerado iconográfico antiguo y moderno, la imagen de la Santa Muerte se revela como la fuente de fusiones y confusiones en términos de representación y comentarios, pero que dan cuenta de un culto abierto y, por lo tanto, de una hibridación en evolución constante.

[1] Umberto Eco define la obra de arte como una "obra abierta"; es decir, "un mensaje fundamentalmente ambiguo, una pluralidad de significados que coexisten en un único significante" (1962). La imagen de Santa Muerte se define como una imagen abierta porque contiene una pluralidad de significados y su iconografía es el resultado de una interpretación personal del creyente, siendo éste un actor en la creación de sus manifestaciones visuales.

Esta alegoría que se abre a muchas imágenes significantes es la que se examinará con el fin de comprender los mecanismos de una imagen en movimiento y el proceso de creación de la iconografía actual de la Santa Muerte. Se intentará entonces responder a las siguientes preguntas: ¿cómo se desarrolla la imagen de la muerte de Europa en México y bajo qué formas? ¿cómo se construye la hibridación de la imagen y a partir de qué referencias? ¿cuáles fusiones iconográficas y semánticas generan estas referencias? Entonces, primero se examinará la historia de la hibridación de la imagen de la Santa Muerte, desde la Antigüedad hasta la Conquista. Luego, se explorará cómo estas metamorfosis híbridas se actualizan en el México contemporáneo y a partir de cuáles referentes visuales. Finalmente, se verá cómo el proceso de hibridación permite difundir el culto en México y favorecer la circulación de la imagen fuera de las fronteras nacionales.

La Santa Muerte, una imagen con orígenes compuestos

En Tepito, un barrio de la ciudad de México, se lleva a cabo un rosario a la Santa Muerte el 1 de noviembre. Al atardecer, aparecen centenas de estatuas de tallas diversas elevadas hacia el cielo por devotos, quienes enaltecen con fervor las oraciones enunciadas por el recitador. Las sombras lúgubres de la Santa Muerte cubren el horizonte y evocan las horas más negras de las epidemias medievales. De hecho, la imagen utilizada en el culto actual mexicano de la Santa Muerte repite la forma del esqueleto y a menudo la guadaña, la cual constituía la alegoría de la muerte tal como se desarrolló en la Edad Media en Europa al momento de la aparición de las epidemias de peste.

Después de haber desaparecido durante diez siglos en Europa occidental, la peste devastó el Viejo Continente a partir de 1347 y devastó casi la mitad de la población europea, es decir: cerca de 25 millones de víctimas de 1348 a 1352 (Théry-Astruc, 2013:72). Los muertos enterrados saturaron el territorio, mientras que los esqueletos y cráneos formaron un paisaje visual cotidiano (Dimier 1908:22). Lo anterior explica el nacimiento de una representación de la muerte como un esqueleto, con o sin velo, armado de una guadaña. Esta atribución aparece muy temprano, desde el siglo XI, representada por una hoz en la biblia de Gumpert o de una guadaña en el evangeliario Uta, ambos remiten al Apocalipsis o a los pasajes de Isaïe (Panofsky, 1967:113). La presencia de esqueletos también está atestiguada en las danzas macabras que iniciaron a principios del siglo XV. La primera sería la que desapareció en el siglo XVII del cementerio de los Inocentes en París y que dataría de 1424; junto a la persona, el esqueleto se lleva a cada representante de la sociedad en un tipo de farán-

dula, pero a diferencia de la alegoría de la muerte, el esqueleto presenta un cuerpo descarnado (Pollefeys, 2014) que acompaña al individuo; la Santa Muerte es más abstracta y menos personal, simboliza a la muerte en general. Esta representación adquiere un valor menos esencial y más universal, triunfante en las danzas macabras, porque éstas aluden más a la igualdad de todos los hombres frente a la muerte.

La figuración de este esqueleto, nacida de las pandemias de peste que marcan la historia de Europa Occidental del siglo XIV al XVIII, está utilizada y declinada a través de diversos géneros literarios y/o artísticos a menudo inspirados por la religión cristiana: Vado mori, Memento mori, danza macabra, alegoría de la muerte, Vanidades y el corriente barroco, en general. El objetivo del presente trabajo no es definir estos movimientos sino comprender cómo se creó la imagen de la Santa Muerte a partir de sus concepciones. Por eso se citarán los diferentes atributos con los cuales la muerte ha sido engalanada en el curso de los siglos, sin analizar el género artístico al cual pertenecen. El esqueleto se puede representar acompañado por un instrumento de música, que simboliza el carácter seductor de la muerte, o con una flecha que recuerda su capacidad de matar, como lo muestra la pintura *La muerte de un avaro* (1490) de Jérôme Bosch. También se le ilustra con los ojos vendados, para expresar que llega a todos sin distinción; la balanza también remite a su poder igualitario, y la presencia del reloj de arena en el siglo XV (Panofsky, 1967:116) simboliza el tiempo que pasa y la muerte que se acerca. Su atuendo con una corona significa el triunfo de la muerte sobre el mundo de los vivos. Por otra parte, esta imagen resultó ser de impacto en Nueva España, ya que estatuas coronadas de la muerte que conducían carretillas fueron llevadas en procesión a Pascua. Algunas de estas estatuas todavía existen, como la de Yanhuitlán, en el estado de Oaxaca, y son objeto de un culto similar al de la Santa Muerte (Perdigón, 2008a:122).

La imagen contemporánea mexicana se encuentra enriquecida por diversos símbolos, colores y objetos, pero esta dinámica de transformación ya existía en la época medieval, porque la representación de la alegoría de la muerte cambió del siglo XIV al XVIII debido a la complementación de diferentes atributos que todavía se encuentran en el culto contemporáneo. La idea de una construcción a través de diversas concepciones de la imagen actual se inscribe en el principio compuesto al origen de la primera imagen. De hecho, la alegoría de la muerte tal como surge al final de la Edad Media es el resultado de un proceso de ensamblaje de atributos y de símbolos anteriores.

Según Panofsky (1967), hay que buscar el origen de la imagen de la muerte en la representación del tiempo:

> En su calidad de Destructor, el Tiempo, después de haberse apropiado los atributos de Saturno fúnebre, caníbal y que lleva la guadaña, se emparentó cada vez más íntimamente con la Muerte; y es por un préstamo a las representaciones del Tiempo que hacia los últimos años del siglo xv las de la Muerte comenzaron a contener el mismo reloj de arena característico, a veces las alas, como es el caso para la tumba de Alexandre vii, por Bernini. En cambio, el Tiempo podía aparecer en proveedor de la Muerte, encargado de proporcionarle a sus víctimas, o en demonio a los dientes de hierro, de pie en medio de las ruinas.

Sin embargo, la representación moderna del tiempo es compleja ya que proviene de una confusión entre Chronos y Kronos. El análisis realizado por Panofsky (1967) desde la Antigüedad hasta la época moderna, permite comprender de dónde vienen los signos y los símbolos que caracterizan a la Santa Muerte actual, y ayuda a entender cómo la imagen de este culto contemporáneo se inscribe en una lógica antigua de concepciones.

El Anciano Tiempo, del cual la muerte moderna toma sus rasgos, está simbolizado por la vejez y la guadaña; ésta es a veces reemplazada por un reloj de arena, una serpiente o un dragón que se muerde la cola, o por los signos del zodíaco; este Tiempo camina a menudo con muletas. Algunos de estos elementos están presentes desde la Antigüedad clásica y hasta el final de la Antigüedad, pero no están combinados en el arte antiguo para crear la representación moderna del tiempo (Panofsky, 1967:107). En la época antigua, el tiempo remitía a dos conceptos: por una parte, *Kaïros*, es decir, un instante decisivo en la evolución de los hombres o del universo, el cual estaba ilustrado por un hombre joven con alas y una balanza que simbolizaba un equilibrio precario; y, por otra parte, el concepto iraní del tiempo, percibido como el principio creativo eterno e inagotable. Así, ninguna de las representaciones antiguas del tiempo daba la imagen de la decadencia ni de la destrucción simbolizada por el esqueleto, por la guadaña, el reloj de arena o las muletas. Estos atributos que constituyen la alegoría de la Muerte provienen de una confusión homónima posterior entre *chronos*, palabra griega que significa "tiempo", y el nombre Kronos, que designa al Saturno romano, es decir el más antiguo y más temible de los dioses. Como deán del Panteón griego y romano, era un hombre mayor (Panofsky 1967:109). Al ser protector de la agricultura, por lo general siempre llevaba una hoz. Poco a poco, el Tiempo y Saturno fueron asimilados y los eruditos de los siglos iv y v de nuestra era comenzaron a adaptar a este último con nuevos atributos, como la serpiente o el dragón que se muerde la cola, es decir, rasgos que han caracterizado al tiempo hasta la actualidad. Del mismo modo, reinterpretaron los rasgos originales de su imagen como símbolos del tiempo. Así, su guadaña, originalmente vinculada con la agricultura o con un instrumento de castración, fue interpretada como un símbolo de los

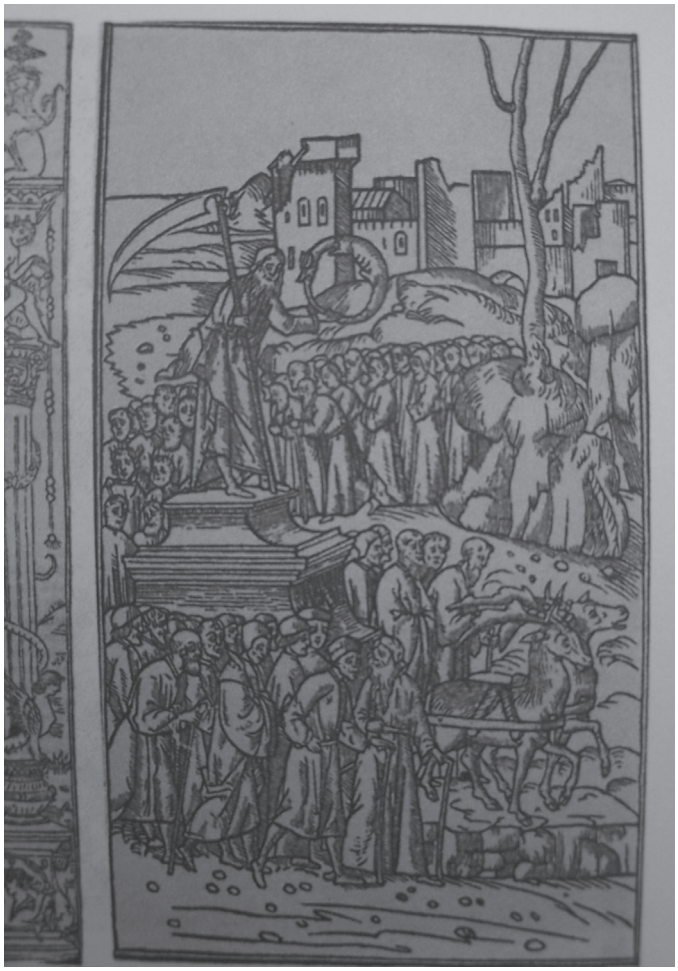
tempora quae sicut falx in se recurrunt (Panofsky, 1967:111). Entonces, la iconografía de la alegoría de la Muerte está relacionada con una confusión semántica que da origen a una fusión de los signos. Es interesante anotar que este sistema de fusiones nacido de malas interpretaciones funciona también en la iconografía actual de la Santa Muerte en México y en las modificaciones a las cuales está sometida su imagen.

Por lo tanto, es necesario buscar los orígenes de los símbolos visuales de la Santa Muerte en la iconografía de Kronos/Saturno. En el arte clásico está ilustrado como un personaje digno y un poco sombrío, caracterizado por una hoz y un velo que le cubre la cabeza. Cuando está sentado, encarna una figura de duelo con su cabeza descansando sobre la mano. En la Edad Media, en el siglo XI, la guadaña moderna reemplaza la hoz agraria en una ilustración de un manuscrito elaborado en el Monte Cassin en 1023, que representa a Saturno y a Júpiter (Panofsky, 1967:112). El planeta Saturno, el cual es propiedad del dios del mismo nombre, dentro de la cosmovisión es considerado un territorio seco, lento y frío, características que simulan la vejez, la indigencia y la muerte; así mismo con la melancolía y el siniestro. La Muerte, como Saturno, ha sido caracterizada con una guadaña o una hoz desde el siglo XI, momento en que las obras de Petrarca son ilustradas por artistas y éstos marcan su preferencia por una fusión de la personificación del Tiempo con la figura de Saturno para representar el tiempo destructor del poeta. Como éste no lo ha descrito, los artistas quedan en libertad para representarlo (Imagen 1).

Como se puede comprobar, entonces, la alegoría de la Muerte moderna se deriva de una construcción múltiple compuesta a partir de imágenes plurales y antiguas que revisten simbologías diferentes. Esta mezcla de "bricolaje" visual y semiótico permite la creación de una representación "abierta" de la muerte; es decir, una imagen creada con base en adaptaciones sucesivas y que no está cerrada en sí misma, ya que su composición se hace mediante una amalgama de símbolos que fusionan y aceptan elementos extranjeros. Con el transcurso de los siglos la alegoría de la Muerte no dejó de enriquecerse con símbolos nuevos y esta lógica de absorción, la cual todavía rige su construcción visual en México bajo los rasgos de la Santa Muerte, ya que es caracterizada por una iconografía en movimiento. Si hay elementos constantes que favorecen su reconocimiento (esqueleto, atributos comunes, ofrendas particulares y lugares de culto fuera de las iglesias católicas), cada propietario adorna y personaliza su Santa Muerte según su propio criterio. Desde entonces, la representación de la Santa Muerte mexicana remite a una imagen abisal de un punto de vista histórico, porque contiene un número considerable de referentes culturales anteriores, pero también desde un punto de vista espacial, porque en ella se fusionan imágenes provenientes de culturas que pertenecen a diferentes geografías. Representación profunda y profusa,

la iconografía de la Santa Muerte es la adaptación de una sucesión de capas temporales y espaciales que se mezclan para dar origen a una imagen reconocible pero en constante movimiento.

Imagen 1. El triunfo del Tiempo. Grabado en madera que ilustra a Petrarca, de Gregorio de Gregorii (1508)



Fuente: Panofsky, 1967:ill. 53.

Esta capacidad de absorción de variados elementos exteriores integrados en una sola imagen resulta sorprendente en México, ya que la Conquista dio lugar a una

interpenetración cultural entre España y la Nueva España. Resultó una fuente de creaciones que mezclaban diversas referencias visuales. México no ha dejado de enriquecerse con imágenes nuevas e innovadoras desde entonces (Gruzinski, 1999:273). Más que una simple representación, la imagen de la Santa Muerte simboliza una construcción recurrente en la cultura mexicana fundada sobre la hibridación.

La continuidad de una hibridación iconográfica en el siglo XXI

Los encuentros entre las civilizaciones y los productos que se generaron dieron como resultado todo un vocabulario teórico para evocar estos cruzamientos. Tomados de la terminología biológica, racial o cultural, los conceptos de aculturación, transculturación, interculturación, traducción, mestizaje, creolización e hibridación intentan dar cuenta de la realidad mezclada que recubre los contactos entre los pueblos (Turgeon, 2004). Pero la multiplicación de estos términos subraya la complejidad de esta realidad y la dificultad para identificar lo mejor posible lo que escapa de la compartimentación de categorías. El objeto de nuestro estudio no es la búsqueda del término más adecuado para dar cuenta de estos fenómenos de encuentro y de interpenetración, sino que se pretende analizar uno de estos objetos "tejidos" por una temporalidad y una geografía múltiples, es por eso que no entraremos en un debate semántico sobre los términos más adecuados para explicar la iconografía de la Santa Muerte. Sin embargo, y para establecer un distanciamiento de las connotaciones correspondientes a los términos anteriores, se utilizará el término "tejer", que nos resulta pertinente para evocar la figura de la Santa Muerte. De hecho, este término valoriza la idea de redes a la vez históricas y geográficas que estructuran su iconografía, lo que Jérôme Baschet llama una "iconografía relacional" (Baschet, 2008:20-21). No obstante, se empleará también el concepto de "hibridación", tal como lo define Néstor García Canclini, es decir como "procesos socioculturales en los cuales las estructuras y prácticas discretas, que existían separadamente, se agregan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García Canclini, 2009:5). Por tal motivo, la imagen de la Santa Muerte como su culto son el resultado de adaptaciones en prácticas y estructuras distintas, que mezcladas dan nacimiento a un nuevo culto. Su imagen original se constituyó a partir de la mitología griega y de la iconografía medieval de la muerte, perpetuándose y enriqueciéndose con el contacto de otras imágenes hoy en día; mientras que el ritual de su culto varía según la implantación geográfica del altar y las religiones que se practican.

Por ejemplo, en Tepito el rosario se inspira en la práctica católica mientras que en Veracruz hay altares que integran prácticas vinculadas con la santería. En todos los casos, en un espacio cultural específico, el culto y la representación de la Santa Muerte reúnen prácticas diversas y se nutren de ellas para crear un nuevo conjunto litúrgico. Entonces, el concepto de "hibridación" puede ser aplicado con certeza al culto actual de la Santa Muerte; y, porque concierne a las sociedades modernas de América Latina, el término "hibridación" tiene la ventaja de inscribir el carácter moviente de la iconografía de la Santa Muerte en un fenómeno más amplio de construcción, propio de varios países de América Latina y de México en particular.

De hecho, la representación de la Santa Muerte tal como se ve en México es una imagen declinada, formada a partir de varios símbolos. Pequeño o de tamaño regular, el esqueleto exhibe diversos atributos, ropas y colores cuya simbología no es anodina. Así, Katia Perdigón, quien también presenta a la Santa Muerte como un híbrido (Perdigón, 2008a:58), cataloga estos símbolos subrayando su origen occidental medieval. La estatua llamada Santa Muerte en México es un esqueleto que la mayoría de las veces está vestido con una capa. A esta representación se añaden los siguientes elementos: la aureola, que recuerda su carácter divino –se puede observar que las estatuas de la Santa Muerte llevan una corona más que una aureola–; la balanza o la guadaña en la mano derecha, que respectivamente representan la justicia y el tiempo que se termina; el globo terrestre que tiene en la mano izquierda simboliza la fragilidad del mundo, el búho está relacionado con las doctrinas esotéricas, el apetito carnal y es sinónimo de muerte, el reloj de arena que designa la duración de la vida, y el libro o la daga algunas veces (Perdigón, 2008 a:77). En cuanto a los colores, su simbología se obtiene de la cultura occidental: el dorado para el dinero y el poder económico; el beige para la casa, los negocios, la paz y la armonía; el rojo para el amor y la pasión; el blanco para lavar todas las energías negativas; el verde para resolver los problemas jurídicos; el ámbar para los drogadictos y alcohólicos; el negro para obtener una protección total y el morado para la salud (Perrée, 2014:25). Cada creyente elige a la Santa Muerte con que se identifica más y la reviste de los colores asociados con sus necesidades.

Como ya se ha mencionado, los atributos provienen de la Edad Media. La Santa Muerte en México sigue abriéndose a otras referencias visuales sacadas de fondos religiosos muy diversos, presentes en donde su culto está implantado. Así, no es raro ver a la Santa Muerte con un penacho o engalanada a manera de un guerrero azteca, porque los danzantes pueden ser también adeptos del culto (Perdigón, 2008a:120). Integrada a la santería, en México, está asociada con Oyá, guardiana de la puerta

de los cementerios, diosa de las tempestades que reina sobre los muertos (Thompson, 1998:427). Percibida en un sistema dual, puede ser presentada como "'la Joven Muerte Encarnada' de Yemajá", como lo hace una médium de Veracruz que le erigió un templo (Argyriadis, 2014:201). Algunos la ven como la madre del Niño de las Suertes (Perdigón, 2008b), según un proceso de personificación recurrente en el culto que le está consagrado. La integración de divinidades exteriores a sistemas religiosos ya constituidos no resulta sorprendente en México por razones históricas y pragmáticas. La llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI favoreció un fenómeno de asimilación de los dioses de las demás religiones, proceso que sin duda ya existía, pues los grupos prehispánicos acostumbraban recuperar las imágenes de los pueblos vencidos (Gruzinski, 1990:265). El hecho de acumular las creencias religiosas para ser favorecido está ampliamente difundido en México; por ejemplo, no es raro ver una figura de San Martin Caballero al lado de una estrella de David a la entrada de un negocio, para su protección. Esta estética derivada de una mezcla se inscribe en un contexto más amplio, que existe desde la Conquista, ya que la imagen y/o el objeto se alimentan de aportaciones exteriores que fusionan lo antiguo y lo contemporáneo, lo culto y lo popular sin distinción, generan así una dinámica de absorción que crea una fuente de imágenes inéditas y perpetuamente renovadas (Gruzinski, 1999:265 *passim*).

La lista de estas fusiones de la Santa Muerte sería demasiado larga para enumerarla y es infinita debido a los nombres múltiples que se le otorgan. La Santa declina las identidades visuales de su imagen, ya que varían dependiendo de las adaptaciones tomadas del contexto religioso local. Así, aparece muy a menudo con rasgos de la Virgen de Guadalupe, coronada también por el halo que la caracteriza. Polimorfa y adaptable, reviste cual sea la apariencia que uno le atribuya, inscrita en un fenómeno de personificación y de humanización que permite vestirla de novia o representarla embarazada [Imagen 2]. Recordemos que en México la personalización de los santos no resulta sorprendente, ya que las efigies del Niño Jesús también son vestidas según su "especialidad" y su nombre (Perrée, 2014:34). Pero este vestido es parte de un código católico, mientras que en el caso de la Santa Muerte la personalización varía según cada propietario. Así, como un camaleón, la Santa Muerte toma la forma de lo que la rodea. Es en este sentido que Michalik habla de una "voracidad semiótica" y subraya el carácter excepcional de esa voracidad (Michalik, 2011:165).

Imagen 2. La Santa Muerte embarazada.
Mercado Sonora, Ciudad de México noviembre de 2014

Fuente: Caroline Perrée, 2014, archivo particular.

Esta mezcla de factores hace de la alegoría de la Muerte una imagen abierta, capaz de absorber atributos nuevos retomados de la cultura en donde se desarrolla. No hay duda de que este principio de una imagen abierta explique en parte el éxito actual de la santa, ya que lejos de los dogmas que rodean a otros santificados, la Santa Muerte se presta a una personalización efectiva por parte de sus devotos, y crea una simbiosis y una intimidad con su propietario. Por ejemplo, su culto en el barrio de Queens, en Nueva York, ha sido implantado por un travesti, y es rechazado por la Iglesia mexicana. Su Santa Muerte está engalanada como una reina, con adornos barrocos y brillantes, exhibe vestidos de princesa con colores iridiscentes, coronas y pendientes en oropel (Cortés, 2014). Entonces, la Santa Muerte mexicana revela una imagen que procede de orígenes medievales, pero es también objeto de una veneración personal e íntima por parte del propietario de la efigie que se basa en el aglomerado de elementos utilizados para personalizar a su Santa Muerte, y hacerla suya mediante un proceso de transferencia y de identificación, hasta el punto de representar a un doble del creyente mismo (Mancini, 2012). Esta noción nos evoca el papel de la muerte en la danza macabra. En ésta la muerte no es la poderosa Segadora, es como la muerte de cada persona. Así, cada muerto llega para buscar a su vivo y para llevarlo al más allá. Aquí se trata de un cadáver apenas difunto, porque está a menudo representado con trocitos de carne y algunos cabellos (Dimier, 1908:16). Esta dimensión personal, incluso íntima, entre el ser viviente y su muerto, que ilustra la danza macabra aparece también entre el devoto y su Santa Muerte, aunque la representación utilizada es la de la alegoría de la Muerte. Otra vez se percibe una fusión, ya que la idea de humanizar a la muerte como se hace en el culto actual ha sido popularizada por José Guadalupe Posada. No obstante, éste no se inspiraba en la imagen de la Segadora, sino en las danzas macabras para crear sus calaveras y su famosa Catrina con fines caricaturescos (Perdigón, 2008 a:44).

Estas representaciones de la Santa Muerte que surgieron de la absorción de elementos exteriores significan una apertura de la imagen y traducen una fusión con el propietario según su cultura, su educación y sus gustos, con lo que resultan en una imagen semejante al devoto. Es por eso que se le parece, pero esta sinergia es también transmitida por parámetros externos a la fe, que explican las fusiones que se apropian de la imagen: la multiplicidad de las representaciones visuales de la muerte en México y la voluntad de relacionar el culto con el catolicismo, particularmente en la ciudad de México.

Una hibridación al servicio de la difusión del culto y de la imagen de la Santa Muerte

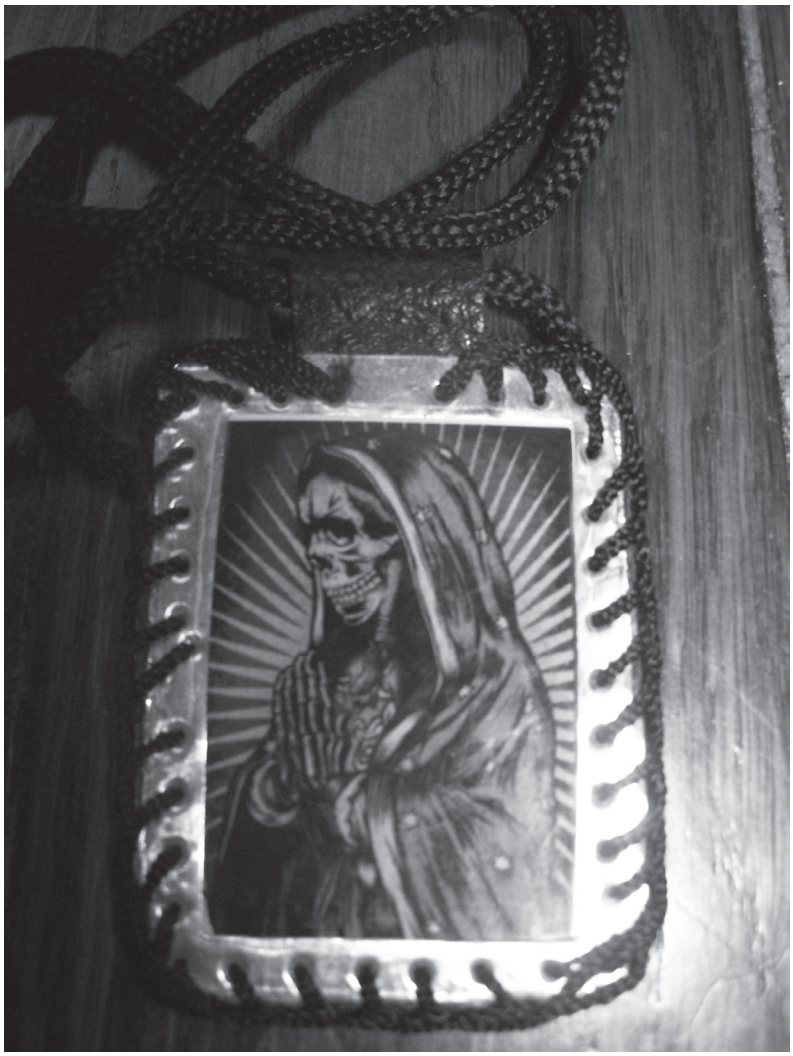
La razón por la cual en el presente trabajo se ha evitado evocar los rituales de la muerte en los rituales aztecas es por la disfunción de los orígenes precolombinos de la Santa Muerte, cuando se alude a su culto; pues mientras que su iconografía proviene de la Edad Media, las fuentes del culto emanan del catolicismo. Por lo tanto, la presencia precolombina de la muerte fue perpetuada por la cultura occidental de los conquistadores en el siglo XVI. En el momento de la Conquista se encontraron representaciones comunes, pero con significados diferentes; sin embargo, por falta de un lenguaje común, la imagen prevaleció. Así, en México se multiplicaron las representaciones de la muerte en el transcurso de su historia: en el siglo XVI, la carretilla del Triunfo de la Muerte, utilizada en el momento de las procesiones de Pascua, sucede al *tzompantli* azteca en un contexto de pandemias, mientras que la Iglesia recomienda la Buena Muerte (Malvido, 2006:20) y, a su vez, la era barroca siembra a lo largo de la época colonial y hasta el siglo XIX sus representaciones de la alegoría de la Muerte y sus Vanidades. Este imaginario de la muerte estuvo muy presente, por lo que los artistas revolucionarios del siglo XX (en busca de la definición de una identidad) lo integran como un ejemplo perfecto de la mezcla cultural que funda la nacionalidad mexicana (Lomnitz, 2006:44). Debido a esta construcción del nacionalismo mestizo mexicano, el trabajo de Posada se tornó muy valioso (Lomnitz, 2006:47). Es la misma patrimonialización que preside el éxito del Día de los Muertos, el cual fue muy promovido en la década de 1980 para contrarrestar el éxito de la celebración de *Halloween*, multiplicando las calaveras de azúcar y las manifestaciones de orden cultural (Lomnitz, 2006:429). La actitud frente a la muerte en México, según Lomnitz, genera "ejemplos prodigiosos de hibridación y de mestizaje cultural" (Lomnitz, 2006:39).

La iconografía de la Santa Muerte se inscribe en la perpetuación de este imaginario y en la construcción de este patrimonio prolífico. Integrada en el juego de tales fusiones, su imagen está ampliamente impregnada de otras referencias visuales mexicanas a la muerte y viceversa. Entre más público se vuelve el culto, más se multiplican estas fusiones, al punto de que a veces es difícil distinguirla de la Catrina de Posada. Así, en Barra de Navidad, ciudad estival, se utilizan figuras negras, blancas y moradas recubiertas con lentejuelas a la manera de la Catrina, que portan una guadaña y un globo como la Santa Muerte, y que son vendidas en medio de las conchas y otros recuerdos para turistas [Imagen 3]. De esta manera, al mezclar diversos elementos, se crean nuevas imágenes.

Imagen 3. La Santa Muerte en una tienda turística,
Barra de Navidad, septiembre de 2015

Fuente: Caroline Perrée, 2015, archivo particular.

Imagen 4. La Santa Muerte en Guadalupe,
escapulario comprado en Guadalajara, marzo de 2015



Fuente: Caroline Perrée, 2015, Archivo particular.

Esta fusión también puede ser perpetuada por los creyentes. En Tepito, el aniversario de la Santa Muerte se celebra el Día de los Muertos (1 de noviembre), mientras que en Tepatepec, en el estado de Hidalgo, se celebra el 15 de agosto; es decir, en el día de la Virgen María (Perdigón, 2008 a:126). La Santa Muerte fusiona y renueva

su iconografía con el contacto de otras representaciones de la muerte, hasta crear formas cada vez más híbridas. Esta fusión es también influenciada por el hecho de que el culto está prohibido por la Iglesia y concebido a menudo como satánico por la población. Desde entonces, buscar la similitud con las fiestas aceptadas y los cultos reconocidos forma parte de una estrategia de integración para propiciar que se acepte e incluso para difundirlo con el fin de conseguir nuevos adeptos. Es por eso que la Santa Muerte aparece también con ciertos rasgos de la Virgen de Guadalupe, como el halo tan reconocible de dicha virgen; la figura esquelética de la Santa Muerte que reza en un velo azul, imagen plasmada sobre escapularios y tatuajes que crean a la vez una imagen sincrética [Imagen 4].

La Santa Muerte está también representada en La Piedad que recibe al Cristo muerto. Esta figuración crea así una lógica entre la Virgen que da vida y la Santa Muerte, integrando a la Santa en la iconografía católica tradicional [Imagen 5]. De esta manera, la imagen sigue siendo el medio privilegiado desde la Conquista para asegurar la difusión de un culto que busca implantarse (Gruzinski, 1990:265 *passim*).

Imagen 5. La Santa Muerte en La Piedad, Xochimilco,
Ciudad de México, 2 de febrero de 2013

Fuente: Caroline Perrée, 2013,archivo particular.

Esta estrategia da lugar a una creación formidable de imágenes cuya originalidad va de la mano con la diversidad, y que confiere a la Santa Muerte una inmensa plasticidad que no deja de renovarse. Así, como lo subraya Gruzinski, el mestizaje es inestable e incomprobable, escapa de sus creadores (Gruzinski, 1999:301). Esto sucede con la Santa Muerte porque pareciera que su origen híbrido favorece su evolución y sus metamorfosis visuales al contacto con imágenes "hermanas", es decir, que son similares porque evocan la misma realidad. Por ejemplo, actualmente en París la Santa Muerte mexicana da su nombre a un tatuaje de mujer muy de moda. Desde hace tres o cuatro años, lo que llaman la "Santa Muerte" está de moda en las tiendas de tatuajes que están en *la onda* en el barrio *Les Halles,* en París. Pero lo sorprendente radica en que este nombre está atribuido a la imagen de una mujer *pin-up*[2] con colores vivos, cuyo cabello rizado recae sobre una boca que parece cosida.

Después de una serie de entrevistas hechas en cinco tiendas de las delegaciones (*arrondissements*) de París, sucede que un gran número de tatuadores parisinos asignan a la imagen un origen mexicano. Algunas veces ha sido confundida o comparada con la Catrina, y muy a menudo identificada como una imagen mexicana en el mismo estilo que los cráneos del Día de los Muertos, favoritos del público parisino. Pero otros tatuadores opinan que la imagen llamada "Santa Muerte" en París vendría del tratamiento iconográfico de los chicanos en Estados Unidos. El paso de un país a otro y la inmersión en una cultura diferente favorecen nuevas mezclas y otras interpretaciones, particularmente en Estados Unidos, en donde la población chicana tiende a recomponer sus raíces mexicanas. Si como nos lo señala un tatuador, la técnica adoptada es la del tatuaje *old school* estadounidense de la década de 1970, la mujer representada toma los rasgos de la Llorona o de la Catrina, ésta última utilizada como símbolo para el Día de los Muertos.

En París, esta figura está sistemáticamente nombrada en español y es un tatuaje elegido por hombres y mujeres sólo con fines estéticos. Esta misma imagen existe también en México, pero nunca la llaman "Santa Muerte" porque la identifican con la Catrina. Lo más interesante es que siempre está diferenciada de la Segadora, es decir, la que conocemos como "Santa Muerte" en México, porque aquella "es otra cosa, ella, es atemporal, ella es para simbolizar a la muerte como el cráneo, el cuervo, etcétera, mientras que lo que se designa actualmente bajo el nombre de Santa Muerte no dura porque es un simple fenómeno de moda" (Zlobodan, tatuador de la tienda Abraxas, entrevista, 2015). Sin embargo, en *Les Halles*, el tatuaje de la Segadora –siempre nombrada así durante las diferentes entrevistas– está en franco retroceso:

[2] La *pin-up* es una representación visual de una chica sensual y sexy.

"Estaba de moda hace diez años entre *los Bikers*, pero es cada vez menos pedida en las tiendas de este barrio joven y *en la onda*" (Rollin Sébastien, tatuador de la tienda *American Body Art*., entrevista, 2015). En cambio, ese diseño todavía tiene popularidad entre tatuadores con una población más seleccionada, como en la tienda *Mystery Tattoo Club* de la calle *La Granges-aux-Belles* en la delegación 10. Este barrio está también de moda, pero la población es mayor (de 30 a 40 años) y diversa. Dos tatuadores entrevistados en esta tienda declaran que les solicitan también una representación de la muerte con rasgos de la virgen de Guadalupe, hecho que coincide con lo que se puede encontrar en México en el culto a la Santa Muerte.

Imagen 6. La Catrina, Día de Muertos, Mercado Sonora, Ciudad de México. Imagen tatuada en París con el nombre de "Santa Muerte"

Fuente: Caroline Perrée, 2015, archivo particular.

Así, la Santa Muerte que está de moda en París no es la Santa Muerte mexicana. Hay otra vez una confusión semiótica, que da la luz a otra iconografía que mezcla otras referencias mexicanas derivadas de figuras populares como la Llorona o la Catrina. El paso de la cultura mexicana a Estados Unidos y la manera en que está interpretada por los chicanos enriquecen la imagen de aportaciones fantasiosas sobre la cultura de "origen" de referencias a los grafitos urbanos y/o de una iconografía a menudo retomada del universo de las prisiones. La mujer tatuada en París lleva el nombre que caracteriza a la Segadora en México, pero no se parece a ella. Así, en sus desplazamientos, la imagen se transforma con el contacto de otras imágenes "hermanas". Resulta particularmente interesante el estatuto concedido a la imagen de la Segadora en Francia: está puesta de lado y tomada en serio como representación de la muerte. El tono no es solemne, pero difiere considerablemente del tono ligero adoptado para evocar la última moda parisina. Si en París la muerte no está santificada ni es objeto de un culto, evocar la alegoría de la Muerte provoca evidentemente cambiar de registro e inspira la idea de una imagen seria que no está utilizada a la ligera.

Conclusión

El estudio de la iconografía actual de la Santa Muerte nos permite regresar en el tiempo y atravesar los continentes, en un juego de vaivén constante entre lo antiguo y lo contemporáneo, entre el Viejo y el Nuevo Mundo. De hecho, si la imagen se constituyó en la Edad Media en Europa por la yuxtaposición de elementos y por sus interpretaciones visuales y semióticas, no deja de enriquecerse todavía hoy en México y en otras partes del mundo al contacto con nuevas referencias nacidas de un imaginario de la muerte que llamamos "imágenes hermanas". De hecho, estas imágenes comparten muchas similitudes semánticas e iconográficas: designan a la muerte y la caracterizan como un esqueleto, un cráneo o huesos, y con signos que denotan el decaimiento.

Entonces, la representación de la muerte se singulariza porque implica la existencia de una imagen en movimiento desde sus "orígenes" y cada uno de sus desplazamientos parece enriquecer su iconografía. Es el caso, a gran escala, de su influencia en Estados Unidos; pero también en el ámbito nacional con sus desplazamientos dentro de México, así como en el nivel personal, porque la imagen de la muerte no deja de ser reinventada por quien la crea o por el feligrés que la venera a través de su propia estatua de la Santa Muerte. Estas metamorfosis sucesivas nacidas de desplazamientos revelan una capacidad impresionante de absorción por parte de la

representación de la muerte. Esta imagen abierta, desde su creación por un sistema de hibridación, se desplaza a través del tiempo y el espacio retomando elementos del contexto local donde se instala, para dar origen a una formidable serie de creaciones visuales a la vez antiguas e inéditas, identificables e innovadoras.

Fuera del estudio de su culto, hay que considerar a la Santa Muerte como un ejemplo iconográfico de los fenómenos de hibridación, por medio de los cuales se construye una cultura, en este caso la mexicana. Pero se refiere también a la cultura europea, aunque se perciba a menudo como la matriz de las imágenes difundidas en América latina, mientras que el análisis del tatuaje parisino realizado en este trabajo subraya los juegos de vaivén que se tejen entre los continentes y las culturas gracias a imágenes viajeras que absorben el contexto en el cual están instaladas. Así, la imagen camaleónica de la muerte seduce a Europa bajo un nuevo nombre y otro aspecto, y cuando encuentra su imagen "de origen" (la de la Segadora) no resulta evidente que las diferencias son vastas, al mostrar también su metamorfosis.

Es preciso subrayar la riqueza de este tejido histórico y geográfico, que más allá de las diferencias propias de cada cultura permite construir un imaginario común en constante expansión y renovación. La iconografía de la alegoría de la Muerte en la Edad Media dio lugar a creaciones de imágenes a través del tiempo y el espacio, que perpetúa hoy el culto de la Santa Muerte, porque su imagen lábil fusiona por razones estratégicas, pero también estéticas, con referencias visuales cercanas. No hay duda de que este fenómeno no dejará de intensificarse a medida que se expande el culto, y tampoco de que se revela, por lo que resulta necesario para el investigador constituir bancos de datos de imágenes como archivos visuales para poder seguir y entender las transformaciones de una iconografía antigua, que desde su creación se desarrolla bajo el signo de lo múltiple y de lo plural.

Bibliografía

ARGYRIADIS, Kali, 2014, "Católicos, apostólicos y no-satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", *Cultura y Religión*, Chile, Universidad Arturo Prat, vol. VIII, núm. 1, enero-junio, pp.191-218.

CORTÉS, Zaira, 2014, "Culto a la Santa Muerte sale a la luz en Queens", *El Diario*, Nueva York, 2 de agosto, en <http://www.eldiariony.com/noticias-queens/Culto-Santa-Muerte-Queens>, consultado el 28 de septiembre de 2015.

BASCHET, Jérôme, 2008, *L'Iconographie médiévale*, París, Gallimard (colección Folio Histoire).

DIMIER, Louis, 1908, *Les Danses macabres et l'idée de la mort dans l'art chrétien*, 3a. ed., París, Bloud & Cie.

ECO, Umberto, 1962, *L'Oeuvre ouverte*, París, Seuil

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 2009, *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, RHM.

GRUZINSKI, Serge, 1990, *La Guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, París, Fayard.

GRUZINSKi, Serge, 1999, *La pensée métisse,* París, Fayard.

LOMNITZ, Claudio, 2006, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

MALVIDO, Elsa, 2006, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, núm. 76, vol. XIII, pp. 20-27.

MANCINI, Silvia, 2012, "Sobrevivir con la Muerte: ecología de una práctica 'pagana' en el valle de México", *Artelogie*, París, EHESS, núm. 2.

MICHALIK, Grzegorz, 2011, "Death with a Bonus Pack", *Archives de sciences sociales des religions*, París, EHESS, núm. 153, pp. 159-182.

PANOFSKY, Erwin, 1967, *Essais d'iconologie, les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, París, Gallimard.

PERDIGÓN, Judith Katia, 2008a, *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, México, INAH.

PERDIGÓN, Judith Katia, 2008b. "Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, vol. VI, núm. 1, pp. 52-67.

PERRÉE, Caroline, 2014, "Mexico, de San Judas à la Santa Muerte. Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain", *L'Homme*, París, EHESS, núm. 211, pp. 17-39.

POLLEFEYS, Patrick, 2014, "La danse macabre", *La Mort dans l'Art*, en <http://www.lamortdanslart.com>, consultado el 28 de septiembre de 2015.

THÉRY-ASTRUC, Julien, 2013, "Peste noire: la grand faucheuse", *National Geographic Histoire*, Francia, Editoriales Prisma, núm. 4, julio, pp. 70-79.

THOMPSON, John, 1998, "Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image", *Journal of the Southwest*, Estados Unidos, University of Arizona, vol. 40, núm. 4, pp. 405-436.

TURGEON, Laurier, 2004, "Les mots pour dire les métissages:jeux et enjeux d'un lexique", *Revue germanique internationale*, París, PUF, núm 21, en <http://rgi.revues.org/996>, consultado el 28 de septiembre de 2015.

Entrevistas

ROLLIN, Sebastien [entrevista], 2015, por Caroline Perrée [trabajo de campo], "La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta", París, CEMCA.

ZLOBODAN [entrevista], 2015, por Caroline Perrée [trabajo de campo], "La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta", París, CEMCA.

LA RELIGIÓN TRANSTERRADA. EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN NUEVA YORK

Antonio Higuera Bonfil

Introducción

Este trabajo presenta un primer acercamiento al culto a la Santa Muerte en Nueva York. Es producto de la relación dialógica con varios actores sociales, donde la líder del altar doméstico estudiado ocupa un papel protagónico. Por ser un texto inicial, las secciones que lo componen tienen los rasgos característicos de varios temas vinculados entre sí, cuya conjunción aporta una visión panorámica que deberá ser profundizada mediante la investigación etnográfica de largo plazo.

Si bien no hay sólo un centro de culto a la Santa Muerte en aquella ciudad estadounidense, la investigación ha centrado su atención en un altar doméstico ubicado en Queens, zona neoyorkina donde la presencia de migrantes mexicanos es predominante. Otros elementos para seleccionar este escenario fueron la disposición personal de su líder y la antigüedad de funcionamiento de su altar doméstico.

La investigación se interesa en el estudio de la identidad de dichos migrantes, no así en el proceso de migración. Hay una gran cantidad de estudios sobre el éxodo de mexicanos a Estados Unidos, sus causas y perfiles, sus componentes y efectos; la literatura especializada ofrece cada vez más elementos para comprender las consecuencias de la migración, además de proporcionar explicaciones más profundas acerca de la vida de quien cambia de residencia por motivos laborales y del entorno en el que se inserta. Para los fines de este trabajo resultan fundamentales los estudios que vinculan migración y prácticas religiosas, ámbito en el que la literatura es extensa (véase entre otros, Odgers, 2003 y 2006; Rivera, 2004 y 2007; Smith, 2006; Ramírez, 2015;) y donde los textos de Rivera y Smith son indispensables para el caso de Nueva York.

Por un lado, Rivera (2007: 185 y 192), al estudiar a migrantes de la Mixteca a Nueva York, señala que la movilidad religiosa es una de las determinantes estructurales de la migración, que puede ser vinculada con las decisiones personales para entender mejor los desplazamientos de aquéllos. Así mismo, documenta el proceso de establecimiento de una red de trabajadores migrantes que proveen diversos pro-

ductos mexicanos, entre los que se encuentran los religiosos. También demuestra que la decisión de partir al norte se toma por la falta de empleo en México y por la posibilidad de formar un patrimonio si se trabaja consistentemente, pero también que produce importantes transformaciones socioculturales (2004: 70-73).

Por otro, Smith (2006) fija su atención en la participación política y en las prácticas religiosas de los migrantes, considerando tanto el escenario de origen como el de destino. Sentido de lugar y formas concretas de pertenencia están en el centro de su interés.

En este trabajo, en cambio, se hace una exploración sobre la manera en que la religiosidad puede ser una pieza para conservar elementos culturales propios del lugar de origen de los migrantes y que los remita a una adscripción cultural determinada. Analiza cómo esa identidad tiene un papel específico en un escenario diferente, en un país distinto. Busca entender los rasgos y prácticas socioculturales del individuo en tanto miembro de varias colectividades: trabajador migrante, latinoamericano, indocumentado, católico, monolingüe o bilingüe. El trabajo ofrece una caracterización etnográfica de un escenario de veneración a la Santa Muerte en Nueva York; asume que es uno de los espacios locales de culto y busca establecer las bases sobre las que se pueda seguir construyendo el conocimiento de esta religiosidad.

La hipótesis principal de esta investigación es que la devoción a la Santa Muerte entre migrantes mexicanos en Nueva York es un elemento que contribuye a reforzar la identidad de quien se encuentra en un ámbito sociocultural diferente al de su procedencia, que le permite fortalecer lazos comunitarios y que no entra en conflicto con la adscripción religiosa tradicional de quien ha viajado al norte.

¿La muerte nos resulta extraña?

En su obra *La muerte. Una reflexión filosófica*, y (2009) aborda con singular agudeza la forma en que el ser humano suele concebir su finitud biológica. Desde la disciplina que revisa cuidadosamente la condición humana, la naturaleza de la vida y sus implicaciones, el autor desmenuza cómo la muerte no sólo es la contraparte de la vida, sino una de sus certezas más importantes. Plantea que en tanto especie única, la humanidad tiene conciencia de que la vida cesará y ello la distingue de los demás animales, que suelen responder instintivamente ante amenazas que ponen en peligro su existencia.

> Pero que los humanos, con nuestra superior capacidad para la memoria y la reflexión, y para proyectarnos en el futuro, estamos vinculados en todo momento con el hecho de

> nuestra muerte, es algo que no puede negarse. Podemos tratar de eludirla, pero ella sigue estando con nosotros. Como animales conscientes de hacia donde se dirigen nuestras vidas y de que es posible que no lleguemos allí, nuestra muerte está siempre con nosotros.
>
> Nosotros los humanos, […] somos unas criaturas que nos caracterizamos, en primer lugar, por el hecho de que hemos de morir. Ya se ha dicho que éste es el hecho más importante de nuestras vidas. Pero habrá quien deseará negarlo y dirá que estamos hablando en un nivel excesivamente abstracto. Con la palabra *abstracto* no me refiero aquí a algo difícil o complicado, sino alejado de los detalles concretos de la vida de la gente. En el nivel de generalidad en que nos situamos aquí, puede argumentarse fácilmente que la muerte es el hecho más importante de nuestra vida (May, 2009:20).

Esta condición mortal ha sido abordada desde una de las aristas más finas de la creatividad humana, que pone en un ámbito superior tal suerte. Por ello, a lo largo de la historia se han creado expresiones disímbolas alrededor de la muerte. Esas no sólo se materializan en actos funerarios concretos y leyendas sobre el destino de los fallecidos; liturgias religiosas e imposición de obligaciones; o patrones de conducta específicos, por mencionar algunos casos. Muchas mitologías hacen evidente el peso que el fin de la vida ha tenido en diferentes épocas.

Si se analizan diversas mitologías se hace evidente el papel que la muerte ha jugado en distintas épocas y latitudes. La memoria trae nombres que son del conocimiento común, pero que pocas veces significan algo más que una referencia cultural de tiempos idos. El tratamiento que a esas figuras dan diferentes disciplinas académicas en la formación escolarizada contemporánea empuja al individuo a pensar en que se trata de creencias de los antepasados, y ello las coloca en un nivel casi atemporal y sin significado específico en el tiempo y vida cotidianos.

Si recordamos algunas figuras divinas relacionadas con la muerte, unas vienen rápidamente a nuestra mente: Anubis y Osiris (Egipto), Hades, Perséfone y Tánatos (Grecia), Hela (Nórdica), Morrighan y Epona (Celtas), Kali (India); otras podrán resultar nuevas: Hecaté (diosa helena), Ereskhigal (Babilonia), Janas (Fenicia), Februus (Etrusco), la Dama Blanca de Brígida (Bulgaria), Tuoni (Finlandia) e Izanami (Japón). En el contexto americano hay figuras familiares como las de Ah Puch (en la cultura maya), Coatlicue, Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl (en la azteca), Luisón (en la guaraní), Nun'Yunu'Wi y Kalona Ayeliski (en la cherokee), San Pascualito Rey (para el culto cristiano), San La Muerte (en Argentina) y la Santa Muerte (en México).

En tanto estudio de la vida social, la antropología ha tenido en la muerte uno de sus temas recurrentes desde el siglo XIX; autores clásicos como Tylor (1987) y Frazer (1946), por ejemplo, aportan múltiples escenarios de la concepción de la muerte, del

cuerpo y alma, así como del manejo de los cadáveres en una multitud de sociedades. Estos autores ofrecen verdaderos catálogos etnográficos sobre los temas y ponen a muestro alcance una idea tanto de la creatividad humana para tratar un mismo tema, como de la importancia empírica que la muerte ha tenido para grupos humanos muy diferentes entre sí.

En la literatura especializada se ha escrito mucho sobre el tema, en este trabajo sigo los planteamientos de Suárez (2011) y Vázquez (2012a y 2012b). Suárez (2011) postula, en un rápido recorrido histórico, que en el manejo hecho por las sociedades europeas sobre la muerte hay varias etapas. Una corre hasta la primera mitad de la Edad Media, otra abarca la segunda fase medieval hasta el siglo XVIII; es en el siglo XIX cuando las manifestaciones públicas de duelo decrecen; finalmente, a partir del siglo XX encontramos un arreglo social diferente. En la primera etapa (denominada como *muerte domesticada*) el moribundo organiza desde su cama su propia muerte, lo acompañan la familia, los amigos, el sacerdote y el médico, se trata de una despedida con la presencia de la comunidad; en la segunda etapa, la *muerte propia* cobra relevancia y es este trance en el que la biografía del que parte adquiere gran significado; en el siglo XIX se teme más la muerte del otro que la muerte propia, es en esta fase que ocurren cambios importantes en la concepción y manejo de la muerte, por lo que le es propia una serie de tabúes y repulsiones. El siglo XX transforma el contexto, ya que prevalece la idea de negar al enfermo la proximidad de su fallecimiento. Lo anterior pone de manifiesto el peso de la siguiente afirmación sobre la muerte, aun si se considera en una misma sociedad: "no es un concepto de significado único ya que, al igual que la noción de persona, es influenciado desde el prisma social, cultural y científico del que se mire" (Suárez, 2011:52).

Felipe Vázquez (2012a y 2012b) sostiene que la visión de los seres humanos sobre la eternidad, la vida después de la muerte, está moldeada por su estilo de vida. Estudia la construcción de la eternidad porque considera que:

> es una de las fuentes principales, por medio de la cual los seres humanos orientan su conducta, legitiman o censuran sus acciones, valoran y califican los acontecimientos, integrándolos de tal modo que generen explicaciones no sólo para su aquí y ahora, sino también para su pasado y su futuro. En pocas palabras, dan sentido a la vida interpretando su propia realidad de manera que encuentren consistencias que puedan perdurar (Vázquez, 2012b:25).

Los trabajos de Vázquez son un interesante diagnóstico, desde los imaginarios sociales, sobre las dos dimensiones que el cristianismo plantea a sus seguidores en su finitud biológica, el paraíso y el infierno. De forma interesante, este autor concluye

su trabajo preguntándose si la humanidad podría vivir sin la eternidad y qué tan vital es el anhelo de eternidad como sociedad y como individuos, lo que lo conecta con el centro del argumento de May (2012), referido al inicio de este texto.

Por otro lado, Edgar Morin coincide en lo esencial con los autores arriba citados, cuando afirma que los primeros humanos expresaban esa condición, entre otras importantes prácticas, por las mortuorias:

> No podemos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad de lo humano. Solamente entonces podremos ver que, como el útil (*sic*), la muerte afirma al individuo, lo prolonga en el tiempo como el útil (*sic*) en el espacio, se esfuerza igualmente en adaptarlo al mundo, expresa la misma inadaptación del hombre al mundo, las mismas posibilidades del hombre con respecto al mundo.
>
> La etnología nos demuestra que en otras partes los muertos han sido, o son, objeto de prácticas que corresponden a creencias relacionadas con su supervivencia (bajo la forma de espectro corporal, sombra, fantasma, etcétera) o con su renacimiento. Frazer, a quien debemos el más monumental catálogo de creencias relativas a los muertos, termina una de sus obras con estas palabras: "Es imposible no sorprenderse ante la fuerza, y quizá debiéramos decir ante la universalidad de la creencia en la inmortalidad". Frazer define exactamente esta inmortalidad como *prolongación de la vida por un período indefinido, si bien no necesariamente eterno* (la eternidad es una noción abstracta y tardía). Así pues, las prácticas relativas a los cadáveres y la creencia en una vida propia de los muertos se nos manifiestan como unos de los primeros fenómenos humanos, con la misma importancia que el útil (*sic*) (Morin, 1974:22 y 23).

Como lo muestran las páginas anteriores, diferentes culturas han instituido el fin de la vida en su concepción sobre la divinidad, el paso al más allá a través de la muerte, y son los vivos quienes rinden culto a esas figuras relacionadas con lo desconocido. Tal firmeza habla de la existencia de un linaje, que inicia desde tiempos lejanos, llega hasta la actualidad, y toma múltiples formas.

Teniendo como base la existencia del linaje de reverencia a la muerte, el culto a la Santa Muerte se suma a una práctica sociocultural añeja y lo incorpora a una tradición humana con varios siglos. Lo saca de un escenario que pretende caracterizarlo como un elemento *sui generis* y permite sopesar sus características con elementos objetivos, alejado de los pronunciamientos ideológicos con que se ha presentado en los medios de comunicación y se ha instaurado en el imaginario social vigente.

El culto a la Santa Muerte

El culto a la Santa Muerte es una práctica con origen mexicano. Si bien la literatura especializada no dilucida el contexto sociocultural, ni la época, ni el lugar de su surgimiento, es un hecho que los centros de culto de esta devoción se encuentran en toda la geografía nacional. Una característica de esta práctica religiosa es su versatilidad, su amplitud de visión en términos litúrgicos y rituales, en la forma en que organiza a las comunidades de creyentes.

Rodeada por el escándalo mediático y —como se ha dicho— si se considera aisladamente, esta religiosidad parecería *sui generis*. En realidad, dioses y diosas de diferentes épocas han sido objeto de temor, admiración, dudas y veneración; de una forma u otra se han relacionado con hombres y mujeres de distintas edades, condiciones económicas y socioculturales, ya que tarde o temprano todo ser humano enfrenta el fin de la vida.

En México, durante décadas este culto se desarrolló en el ámbito doméstico, las familias compartían su religiosidad con los más cercanos y usualmente no hacían expresiones públicas de su fe. Fue el 31 de octubre de 2001 cuando la Santa Muerte se hizo visible socialmente, y Enriqueta Romero quien instituyera el primer altar público en el barrio de Tepito, en el corazón de la ciudad de México (Hernández, 2005, García, 2006; Quiroga, 2011; Yllescas, 2012; Bravo, 2014; Roush, 2014).

Poco a poco, los trabajos desde las ciencias sociales han dado cuenta de la expansión y consolidación de esta religiosidad: cada vez es más frecuente encontrar en los distintos estados de México comunidades de fe organizadas alrededor de este culto. Tradiciones diversas y estructuras organizacionales distintas son el elemento común en esta religiosidad. Los centros de culto adoptan los rasgos que sus líderes van construyendo, lo que los distingue del resto. Las comunidades de fe son cada vez más numerosas. Por su naturaleza, el culto parece tener elementos que apuntan hacia el funcionamiento autónomo de los centros, aunque ha habido algunos intentos de consolidar una dirigencia/liderazgo único, sin éxito hasta el momento.

En la actualidad la literatura especializada muestra cómo la Santa Muerte tiene devotos en muchos estados de la república, así lo testimonian los trabajos de Kristensen (2011), sobre Hidalgo; Vargas (2004), para Michoacán; Bravo (2015), en Jalisco; Ambrosio (s.f), sobre Zacatecas; Sánchez (s.f), para Puebla; Argydiadis (2014), en Veracruz; Michalik (2011), sobre Chiapas; e Higuera (2015), en Quintana Roo.

Así mismo ya no resulta extraño encontrar trabajos que refieran cómo ocurre en otros países. Hace más de quince años, Thompson (1998) reportó la propagación de este culto en la zona fronteriza México-Estados Unidos. En un interesante texto, el

autor muestra no sólo que algunos migrantes tenían imágenes de la Santa Muerte en su ámbito doméstico, sino que diversos elementos propios de esta devoción podían conseguirse en tiendas locales de Tucsón, Arizona. Su trabajo da seguimiento a varios ejes temáticos: Santa Muerte en México y Estados Unidos; orígenes de la Santa Muerte; las oraciones a la Santa Muerte; cambios recientes en las funciones de la Santa Muerte; y vinculación con santería e iglesia católica, entre otros.

También afirma que hace dos décadas se introdujo el sistema de colores en las figuras de la Santa Muerte; como se sabe, el color está relacionado con las peticiones que se hagan a esta imagen. No deja de ser significativa la existencia de siete colores, las siete potencias de la santería caribeña:

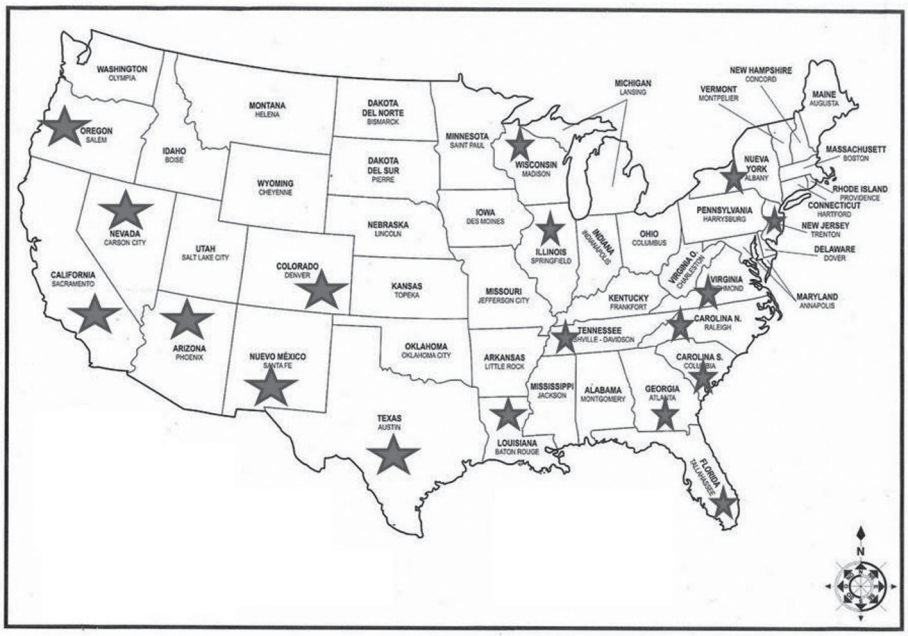
> In 1995, when I first went to the Mercado Sonora in Mexico City, Santisima Muerte was everywhere. Rows of molded plastic status of her image, from two to sixteen inches high, lined the tables of the merchants. Posters and pendants of her hung on display. I easily bought several different versions of her printed Oración. I also found her image for sale at the Basilica de la Virgen de Guadalupe, the main pilgrimage center of Mexico and one of the largest in the world. Every illegal vendor crowding the plaza had few pendants and medals of Santisima Muerte dangling amidst the Guadalupes. Now with each succeeding visit to Mexico, I have watched Santisima Muerte become more visible, more prominent, evolving from an expediter of love magic to an all-purpose figure of protection and power.
>
> So is she good or evil? It depends on whom you talk to. By 1997 vendors in the Mercado Sonora were advising me that whether Muerte is good or evil depends on the color of the robe she wears, new product lines of Muertes dressed in robes of various colors. Santiago Bastida, the vendor and printer of oraciones, explained that under the new color system each color of Santisima Muerte has different purpose. A black Muerte continues to be a fearful image, one used for evil works such as killing one´s enemies. A red Muerte fulfills the old role of attracting a lover. Green and gold Muertes bring money, and a blue Muerte, he explained, is for "tranquilizing people" "Like who", I asked, bewildered "Like a violent spouse," he said.
>
> But it is the white Muerte whose influence has grown the most. Far from a figure of evil, the Hermana Blanca or Niña Blanca, or simply La Blanca, is a benevolent spirit offering protection to her devotees (Thompson, 1998:423-424).

Desde una perspectiva diferente, Cervantes (2011) resume la discusión de su tesis de maestría en estudios militares de la siguiente forma:

> Santa Muerte, once practiced by a small minority of Mesoamericans, has now gain significant popularity among the dispossessed and narco-cultures of Mexico. Criminal adherentes have essencially taken the religión unorthodox practices and further distorted them to achieve instability and personal gain. Anthropologist assert that what people are

witnessing is a transformation of an ancient religión branching off into a secular society of malevolent misfits while desecrating the belief system in the process. However, the violence that Santa Muerte promotes has become so rampant that it has threatened Mexico´s national security, and poses a threat to the U.S. as well. The esoteric practices that this criminal adherentes of Santa Muerte follow are destructive and dehumanizing. Afterward, devottes seek redemption for their acts of bloodshed by praying to Santa Muerte for exoneration. U. S. Citizens along the Mexican border are refusing to ignore the problem and are taking corrective action by thwarting any indications of criminal activity. The "death cult of the drug lords" concerns U. S. authorities at the local level; however, public officials at the state and federal levels have shown little interest in apprehending this criminal adherents (Cervantes, 2011:iii).

Mapa 1. Expansión del culto a la Santa Muerte en Estados Unidos



Fuente: Elaboración propia, basado en Cervantes (2011: 32).

Como lo evidencian las ideas anteriores, y en conexión con el tipo de trabajo de que se trata, el autor considera casi exclusivamente un sector de la sociedad como el elemento activo del culto a la Santa Muerte, ignorando las variadas capas sociales que —fuera del negocio de las drogas y sin relación alguna con la narco cultura— cons-

tituyen verdaderas comunidades de fe, en pleno funcionamiento y expansión. Llama la atención que se refiera al quehacer de antropólogos para justificar su posición, pero que en la relación de fuentes consultadas no haya una sola cita de trabajos académicos y únicamente refiera la consulta de un proyecto de investigación en internet.

Dado el centro de interés del trabajo de Cervantes (2011), cobra relevancia la presencia del culto a la Santa Muerte en los diferentes estados del país vecino. El mapa 1, representa lo que el autor considera que el culto ha alcanzado a expandirse en Estados Unidos. Para nuestro trabajo resulta importante que aparece el estado de Nueva York, por ser el lugar donde se encuentra el altar del que se hablará en las siguientes secciones.

En otro tenor, que destaca por su contraste con el trabajo anterior, por su naturaleza y significación social, fue la celebración de un festival musical y artístico cuya presentación icónica es la imagen que nos ocupa. En Tucsón, Arizona, se celebró un evento cultural denominado *Santa Muerte Music & Arts Festival*, que tuvo lugar en 2010, los días 10 y 11 de septiembre. Las actividades se desarrollaron en espacios formales, como *The Historic Rialito Theater* y *Sacred Machine Museum*, donde se verificaron conciertos musicales y exhibiciones artísticas respectivamente.

Una búsqueda detallada en internet confirmó que no hay noticias posteriores a 2010 sobre este festival, pero su carácter parece único (en la red hay noticias periodísticas sobre la próxima realización del evento y aún hay un negocio dedicado a la venta de boletos que incluyó la opción de adquirir entradas con anticipación para el festival). Si bien el programa del evento no hace referencia directa a rituales o liturgia vinculados con la Santa Muerte, el espíritu expresado en la invitación al festival muestra una apertura hacia las cuestiones espirituales. Es interesante, por el ámbito migratorio que caracteriza a Arizona y la fuerte presencia mexicana, el hecho de que se vincule ¿se equipare, tal vez? a la Virgen de Guadalupe con la Santa muerte, como lo muestra la imagen 1 (véase página 240).

Es en este contexto que el presente trabajo aborda el caso de una mujer de origen mexicano cuyo altar para la Santa Muerte se encuentra en Queens, Nueva York. Arely Vázquez nació en Tlapa, Guerrero, hace apenas 36 años. Vive en aquella ciudad desde hace dos décadas y durante los últimos diez años ha tenido una imagen de la Santa Muerte en su casa. A lo largo del último decenio ha organizado celebraciones anuales para festejar a su Santa, en la actualidad es un evento que reúne a más de trescientos migrantes mexicanos radicados en diversos estados de aquel país.

El diseño que guía la investigación tiene un carácter narrativo, el trabajo de campo incluyó la posibilidad de dos interacciones con los devotos en Nueva York (junio y agosto de 2015), se ha grabado audio y video, lo que permite tener una de las posi-

bles visiones de esta celebración. También se ha recurrido a la tecnología disponible para la comunicación, lo que ha permitido continuar "cara a cara" las entrevistas con la líder de este altar. El diálogo continúa y este primer acercamiento busca mostrar los principales rasgos del culto a la Santa Muerte en Nueva York.

Imagen 1. Santa Muerte. MusicArts Festival

Fuente: Santa Muerte Music & Arts Festival, 2012.

Otro espacio que muestra la expansión de esta práctica religiosa en Estados Unidos es internet. Cualquier consulta con algún motor de búsqueda hace patente su importancia, cobertura geográfica y temática, no sólo se encuentran documentos sino que los medios audiovisuales e interactivos están al alcance de cualquiera que se interese por esta veneración. Un ejemplo se expresa en la siguiente nota periodística, publicada en marzo de 2013:

> Albuquerque, Nuevo México.- […] Popular en México y a veces vinculada con el narcotráfico, el esqueleto que representa a la Santa Muerte tiene también muchos fieles al norte de la frontera, sobre todo entre propietarios de comercios, artistas, activistas *gays* y los pobres, incluidos muchos no hispanos y gente que no está vinculada con religiones organizadas.
>
> Con su sotana negra y una guadaña en una mano, la Santa Muerte atrae a personas que buscan ayuda en el más allá: desde gente que quiere no ser víctima de delitos o busca venganza hasta personas que tratan de evitar que sus amantes les sean infieles o que ansían conseguir mejores trabajos […].
>
> La santa es particularmente popular entre los mexicanos católicos, quienes le piden milagros casi tanto como a San Judas y a la Virgen de Guadalupe, a pesar de que la Iglesia Católica de México dice que la Santa Muerte es un culto satánico, según expertos […].
>
> Hay pequeñas estatuas de la Santa Muerte en negocios religiosos de sitios tan distantes como Minneapolis. Una feria artística de Tucsón, Arizona, tiene imágenes de la Santa Muerte […].
>
> Gregory Beasley Jr., de 35 años, cree que consiguió papeles en "Breaking Bad" y en la película "Linewatch", del 2008, gracias a la Santa Muerte, a la que se acercó por intermedio de una curandera. "Le debo todo mi éxito", aseguró. "Me limpió y me mostró el camino" […].
>
> "Es mi reina", dijo Arely Vázquez González, una inmigrante mexicana transgénero que tiene un gran altar de la Santa Muerte en su departamento de Queens, Nueva York. Contra la pared de la habitación donde se encuentra el altar hay una estatua de la Santa Muerte con un vestido negro, rodeada de vasos de tequila que le han sido ofrendados.
>
> Vázquez González, quien tiene un tatuaje negro de la Santa Muerte en su espalda, realiza una fiesta anual en agosto en homenaje a la santa, con mariachis y comida. "Lo único que tengo que hacer es pedirle que me guíe y ella me da lo que necesito", expresó la mujer. El origen de la Santa Muerte no está claro. Algunos fieles dicen que es la encarnación de una diosa azteca de la muerte […].
>
> Kiko Torres, propietario del negocio Masks y Más, de Albuquerque, dijo que la venta de estatuas de la Santa Muerte, inciensos y aceites ha aumentado enormemente en los últimos meses. "La mayor parte de la gente que compra estas cosas son personas normales que acaban de descubrirla", expresó.
>
> Recientemente, un individuo de Nueva Orleáns construyó una capilla pública en su homenaje y realiza ceremonias en las que se reza el rosario que atraen decenas de personas.

> También formó una organización sin fines de lucro para apoyar lo que llama la Capilla de Nueva Orleáns de la Santísima Muerte. "Decidí hacerlo por todo lo que me ha dado la Santa Muerte", explicó Bragg. "Nunca me ha fallado" (*El Universal*, 2013).

El culto a la Santa Muerte en Queens, Nueva York

Arely Vázquez ha tenido una vida de lucha. Se caracteriza por seguir sus ideales y, si es necesario, ir contra la corriente para lograr sus objetivos; es una mujer decidida que no escatima esfuerzos y usualmente alcanza sus metas. Hoy trabaja como voluntaria en *Makethe Road, NY*, una organización civil que defiende los derechos humanos de los transexuales; se desempeña como líder del comité *PRYDE*; dedica una parte importante de su tiempo a estudiar cosmetología. Huelga decir que este perfil de actividad está directamente vinculado con su experiencia personal, que ha sido definitoria en su vida privada.

Con una relación de pareja que se prolonga por 16 años, el matrimonio con Jorge se celebró en 2013. Ambos tienen fe en el papel que la Santa Muerte tiene en la vida de los seres humanos, en tanto intercesora ante Dios. Por ello, el matrimonio ha organizado diversas celebraciones en honor a su Santa Muerte durante una década y él es el elemento de apoyo para que ella dirija las actividades litúrgicas y rituales.

Hoy, el altar doméstico de Arely Vázquez es un espacio de convergencia de devotos en el que se ha construido una serie de actividades a lo largo de los años. Efectúa ahí un rezo-oración cada mes y se realizan dos celebraciones anuales en conmemoración de fechas importantes para el culto. Personas solas y grupos familiares son bien recibidos en cualquier momento para hacer peticiones específicas.

Dos rasgos caracterizan la actividad del altar de Arely, uno es la fuerte presencia de transexuales y homosexuales, quienes tienen un apego especial por la Santa Muerte; el otro es el ambiente mexicano que se respira en la convivencia entre creyentes: origen, idioma, comida, cultura regional o nacional, situación laboral en Estados Unidos, entre otros.

Un elemento reciente que ha contribuido a la consolidación de este altar es el vínculo establecido con Enriqueta Vargas, líder de Santa Muerte Internacional. Ella ha participado en las celebraciones neoyorkinas en agosto de 2014 y de 2015. Es este personaje el que pone ciertas piedras de toque para la configuración actual de este altar y para la consolidación de Arely como líder.

Un ejemplo de este aporte es el texto que se usa en los rezos mensuales. Originalmente, hacia 1996, Arely consiguió un rosario en internet y lo usaba regularmente. Luego, sabiendo el papel que México juega en este culto, buscó establecer contacto

con alguno de los líderes del culto con reconocimiento nacional e internacional. Así, tuvo trato con David Romo Guillén y con Enriqueta Romero; ninguno de esos intentos se consolidó, quedando trunco el deseo de poder contar con la guía y conocimiento de aquellos personajes.

No obstante, Enriqueta Vargas y Arely Vázquez han conformado una mancuerna que demuestra ser una maquinaria bien engrasada; no sólo hubo una rápida empatía personal entre ellas, sino que sus concepciones sobre la Santa Muerte coinciden en lo esencial. Su disposición para construir esta opción de expansión del culto ha dado buenos resultados y devotos mexicanos originarios de diferentes regiones, afincados en varios estados de aquel país, confluyen regularmente en el altar de Queens. De esta forma, Vargas apoya la actividad de Vázquez y le da legitimidad; con ello Arely desarrolla el proceso de definición del perfil de su altar, incorporando a su propia costumbre de rezarla a la Santa la contribución de Enriqueta (véase imagen 2).

Imagen 2. Altar a La Santa Muerte de Arely 1

Fuente: Fotografía de Antonio Higuera, 2015, archivo particular.

Una de las primeras expresiones de esta amalgama se materializó en la celebración de varios bautizos en 2014 y 2015, así como un matrimonio en 2014, todos protagonizados por devotos residentes en Estados Unidos. La otra acción, pública y de un alcance mayor, fue la celebración conjunta que estas mujeres hicieron en la fiesta anual de agosto. La tradición abrazada por Arely Vázquez es festejar tanto la Asunción de la Virgen María, el 15 de agosto, como la tradicional fiesta mexicana del Día de Muertos, los días 1 y 2 de noviembre.

Hoy, estando en Queens y confirmando el funcionamiento vigoroso del altar de Arely Vázquez se deben formular dos preguntas: primera, ¿quién es la mujer que lo dirige?; segunda, ¿cuál es su historia? A continuación se ofrecen algunas pistas. Su infancia transcurrió en Tlapa, Guerrero, su tierra natal, en el seno de una vida familiar sin demasiados sobresaltos; ahí creció y asistió al nivel básico de la educación escolarizada. Sabía de la Santa Muerte desde México, pero nunca participó de su devoción y no necesitó acercarse al culto.

Por otro lado, su equipamiento biológico, su constitución física, refirió siempre a la figura masculina, pero pronto haría conciencia de la incompatibilidad que esto tenía con su orientación sexual. Si bien no fue un problema agudo, Arely recuerda que tuvo algunas situaciones desagradables por esa razón, dado el tradicional machismo imperante en México. Su vida como adolescente continuó en Guerrero, pero cambió su residencia a la ciudad de Puebla, para seguir sus estudios; ello sería el preámbulo de un cambio cualitativo.

En 1995, mientras estudiaba la preparatoria y sin una razón aparente, Arely decidió emigrar a Estados Unidos, escogió ir la ciudad de Nueva York porque ahí tenía familiares. Esta resolución no sólo significó dejar trunca su formación escolarizada, sino que desde el primer momento tuvo que buscar trabajo para asegurar su sustento. Hizo el trayecto sin ningún conocido o familiar, llegó a casa de un pariente, quien le dio hospedaje y le dio orientación para poder conseguir un empleo temporal.

Poco a poco, con base en el esfuerzo y trabajo, logró pagar el costo de su migración y poder pensar en independizarse. De un empleo a otro en el sector servicios, con largas jornadas y poco salario, se integró a la vida de otro país; de tener un empleo tras un mostrador pasó a dedicarse a cocinar en un restaurante, al ser éste el espacio donde arrancó un intenso proceso para construir su persona de acuerdo con su preferencia sexual.

> Bueno fue, en pocas palabras, cuando yo salí del closet y un día me fui […] era cumpleaños de la dueña del restaurant donde yo trabajaba, conocí a unas personas transexuales; después me invitaron a la discoteca y de ahí fueron más personas, y la mera verdad te impresionas al ver los shows que hacen […] alguien que me dijo: "¿no te gustaría vestirte?",

> le dije "¡claro que sí!", y pues lo hice; a partir de ese momento la respuesta fue que me subí a las zapatillas y nunca más me volví a bajar de ellas.
>
> Yo creo que cualquier persona que quiera hacer un cambio en su vida, dependiendo de la situación, más bien dependiendo de lo que tú decidas […] ya tenía […] cinco años que yo había llegado de México. Pues yo estaba ahí ¿no?, todavía no había salido del closet, entonces cuando salí pues ya irme descubriendo a lo que yo pertenecía; algo que desde hace muchísimo tiempo de vivir mi vida como debería de ser […] yo te puedo decir que cuando […] yo me sentí plenamente segura de lo que yo quería, lo empecé a hacer sin mirar atrás […] es un proceso, no todo a la carrera, es un proceso lento, porque también todo es muy costoso, y ya a partir de ese momento fue que nunca me bajé de las zapatillas, pero es todo un proceso de cambios, de línea a línea y pues yo creo que todavía me falta mucho; cuando una persona se siente realizada, cuando tiene una buena economía, yo creo que todo en la vida se te dará y hay que seguir adelante todo el tiempo, no conformarse con lo que uno ya tiene (Arely Vázquez, fundadora del altar, Queens, NY, 2015).

Conoció a Jorge, su marido, en un evento social y en 1999 iniciaron una relación de pareja. Viviendo en unión libre la vida fue intensa, los amigos y la fiesta eran comunes. Con el tiempo la salud de Jorge decayó notoriamente y se encontraba postrado en cama; la desesperación de Arely la llevó a aceptar una imagen de la Santa Muerte:

> después vino esa etapa, en la cual yo estaba mal y entonces vino esta chica y me la regaló, y ahí fue donde empezó todo. Ya después me vi en una situación de salud muy grave y ya fue que yo le pedí: "ayúdame". […]
>
> Sí […] la chica viene y me la regala y yo con todo respeto le digo: "sabes que yo te la recibo de todo corazón aquí, pues va a tener un hogar, pues te brindo esto, esto es lo que yo te puedo brindar". Agarré y la puse arriba del refrigerador, le puse un mantel limpio, la puse a ella, […] una copa de agua y las dos veladoras que me trajo esta chica y le dije: "pues mira, aquí vas a estar, si a ti no te gusta estar conmigo, házmelo saber, solamente no me espantes, ¿ok?". Y así… fueron varias pruebas, porque sí me espantaba, sí me espantaba muy feo, quizás mucha gente va a pensar: está exagerando, ridícula, está diciendo mentiras. Pero no, en realidad así fue y mucha gente que le ha pasado, sabe que es verdad; me jalaban el pelo, me soplaban en la parte de las orejas o yo sentía que alguien me agarraba, se cerraban las puertas, me apagaban la luz y muchas cosas, […] entonces hubo un día que yo hablé con ella y le dije, "mira ¿qué está pasando?, yo te tengo aquí en mi casa, te recibí con mucho gusto, pero si tú no quieres estar aquí yo te voy a devolver con la persona que te trajo, y te voy a devolver con mucho gusto si tú no quieres estar aquí conmigo.
>
> Y así fue, yo tuve un sueño en el cual yo veía a mi Santa Muerte que estaba en medio y los santos a los lados, entonces yo dije: "tú quieres estar en medio y quieres que los santos estén a los lados, pues eso voy a hacer con mi esposo"; le dije a él: "mira, vamos a hacer un esquinero en una tabla y vamos a hacerle su altar a lo alto, porque así lo vi y ella así

> quiere"; dice él "¿y tú cómo sabes que así quiere?, "porque así quiere ella y quiere que los santos estén a los lados", y desde entonces ella nunca más me volvió a espantar, y yo creo que ella era lo que quería: tener un altar con los demás santos. […]
>
> Le pedí que me ayudara a salir de eso, fue una situación tremendamente fuerte, y yo le dije: "ayúdame a salir adelante, sácame de esta situación de la cual yo me encuentro, te prometo que yo te voy a dar a conocer; te voy a hacer una fiesta. Te prometo que si tú me sacas de acá, te voy a hacer una fiesta; no sé de qué forma pero yo lo voy a hacer" […]
>
> Y fue en mi casa (en 2006), solamente con amistades cercanas, que sabía que creían, que respetaban; las primeras dos celebraciones que yo le hice fueron solamente en la casa, que fue para Día de Muertos […]
>
> En 2008 […] se llevó a cabo la primer celebración (pública) e incluso fue algo sencillo, fue en un local que no tenía paredes, no tenía piso, pero con la ayuda de unas personas lo tratamos de decorar bonito y no se vio que el lugar había estado feo, y cuando me di cuenta de la respuesta de la gente, pues nunca me imaginé que fuera a llegar tanta gente, me pareció muy bien, me sentía muy contenta por lo que yo estaba haciendo (Arely Vázquez, fundadora del altar, Queens, NY, 2015a).
>
> Poco a poco, con el paso del tiempo y la difusión de la actividad del altar, la fiesta de agosto comenzó a crecer. Llegó un momento en el que se rentó un local en una zona contigua a Queens, llamada Jamaica. Los últimos años se ha verificado ahí la celebración y la fiesta es cada vez más grande. En 2015, se rentaron sillas y mesas para 350 personas, se compraron dos mil dólares de flores y se elaboraron adornos florales; las paredes y ventanas del local —unos 450 metros cuadrados— fueron tapizadas con tela y se colgaron adornos. Se construyó un escenario donde se colocó la imagen de la Santa Muerte de Arely, se contrató un sonido para el baile, se consiguió una banda de música popular mexicana y se contrató el servicio de seguridad que la ley estipula en Estados Unidos para la realización de eventos de este tipo.
>
> La asistencia superó las trescientas personas, a las que se les sirvió cena gratuita. A los 16 devotos que colaboraron en la organización y financiamiento de esta celebración se les obsequió durante la fiesta cuanta cerveza quisieron tomar (Arely Vázquez, fundadora del altar, Queens, NY, 2015b).

Para cerrar la ocasión, Arely y Jorge rifaron varias imágenes y algunos otros regalos. Además, obsequiaron a los colaboradores más cercanos imágenes de la Santa Muerte como nuestra de agradecimiento por su ayuda.

La concurrencia fue variopinta, hubo familias, parejas y personas solas, la mayor parte de los asistentes eran mexicanos de diversos estados de la república, estuvieron allí algunos extranjeros de nacionalidades diversas.

La celebración tuvo su núcleo en las intervenciones de Enriqueta Vargas, que dirigió un rezo que se prolongó algo más de treinta minutos, en el que la concurrencia tuvo una participación activa, así como la oración que Arely leyó sobre la

Santa Muerte, una pieza de oratoria en la que esta figura habla a sus devotos como una madre. Dado que el altar de Arely se ha incorporado a Santa Muerte Internacional, la organización encabezada por Enriqueta, ella hizo el rezo como lo realiza ordinariamente en su templo de Tultitlán, Estado de México. Al ser Nueva York un espacio con devotos que no están acostumbrados al servicio religioso de Vargas, hubo alguna falta de sincronía entre líder y devotos, pero al final se llegó a buen puerto. La intervención de Arely resultó familiar a los presentes y no demandó una participación mayor.

El embone entre Nueva York y Tultitlán es reciente y se han puesto las primeras piezas para una mayor compenetración:

> El rezo-oración inició en 2014, yo lo traté de hacer, pero la gente no se juntaba, la mayoría de la gente trabaja, luego los horarios, los niños que van a la escuela; era muy difícil y el único día de descanso lo que querían era disfrutar con la familia. Pero a partir del año pasado […] decidimos hacer el rezo, nos hace la invitación Enriqueta cuando se llevan a cabo acá los bautismos y la boda del año pasado, y dice: "pues me gustaría que entre todos se junten por lo menos una vez al mes, yo sé que es difícil aquí por lo que Arely me ha contado, pero ojala pudieran hacer el esfuerzo" y así fue, pasó agosto, septiembre, octubre y así lo hemos hecho mes con mes (Arely Vázquez, fundadora del altar, Queens, NY, 2015a).

Un evento de esta magnitud no se organiza en poco tiempo, por ello Arely inicia los trabajos en abril de cada año, define la temática del escenario, hace contacto con los colaboradores para saber con qué recursos externos pudiese contar, adquiere material para elaborar los adornos del salón, se asegura de que su Santa tendrá un vestido nuevo, pues lo usará un año. En 2015 la celebración se realizó públicamente por octavo año, los asistentes participaron activamente y Arely asume que la actividad del altar seguirá en aumento:

> vemos que ha sido algo que ha crecido demasiado, que se ha convertido en algo importante […] que se va formando como una tradición, ya podemos decirlo así, porque saben que cada año en Queens se celebra el aniversario de Nuestra Santa Muerte en Nueva York, e inclusive llama mucha gente de otros estados, viene mucha gente de fuera. […] Y también los medios de comunicación que van a estar ahí, van a ser muchos […] y luego la grabación que se está haciendo, tu que estas acá desde México, el otro señor que viene de Holanda, los chicos estos brasileños, […]mucha gente que vamos a tener es de Michigan, de Carolina del Norte, del Sur, vienen de Filadelfia, de Chicago, vamos a tener de muchos lugares que ya están confirmados, van a venir, entonces es una emoción, sentimientos encontrados […]

> […]yo pienso que esto va a crecer tremendo, si esto ya es tremendo, ya creció demasiado, entonces yo creo que dentro de uno o dos años esto va a crecer mucho más, pues va a ser de mucha importancia dentro de los medios; quizás en algún momento tengamos incluso algunos artistas, quizás algún político, quizás alguna persona importante, no lo sé, yo creo que, el pasado son cosas que ya las llevamos, el presente hay que vivirlo como sea y el futuro es incierto. […] Estoy dejando que siga su propio curso y ver en qué forma se van dando las cosas, dejo que me lleve el viento (Arely Vázquez, fundadora del altar, Queens, NY, 2015a)".

El culto a la Santa Muerte en Nueva York es, de acuerdo con los datos etnográficos presentados, un elemento con el que los migrantes mexicanos encuentran una referencia cultural a su lugar de origen. Haya formado alguna comunidad de devotos o haya conocido esta devoción en Estados Unidos, lo que parece quedar claro es que es una práctica religiosa que no se detendrá.

Consideraciones finales

Como puede verse en este texto, el culto a la Santa Muerte se inscribe en una larga tradición de veneración a la Muerte. Sociedades de todos los tiempos y de distintas latitudes han incluido en su panteón cultural dioses y diosas relacionados directamente con la finitud biológica del ser humano.

En esta línea de pensamiento, el culto a la Santa Muerte en Nueva York no puede considerarse una innovación religiosa. De hecho, su existencia está vinculada a una tradición específica, surgida en México y portada por migrantes a Estados Unidos, que les permite asociarse a sus coterráneos. Habrá que continuar la labor de investigación para documentar qué posición tiene esta religiosidad en la identidad nacional de los migrantes.

Por lo expuesto en este texto, es evidente que el funcionamiento del altar de Arely Vázquez no es un asunto reciente, más bien se encuentra en desarrollo y parece estar en consolidación. El altar de Arely ha funcionado durante una década, pero no es el primer eslabón de la cadena, sino, al parecer, el más exitoso localmente hablando.

Sin duda, un elemento que ha venido a dar legitimidad y fortaleza al altar que nos ocupa es su "adscripción" a una organización religiosa cuya cobertura es indiscutible: Santa Muerte Internacional, la que parece haber redimensionado las actividades de culto en este centro de culto neoyorkino. Ello no sería posible sin un entendimiento y sintonía en los puntos básicos entre las visiones sostenidas por Arely Vázquez en Nueva York y Enriqueta Vargas en México.

En este sentido, la investigación de campo permitió confirmar que entre los devotos la costumbre es tener un altar doméstico, para venerar a esta imagen cotidianamente. Ello habla de la existencia de una red de relaciones en la que Arely funge como cabeza de congregación, al dirigir los rezos que se efectúan en muchos de esos altares domésticos, consolidando así su legitimación como líder. La investigación continúa, seguramente habrá diversas líneas de reflexión sobre este tema.

Referencias

AMBROSIO, Juan, s/f, *Fiestas de la Santa Muerte*, en <http://santamuerte.galeon.com/aficiones1537350.html>, consultado el 11 de febrero de 2016.

ARGYRIADIS, Kali, 2014, "Católicos, apostólicos y no-satánicos»: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", *Cultura y religión*, Iquique, Chile, Universidad Arturo Prat, vol. 8, núm. 1, pp. 191-218.

BRAVO, Blanca, 2014, "Bajo tu manto nos acogemos: Devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara", *Nueva Antropología*, México, Asociación Nueva Antropología A. C., vol. 26, núm. 79, pp. 11-28.

CERVANTES, Antonio [tesis de maestría], 2011, "Santa Muerte. Threatening the US Homeland", Quantico, Virginia, Marine Corps University.

EL UNIVERSAL, 2013, "Aumenta el culto a la Santa Muerte en Estados Unidos", *Vanguardia MX*, en sección "Sociedad", Saltillo, Coahuila, 05 de marzo, en < http://www.vanguardia.com.mx/aumentaelcultoalasantamuerteenestadosunidos-1496519.html>, consultado el 25 de marzo de 2016.

FRAZER, James, 1946, *El totemismo. Estudio de etnografía comparada*, Buenos Aires, Kier.

GARCÍA, Roberto [tesis de maestría], 2006, "Ensayo científico original. El culto a la Santa Muerte: mito y ritual en la ciudad de México", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

HERNÁNDEZ, Alfonso [ponencia], 2005, "El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas", en "VIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM)", Lagos de Moreno, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 26 y 27 de mayo.

HIGUERA, Antonio, 2015, "Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano", *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 96-109.

KRISTENSEN, Regnar, 2011, *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City*, Copenhague, Dinamarca, Museum Tusculanum (Ph. D. Series; núm. 68).

LOMNITZ, Claudio, 2006, *La idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

MAY, Todd, 2009, *La muerte. Una reflexión filosófica*, España, Bibliotecas Buridán.

MICHALIK, Piotr [publicación digital], 2011, "Death with a bonus pack. New Age Spirituality, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte", *Archives de sciences sociales des religions,* París, Ediciones de la EHESS, núm.153, en <http://assr/revues.org/22800>, consultado el 25 de marzo de 2016.

MORIN, Edgar, [1974] 2003, *El hombre y la muerte,* Barcelona, Kairós.

ODGERS, Olga, 2003,"Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, núm. 7, en <http://alhim.revues.org/447>, consultado el 27 septiembre de 2016.

ODGERS, Olga, 2006, "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, pp. 399-430.

QUIROGA, Damián, 2011, "Enriqueta Romero. Guardiana de la Muerte", *Maguaré*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, vol. 25, núm. 1, pp. 279-300.

RAMÍREZ, Daniel, 2015, *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*, Carolina del Norte, Estados Unidos, The University of North Carolina Press.

RIVERA, Liliana, 2004, "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", *Migración y desarrollo*, Zacatecas, núm. 2, abril, pp. 62-81.

RIVERA, Liliana, 2007, "La formación y dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: los trayectos internos e internacionales", *Norteamérica*, Ciudad de México, año 2, núm. 1, enero-junio, 99. 171-203.

RIVERA, Liliana, 2013, "Migración de retorno y experiencias de reinserción en la zona metropolitana de la Ciudad de México", REMHU, Brasilia, Año XXI, núm. 41, julio-diciembre, pp. 55-76.

RIVERA, Liliana, 2015, "Entre la incertidumbre y la esperanza. Narrativa de migrantes retornados", *Migración y desarrollo*, México, vol. 13, núm. 24, enero-junio, pp. 185-199

ROUSH, Laura, 2014, "Santa Muerte, Protection and *Desamparo*. A View from a Mexico City Altar", *Latin American Research Review*, Nueva York, Latin American Studies Association, vol. 49, Special Issue, pp. 129-148.

SÁNCHEZ, Santiago, s.f., *Trabajo etnográfico acerca del "Majestuoso altar a la Santa Muerte en Puebla",* México, Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras.

SANTA MUERTE MUSIC & ARTS FESTIVAL, 2010, en <http://rubenurreamoreno1111.blogspot.mx/2010/09/santa-muerte-music-arts-festival.html>, Tucsón, Arizona.

SMITH, Robert. (2006). *México en Nueva York: Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*, México, H. Cámara de Diputados, LIX legislatura/UAZ/Miguel Ángel Porrúa.

SUÁREZ, Verónica, 2011, "Ciencia y religión: visiones y manejo emocional de la muerte y el duelo", *Revista de Humanidades*, Sevilla, España, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 18, pp. 51-63.

THOMPSON, John, 1998, "Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image", *Journal of the Southwest*, Tucson, University of Arizona, vol. 40, núm. 4, pp. 405-436.

TYLOR, Edward, 1987, *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Barcelona, Alta Fulla.

VARGAS, Alfredo, 2004, "¡Oh, Muerte sagrada, reliquia de Dios! La Santa Muerte: religiosidad popular en la ribera de Pátzcuaro", *La Palabra y el Hombre*, Veracruz, Universidad Veracruzana, núm. 130, pp. 101-122.

VÁZQUEZ, Felipe, 2012a, "La otra cara de la eternidad: la visión de los adultos mayores sobre el infierno", *Revista del Centro de Investigación*, México, Universidad La Salle, vol. 10, núm. 38, pp. 5-18.

VÁZQUEZ, Felipe, 2012b, "El imaginario de los adultos mayores sobre la vida después de la muerte", *Revista Temática Kairós Gerontología,* Patos de Minas, Brasil, Faculdade de Ciências Humanas e Saúde, vol.15, núm.4, pp. 23-35.

YLLESCAS, Adrián [tesis de licenciatura], 2012, "Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte", México, UNAM.

Entrevistas

VÁZQUEZ, Arely [entrevista], 2015a, por Antonio Higuera [trabajo de campo], Queens, NY.

VÁZQUEZ, Arely [entrevista], 2015b, por Antonio Higuera [trabajo de campo], Queens, NY.

VÁZQUEZ, Arely [entrevista], 2015c, por Antonio Higuera [trabajo de campo], "Skype", Chetumal-Queens, NY.

SAN LA MUERTE EN ARGENTINA: USOS HETEROGÉNEOS Y APROPIACIONES DEL "MÁS JUSTO DE LOS SANTOS"

Alejandro Frigerio

"—Mi Santo es justo y el que contra mi gente se viene
que se atengan a las consecuencia. Él es celoso de sus devotos. ¡Toda la fe
en él! ¡Nunca desistan por nada!
Sólo queremos lo mejor para nosotros: prosperidad
y salud sobre todas las cosas
Sólo devolver a cada uno de los que se ocupan de ustedes
Salve San La Muerte!
—Sabias sus palabras, amigo. ¡Nuestro señor San La Muerte
es justo! ¡Su poder es infinito! ¡Y todo aquel que lo desprecie
o se vuelva contra él tendrá su castigo! ¡Salve mi adorado señor
San La Muerte! ¡Con él hasta el final! Y después del final también".

Intercambio en el muro de Facebook
de un conocido tallador e intercesor ante el santo

Brindaré aquí una reseña de los aspectos principales de la devoción a *San La Muerte* en Argentina. Menos preocupado por sus "orígenes", o por la continuidad o no, de determinada "tradición" (religiosa o cultural), describiré algunos de los rasgos principales de esta devoción como se practica actualmente en el Gran Buenos Aires,[1] con foco en las perspectivas de los actores religiosos ("desde abajo") y a la vez, en ciertos procesos que, desde una mirada sociológica aparecen particularmente relevantes, como la cada vez mayor institucionalización de la práctica, la multiplicación de sus imágenes, y los crecientes cruces con otras devociones y religiones. El supuesto subyacente en este análisis –pese a realizar referencias inevitables a "la devoción de San La Muerte" o a "otras devociones"– es que no hay *una sola* forma de devoción sino múltiples, tantas como sus devotos, ya sean *promeseros* comprometidos, creyentes

[1] El *Gran Buenos Aires* abarca la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el *conurbano bonaerense* (24 municipios que la rodean, ya dentro de la Provincia de Buenos Aires). Entre ambos concentran aproximadamente 33 por ciento de la población del país (casi tres millones de habitantes, la primera, y casi diez, la segunda). La expresión "*Área Metropolitana de Buenos Aires*" (AMBA) –que también aparecerá más adelante– es algo más amplia, ya que indica la ciudad y a 34 municipios circundantes.

regulares y dedicados o circunstanciales y fugaces.[2] Muchos de ellos, en la última década especialmente, han comenzado a realizar cruces con otras prácticas religiosas presentes en la ciudad o en el ciberespacio, en particular con la devoción al Gauchito Gil, la umbanda/quimbanda de origen afrobrasilero y la devoción a la Santa Muerte mexicana. Preferí utilizar lo menos posible conceptos como sincretismo o hibridación (salvo en casos extremos y continuados de identificación de dos seres espirituales de tradiciones diferentes) que enfatizan en demasía la existencia de devociones "tradicionales", unívocas, estructuradas, aisladas e independientes entre sí. Los datos provienen de visitas a santuarios y altares callejeros de San La Muerte y el Gauchito Gil en la ciudad y en el Gran Buenos Aires, santerías (tiendas de ventas de productos religiosos y esotéricos) y de una investigación prolongada sobre las religiones de origen afro en Buenos Aires. En los últimos cinco años, también he seguido y analizado intercambios y posteos de devotos en varios grupos de *Facebook* dedicados al Gauchito Gil y/o a San La Muerte.

Payé *y santo*

El culto a San La Muerte se desarrolló en la zona que ahora corresponde al nordeste argentino (las provincias de Corrientes, Chaco, Misiones y Formosa; sobre todo en las dos primeras a juzgar por la cantidad de santuarios conocidos en ellas y el grado de su fama), y al actual Paraguay, donde también tiene una importante presencia. Se suele señalar, de manera poco comprobable, que la devoción proviene de la hibridación de creencias católicas transmitidas en las misiones jesuíticas –que tuvieron un desarrollo importante en el área– con ideas y prácticas de los pueblos guaraníes que vivían en algunas de estas provincias. Una tercera raíz posible, generalmente

[2] La perspectiva teórica más amplia subyacente al trabajo es de la de la "religión vivida" (*lived religion*), propuesta por Robert Orsi, quien señala que "La religión es comúnmente pensada como un medio para explicar, comprender y modelar la realidad, pero sostengo que la religión es una red de relaciones (*network of relationships*) entre el cielo y la tierra, que involucra a los humanos con una serie de diferentes figuras sagradas" (2006:2). Para este autor, la religión "No es una red de significados sino de relaciones [...] Lo que importa no son tanto las creencias […] sino las prácticas, los objetos, las presencias [...] Los dioses, santos, demonios, ancestros y lo que sea son reales en la experiencia y la práctica, en las relaciones entre el cielo y la tierra, en las circunstancias de la vida y las trayectorias (*histories*) de las personas, en las historias (*stories*) que la gente cuenta sobre ellos" (2006: 18). Además, abrevando en la perspectiva de las "economías religiosas", otro importante presupuesto teórico es el de la importancia de los procesos de regulación y *desregulación* (*social* y *gubernamental*) en las expansiones de determinadas creencias y prácticas religiosas (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

ignorada pero que debe ser tomada en cuenta, es la de las creencias y prácticas de los esclavizados africanos.

En su reseña de las menciones de la devoción a San La Muerte en registros folclóricos, la antropóloga argentina Margarita Gentile (2008) señala que la noticia más antigua publicada probablemente sea la de Juan Bautista Ambrosetti, quien en 1917, tras un viaje por la provincia de Misiones, "relataba que entre los *payé* o amuletos había uno llamado santo aunque no figurara en el santoral católico: era San La Muerte fabricado de plomo, con apariencia de esqueleto, bueno contra la bala y el cuchillo".[3] La antropóloga no encontró ninguna referencia al culto en la *Encuesta al Magisterio* de 1921, una importante encuesta realizada entre los maestros de las provincias interrogándolos respecto de tradiciones locales, y señala que "una recopilación de creencias y supersticiones de Corrientes publicada en 1949 no incluyó a San La Muerte; tampoco está en la edición de 1950 del *Diccionario de Folklore* de Coluccio, donde recién apareció en las ediciones de los años 1970" (Gentile, 2008). La primera descripción detallada de esta devoción, encuadrada como una manifestación de "religiosidad popular" es la de Miranda Borelli (1963 y 1977).[4] Estos trabajos de Miranda dan cuenta de la devoción en su contexto de origen en las provincias del noreste argentino en aquella época y pueden ser tomados como descripciones indicativas de las modalidades que adoptaba antes de su expansión por todo el territorio nacional –aun considerando la gran variabilidad intracultural e interindividual que siempre caracteriza a este tipo de cultos–.

Los principales nombres bajo los cuales se lo conocía (y aún se lo conoce) son *San La Muerte*, *Señor La Muerte*, *Señor de la Buena Muerte* o *Señor de la Muerte* y *San Justo*. De manera más coloquial, en la actualidad se utiliza también *el Santito*, *el San* o *mi Flaco*. Antes de la eclosión actual de imágenes que describiremos más abajo, San La Muerte era representado, principalmente, como un esqueleto parado con una guadaña en su mano derecha, o bien, sentado o acuclillado sosteniendo su

[3] La palabra *payé* designaba originalmente al shamán guaraní, y luego también pasó a hacer referencia, en las provincias del noreste argentino y Paraguay, a amuletos que se llevan, ocultos, para conseguir protección y toda clase de éxitos.

[4] Con base en estos pocos datos disponibles, Gentile (2008) sugiere que San La Muerte pasó de ser un *payé* o amuleto (a comienzos del siglo xx), a un culto popular (a mediados de siglo) –personalmente, pienso que es difícil que pudiera ser lo primero sin la base de lo segundo–. De todas maneras, tal como lo conocemos desde 1970, al menos, San La Muerte es *a la vez* un *payé* y un santo popular –aunque cada vez más lo segundo, especialmente en el área del Gran Buenos Aires–.

cabeza con las manos y los codos apoyados en las rodillas (imagen también conocida como Señor de la Paciencia).

Según la información brindada por Miranda Borelli (1977), las imágenes utilizadas como *payé* (amuleto) eran muy pequeñas; de 1 o 2 centímetros para ser introducidas con una incisión dentro del cuerpo del devoto (o "incrustadas" como se dice y hace hasta el día de hoy) o de 3 o 4 para ser llevadas dentro de un saquito en el bolsillo. Aun si eran para altares, las imágenes solían ser relativamente pequeñas, de unos diez centímetros –bastante menores que las actuales– para no llamar demasiado la atención, o para poder tenerlas ocultas dentro de un altar mayor. Éstas podían ser de hueso humano, maderas duras de la región o de oro. Las utilizados como payé, eran preferentemente de hueso humano, plomo o talladas en una bala, si era usada y que había matado a alguien, mejor. No todas las personas o familias que tenían una imagen en su casa lo reconocían, salvo aquellas (pocas) que realizaban fiestas públicas en su honor los días 15 o 20 de agosto.

Según el mismo autor: "San La Muerte está ubicado en el lugar más oscuro de la casa, donde no llegan todas las personas, el lugar secreto, el lugar sagrado, el lugar con carga" (Miranda, 1977:69). Esta práctica casi secreta, se debía tanto a la creencia de que los poderes del santo eran inversamente proporcionales a su visibilidad como a la estigmatización social que lo acompaña casi siempre.

Los ensayos de Kartun (1975) y Coluccio (1986), ya señalan la presencia de esta devoción en Buenos Aires que acompaña la significativa migración de la población litoraleña hacia el conurbano bonaerense. Su presencia pasa prácticamente desapercibida durante las últimas dos décadas del siglo xx (Carozzi y Miguez, 2005) y comienza a hacerse notar en los primeros años de este siglo, de la mano de la visibilidad progresiva de la devoción al Gauchito Gil y el creciente interés de los medios por los santos populares. Se vuelve realmente evidente en los medios en la última década, a raíz de acusaciones de asesinatos en rituales realizados por sus devotos (Fidanza, 2014 y Fidanza y Galera, 2014).[5]

Como señalaron Frigerio y Rivero (2010), en las últimas dos décadas hay una creciente eclesificación o institucionalización de esta devoción, en la medida en que comienzan a aparecer varios santuarios que reivindican públicamente la devoción a San La Muerte, organizan fiestas cada vez más visibles para el día del santo, en el mes de agosto y tienen, además días de "consultas" (durante la semana) para resolver

[5] Como su par mexicano, es acusado de ser "el santo de los delincuentes". Siendo que la presencia de narcotráfico es menor en la Argentina, la asociación entre éste y el Santito es menos frecuente, pero en ocasiones también se realiza –apelando, frecuentemente, a referencias comparativas o asimilativas a la devoción mexicana–.

problemas de diversa índole. En ocasiones, como veremos más abajo, son santuarios dedicados al Gauchito Gil que incluyen un espacio significativo para el culto del Santito, pero también se encuentran los que son exclusivamente dedicados a su culto. El relevamiento de Fidanza y Galera (que no pretende ser exhaustivo) dio como resultado "casi medio centenar de ellos: una veintena en el AMBA, una cantidad similar en las provincias de herencia guaranítica (Corrientes, Chaco, Misiones, Formosa), el resto distribuidos en Mendoza, San Luis, Santa Fe, La Rioja y Córdoba" (2012:88). Existen de igual forma altares pequeños en las calles, aunque en número mucho menor que los dedicados al Gauchito Gil.[6] Esta ocupación cada vez más visible del espacio urbano indica una creciente *desregulación* religiosa que permite la manifestación de prácticas que antes eran realizadas de manera secreta (Frigerio en Viotti, 2014), pero que trae aparejada una reacción social en la forma de estigmatización mediática (Fidanza, 2014). En un intento por legitimar la imagen del santo, ha habido dos presentaciones de santuarios para inscribirse dentro del Registro Nacional de Cultos, pero no han tenido éxito (Fidanza y Galera, 2014).

La idea del Santo como un *payé* ya no parece tan conocida en el Gran Buenos Aires –aun cuando un afamado tallador e intermediario privilegiado con el Santo continúa realizando incrustaciones de pequeños San La Muerte de hueso en el pecho o la espalda de devotos (generalmente, aunque no sólo, hombres)–. Quizás como eco de esta antigua concepción, pero más a tono con los tiempos modernos, su imagen se ha multiplicado en tatuajes de agradecimiento y protección en los cuerpos de sus fieles (fotografiados y compartidos con entusiasmo y apreciación en los grupos de *Facebook* dedicados al Santito), de igual forma, aparece en calcomanías o pinturas en coches y motocicletas. La presencia del Santo en internet es importante, y más aún ahora en redes sociales, en grupos de *Facebook* donde los devotos dejan pedidos, solicitan oraciones colectivas, muestran sus altares e imágenes, postean novenas o quincenas; intercambian experiencias con el Santo y preguntan por maneras adecuadas de rendirle devoción.[7]

[6] Lo más común es que alguna imagen suya se coloque a un costado, en un altar para el Gauchito Gil. Sin embargo, en la propia ciudad de Buenos Aires, existen algunos altares exclusivos del Santito, visibles en calles de barrios bastante céntricos –aunque algo deteriorados– como el Abasto o la Boca.

[7] La idea de *payé* permanece, aunque ahora en su concepción más indígena, en una leyenda cada vez más difundida para explicar el origen del Santo. Éste habría sido un piadoso monje jesuita o franciscano que, cuando los jesuitas fueron expulsados de la zona por el rey de España, permaneció curando a los enfermos y/o atendiendo a los leprosos (por ello algunas versiones mencionan que era un *payé*, significando *shamán* o que tenía poderes curativos). Cuando otros

San La Muerte y el Gauchito Gil

La divulgación creciente, impensada de la devoción a San La Muerte se ve ligada a la todavía mayor popularidad de la del Gauchito Gil. El más conocido de una serie de bandoleros sociales nacionales popularmente santificados (Coluccio, 1986). la devoción al Gauchito Gil, originaria de Corrientes, se ha expandido ahora a todo el país. En el extremo norte o en el extremo sur, a la vera de casi todas las rutas argentinas se pueden ver sus altares –de tamaño variable– con banderas rojas que lo anuncian, representan, agradecen y veneran. En un principio visibles tan sólo en estos "no-lugares" que eran las banquinas de las rutas argentinas, en la última década y media su presencia en el Gran Buenos Aires se hizo notable y cada barrio de clase media-baja o popular tiene ahora un altar al Gaucho en una esquina (algo que no sucede, sin embargo, en los de clase media-alta). En la propia ciudad de Buenos Aires hay varios altares, el mayor ubicado frente al cementerio de la Chacarita, en un barrio de clase media en el centro de la capital. Este altar comenzó como una casita minúscula al pie de un árbol y ahora es una gran casilla donde pueden entrar personas a venerarlo, especialmente los días 8 de cada mes y el 8 de enero, que es el día de su fiesta.

La celebración mayor se realiza en el santuario original del Gauchito en Mercedes, Corrientes, pero también se festeja en decenas de grandes altares por todo el país. Los relatos que circulan sobre su vida –que se hacen más coincidentes sobre las circunstancias de su muerte– señalan que el Gauchito volvía de una fiesta de San Baltazar –otro santo popular correntino– cuando fue capturado por la policía. Como era devoto de San La Muerte, y lo tenía "incrustado", debieron colgarlo de un árbol y desangrarlo para que muriera.[8]

---

misioneros católicos volvieron nuevamente a la zona, envidiosos de su piedad y poderes curativos, lo encarcelaron. El monje, en protesta, hizo ayuno en su celda, de pie y apoyado en un bastón que utilizaba. Luego de un tiempo sus carceleros abrieron la puerta y lo encontraron muerto, apoyado en su cayado (que luego sería su guadaña) y convertido en una figura esquelética. Esta leyenda se ha vuelto cada vez más popular, reproducida a través de internet, y relatada por los cuidadores de santuarios que en ocasiones también ilustran con imágenes de esta historia las paredes de los altares del santo. Esta narración aproxima a San La Muerte de otros santos populares, dándole una existencia histórica previa ("real"), mostrando su temprana preferencia por los pobres, enfermos y marginales y su consecuente muerte injusta a manos de agentes de uno de los poderes locales (la Iglesia). Hay importantes similitudes subyacentes, por lo tanto, con el relato del Gauchito Gil que reproduzco más abajo.

[8] Los bandoleros sociales santificados popularmente son muy comunes en Argentina y están presentes en varias provincias, pero su número aumenta en la de Corrientes. Sobre la vida del Gauchito Gil, Chumbita (2007) señala que probablemente vivió entre 1847 y 1874, y que era

Esta relación mítica entre estos dos seres extraordinarios, se reactualiza en la práctica cotidiana de ambas devociones de varias maneras. La más habitual es la presencia de alguna imagen de uno de ellos en el altar del otro. En los altares de San La Muerte suele haber varias imágenes suyas, pero casi siempre también alguna del Gauchito, en un rol claramente secundario pero como una presencia necesaria. De manera similar, es común que los altares del Gauchito tengan también alguna imagen de San La Muerte –en algún costado, generalmente de tamaño menor y en ocasiones hasta medio oculto (o totalmente escondido)–.[9] En estos últimos años se volvieron más habituales los altares mezclados, con varias imágenes de ambos, aunque en general sigue predominando la de uno u otro, según el altar sea del Gauchito o del Santito. Similarmente, aunque muchos devotos de San La Muerte también lo son del Santito y viceversa, la identificación de "promesero" suele hacer más referencia a uno de ellos.[10]

---

un peón de estancia que, por problemas de mujeres, se peleó con un policía, por ello tuvo que exiliarse, y participar de la guerra del Paraguay. De vuelta en su tierra, lo alistaron para las luchas civiles que en ese momento sacudían la provincia, pero él, para no matar a sus semejantes, desertó. Encabezó una banda de cuatreros que robaba a los ricos y repartía entre los pobres. Finalmente fue capturado, y trasladado a la ciudad de Goya para su juzgamiento, un trayecto que pocos completaban porque los policías generalmente asesinaban a los reos por el camino. Para matar a Antonio Gil, debieron colgarlo de un árbol y degollarlo –la explicación más brindada actualmente es que no moría fácilmente porque al ser devoto de San La Muerte, lo tenía incrustado o tenía un medallón con su imagen que lo protegía–. Otra explicación que brinda Chumbita –que ya no se escucha tanto– es que debieron matarlo así para evitar la "mirada del caburei" que el Gaucho poseía y con la cual paralizaba a sus enemigos (el caburei es una lechuza local, cuyas plumas son *payé* y otorgan el poder de influenciar a las personas). Antes de morir le habría asegurado a uno de los soldados que lo asesinaría que al llegar a su casa encontraría a su hijo enfermo, pero que si lo invocaba, él (ya muerto) lo curaría. A partir de este primer prodigio, la cruz que los soldados dejaron para señalar el lugar donde enterraron su cuerpo pronto fue considerada milagrosa y bautizada *La Cruz Gil*. Luego allí, o en las cercanías, se alzó el santuario que ahora es el epicentro del culto y que reúne miles de devotos todos los días 8 de enero.

[9] Por ejemplo, Galera señala que en el altar ubicado frente al cementerio de la Chacarita: "la imagen de San La Muerte se encuentra 'escondida' en un árbol, fuera de la vista e ignorado por aquellos que no concurren asiduamente. Quienes controlan ese altar, me develaron su presencia diciéndome 'que no podía no estar el Santito junto al Gaucho' aunque me expresaron sus dudas con respecto a si era conveniente 'visibilizarlo' porque 'la gente habla, piensa cosas malas, le tiene miedo porque no sabe de que se trata', además esto interferiría en el proceso de acercamiento con el cura de una Parroquia cercana que les prometió realizar una misa en el lugar cuando finalicen las reformas, y cuyo reconocimiento es considerado como una victoria del Santo" (2010:11).

[10] Los "promeseros" de un santo son los que lo reconocen como el foco de su principal relación religiosa. Sin importar cuál sea su identificación *social* (que puede ser la de "católico"), su principal

Los santuarios más importantes del Gauchito Gil en el Gran Buenos Aires también cuentan con un altar a San La Muerte. He visitado tres de los cuatro más importantes y muestran distintos grados de proximidad entre los altares de ambos santos. En un caso, el de San La Muerte está en un cuarto separado cruzando la calle; en otro en el extremo opuesto del mismo salón; en un tercero, a pocos metros de la imagen principal del Gauchito, casi al lado (tiene más imágenes del santito que del Gauchito, pero la de éste es mucho más grande).[11] En algunos de ellos, la fiesta principal es al Gauchito, en otros, ambas fiestas son casi igualmente importantes, aún si el santuario lleva el nombre del Gauchito y su imagen ocupa el centro del éste.

Existen también imágenes específicas que confirman esta relación: hay una representación pictórica bastante difundida de ambos que muestra al Gauchito Gil con una rodilla en tierra, aceptando la bendición de San La Muerte (un dibujo que se ve con frecuencia tatuado en el cuerpo de los devotos). Más recientemente, comenzó a venderse en las santerías una imagen de yeso conjunta, que muestra al Gauchito Gil con San La Muerte detrás, abrazándolo con su capa negra.

En la sociedad argentina, la imagen del Gauchito (de pie ante una cruz roja, sosteniendo sus boleadoras) resuena fuertemente con temas culturales y religiosos de fuerte raigambre nacional. El gaucho, de manera general, es un innegable símbolo de la identidad nacional y las narrativas biográficas del Gauchito Gil (que incluyen varios encontronazos con distintos agentes del poder local y su muerte injusta) lo asemejan sin duda al protagonista del libro insigne de la literatura y la identidad nacional, el *Martín Fierro*, que cuenta en verso las desventuras de la vida de un gaucho. La cruz roja detrás de él evoca claramente la de Jesús, de la religión católica, que cuenta con mayor legitimidad social y es la mayoritaria en el país, si aceptamos las identificaciones en encuestas cuantitativas como parámetro confiable. Por el contrario, la imagen de San La Muerte, "espíritu esquelético" -como reza su oración- resulta amenazante y atemorizadora. La imagen más tradicional del santo, el esqueleto con la guadaña (a la cual se le agregó luego un borde rojo que la hizo todavía más inquietante, y algo más tarde, una capa negra) es ajena a la idea que en la Argentina se pueda tener de lo "religioso" o de un objeto de "devoción religiosa". De allí las fáciles y difundidas estigmatizaciones que la devoción ha sufrido en los últimos años a partir de su incrementada visibilidad (Fidanza, 2014). Su íntima asociación con el

identificación *personal* será ésta (ver Frigerio, 2007 para una discusión acerca del valor heurístico de diferenciar entre identificaciones personales, sociales y colectivas).

[11] Ver descripciones y fotos de estos santuarios en Frigerio, 2015a; Galera, 2015 y La Vega, 2015.

Gauchito Gil, sin embargo, permite que su devoción se expanda casi tanto como la de éste (probablemente algo menos, pero con un grado de difusión al que seguramente no hubiera llegado sola).

Actualmente (y con mayor fuerza a partir de la última década) las devociones se han interrelacionado tanto que ambos santos parecen ser casi dos caras de la misma moneda. La cara más pública y grata es la del Gauchito y la más privada y amenazante, San La Muerte. Al Gauchito, al santo "más amigo" se le implora ayuda y al Santito, "más justo de los santos", se lo exhibe como garantía -y amenaza- de protección. Ambos manejan o cumplen pedidos similares, pero en las oraciones y posteos en los grupos de *Facebook*, por ejemplo, las referencias para la protección contra enemigos aparecen casi siempre en el caso de San La Muerte y no del Gauchito. Son cada vez más frecuentes las imágenes intimidatorias de la muerte acompañadas de frases del tipo "quien me protege no juega" (a veces provenientes de la devoción a la Santa Muerte mexicana, como veremos) que no tienen su equivalente para el caso del Gauchito. Si "el poncho" del Gauchito es frecuentemente invocado como manto de protección, es "la guadaña" de San La Muerte la que parece tener el plus de poder ofensivo (las boleadoras del Gauchito, que también podrían enfatizarse como un arma agresiva, no son prácticamente mencionadas).[12]

San la Muerte y las religiones de origen afro

Si la relación del Santito con el Gauchito Gil viene ya desde el noreste argentino, la región original de devoción de ambos santos (aunque sin duda se hecho más íntima en la última década en el Gran Buenos Aires), un vínculo más novedoso e impensado que se ha establecido recientemente es entre el santo de la guadaña y algunos seres

[12] Esta capacidad de proteger contra adversarios, y castigarlos por sus malas intenciones respecto del devoto viene de larga data y es muy evidente en la oración "tradicional" y más conocida del santo: "San La Muerte, espíritu esquelético/poderosísimo y fuerte por demás/como un Sansón en su Majestad/indispensable en el momento de peligro/yo te invoco seguro de tu bondad/ Ruega a nuestro Dios Todopoderoso/de concederme todo lo que te pido./Que se arrepienta por toda su vida/el que daño o mal de ojo me hizo/y que se vuelva contra él enseguida/Para aquel que en amor me engaña/pido que le hagas volver a mi/y si desoye tu orden extraña/buen Espíritu de la Muerte/hazle sentir el poder de tu guadaña/En el juego y en los negocios/mi abogado te nombro como el mejor/y a todo aquel que contra mí se viene/por siempre jamás hazlo perdedor/ Oh! San La Muerte, mi ángel protector. Amén". Actualmente, los posteos en *Facebook* dicen cosas como: "sólo te pido justicia y que le hagas sentir el poder de tu guadaña"; "clava tu guadaña en mis enemigos"; "que con tu enorme guadaña corte toda maldad que nos pueda tocar", o "que tu guadaña retorne el mal a quien me lo hizo".

espirituales de las religiones afro provenientes de Brasil, especialmente de la variante denominada quimbanda (Frigerio, 2002).[13]

Considerado desde el lado de los practicantes de religiones de origen afro, esta relación se establece a lo largo de un continuum que va desde la *identificación* a distintos grados de *cohabitación*. La identificación se da cuando se afirma que San La Muerte es el *Exú João Caveira* (un *exú de calunga*, o sea que *mora* -reside- en el cementerio y cuya representación es también la de un esqueleto).[14] En estos casos la imagen de San La Muerte forma parte del altar de *exús* del templo, como una entre las varias estatuillas que representan a los distintos *exús* dentro de la *aruanda* (el cuarto de Exú, donde están los altares que los veneran). Esta identificación parece darse con más frecuencia en practicantes de sectores populares, en templos ubicados en barrios algo más periféricos del Gran Buenos Aires, y puede ser una estrategia de aproximación cognitiva a las prácticas religiosas populares de sus vecinos.

Los distintos grados de *cohabitación* se aprecian en los templos en los que no se considera que San La Muerte es exactamente un *exú* pero que de todas maneras incluyen una imagen o altar del santo. Ésta puede estar cerca o en la casa de los Exús –con lo cual si no se hace una identificación explícita al menos se sigue reconociendo algún tipo de afinidad– o en otro lugar del templo, de manera más o menos visible. Su presencia, distanciada de los Exús, parece ser propia de algunos umbandistas ya más de clase media, ortodoxos en su práctica religiosa, pero que sin embargo miran a la devoción con simpatía, y por lo tanto pueden tenerlo en su templo, como una imagen de devoción, pero reconociendo su carácter de santo popular *por fuera* de la cosmovisión y los rituales de umbanda. El lugar asignado al Santo en estos casos es muy variable. Puede ser modesto como en el caso de un conocido *pai* de la Ciudad de Buenos Aires que tiene una imagen suya pequeña (y no fácilmente visible) cerca

[13] Desde la década de 1980 ha habido un proceso de creciente expansión de religiones afro-brasileras en Argentina, particularmente en el Gran Buenos Aires (aunque actualmente cada ciudad importante del pais tiene algún/os templo/s). No hay datos cuantitativos fiables, pero casi cada barrio del Gran Buenos Aires de clase media-media o media-baja tiene su/s templo/s (mayor/es o menor/es). En ellos se practica mayormente tanto umbanda como quimbanda como batuque (provenientes del sur de Brasil, y también desde Montevideo adonde llegaron antes desde aquella misma región), aunque en este siglo ha aumentado notablemente la práctica de la quimbanda, eclipsando la de la umbanda.

[14] Los *exús* son espíritus de personas que han muerto y que en las *sesiones* (ceremonias) de quimbanda pueden a través del trance entrar en el cuerpo de los médiums y dar consejos y efectuar curas espirituales a los necesitados. Su comportamiento es por lo general festivo, aunque en ocasiones puede ser algo amenazante. Según sus devotos, estos espíritus viven en los cruces de caminos o en los cementerios.

de la entrada al templo porque su mujer (correntina) es devota de él hace muchos años. Por el contrario, puede ser destacado, como en un templo de la ciudad de Corrientes, en el noreste argentino, cuyo pai justifica su importante altar de San La Muerte aduciendo que es porque en su familia se viene heredando, hace varias generaciones, una imagen de San La Muerte. Viviendo en una ciudad que es epicentro tradicional de la devoción, afirma que antes de su práctica religiosa afro él ya era cuidador de una imagen del Santito por este compromiso familiar.[15] Otra alternativa, que reconoce la importancia de San La Muerte pero admite su carácter por fuera de la Umbanda, es la desarrollada en la zona sur del Gran Buenos Aires por un *pai de santo* que era famoso por sus ceremonias de quimbanda. Este pai instaló un altar de San La Muerte contiguo al salón de ceremonias afro, y ahora se dedica sólo al culto del Santo. Para poder separar ambas prácticas por completo, ahora es su mujer, una *mãe*, quien dirige la parte de altares y ceremonias afro. Cuando hace la fiesta anual para el Santo en agosto, desarma todos los altares de quimbanda y umbanda que tiene en el templo, y en el espacio que entonces sólo aparece como un gran salón vacío, los devotos –muchos vestidos de gaucho– bailan chamamé, beben y comen, sin ningún signo ni imagen a la vista que indique que allí funciona también un templo de umbanda, varios quizás hasta lo ignoren.[16] Antes, después o durante la ingesta de comidas, bebidas y el baile, se dirigen al gran altar de San La Muerte (que ocupa toda la parte trasera del templo, sólo unido por una puerta al salón) y allí le rezan. Algunos en determinado momento, van y bailan algunas piezas delante de su imagen. Nada en este día de festejo del Santo indica la presencia paralela de las religiones afro, salvo que algunos devotos todavía se dirigen al ahora cuidador del santo llamándolo *pai*.

Viéndolo ahora ya no del lado de los umbandistas, sino del de los devotos de San La Muerte, en los principales altares del Santito en el Gran Buenos Aires no suele haber casos de *identificación*, aunque sí de *cohabitación*, mediante la incorporación de algunas imágenes de yeso de seres espirituales de origen afro. Uno de los santuarios más conocidos de San La Muerte en la zona norte del Gran Buenos Aires tiene,

[15] Sus enemigos, sin embargo, lo acusan de que cuando entra en trance con su *Exú* –que significativamente, es *João Caveira*– éste dice que es San La Muerte, sugiriendo así que realiza un sincretismo indebido e incorrecto entre ambas figuras.

[16] El chamamé es la música típica del noreste argentino. Tanto en las festividades del Gauchito Gil como de San La Muerte –en las provincias de origen, pero también en el Gran Buenos Aires– esta música y su baile suele tener una presencia preponderante. Al contrario de lo que he presenciado en México, donde "el rosario de la Santa Muerte" es un momento privilegiado de participación colectiva, en las fiestas del conurbano bonaerense la principal integración comunitaria se da a través del baile del chamamé.

en su jardín –utilizado para ceremonias relacionadas con la devoción al Santo– una mini-gruta/altar con la imagen de Iemanjá. En la fiesta del Santito en agosto de 2014 los asistentes, luego de orar y dejar ofrendas ante el altar de San La Muerte, podían ser limpiados por tres practicantes: uno que pasaba ramas por su cuerpo –haciendo relación con prácticas chamánicas indígenas–, otro que les hacía pases de reiki, y un tercero que, vestido íntegramente de negro, con un sombrero de ese color y collares blancos y negros que remedaban los de los *exús de calunga*, les pasaba las manos en forma de cuernitos por su cuerpo, hablando en portugués, en un remedo de incorporación de *exú*. Pese a esta copresencia de imágenes y prácticas de diferentes orígenes, en el discurso público del cuidador del santuario no se aprecia la incorporación de elementos propios de la cosmovisión afrobrasilera.

Otro famoso santuario, pero ahora en la zona sur, también tiene un altar para Iemanjá en un segundo espacio, atrás del principal donde está el altar de San La Muerte. También hay otro con imágenes de *pretos velhos* (negros viejos esclavos) de Umbanda y un tercero con San Jorge (cuya identificación afro con el *orixá* Ogun no necesariamente es resaltada pero sí evocada por los colores de las velas blancas, rojas y verdes que son las utilizadas en las religiones afrobrasileras). Más que reivindicar algún conocimiento experto en religiones afro, o argumentar por un lugar de este *orixá* y entidades de umbanda en su cosmovisión, los cuidadores del templo apenas dicen que son imágenes "que trae la gente" y con eso consideran justificada su inclusión.[17]

Otro ejemplo de influencia de las religiones afrobrasileras dentro de la devoción a San La Muerte son los collares de mostacillas blancas y negras que frecuentemente adornan las imágenes de yeso del Santito en los altares –los mismos que los umbandistas usan como representativos de los *exús de calunga*, o sea de cementerio–. Esta asociación usualmente no se menciona (quizás tampoco se tenga presente); sin embargo, seguramente tiene el mismo origen que la hipertrofia de ofrendas materiales que ahora se ve en los altares de San La Muerte. Frente a las imágenes de yeso, o entre ellas, se pueden apreciar botellas de whisky, paquetes de cigarrillos, a veces chocolates, alfajores, manzanas, pochoclo (todos elementos que no eran utilizados tradicionalmente en la religiosidad popular argentina, que prefería solamente velas, flores y

[17] Según una entrevista realizada por Cecilia Galera y Juan Fidanza (comunicación personal). Obtuve la misma respuesta por parte de la dueña de otro santuario en el Gran Buenos Aires al asistir a una fiesta de San La Muerte y notar la presencia de un altar con varias imágenes de umbanda en un rincón. En este caso había también un gran cuarto con imágenes umbandistas pintadas en las paredes que podían evidenciar que el lugar había sido un templo de umbanda o aún lo era, pero la responsable del lugar prefirió contestar con evasivas (después supe que su hija pertenecía a esa religión).

eventualmente algún elemento simbólico relacionado con la historia de cada santo). Las ofrendas actuales, sin embargo, son muy similares a las empleadas en las ceremonias de quimbanda y umbanda. Otro ejemplo, cuya extensión es difícil de establecer porque no es muy exhibido o mencionado, es la realización de sacrificios de animales para San La Muerte, algo que sabemos sucede por la presencia de cuchillos rituales en algunos altares del santito. Esta parece ser, por ahora, una práctica minoritaria.

Aunque, como vemos, los creyentes realizan varios cruces entre elementos de la devoción popular y las religiones afro, una relación *demasiado* cercana entre ambas no suele ser bien vista por nadie. Cuando algún médium de religiones afro afirma *incorporar* (entrar en trance con) a San La Muerte, por ejemplo (o a Exú Caveira-que-es-San-La-Muerte) es fuertemente criticado tanto por los umbandistas como por los devotos del Santo, que no creen que éste pueda entrar en el cuerpo de las personas ni hacerse presente a través de ellas. Los practicantes más ortodoxos y antiguos de umbanda lamentan y descreen, de manera general, de su sincretismo con un *exú* específico, así como de su presencia, con un lugar significativo propio, entre los demás altares de un templo afroumbandista, alegando que son creencias religiosas diferentes y que no deben ser mezcladas dentro de los altares y rituales de la quimbanda. Los préstamos de elementos rituales o las presencias espaciales menores que hemos descripto más arriba no despiertan tanta animosidad, quizás porque son menos evidentes y no tan conocidas. Los devotos del Santo suelen reconocer que la umbanda "es otra cosa", pero no parecen conscientes de que algunas de sus prácticas como la utilización de collares blancos y negros y de múltiples ofrendas materiales probablemente tengan ese origen o esa influencia.

San La Muerte y La Santa Muerte: "lo mismo pero diferentes"

Hasta el momento, las influencias recíprocas y cruces de todo tipo que hemos señalado entre la devoción de San La Muerte y otras se pueden explicar en buena medida por la contigüidad espacial y de clase. Desde hace rato entremezclada con la devoción al Gauchito Gil en las provincias del noreste argentino, al llegar a Buenos Aires la devoción del "más justo de los santos" comienza a convivir, como vimos, con la presencia de la umbanda en los mismos barrios y en la vida de éstos (o potenciales) devotos.

Una tercera influencia que está ganando terreno en los últimos años pero ya no por ningún tipo de contigüidad física es la de la devoción mexicana a La Santa Muerte. Esta parece darse, inicialmente a través de internet (cuando los creyentes comienzan a descubrir o entrar en contacto con la devoción mexicana) y se popula-

riza actualmente a través de las redes sociales, con los grupos de devotos de *Facebook* cumpliendo un rol preponderante.[18]

Una de las transformaciones más apreciables en la devoción de San La Muerte (en los últimos cinco o diez años) a la cual se le puede atribuir la influencia de su par mexicana es en las imágenes utilizadas para su culto. Inicialmente las imágenes típicas del santo eran, como señalé más arriba, un esqueleto parado sosteniendo una guadaña o un esqueleto sentado tomándose la cabeza y apoyando los codos en las rodillas (El Señor de la Paciencia). En las estampitas o imágenes gráficas, a la guadaña luego se le agregó un borde rojo simbolizando sangre, y algo más tarde, al esqueleto se lo vistió con una capa negra. Durante casi dos décadas hubo poca variabilidad en estas imágenes (algo que fácilmente se podía apreciar en las estampitas del Santo en venta en distintos eventos de religiosidad popular). Esta univocidad imagética se fue quebrando paulatinamente a través de la posibilidad de acceder a diversas imágenes de *la muerte* o la parca en internet y se hizo particularmente evidente en las imágenes del Santo que los creyentes postean en los grupos de devotos de *Facebook*, acompañando sus pedidos de milagros o ayudas. Se han multiplicado así las imágenes inquietantes y amenazadoras de la Muerte y ya poco se utilizan las más tradicionales (que sí siguen presentes en estampitas y en las banderas de satín negro que se cuelgan de los santuarios). Estas imágenes nuevas parecen más propias de La Santa Muerte, o estaban más frecuentemente asociadas *online* con esta devoción. Frecuentemente hasta llevan su nombre, o tienen oraciones sobreimpresas en ellas que la mencionan, denotando así claramente su origen mexicano.[19] Sin embargo, el encabezado escrito por quien las postea sigue haciendo referencia a mi Santo, al San, etcétera, mostrando que es el santo argentino el invocado realmente y no la santa mexicana.[20]

[18] Los datos que utilizo aquí provienen principalmente de tres grupos cerrados de *Facebook* (pero sin restricciones de membresía): "Devotos del Señor San La Muerte" (7 700 miembros); "Devotos de mi santito" (3 500 miembros) y "El amor hacia el san y la santa nos une" (1 100 miembros) (la cantidad de miembros es aproximada ya que se modifica diariamente).

[19] Si una determinada imagen no lleva el nombre de "La Santa Muerte" puede ser discutido si esta representación es efectivamente la de la santa mexicana o si meramente proviene de comics, juegos de computadoras o imágenes góticas. De todas maneras este tipo de imágenes ya fueron incorporadas a la devoción mexicana, que siempre –o al menos en las últimas dos décadas– se mostró mucho más abierta a la innovación que su símil argentina.

[20] Mientras escribo estas páginas, muchos devotos están posteando en los grupos de *Facebook* una quincena en honor al santo colocando, cada día, una imagen de la muerte con una oración sobreimpresa que pertenece claramente a la devoción mexicana (comienza "*Ante ti vengo, mi Santísima Muerte...*"). Las dedicatorias que la preceden, sin embargo, continúan expresándose en masculino: "Día 14 mi santito mi ángel protector", por ejemplo.

Prefiero no hablar de hibridación entre ambas devociones, como sugiere Flores Martos (2008) para Madrid sino quizás de una influencia que ha multiplicado las maneras de representación, haciendo que la figura del santo parezca cada vez más una persona, pasando de ser originalmente un esqueleto pequeño y estático a tener ahora movimiento, expresiones faciales y expresar frases que auguran protección para sus devotos y castigos para quienes los molestan. Esta creciente personalización de la figura de la muerte, que actualmente se mueve, habla y hasta amenaza a quienes estén contra sus devotos puede ser leído como una influencia de características de una devoción en otra, pero también como un proceso (que la devoción mexicana ha transitado antes) de ampliación de referencias posibilitado por internet y por la destradicionalización creciente que caracteriza a las sociedades modernas, que lleva a una mayor individualización y reflexividad respecto de prácticas, creencias y, como en este caso, a una mayor libertad por parte de los devotos para elegir imágenes de la muerte que quieren represente a *su* santo.

Esta apropiación de imágenes, sin embargo, no se hace sin discusiones ni debates. En su *Facebook*, un devoto bien conocido por su doble condición de sanador y cantante de chamamés en honor al santo, advierte:

> El Señor La Muerte no es la santa de México ni el Tata Caveira que es de otra religión, aunque las imágenes se parezcan, ¡ojo! Con todo respeto, deben fijarse bien al tatuarse una imagen, o cuando compran en las santerías. Los comerciantes te venden cualquier cosa, no todas las imágenes son el Señor La Muerte. Aunque van a aparecer personas que te van a confundir diciendo torpemente que cada uno elige lo que quiere. Y eso no es así. Al pan pan, y al vino vino.

También se producen discusiones entre devotos mexicanos y argentinos, que se encuentran como miembros de los grupos de Facebook:

> (Usuario "Santa Muerte del Final" dice): Perdón amigos del *Face*, les comunico que en verdad les falta mucho saber de mi patrona la reina de la muerte y si se utilizan rituales y ofrendas de gente ante la santa muerte porque la magia es magia y por lo que veo les falta saber mucho de la santa
>
> (Usuario "Santito Argentina" dice): Hola hermanos y bendiciones a todos. Santa Muerte con todo respeto te digo que estamos hablando de nuestro Señor de la Buena Muerte también conocido como San La Muerte o San Severo de la Buena Muerte o "el santito". No estamos hablando de la Santa Muerte que cultúan en México, estamos hablando del culto a San La Muerte de Argentina. Este culto en unos aspectos es parecido al de la santa muerte y muy distinto al mismo tiempo y no se trata afirmar que rituales se pueden hacer. Se trata de la prensa ensañada con un culto.

En el caso de las imágenes de yeso (para altares caseros o de santuarios) que dependen de la oferta industrial, el abanico de posibilidades es algo menor y en este registro de efigies, la influencia de la Santa Muerte parece menos relevante. Las imágenes más populares del Santo siguen siendo diferentes de la mexicana, son algo más altas y angostas, con una guadaña sostenida con ambas manos. Otras tienen en la mano derecha una guadaña, y en la izquierda una calavera o simplemente muestran la palma de esa mano hacia abajo, en una manera que recuerda la de imágenes de la Virgen. Pocas lo muestran con una balanza o con el globo terráqueo o una lechuza en mano, como sucede con la mexicana. Cuando aparece el globo terráqueo en las imágenes de San La Muerte, éste sirve como la base sobre la que se para el santo. Una imagen que sí gana popularidad y que es común también en la devoción de la Santa Muerte es la que muestra al santo/a sentado en un trono, con una mirada amenazante, una guadaña en la mano y con apoyabrazos conformados por hileras de calaveras a ambos costados -la reproducción en yeso de una imagen gráfica que también es muy popular (un fondo de escritorio muy buscado en internet, con estética de cómic o de juego de computadora).[21]

En su afán por universalizar la devoción (quitarle algo de su carácter de "culto popular local" y brindarle un estatus más global) varios de los dueños de santuarios conocen la devoción mexicana, y aunque por un lado reconocen que es prácticamente lo mismo, por otro no la confunden con la suya. Algunos han empezado a agregar, más o menos tímidamente, alguna imagen de la santa mexicana en sus santuarios. Agradecido por el cumplimiento de un favor por la Santa Muerte, el fundador de uno de los más conocidos santuarios de San La Muerte en Buenos Aires, se tatuó en la parte interior de su antebrazo izquierdo el nombre de la Santa, y en el derecho el del Santito, además distribuyó quince rosarios de la Santa Muerte entre quienes concurren a su templo. Planea ahora un viaje a México para una posible consagración local en el culto a la santa, como una indudable manera de aumentar su poder má-

[21] Por el momento, al menos, la variedad de imágenes de yeso o resina de la Santa Muerte que se puede apreciar en el Mercado Sonora de la Ciudad de México, o en el primer piso del Mercado Corona de Guadalajara, es absolutamente impensable en Argentina (a caballo, en moto, con alas desplegadas como un ángel, con el manto de colores de las siete potencias africanas, con Jesús en su regazo, por nombrar sólo algunas de las que se pueden apreciar en los mercados mexicanos) (Frigerio, 2015b). Las imágenes argentinas no sólo son menos diversas sino también algo más pequeñas: no llegan al tamaño natural que caracteriza a muchas imágenes de la Santa Muerte en México, ni tampoco son construidas a partir de un "esqueleto real" o material que lo parezca. Sólo en un santuario en el interior de Corrientes aparecen estatuas de tamaño de una persona y son claramente realizadas en yeso o madera.

gico-religioso.[22] Otro cuidador, ahora en la zona norte del Gran Buenos Aires, añadió una imagen de la Santa Muerte a las que adornan su patio/lugar de ceremonias (complementando a la del Gauchito Gil, la de Iemanjá y la de Buda que allí tenía).

La influencia de la imaginería de la Santa Muerte parece llevar no sólo en dirección de una mayor construcción del santo-como-persona, sino que también ayuda a enfatizar su lado amenazante. Buena parte de las imágenes con frases que se colocan en *Facebook* parecen provenir de la devoción mexicana; esto se nota por algunos modismos utilizados, por el género femenino ("la que me cuida") o directamente por llevar su nombre, como señalé más arriba. No es que la devoción original de San La Muerte no tuviera un lado amenazante (la oración tradicional que transcribí más arriba lo prueba) pero ésta, era para ser rezada en privado en la relación personal de devoto con su santo, incluso cuando fuera común verla bordada como bandera en alguno de los altares, o reproducida, abreviada en las banderas de satín negro con la imagen esquelética que venden las santerías para colocar en los altares. Ahora estas imágenes y frases amenazantes de San La Muerte (que mayormente derivan de su par mexicana) salen del dominio privado, se exponen públicamente en *Facebook* como mensajes dirigidos a audiencias específicas, o como mera satisfacción o regodeo públicos por contar con este poderoso respaldo.

Algunos ejemplos que indudablemente provienen de la devoción mexicana (por el uso del femenino):

> "No me ofendas, no me critiques, no me señales, no me juzgues, no me faltes el respeto porque *la* que siempre me acompaña lleva filo en su guadaña".
>
> "Soy tu *amiga* sabes […] con poder para destruir a tus enemigos, pero si me traicionas, sólo recuerda: sé destruir a un enemigo".
>
> "No soy *vengativa* soy justiciera […] no cumplo caprichos, cumplo necesidades... yo te protegeré".
>
> "¡Esta persona está protegida por *ella* hoy y siempre! La más milagrosa, la santa muerte" (las cursivas son mías).
>
> Ya hay también equivalentes locales (en todos los casos, las frases van sobre imágenes amenazadoras de la muerte):
>
> "Ten cuidado con lo que me deseas porque quien me protege no duerme ni juega".
>
> "Tú que juzgas y criticas cuídate. Porque algún día me acordaré de darte una lección. Porque yo no olvido. Y a éste lo cuido yo".
>
> "Respeta a mi gente y a mi familia. Seguí jodiendo mi guadaña te destruirá".
>
> "A mis hijos protejo con toda mi fuerza y todo aquel que esté en contra de ellos sentirán el filo de mi guadaña".

[22] Cecilia Galera, comunicación personal.

"Yo soy San La Muerte respeta la fe de mis hijos porque yo los protejo con mi guadaña y los cubro con mi capa".

En contraposición, también hay intentos, por parte de gente involucrada en los santuarios que se esfuerzan por normalizar y normativizar la devoción, de suavizar esta imagen amenazante de la guadaña de San La Muerte:

"La guadaña de mi santo está hecha de amor. El material con que Dios hizo todo en la tierra".

Conclusiones

En estas páginas he brindado un panorama de los desarrollos recientes en la devoción a San La Muerte, particularmente de la forma que toman en su expansión hacia el Gran Buenos Aires. He procurado construir el objeto de estudio evitando caer tanto en la fabricación, afirmación y reificación de una "tradición" devocional unívoca, rígida y excluyente, como en la confusión de miles de actos devotos sin condicionamientos sociales subyacentes. Señalo, entonces, algunas tendencias que me parecen sociológicamente relevantes, así como los diálogos y entrecruzamientos que los devotos establecen con otras devociones/religiones.

He enfatizado la cada vez mayor identificación que los fieles –y cuidadores de santuarios– de San La Muerte establecen con el Gauchito Gil, especialmente en el contexto del gran Buenos Aires, sugiriendo que ella ha ayudado a la expansión de ambas devociones, pero principalmente a la del santito: que aparece casi como un alter ego oculto e inquietante por detrás de la fachada más socialmente aceptable del Gauchito.

Como condiciones más generales que permiten e incentivan estos cruces (también con la quimbanda y la devoción a la Santa Muerte) está sin duda la presencia o prevalencia en los sectores populares de una lógica cultural cosmólogica, holista y relacional, como ha sugerido Semán (2001). Efectivamente, los cruces parecen darse con mayor frecuencia en los segmentos más populares de los creyentes, mientras que los más cercanos a la clase media reclaman por los desvíos que se realizan de las ortodoxias de "sus tradiciones" devocionales y religiosas. Otras variables contextuales a tomar en cuenta son la creciente *destradicionalización*, que lleva una mayor reflexividad y a cruces conscientes entre símbolos, conceptos y prácticas religiosas diversas que, dentro de un contexto de mayor *desregulación social*, *espacial* y *gubernamental* de la religión resultan más accesibles que en épocas previas.

Para algunos de los actores sociales, especialmente los más involucrados con la expansión de estas devociones (dueños de santuarios de San La Muerte y del Gauchito, líderes de templos de umbanda) también puede haber una dimensión más estratégica, más o menos consciente, tanto de *acomodación social* –al ligar una devoción más estigmatizada a otra más aceptable socialmente– como, en el caso de algunos país de santo,

de crear *puentes cognitivos* (Frigerio 1999) con la religiosidad popular que piensan, resultará atractiva para sus vecinos o su *target* de público en el Gran Buenos Aires.

La enorme expansión en los últimos años del acceso a internet, y más recientemente, la popularización de las redes sociales en la vida de los argentinos: ya sea por computadora o cada vez más, vía *smartphones*, lleva a la circulación de material que antes era de acceso difícil o restringido, como noticias acerca de la devoción de la Santa Muerte y las imágenes que la representan.

Pese a que buena parte de los devotos de San La Muerte no difieren demasiado de los de otros santos populares (más o menos católicos) para el sector más juvenil (y, especialmente, para quienes están en condiciones de vida más marginales), es posible que como sugieren Carozzi y Miguez se relacione con:

> la emergencia de una cultura juvenil de la transgresión" y que la estética sea parte importante de su atractivo: "su imagen algo amenazante, vinculada a la muerte y a la violencia, representa la relación de oposición que muchos de estos jóvenes establecen con la sociedad convencional, al tiempo que expresa la permanente cercanía con la muerte que experimentan en sus vidas" (2005:10).

Tendríamos así, tendencias desviantes y normalizantes dentro del culto, según se exalte su carácter amenazante y mágico o se lo desenfatice afirmando que es sólo "un ángel enviado de Dios" o se disimule la devoción detrás de la cara ya más amable del Gauchito Gil. Las estrategias de *acomodación social* serían más comunes en los actores interesados y activos en la difusión del culto: dueños de santuarios, cantantes, talladores, dueños de grupos de *Facebook* y las más mágicas y amenazantes se darían entre devotos principalmente satisfechos con exhibir su protección personal. Para unos una expresión de transgresión; para otros un símbolo potente de protección en un contexto social cada vez más violento; para todos "el más justo de los santos", el que finalmente "se lleva a todos, ricos y pobres", como dicen sus devotos argentinos y *mutatis mutandis*, también los mexicanos.

Referencias

BATALLA, Juan y Daniel BARRETO, 2005, *San la Muerte: Una voz extraña*, Buenos Aires, Editorial Arte Argentina.

CAROZZI, María y Daniel MÍGUEZ, 2005, "Múltiples versiones del más justo de los santos", en Juan Batalla y Daniel Barreto, coords., *San la Muerte: Una voz extraña,* Buenos Aires, Editorial Arte Argentina, pp. 8-10.

COLUCCIO, Félix, 1986, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Del Sol.

CHUMBITA, Hugo, 2007, "Cantar de bandoleros en la Argentina", *Caravelle*, Francia, Presses Universitaires du Midi, núm. 88, pp. 87-110.

FIDANZA, Juan Martín [tesis de maestría], 2014, "Regulaciones sociales y gubernamentales de la religión: el caso de una devoción popular problematizada", Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Pontificia Universidad Católica Argentina.

FIDANZA, Juan Martín y Cecilia GALERA, 2012, "Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires", *Revista Estudios Cotidianos*, Chile, Núcleo de Estudios Sociales y Opinión Pública, vol.1, núm.1, pp.6-12.

FIDANZA, Juan Martín y Cecilia GALERA, 2014, "Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires", *Debates do NER*, Brasil, Núcleo de Estudos da Religião, vol.1, núm. 25, pp. 171-196.

FLORES, Juan A., 2008, "Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte mexicana", en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera Blanes, coords, *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión,* España, Ankulegi, pp 55-76.

FRIGERIO, Alejandro, 1999, "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 9, núm.18, pp. 5-18.

FRIGERIO, Alejandro, 2002, "La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración nacional", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, París, EHESS, núm. 117, pp. 127-150.

FRIGERIO, Alejandro, 2007, "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en María Julia Carozzi y César Ceriani, eds., *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate,* Buenos Aires, Biblos, pp. 87-118.

FRIGERIO, Alejandro, 2015a, "Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (3)", *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 20 de enero, en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-3/>, consultado el 16 de julio de 2016.

FRIGERIO, Alejandro, 2015b, "Ensayo visual/Crónica: En busca de La Santa Muerte en el DF", *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en*

Argentina, 2 de mayo, en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/ensayo-visualcronica-en-busca-de-la-santa-muerte-en-el-df/>, consultado el 25 de junio de 2016.

FRIGERIO, Alejandro y Carlos RIVERO [ponencia], 2003, "San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares", en "51º CIA-Congreso Internacional de Americanistas", Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14 al 18 de julio.

FRIGERIO, Alejandro e Hilario WYNARCZYK, 2008, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado*, Brasil, Universidade de Brasília, vol. 23, núm.2, pp. 227-260.

GALERA, Cecilia [ponencia], 2010, "Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares: reinvención del pasado y conformación identitaria en los discursos y prácticas religiosas de devotos del Gauchito Gil", en "VI Jornadas de Sociología de la UNLP", La Plata, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de diciembre.

GALERA, Cecilia, 2015, "Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (1)", *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 10 de enero, en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-1/>, consultado el 29 de junio de 2016.

GENTILE, Margarita, 2008, "Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX y XXI)", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, núm. 37, en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html>, consultado el 14 de abril de 2016.

KARTUM, Mauricio, 1975, "San La Muerte y San Son", *Revista Crisis*, Buenos Aires, núm. 32, pp. 28-33.

LA VEGA, Darío, 2015, "Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (2)", *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 13 de enero, en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-2/>, consultado el 24 de agosto de 2016.

MIRANDA BORELLI, José Isidoro, 1963, "San La Muerte", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Argentina, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, núm. 4, pp. 81-93.

MIRANDA BORELLI, José Isidoro, 1977, "Un rasgo indicador de la cultura del nordeste. San la Muerte", *Suplemento Antropológico*, Paraguay, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, vol. 12, núm. 1-2, pp. 45-148.

ORSI, Robert, 2006, *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*, Óxford/Princeton, Princeton University Press.

SEMÁN, Pablo, 2001, "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Brasil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 3, núm. 3, pp. 45-74.

Entrevista

VIOTTI, Nicolás [entrevista], 2014, por Alejandro FRIGERIO, "La ciudad salvaje. Sobre religiosidad, raza y ciudad", *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos*, Chile, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas-Universidad Católica del Maule, en <http://www.bifurcaciones.cl/2014/05/la-ciudad-salvaje/>, consultado el 11 d octubre de 2015.

REFLEXIONES FINALES

Las conclusiones de los estudios que integran este libro son múltiples como las miradas disciplinares de los autores que lo conforman. De ellas se derivan análisis de historiadores, sociólogos, antropólogos, artistas visuales y un cronista, en donde cada uno ha desplegado los orígenes del culto a la Santa Muerte, haciendo énfasis en las prácticas, expresiones de fe e imaginarios simbólicos que de manera reciente se han hecho visibles en esta devoción desde distintas regiones de México, Centroamérica y Estados Unidos. Los trabajos aquí presentados dan cuenta de algunas convergencias, pero también de contrastes que se derivan de las múltiples posibilidades de conexión de este culto con expresiones de la religiosidad popular, entre ellas la práctica de la santería. La emergencia de nuevos santos populares en México al margen de la institución católica como Jesús Malverde, Juan Soldado, Niño Fidencio, la también conocida como Niña Blanca, ofrecen perspectivas de análisis distintas según cada región geográfica, condiciones socioeconómicas, tradiciones y prácticas culturales de los creyentes.

Por ello, la especificidad de los estudios aquí reunidos ofrece puntos de contraste sobre esta devoción, que sigue expandiéndose y cambiando según temporalidades y lugares donde tiene presencia. Los estudios de este libro ayudan a comprender las complejidades del culto al hacer visibles prácticas organizativas menos estructuradas, rituales flexibles o con un mayor grado de espontaneidad, incluso hasta dobles o triples membresías de adscripción religiosa que no interfieren con su fidelidad como creyentes de la Niña Blanca. Entre los poderes que se le atribuyen, van desde lo sagrado en la magia amorosa, pasando por la petición de ayuda en hechos o problemas de la vida cotidiana como el trabajo, la escuela o la familia, el auxilio ante cualquier peligro, enfermedad o incluso la muerte; hasta la ayuda la protección en acciones ligadas al crimen organizado. Por ello, una de las ideas que arroja la complejidad en la que se articula esta devoción, es que su persistencia y continuidad ofrece diferentes procesos de sincretismo religioso que incorporan elementos simbólicos anclados en la vida cotidiana de los fieles.

En el primer capítulo de este libro la antropóloga Kali Argyriadis ha mostrado cómo aunque este culto tendría un antecedente importante desde la época posrevolucionaria, particularmente en la década de 1940, la imagen a la que se rinde devoción en la actualidad, dista mucho de estas primeras representaciones. De igual modo, menciona que tanto la violencia y la desigualdad social que se agudiza en ciertos sectores de la sociedad, no son elementos suficientes para tratar de explicar la complejidad que envuelve la devoción. Concluyendo que la Santa Muerte, en el contexto estudiado, es abordada como un dios-objeto, al cual por medio del libre culto, el devoto lo construye como un doble de sí mismo.

Desde una mirada también antropológica, Adrian Yllescas nos ofrece una breve cronología de la instalación del primer altar de la Santa Muerte en el barrio de Tepito y su transformación ligada de modo cercano al catolicismo y la práctica de la santería. Este autor presenta una detallada descripción de dos mujeres, quienes durante los últimos cinco años se han disputado el papel de máximas líderes espirituales del culto a la Santa Muerte en México. Este autor finaliza su capítulo refiriendo que hablar de una consolidación de culto requiere revisar implicaciones sociales que pueden ser modificadas con base en las distintas transformaciones sociales en las que se ven envueltos los devotos.

En el tercer capítulo, el antropólogo polaco Piotr Grzegorz Michalik, desde el análisis semiótico que realiza sobre esta devoción, concluye que la figura de la Santa Muerte se podría considerar una *lente semántica*; es decir, que se trata de una entidad significante que tiene dos propiedades, una de ellas es la capacidad de focalización impidiendo que pase desapercibida; la segunda es su capacidad de incitar a la semiosis; esto es, su lectura e interpretación específica según su condición espacio temporal. Desplegando cómo la perspectiva de la Santa Muerte como lente semántico, implica también que sus representaciones contendrán un significado dependiente del contexto de análisis donde se sitúa.

Por otro lado, el capítulo de Guadalupe Vargas Montero muestra un análisis que relaciona las condiciones de violencia, crimen organizado y muertes de jóvenes, con el ascenso de esta devoción tanto en Ciudad Juárez como Veracruz, muestra cómo en ambos lugares donde realizó el trabajo de campo, el culto a la Santa Muerte se va a distinguir por un fuerte rechazo y represión por los parte de los no devotos, en los que incluso hay casos donde se derrumban o incendian las capillas. Para esta autora el culto ha evidenciado ser variable, lo que le ha permitido sobrevivir al adaptarse a los contextos que lo rodean, trascendiendo posturas dicotómicas entre los creyentes y quienes están en contra de esta devoción.

El capítulo del sociólogo Alberto Hernández Hernández contribuye a exhibir el despliegue de este culto en la región norte de México, distinguiendo los períodos de visibilización y estigma, hasta su aparición en la escena pública en el año de 2001 en el Barrio de Tepito. Se muestra cómo a partir de las transformaciones y usos de los creyentes, esta devoción alcanza el norte de México, y cómo su presencia en las ciudades fronterizas estará ligado al crimen organizado, pero también a la emergencia de una gran comunidad de fieles que no forman parte de las estructuras delictivas y que más bien celebran su devoción en altares públicos y en la privacidad de su hogar. A través de un análisis de la expansión del culto a la Santa Muerte, específicamente en el caso de Tijuana, se muestra la amplitud y heterogeneidad de los creyentes, en los que ya no sólo se identifica a delincuentes sino también a trabajadores, estudiantes, así como todos los miembros de una misma familia.

Por su parte el capítulo de Sergio G. de la Fuente Hernández, ayudó a presentar la diversidad de representaciones de la Santa Muerte en un barrio de la zona sur de la ciudad de México, distinguiendo su carácter autonómico y no autonómico, en tanto que su autonomía como imagen radica en su continuidad y por el hecho de que mantiene ciertos elementos simbólicos independientemente de cada contexto; sin embargo, también posee un carácter no autonómico al constituir un símbolo adecuado a fines específicos; es decir, que cada devoto adecua las representaciones de la Santa Muerte según sus necesidades específicas.

El trabajo documental de Alfonso Hernández, cronista del barrio de Tepito, contribuyó a desplegar las diversas asociaciones en torno al culto y su emergencia en este barrio. Indica cómo la aparición de la Santa Muerte en este punto de la ciudad de México, si bien, tiene raíces que podrían ubicarse antes de los sesentas, desde hace más de una década ha proliferado el interés académico y mediático sobre esta devoción, a veces vinculándolo con los procesos de ilegalidad y violencia, así como la ineficiencia del Estado mexicano frente a la impartición de justicia y seguridad social, la cual es buscada por los fieles a la Santa Muerte como un agente protector y también por ser considerada "la más justa de las santas", en el sentido de que la muerte no distingue clase social, estatus o hechos realizados en vida. Este trabajo muestra desde un despliegue más ligado a la experiencia etnográfica, los matices y singularidades de esta devoción para los creyentes dentro y fuera del también conocido como barrio bravo.

Los último tres capítulos ofrecen miradas sobre el carácter internacional que ha adquirido la devoción a la Santa Muerte, iniciando con el capítulo de Caroline Perrée donde señala cómo la yuxtaposición de elementos, así como las constantes interpretaciones visuales y semióticas de la Santa Muerte, se enriquecen a sí mismas

al tener contacto entre ellas tanto en México como en otras partes de mundo, como sucede en algunos barrios parisinos donde la autora realizó su trabajo de campo. Además, concluye que la Santa Muerte es un ejemplo iconográfico de los fenómenos de hibridación que construirán una cultura.

Mientras que en el capítulo de Antonio Higuera Bonfil, ayudó a profundizar el vínculo entre la tradición del culto surgida en México y sus efectos tras la migración de sus devotos, quienes dan continuación de ésteen el contexto de arribo. Este autor confirma que tras su trabajo de campo, constató un proceso de transformación donde los fieles impulsaban la creación de altares domésticos para celebrar su devoción, como el instalado en una pequeña vivienda del barrio de Brooklyn, cuyo guardián es un inmigrante y transexual de origen mexicano que buscó para una otros inmigrantes y personas de la diversidad sexual una nueva figura de protección para sus vidas.

Finalmente, en el último capítulo del antropólogo argentino Alejandro Frigeiro, éste centró su reflexión en el desarrollo de la devoción a San La Muerte en el Gran Buenos Aires. Detallando los vínculos existentes entre San La Muerte con el Gauchito Gil en el contexto argentino, y cómo en un período reciente la influencia de la Santa Muerte mexicana ha contribuido a un proceso de intercambios y apropiaciones simbólicas, entre los devotos a San La Muerte y su contraparte mexicana. El autor hace visibles las implicaciones de estos entrecruces en las clases populares y medias de cada contexto, a través de las páginas y debates en redes sociales como Facebook o páginas web, cuyo papel ha sido crucial en la transformación de los sentidos rituales y las representaciones de cada culto, así como en la transnacionalización de la Santa Muerte desde México hacia la región sudamericana.

Los trabajos aquí presentados no sólo refieren a una exaltación del culto a la Santa Muerte en diversas regiones del país y distintas ciudades de Estados Unidos, sino también expresa esas finas fronteras entre la legalidad y la ilegalidad, que hacen de esta práctica religiosa un fenómeno muy rico de análisis. La desregulación del campo religioso en México ofrece miradas a estas nuevas formas de religiosidad, donde niños, jóvenes, hombres adultos, mujeres y personas de sexualidades diversas construyen esperanzas, deseos y una identidad popular multirreligiosa muchas veces difícil de describir.

ACERCA DE LOS AUTORES

Kali Argyriadis

Doctora en Antropología Social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales en París, Francia. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra "Católicos, apostólicos y no-satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte" (2014); y es coautora del libro en coordinación *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008). Correo electrónico: kali@argyriadis.net

Sergio G. de la Fuente Hernández

Maestro en Estudios Políticos y Sociales en el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM con la tesis "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco". Licenciado en Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Alumno de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, orientación en sociología, en el Programa de Posgrado mencionado. Correo electrónico: dfhorla21@hotmail.com.

Alejandro Frigerio

Ph.D. in Anthropology por la Universidad de California, Los Ángeles (1989). Actualmente se desempeña como Investigador Independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Es profesor en la Maestría en Antropología Social de FLACSO (Argentina) y en la Maestría en Sociología de la Universidad Católica Argentina. Junto con Juan Renold, ha publicado este año el libro: "Papa Francisco: visiones desde las ciencias sociales", editado por la Universidad Nacional de Rosario. Coordina la red académica Diversa: Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Correo electrónico: alejandrofrigerio@gmail.com

Piotr Grzegorz Michalik

Doctorado en ciencias de la religión y maestría en filosofía en la Universidad Jaguelónica. Publicación reciente: 2015, "Die abgehängten Beine. Nagualismus und Hexerei in der Folklore der Nahuas aus der Sierra Zongolica", aceptado para publicación en Anthropos 111 (2). Profesor asistente en Centro de Estudios Comparativos de Civilizaciones (KPSC) de la Universidad Jaguelónica en Cracovia, Polonia. Correo electrónico: piotr.michalik@uj.eduj.pl

Alberto Hernández Hernández

Doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid, sus líneas de investigación son: Políticas públicas, religión y cambios sociales. Es profesor-investigador adscrito al Departamento de Estudios de Administración Pública de El Colegio de la Frontera Norte. Entre sus últimas publicaciones se encuentran los libros *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las Fronteras desde América Latina* (2015) y *Actores, redes y desafíos. Juventudes e infancias en América Latina* (2015), ambos en coordinación con Amalia E. Campos Delgado. Correo electrónico: ahdez@colef.mx

Antonio Higueras Bonfil

Doctor en Antropología Social por la ENAH. Última publicación *Quintana Roo. Cuatro décadas de vida independiente (coordinador)*, editado por Manu de Balam Editores. Profesor de Economía de la Universidad de Quintana Roo. Correo electrónico: anthigue@gmail.com

Caroline Perrée

Doctora en Historia del Arte por La Sorbona (París), Maestra en Estilística e investigadora en el CEMCA (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos). Desde el 2003 trabaja en el estudio de las prácticas mágicas y religiosas populares y sobre sus interacciones con las creaciones artísticas contemporáneas en Europa y en México desde la perspectiva y el enfoque de la antropología de la imagen. Es especialista en el estudio del objeto votivo, y de manera habitual, ha participado en seminarios internacionales sobre el tema del exvoto. Regularmente publica artículos sobre los objetos votivos: "L'Ex-voto peint: la société mexicaine en mots et en couleurs", CEMCA, Mexico, 2013; "L'évolution de l'ex-voto peint", Artension, núm. 30, 2006, París. Últimamente, estudia el culto y la iconografia de la Santa Muerte: "México, de San Judas a la Santa Muerte. *Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain*», *in L'Homme"*, núm. 211, 2014. En el arte contemporáneo ha publicado varios catálogos y artículos

sobre la artista plástica Betsabeé Romero en Estados Unidos, Francia y México: "Betsabeé Romero, De Vuelta", Hospicio Cabañas, Guadalajara; "Creación contemporánea y cultura popular, la obra migrante de Betsabeé Romero", en "Brincando fronteras", creaciones locales mexicanas y globalización, Conaculta, México, 2012; Betsabeé Romero, "*Under the Gaze of Memory*/Bajo los ojos de la memoria", *Revue Arte Al día*, Nueva York, 2009. Y ha consagrado varios estudios a artistas contemporáneas francesas y mexicanas: "Cannelle Tanc, *cartographe d'un imaginaire formel"*, *Under the knife*, Éditions 2angles, 2010; "*Au Mexique, la mort suinte dans l'art. Teresa Margolles*: *quand l'oeuvre saigne"*, *Amerika*, núm 8, 2013, Rennes. Como curadora, ha realizado diversas exposiciones que mezclan el pasado y el presente en el arte contemporáneo, como lo hizo recientemente con el diálogo entre los exploradores Humboldt, Waldeck y los artistas contemporáneos en la galería Immanence en París: "*De Passage: le Voyage à l'oeuvre*", en 2015.

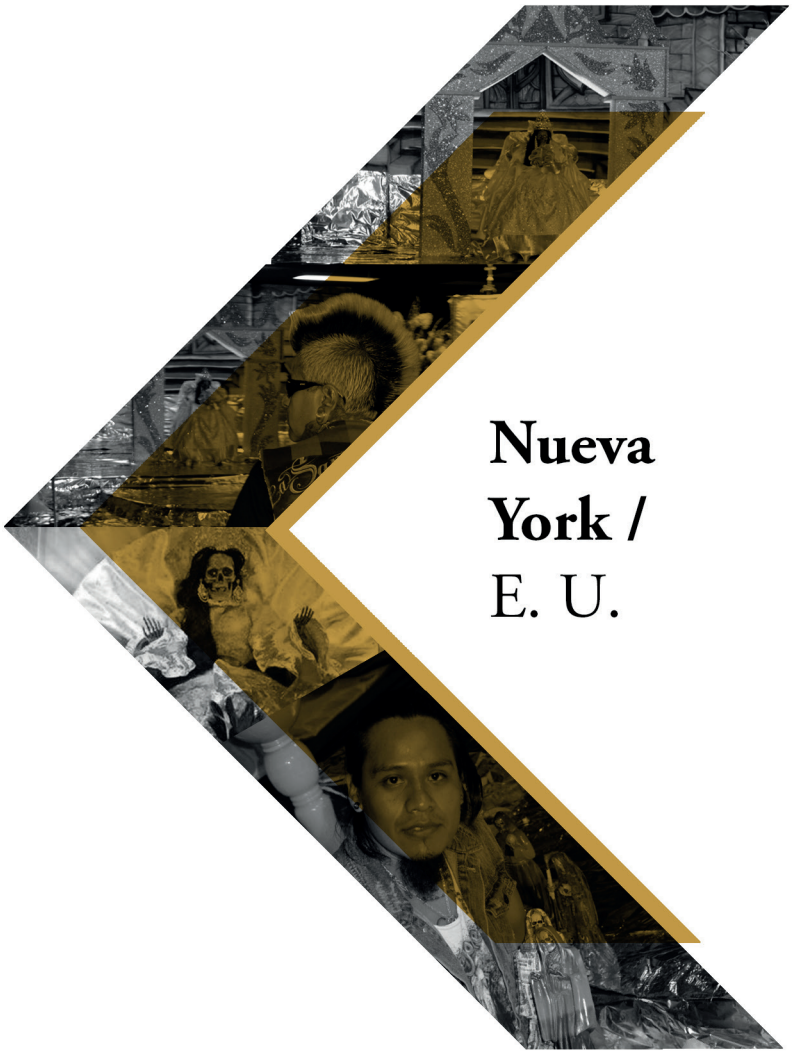
Guadalupe Vargas Montero

Cursó la Maestría en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antropología Social en la Universidad Veracruzana y es Doctora en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco, España. Se encuentra en prensa el libro *Del agua y la tierra. Mística y cosmovisión en las peregrinaciones*, FONCA/IVEC. Es Investigadora del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y docente de la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana. Correo electrónico: juliavargasmontero@gmail.com

Jorge Adrián Yllescas Illescas

Licenciado en Sociología de la FES Acatlán-UNAM. Candidato a Maestro en Antropología del Posgrado en Antropología de la UNAM. Actualmente es ayudante de investigación en El Colmex. Entre sus publicaciones más recientes: "Hacer trabajo de campo en un espacio de reclusión", *Revista Electrónica Ruta Antropológica*, año 2015, núm. 2., "La Santa Muerte hoy, imagen personificada, dones e iniciación en el culto" *Revista Vita Brevis*, año 2013, vol. 3. Correo electrónico: jayiunam@hotmail.com

De norte a sur.
Registro visual
de las prácticas
del culto a la
Santa Muerte
y San La Muerte



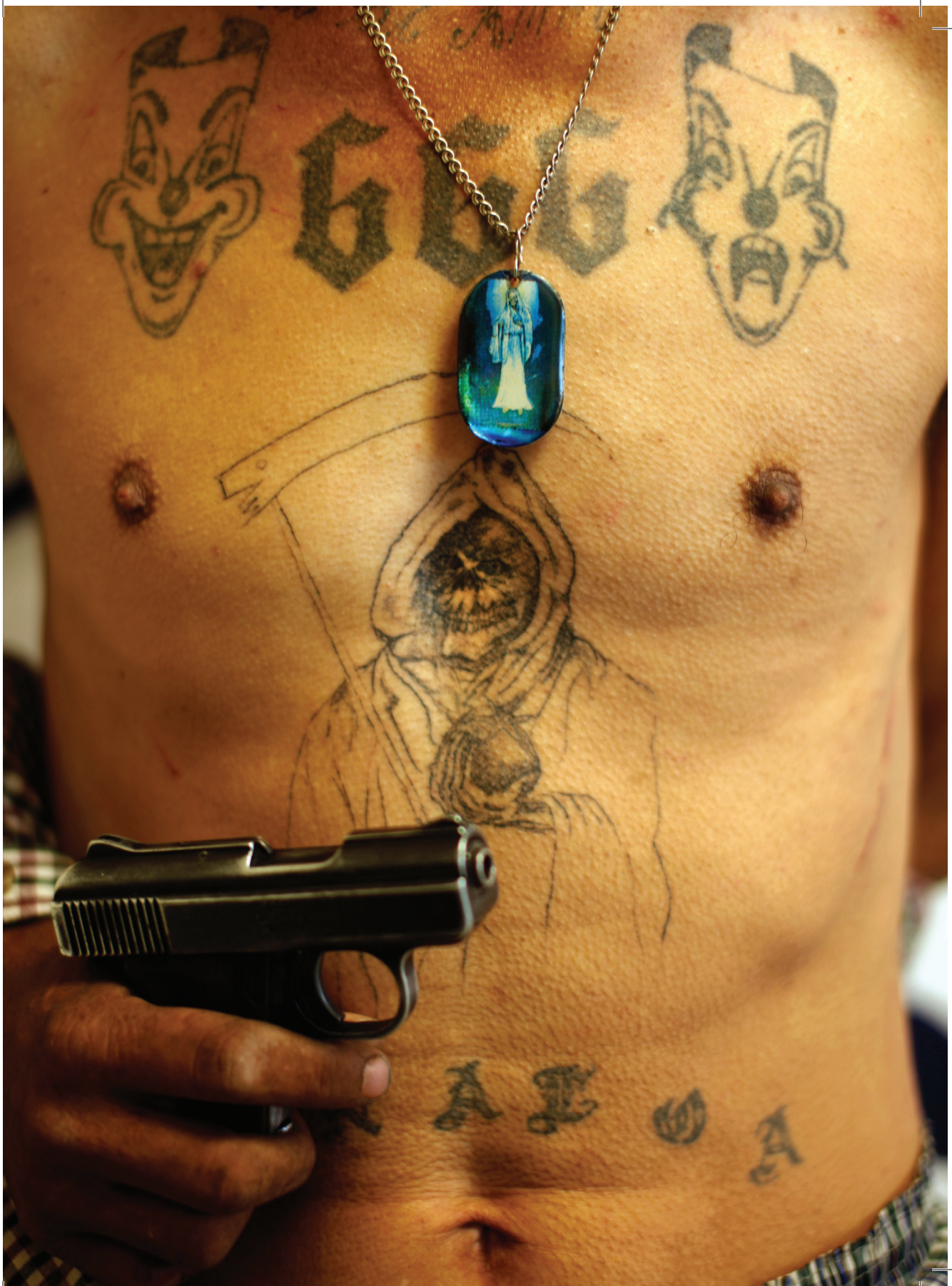
Nueva York /
E. U.

La Santa
Muerte

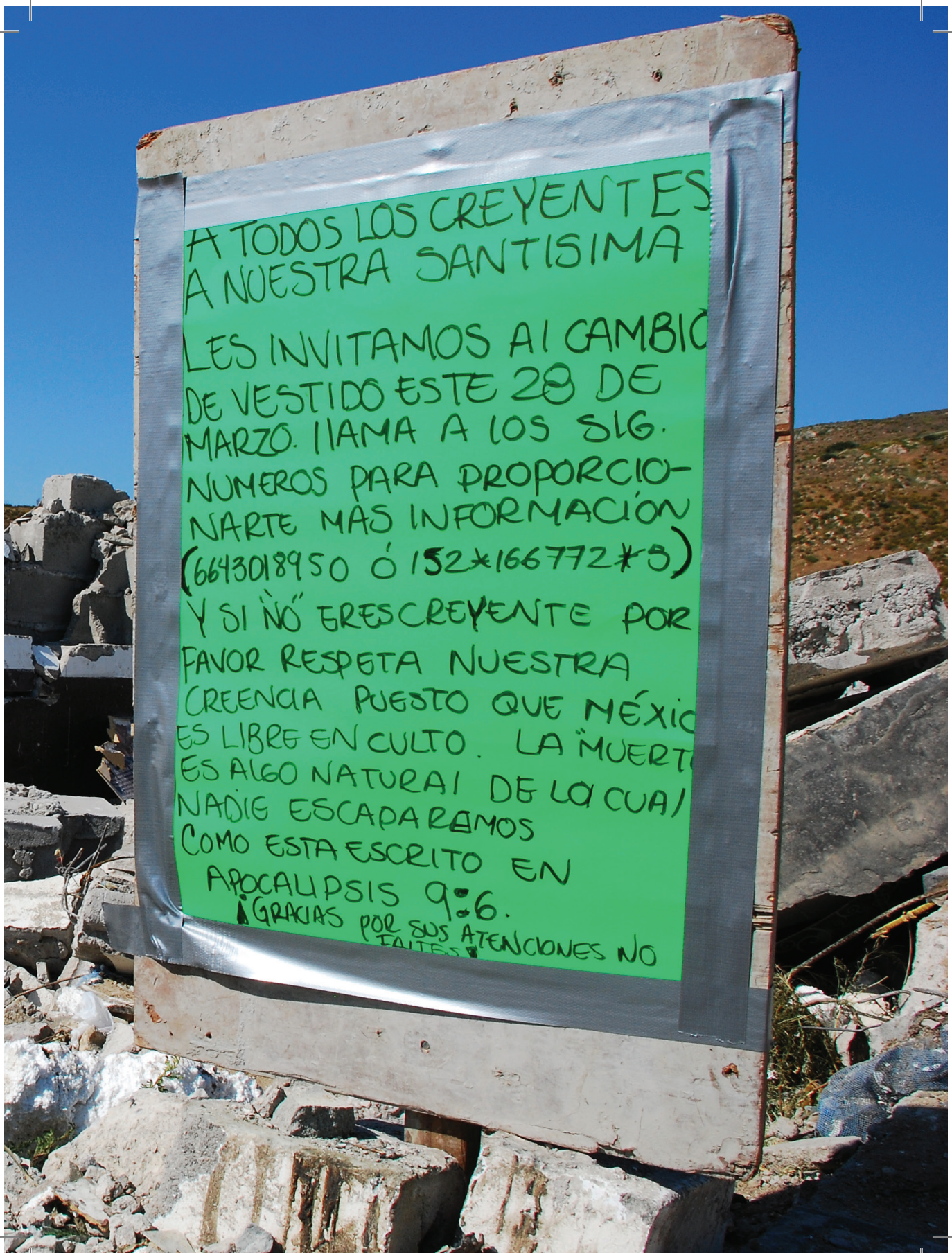
CELEBRACION
DE LA SANTISIMA MUERTE
SABADO
8
AGOSTO
2015
OCTAVO
ANIVERSARIO
INFO: ARELY GONZALEZ 347.832.5673
89-45 163 STREET 2ND FLOOR
JAMAICA NEW YORK 11432
7:00 PM
DONACION $10

Frontera norte

Tijuana / Ciudad Juárez / México

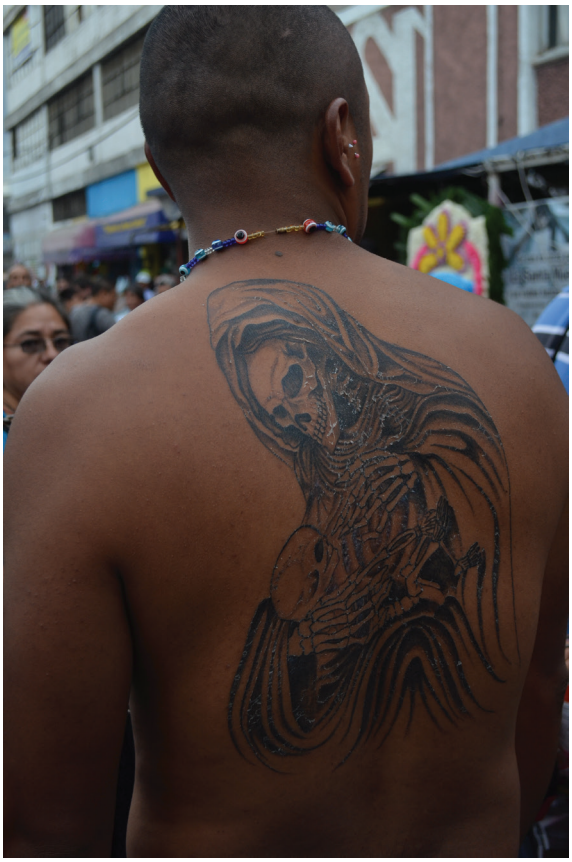


7 DETENIDOS
125 PUTS. DE MARIHUANA
CON PESO APROX. DE
842.3 KGS.
7 ARMAS


A TODOS LOS CREYENTES
A NUESTRA SANTISIMA
LES INVITAMOS AL CAMBIO
DE VESTIDO ESTE 28 DE
MARZO. LLAMA A LOS SIG.
NUMEROS PARA PROPORCIO-
NARTE MAS INFORMACIÓN
(6643018950 Ó 152*166772*3)
Y SI "NO" ERES CREYENTE POR
FAVOR RESPETA NUESTRA
CREENCIA PUESTO QUE MÉXIC
ES LIBRE EN CULTO. LA "MUERT
ES ALGO NATURAL DE LA CUAL
NADIE ESCAPAREMOS
COMO ESTA ESCRITO EN
APOCALIPSIS 9:6.
¡GRACIAS POR SUS ATENCIONES NO

CDMX / **Barrios de Tepito y la Merced /** México

Corona
Extra
La Güerita



Abercrombie & Fitch

where you have to die

-ESP
-CARTAS.TA
-CARACOL.
-LIMPIAS.
-AMARRES.
-CONSULTA DE IFA
AQUÍ PASILLO 8 LOCAL 18

BOTANICA
Lukcero Agnakan
LECTURA DE CARTAS
LIMPIAS
TRABAJOS
Lukcero Agnakan
Bruja

ALCANCIA

ALCANCIA

Estado de
México /
Ecatepec /
México

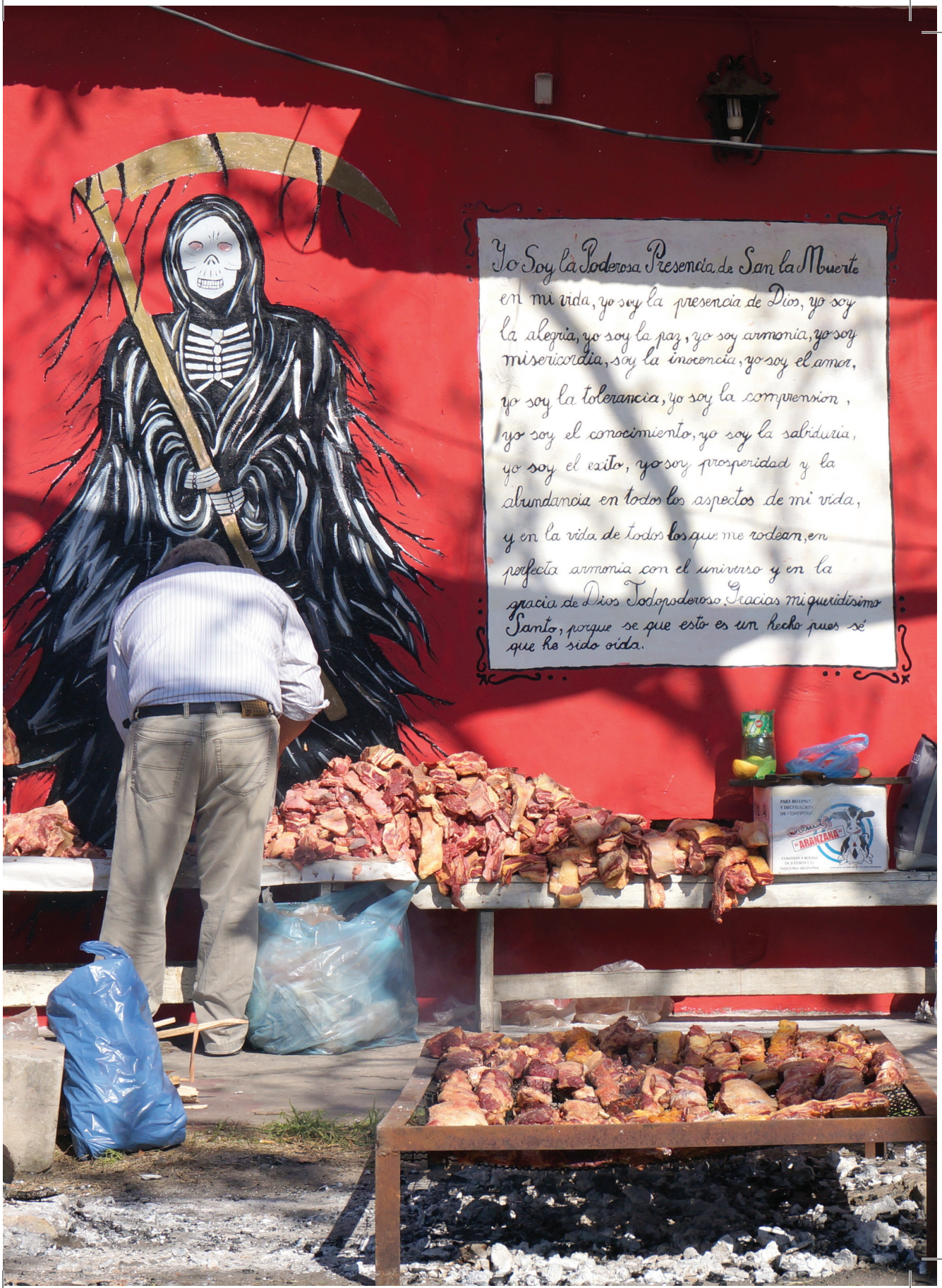
Modelo
Modelo

Oración a la Santísima Muerte

Veracruz /
Veracruz /
México

Mercedes / Argentina

SANTUARIO
GAUCHITO GIL
L.VERNET 3650
Señor. LA MUERTE
3650


Yo Soy la Poderosa Presencia de San la Muerte
en mi vida, yo soy la presencia de Dios, yo soy
la alegria, yo soy la paz, yo soy armonia, yo soy
misericordia, soy la inocencia, yo soy el amor,
yo soy la tolerancia, yo soy la comprension,
yo soy el conocimiento, yo soy la sabiduria,
yo soy el exito, yo soy prosperidad y la
abundancia en todos los aspectos de mi vida,
y en la vida de todos los que me rodean, en
perfecta armonia con el universo y en la
gracia de Dios Todopoderoso. Gracias mi queridisimo
Santo, porque se que esto es un hecho pues sé
que he sido oida.
ARANZANA

Fotógrafos

Nueva York, E.U.A /
Antonio Higuera Bonfil [285, 286, 288, 289]

Frontera Norte. Tijuana/Ciudad Juárez, México /
Guillermo Arias [291, 292, 294]
Ivonne Carolina Rosas Heimpel [296, 297]
Joana Alejandra Dávila Medellin [298]
Mariel Miranda [300, 301]

CDMX. Barrios de Tepito y la Merced /
Adrián Ylescas [304, 305, 306, 307, 308, 309]
Alberto Hernández [310, 313, 314, 315, 316, 317]
Claudia Reyes [311, 312]

Estado de México. Ecatepec, México /
Adrián Ylescas [319]
Alberto Hernández [319, 320, 321]

Veracruz. Veracruz, México /
Kali Argyriadis [323]

Mercedes, Argentina /
Alejandro Friguerio [325, 326, 327, 328]

Editora de imágenes: Mariel Miranda R.
Diseñador gráfico: Eduardo Lozano Murillo

La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones
se terminó de imprimir el 18 de noviembre
de 2016, en Offset Rebosan, S. A. de C. V., Acueducto
núm. 115, Col. Huipulco, Del. Tlalpan, 14370, México, D. F. El
cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación de Publicaciones de El Colegio de la Frontera Norte. Se tiraron 500 ejemplares.