



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

RELIGIOSIDAD COTIDIANA EN CONTEXTOS URBANOS: ESTUDIO COMPARATIVO
ENTRE EL CULTO A LA SANTA MUERTE DE MÉXICO Y SAN LAMUERTE DE ARGENTINA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
JORGE ADRIÁN YLLESCAS ILLESCAS

TUTOR PRINCIPAL:
HUGO JOSÉ SUÁREZ
IIS

COMITÉ TUTOR:
ALBERTO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ
COLEF
VÍCTOR ALEJANDRO PAYÁ PORRES
FES ACATLÁN
CARLOS GARMA NAVARRO
UAM-I
ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ
CIMSUR

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mí familia

En memoria de:

Efrén Yllescas Plata

Luis Antonio Olvera

Rosa Elena Illescas Jiménez

Agradecimientos:

Aún recuerdo aquella vez que salieron los resultados de ingreso a la universidad. Desde entonces mi vida cambió por completo. Esa sensación de emoción nunca ha desaparecido a lo largo de mi trayectoria académica. Hoy puedo decir con mucho orgullo que esta tesis representa el cierre de un proyecto de vida. Por lo cual estoy totalmente agradecido con la Universidad Nacional Autónoma de México, por convertirse en mi segunda casa.

Agradezco el apoyo que me otorgó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con el Programa de Becas para Estudios de Posgrado. Con la cual pude desempeñar exitosamente este proceso de formación académica.

Igualmente, al Programa de Becas de Movilidad de la UNAM, por el cual fue posible realizar el viaje a la ciudad de Buenos Aires. Donde se hizo una parte de la investigación etnográfica que forma parte de este proyecto.

Reconozco los apoyos institucionales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en su sede de Argentina. La cual me recibió durante mi periodo de movilidad, brindándome espacios para nuevos conocimientos y acercamiento a otras redes de producción académica.

Gracias al cuerpo de tutores que sostuvieron siempre un dialogo horizontal durante mi formación en el posgrado. Agradezco su paciencia ante las diversas situaciones que se fueron presentando a lo largo de este proceso. Ya que esta tesis está marcada por los años de la pandemia del COVID-19.

A Hugo José Suárez por permitirme la libertad creativa y el diálogo constante durante toda la investigación. Al profesor Alberto Hernández quien creyó en mi proyecto antes de que este se consolidará, además de que compartimos temas

de interés. Pero tengo una dedicación especial al profesor Víctor Alejandro Payá, a quien considero un amigo, un mentor. Ya que desde la licenciatura ha estado presente en toda mi formación. Siempre tengo muy presente que fue él quien me motivó e inspiró para que yo forjara una vida académica. A Carlos Garma que desde que nos conocimos en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), me mostró su apoyo, al igual que su amistad que aún sigue vigente. A Enriqueta Lerma, inspiradora académica que hoy en día es un referente para continuar con mi proyecto de vida académica.

Pero también agradezco el diálogo con otros investigadores que permitieron la consolidación de esta tesis. Alejandro Frigerio por abrirme camino en el campo de estudio en Argentina, además de mantener vigente el diálogo académico aún a la distancia. Al profesor Claudio Lomnitz que formó parte de los inicios de esta investigación, dándome consejos muy acertados sobre el trabajo de campo.

También debo reconocer el gran apoyo de los colaboradores y dialogantes en esta investigación etnográfica. A Juan Romero quién desde mi primer día en Buenos Aires me recibió y acompañó, abriéndome la posibilidad de generar vínculos con otras personas. Cynthia y su familia que me adoptaron como un gran amigo y que siempre estuvieron al pendiente de mí; gracias por esos buenos momentos que vivimos, por enseñarme a tomar el mate. A Dora y su grupo de promeseros que me abrieron la puerta de sus historias en un viaje que nunca olvidaré. A Nazareno, gran fotógrafo que me regaló algunas de sus capturas presentes en este escrito, además de brindarme su amistad. A todos los talladores, promeseros y devotos de San La Muerte que me regalaron sus experiencias que nutren parte del contenido presente en este escrito.

En la Ciudad de México agradezco a Iván por darme la posibilidad de conocer su historia y ofrecer su amistad. Al altar de Santo Domingo, Coyoacán, cuyos fundadores Erick y su mamá, me han abierto las puertas, gracias por permitirme estar en los rosarios y aniversarios con ustedes. A los devotos de la Santa Muerte que me retribuyeron con sus historias durante estos años, muchas gracias.

Al igual agradezco a mis alumnos que fueron parte de mi motivación para culminar este proyecto. En especial, aquellos que en su momento me apoyaron con la transcripción de las entrevistas, así como Angélica Lovera que me diseñó las ilustraciones especiales para esta tesis.

Finalmente agradezco a mi familia por estar presentes, por la paciencia y su apoyo en darme la libertad de formarme como persona. En especial mi abuelita Luisa quien siempre está conmigo, a mi lado. Gracias por todo. A mis amigos por escucharme hablar de la investigación todo este tiempo.

En general agradezco a la vida por permitirme trascender a través del conocimiento.



La posibilidad de crear es al mismo tiempo la posibilidad de creer

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO 1. DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y SU ABORDAJE DESDE LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN VIVIDA (*LIVED RELIGIÓN*) **4**

1.1 RELIGIÓN POPULAR	4
1.1.1 RELIGIÓN POPULAR ASIMILADA AL CATOLICISMO POPULAR/ RELIGIÓN POPULAR Y SU FUNCIÓN EN LOS SECTORES MARGINADOS. (1960-1980)	5
1.1.2 RELIGIÓN POPULAR VISTA COMO “OTRA LÓGICA”	9
1.1.3 LA RELIGIÓN POPULAR COMO GENERADORA DE DIVERSOS SENTIDOS	12
1.1.4 LA RELIGIÓN POPULAR HOY	24
1.2 LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN VIVIDA	26

CAPÍTULO 2. DE TEPITO A BUENOS AIRES: LA CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA DEL OBJETO DE INVESTIGACIÓN **29**

2.1 EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN APARECE CUANDO MENOS TE LO ESPERAS	29
2.1.2 LA IMPORTANCIA DE LOS CREYENTES Y EL GIRO HACIA LAS PRISIONES	32
2.1.3 LA IDEA DE LOS SANTOS TRANSGRESORES: APARECE SAN LA MUERTE	34
2.1.4 CASOS COMPARABLES	35
2.2 LA IMPORTANCIA Y USO DE LA ETNOGRAFÍA	37
2.2.1 TRES MOMENTOS DEL PROCESO ETNOGRÁFICO	38
1º EL PRE CAMPO	39
2º EL CAMPO	40
3º POST CAMPO	42
2.3 APLICACIÓN DEL PROCESO ETNOGRÁFICO: ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE SAN LA MUERTE Y LA SANTA MUERTE	45
2.3.1 PRE CAMPO	45
⇒ DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	45
⇒ ELECCIÓN DEL CAMPO	46
⇒ PERFILES DE LOS CREYENTES (MUESTRA CUALITATIVA)	48
⇒ RECURSOS Y TIEMPOS DE CAMPO	50

2.3.2 CAMPO	50
⇒ MI TRAYECTORIA ENTRE SANTAMUERTEROS Y SANLAMUERTEROS	50
2.3.3 POST CAMPO	54
<u>CAPÍTULO 3. SAN LA MUERTE UN SANTO PODEROSO</u>	<u>56</u>
3.1 SAN LA MUERTE PAYÉ Y MONJE	56
3.1.1 LA IMAGEN DEL SANTO	57
3.1.2 CULTO TRADICIONAL	59
3.1.3 MITOS SOBRE EL ORIGEN DE SAN LA MUERTE	62
3.2 SAN LA MUERTE EL SANTO PODEROSO (CULTO URBANO)	70
3.2.1 SAN LA MUERTE EN EL GBA	71
3.2.2 SAN LA MUERTE EN LAS VILLAS	76
3.2.3 SAN LA MUERTE GLOBALIZADO	82
3.3 SAN LA MUERTE ENTRE LA CASA Y LOS SANTUARIOS	84
3.3.1 SANTUARIO SAN LA MUERTE, HONOR HACIA MI SEÑOR “EL ORIGEN” VILLA DOMINICO, WILDE (GBA)	87
3.3.2 LA FIESTA DE LA SANTA MUERTE EN EL ALTAR “EL ORIGEN”	93
3.3.2.1 LA ÚLTIMA VISITA DEL SANTUARIO EL ORIGEN	103
3.3.3 LOS SANTUARIOS DE BARRACAS	105
3.3.4 EL ALTAR DE DORA	106
3.3.5 SANTUARIO MILAGROSO	110
<u>CAPÍTULO 4. MI SANTO, MI REY: CYNTHIA SANADORA Y PROMESERA DE SAN LA MUERTE</u>	<u>114</u>
4.1 ACÁ YA NO ES UN VILLA	114
4.2 UNA ELEGIDA DEL SANTO	117
4.2.1 RECIPROCIDAD EN LOS SABERES	124
4.3 EL SANTUARIO-CONSULTORIO	138
4.3.1 EL ALTAR PRINCIPAL Y LA MATERIALIZACIÓN DE LAS SUPPLICAS	142
4.3.2 SÚPLICAS MATERIALIZADAS	150
4.4 CORPORALIDAD EN EL CULTO A SAN LA MUERTE	157

4.4.1 SANAR CON EL PODER DEL SANTO	160
4.4.2 LIBERACIONES	162
4.4.3 SANAR EL CUERPO, SANAR EL ALMA	164
4.4.4 CURAR LA CULEBRILLA	171
<u>CAPÍTULO 5. LA SANTA MUERTE, DE MÉXICO PARA EL MUNDO</u>	174
5.1 DE LA CLANDESTINIDAD CASERA A LA DIFUSIÓN POR REDES	174
5.1.2 LA SANTA Y SUS ORÍGENES INCIERTOS	175
5.1.3 APARECE EL CULTO URBANO A LA SANTA MUERTE	179
5.2 LA SANTA MUERTE COMO OBJETO DE ESTUDIO DE LAS CIENCIAS SOCIALES	183
5.2.1 LA SANTA MUERTE ESTUDIOS ICONOGRÁFICOS Y DE LA CRISIS SOCIAL	183
5.2.2 LA SANTA MUERTE SU PRESENCIA NACIONAL E INTERNACIONAL	186
5.2.3 LA SANTA GLOBALIZADA	189
<u>CAPÍTULO 6. LA SANTA MUERTE HAY QUE SENTIRLA, ASÍ ELLA TIENE VIDA. IVÁN, ESPOSO DE LA SANTA MUERTE.</u>	193
6.1 LA SANTA MUERTE ES UNA HABITANTE DE LA CASA	193
6.2 LOS “DONES DE IVÁN”	196
6.3 LA DIFERENCIA ENTRE EL SENTIR Y EL CREER	200
6.4 OBJETOS DE FE-OBJETOS DE VIDA	203
6.4.1 AMULETO	211
6.5 LOS ALTARES EN EL CUERPO	212
<u>CAPÍTULO 7. SAN LA MUERTE Y LA SANTA MUERTE HOMOGÉNEAMENTE DIVERSOS</u>	217
7.1 LA SANTA MUERTE Y SAN LA MUERTE: DE LA ESTIGMATIZACIÓN A LA SOCIALIZACIÓN FAMILIAR	217
7.2 MI ESPACIO, TU ESPACIO	226
7.2.1 ALTARES	228
7.2.3 PERSONIFICACIÓN DE IMÁGENES	229
7.2.4 OFRENDAS EN LOS ALTARES	230

7.3 ALTARES DEL CUERPO Y PACTOS ENCARNADOS	233
CONCLUSIONES	238
BIBLIOGRAFÍA	253

Introducción

La muerte es un hecho universal; los seres humanos tratamos dicho fenómeno de distintas maneras. El filósofo Georges Bataille (2009) explica que una de las primeras formas en las que aparece la cultura tuvo lugar cuando el ser humano enterró a sus muertos. Desde entonces podemos hablar de la consciencia de morir. Nos damos cuenta de que somos seres discontinuos que buscamos la continuidad a través de distintos medios. Junto con ello aparecen las maneras de representar lo impresentable, de asumir lo inasumible, de explicar lo inexplicable que es la muerte misma.

La capacidad simbólica del ser humano permite darle sentido a los fenómenos biológicos como la muerte por medio del arte, los mitos, rituales e imágenes. En el caso de las culturas mesoamericanas, existen deidades representadas con cuerpos semienterrados, huesos y carne que simbolizan al mismo tiempo la muerte y la vida. En el caso de México se tiene registro de deidades como Mictlantecuhtli, deidad encargada del inframundo. Otro ejemplo es el de los guaraníes, quienes tenían un tratamiento especial con los huesos de los cadáveres. Estas referencias históricas nos muestran la importancia que tuvo la muerte y sus alusiones simbólico-religiosas, las cuales, con el paso del tiempo, han ido modificándose.

La siguiente investigación estudia dos prácticas religiosas contemporáneas. Por un lado, se aborda el culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México. Por otra parte, se presenta un acercamiento etnográfico al culto de San La Muerte desarrollado en la Ciudad de Buenos Aires (CABA) y su zona metropolitana, el Gran Buenos Aires (GBA). El objetivo de la investigación consiste en comparar ambas prácticas religiosas y mostrar sus parecidos y sus diferencias. Se toman en

cuenta las particularidades contextuales de cada una de ellas y se abordan desde la vida cotidiana de sus creyentes.

La tesis incluye siete capítulos. El primero es el abordaje teórico de la investigación. En él se discute el concepto de religiosidad popular, con la intención de mostrar si esta categoría es útil para explicar los casos analizados en la pesquisa. Al mismo tiempo, se plantea el uso de la perspectiva de la religión vivida (*lived religion*), como una posible alternativa teórica para entender dichos fenómenos religiosos. El uso de este enfoque sirvió para hacer el comparativo de los casos, considerando la relevancia que da a la ritualidad, la materialidad y la corporalidad en la práctica cotidiana de las creencias.

En el segundo capítulo se explica la construcción metodológica del objeto de investigación. Se expone el camino por el cual se llegó a plantear un estudio comparativo; se revelan también los pasos del proceso etnográfico con los que se obtuvieron los datos y su análisis. La intención del capítulo metodológico es la de dar solidez a la investigación, al mismo tiempo que mostrar a las personas interesadas en abordar fenómenos de este tipo algunas vías por las cuales pueden armar sus propios objetos de estudio.

El capítulo tres comprende un acercamiento general al culto de San La Muerte. Aquí se parte de la investigación realizada en campo, por lo que se toma en cuenta la perspectiva de los creyentes, así como la de las pesquisas que se han hecho sobre esta práctica religiosa.

El capítulo cuatro aborda el caso de estudio de una promesera y sanadora de San La Muerte. Gracias al enfoque de la religión vivida, se llevó a cabo unas series de entrevistas que, junto con las observaciones, generaron la posibilidad de conocer la cotidianidad que tiene este culto en la vida de dicha creyente.

El capítulo cinco es una explicación de la manera en la que se ha desarrollado el culto urbano a la Santa Muerte en México. Se discuten las interpretaciones que hay por parte de los creyentes, así como de investigadores, sobre el origen de dicho culto. Se muestran las pesquisas que han surgido del tema durante los últimos veinte años para tener un contexto general acerca del culto a la Niña Blanca.

En el capítulo seis se desarrolla el segundo caso de estudio, el de un devoto y mediador de la Santa Muerte. Al igual que con la promesera de San La Muerte, se obtuvieron datos de su práctica religiosa cotidiana a través de la propuesta de la religión vivida, con la finalidad de hacer el comparativo entre ambos casos.

Finalmente, en el capítulo siete se hace el comparativo entre el culto a la Santa Muerte y San La Muerte en dos niveles. Se muestran los parecidos y las diferencias del desarrollo histórico de ambas prácticas religiosas. Por otra parte, con base en los casos descritos en los capítulos cuatro y seis, se hace otro comparativo tomando en cuenta la materialidad, ritualidad y corporalidad que se lleva en la práctica cotidiana de ambos cultos.

Capítulo 1. De la religiosidad popular y su abordaje desde la perspectiva de la religión vivida (*lived religion*)

1.1 Religión popular

El siguiente capítulo expone un análisis del concepto de religiosidad popular desarrollado por distintos investigadores de América Latina. Con la finalidad de mostrar qué tan útil resulta actualmente el uso de esta categoría teórica para explicar las expresiones de religiosidad contemporánea, como el caso de la Santa muerte y San La Muerte. De igual manera, se propone el abordaje teórico de la religión vivida como un recurso para comparar los casos elegidos en la etnografía. No es fácil dar una definición de la religiosidad popular: esta categoría suele definirse de manera dicotómica. Se entiende a la religión popular como una forma no especializada frente a una religión especializada. Se le ve como una religión informal frente a una religión formal. También se define como una religión perteneciente a la subcultura, contraria a una religión de la alta cultura; como una religión no institucional frente a una religión institucional; o como la religión de las clases subalternas distinta a la religión de la élite. De esa manera, puede verse que una de las características que tiene dicho concepto es que involucra cierto tipo de confrontación y antagonismo.

Eloísa Martín propone una salida para entender dicha categoría teórica, basándose en una clasificación de tres líneas de discusión de la religión popular. La primera es aquella en la que se identifica a la religión popular desde la matriz católica (Martín, 2009: 275). Se identifica a la religión popular como la religión de la gente y se adopta una interpretación vertical, donde la religión popular se ubica

en el polo dominado, mientras que la Iglesia, el Estado y la burguesía aparecen como el polo de los “dominantes”.

La segunda forma en la que se ha entendido la religión popular es aquella que se enfoca en la función que cumple para los sectores pobres de la población, al verla como una de las maneras en la que dichos sectores lidian con las privaciones.

El tercer grupo sugiere la existencia de una “lógica diferente”, donde se considera la capacidad creativa y original que hay en la religión popular. La autora especifica que su clasificación es producto de los distintos estudios hechos en Argentina. Me atrevo a decir, sin embargo, que es más bien la manera en la que se desarrolló la conceptualización de la religión popular en toda la región de América Latina.

1.1.1 Religión popular asimilada al catolicismo popular/ religión popular y su función en los sectores marginados. (1960-1980)

Empecemos por analizar la primera clasificación que tiene que ver con la religión popular vista desde la matriz católica. Ésta tiene una estrecha relación con la composición del campo religioso latinoamericano y su proceso histórico, marcado por una hegemonía de la religión católica, impuesta desde la conquista de la región. Algunos autores (Parker, 1993; Bastián, 1997; Blancarte, 2000; Domingues, 2009) han mostrado el peso que tiene el catolicismo al momento de analizar las dinámicas de la pluralidad religiosa de la región latinoamericana.

De esa manera, muchos de los estudios que se hicieron sobre la religión popular entre los años 1960 a 1980, explicaron este concepto visto desde una mirada católica, con lo que se asimiló la religión popular con un catolicismo popular. Así lo muestra Neira Fernández (2011), quien hace una compilación de los estudios hechos sobre la religión popular latinoamericana, desarrollados entre las décadas

de los sesenta a los ochenta. Fernández menciona que surgieron dos grandes líneas de interpretación de la religión popular. Una llamada de “modernización”, la cual considera a la religión popular como la forma religiosa de las mayorías y para la que se prefirió utilizar el término “catolicismo popular”, ya que se consideraba a este tipo de religión como “prácticas externas católicas que se van expresando en grupos y regiones distintos” (Neira Fernández, 2011: 214). Otra línea de interpretación ha sido llamada “del cambio social”, cuyo origen se encuentra ubicada en el surgimiento de la Teología de la Liberación, de la que se generaron dos grandes corrientes que explicaron la religión popular:

1) Una perspectiva justo-clasista que asumió los marcos de referencia marxista. En esta corriente “se valora la religión popular como práctica liberadora (la religión que no sea liberadora no se puede considerar auténticamente popular)” (Neira Fernández, 2011: 214). Desde esta corriente, en una primera etapa se consideraba a la religión popular con una valoración negativa, al verla como fatalista y conformista, incapaz de colaborar al cambio social justo. Posteriormente, se le dio una valoración más positiva al considerar a la religión popular como un proceso de liberación de la clase oprimida.

2) La teología de la pastoral popular, que tuvo un acercamiento cultural. Desde esta corriente se buscaba evitar reduccionismos teóricos que se producen en una interpretación económico-marxista. Optaron considerar como marco de referencia al dinamismo cultural, entendiendo a la religión como un sistema simbólico o cultural vista desde la postura de Geertz. Así fue como esta corriente de estudios utilizó el término de religión y catolicismo popular casi de la misma forma, si bien poco a poco fueron estableciendo características que las diferenciaban. Por lo que respecta a la religión popular, se le definió como la

“forma religiosa de las grandes masas con escaso cultivo religioso, corresponde a una cultura de la pobreza, es trans-social y transcultural.”(Neira Fernández, 2011: 215), mientras que al catolicismo popular se le definió como “un hecho cultural en curso, que se debe identificar en su proceso histórico; como opuesto al de las élites cultivadas; se trata de una religiosidad simbólico-dramática de sentido común.” (Neira Fernández, 2011: 2015). Los autores de esta línea cultural¹ daban una valoración positiva del catolicismo popular.

Se puede notar que, en estas décadas de los sesenta a los ochenta, las formas de explicar la religión popular estaban influidas por interpretaciones católicas o pastorales que asimilaban religión popular con catolicismo popular. Esto se corrobora en la clasificación de Eloísa Martín, quien plantea que desde 1960 se consideró a la religión popular como la “religión de la gente”. Muchas de las pesquisas que se hicieron sobre este tema fueron conducidas por sacerdotes y autores católicos, que “usaban sus resultados de investigación con fines misionarios” (Martín, 2009: 275).

Estas explicaciones influyeron posteriormente en los lenguajes empleados en otras investigaciones. Por ejemplo, al momento de explicar procesos de santificación, basados en el patrón de canonización de la Iglesia. Se establecieron maneras de interpretar la acción de los santos, su jerarquización (como patronos) o la manera de representarlos y rendirles pleitesía. El peso cultural que tuvo el catolicismo en la región tuvo como consecuencia interpretaciones en las que se

¹Otros estudios que se pueden ubicar en esta corriente son “Cultura popular y religión en el Anáhuac”.(Giménez, 2013); “La religiosidad de la cultura de pobreza” (Marzal, 1970).

asimilaba la religión popular con el catolicismo popular, como practicas casi idolátricas de las clases marginadas.

En los años ochenta, la discusión sobre la religión popular originó nuevas vetas para entenderla. Surgió la perspectiva que consideró a la religión popular en términos de la función que tiene para los segmentos más pobres de la población. "Cuando se consideran como resultado de la pobreza, las prácticas religiosas sirven como un medio para hacer frente a las deficiencias educativas, materiales o espirituales en contextos donde no hay instituciones como la Iglesia o el Estado" (Martín, 2009: 276). La religión se vio como una esfera más en la vida social en relación con otras esferas, lo que ocasionó que las esperanzas que brindaba el catolicismo se buscaran en otras religiones y prácticas espirituales.

Por lo tanto, era cada vez más evidente la pluralización religiosa y el surgimiento de un nuevo mercado religioso. Las grandes Iglesias ya no cumplían la función de dar respuesta a las demandas de los creyentes. De esta manera apareció en el debate una aparente incongruencia entre lo que es la afiliación y la práctica religiosa. Esto derivó en la exposición del quiebre del monopolio católico frente a otras formas alternas de religión.

Al final de la década de los ochenta, se indagó con más detenimiento la lógica de las prácticas alternas de religión separándolas de las prácticas del catolicismo popular. Esta propuesta comenzó a figurar en los planteamientos que propuso Gilberto Giménez, quien destacó que "la religión de las clases subalternas no puede analizarse como desviación respecto a los parámetros de la religión oficial" (Giménez, 2013: 63). Por el contrario, Giménez argumenta que deben analizarse en sí mismas, por la alteridad que representan con base en su propia sintaxis y en sus propios códigos: deben explicarse las relaciones y contrastes que tienen con

el cosmos simbólico de la religión oficial. Así podemos ver la emergencia de una nueva forma de entender la religión popular desde su propia lógica.

1.1.2 Religión popular vista como “otra lógica”

Una de las propuestas que marcó una diferencia al momento de definir la religión popular fue el trabajo de Cristian Parker (1993). Parker plantea un quiebre con las formas con las que se venía desarrollando el abordaje de este tipo de religiosidad; argumenta además que la religión popular latinoamericana se encuentra bajo la herencia histórica del monopolio católico. El discurso religioso popular recibe directa o indirectamente la influencia de ésta, pero al mismo tiempo esa relación es compleja y diversa a nivel de los procesos de la transacción simbólica.

Parker lo muestra de la siguiente manera: 1) Se da una combinación sincrética coherente entre creencias mítico-mágicas con ciertos temas doctrinales del cristianismo. 2) Se genera una pedagogía religiosa autónoma en la que se recurre y demanda cierta instrucción catequética de la Institución. 3) Hay un contenido ético con normas propias de la tradición y/o del ethos popular urbano. 4) Aunque en ciertas prácticas religiosas se retoman ciertas exigencias de la práctica discursiva oficial, se manifiesta una autonomía y capacidad creativa propia de la religión popular; es decir, “la producción religiosa de las clases subalternas está generalmente ligada a manifestaciones rituales y festivas a sus discursos correspondientes” (Parker, 1993: 300). Estas manifestaciones también se expresan en el hecho de rezar a santos (canonizados o no) o ir a procesiones a distintos espacios sagrados, donde el destino no es necesariamente una iglesia, sino algún santuario alternativo.

En apariencia, agrega Parker, se puede hablar de una "única religión" católica en Latinoamérica, ya que tanto el catolicismo popular, la religión popular y la religión oficial se intersectan en el significante discursivo. Los mismos conceptos y prácticas tienden a corresponder sentidos opuestos: se inscriben al interior de visiones del mundo de grupos y clases sociales con posiciones sociales muy diversas.

De aquí surge una dialéctica entre la religión oficial y la religión popular, en la que la religión oficial buscará mantener un monopolio de la producción y reproducción del sentido religioso, así como rechazar simbólicamente la producción religiosa de las masas populares. Las denomina incluso despectivamente: supersticiones, magia o idolatría. Pero por el lado de la religión popular, en el interior del campo simbólico de las clases subalternas no se eliminan totalmente los elementos mágicos ni totalmente los oficiales, sino que se reproducen sincréticamente. Son útiles para darles respuesta y un sentido propio acorde a sus necesidades; generan su propio sentido religioso, con lo que se rompe el monopolio de la religión oficial.

Parker plantea una veta que permite entender a la religión popular desde la lógica interna de las producciones de sentido. Entre los sectores populares, este sentido se transmite desde su propia semiótica y no desde la semiótica de la religión oficial. Este autor propone que desde la religión popular es posible hablar de otra lógica presente y estructurante en las culturas y religiones populares, la cual es "una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado" (Cristian Parker, 1993: 382). Desde entonces la religión popular latinoamericana comenzó a entenderse no como un derivado de la religión oficial

(como si fueran sectas, confundiéndose con el catolicismo popular), sino que se comenzó a explicar desde los corpus simbólicos que se van generando entre los distintos grupos que la practican. Esto llevó a diferenciar entre la religión popular que se dan en entornos urbanos o los que se dan en entornos rurales, cada una generadora de sus propias lógicas de sentido religioso.

Otra de las propuestas relevantes en la década de los noventa que destacó el surgimiento de las religiones populares como parte de las mutaciones religiosas en Latinoamérica, fue el trabajo Jean Pierre Bastián (1997). En éste se lleva a cabo un análisis sobre los cambios en el campo religioso latinoamericano, originados por la globalización. Para finales del siglo XX, el autor muestra que hay un repliegue del catolicismo. Al mismo tiempo, se dio una desregulación del campo religioso, inducido por el surgimiento de cientos de movimientos religiosos distintos, entre los que destacan las religiones populares, cuyo éxito se debe, según Bastián, a la posibilidad de reestructuración que ofrecen para los sectores marginales de la población: se trata de generadores de identidad (o de sentidos) que constituyen "una verdadera religión latinoamericana, distante tanto del catolicismo tridentino y barroco heredado, como del protestantismo exógeno" (Bastián, 1997: 208).

Otro factor que ha permitido que la religión popular tenga éxito es su carácter oral, "el constante recurso al triple ejercicio de la glosolalia, de la taumaturgia y del exorcismo" (Bastián, 1997: 208). Dicha característica posibilita la generación de sentidos religiosos. Permite además que se pueda transitar de una forma de expresión religiosa a otra sin ninguna dificultad.

Finalmente, se puede ver cómo desde la década de los noventa se viene configurando una idea de la religión popular latinoamericana que se vio

impactada por los cambios producidos en el contexto global, donde según Bastián:

“el fin del modelo económico de la CEPAL y la desregulación de los mercados en general, el fin de los regímenes populistas, el auge de las dictaduras militares que aniquilaron los movimientos de liberación nacional e impusieron modelos económicos neoliberales. El derrumbe del socialismo en el este de Europa y sus repercusiones sobre los regímenes cubano y sandinista, así como sobre la izquierda en la región, ha dejado a América Latina con un vacío de Ideologías. Al reflujó de las ideologías ha correspondido una proliferación de conductas de defensa y de repliegue comunitario, cuyo eje es la sociabilidad religiosa. A la par de este proceso, la globalización de los bienes simbólicos de salvación y la multiplicación de nuevos movimientos religiosos de diversa índole han conducido a una mutación del campo religioso” (Bastián, 1997: 208)

Los cambios globales generaron nuevas formas de adscripciones religiosas. Se dio un flujo entre las distintas formas de religión. De esa manera, la población pudo hacer sus propias articulaciones y crear su propio corpus de sentido religioso. En el caso de los sectores marginados de la población, se gestó una efervescencia religiosa, la cual puso en jaque a las teorías de la secularización pensadas desde Europa, que suponían que a mayor modernidad disminuiría la presencia de la religión. Contrario a eso, en la región latinoamericana no desapareció la religión. Al contrario, mantuvo su presencia, pero con otras formas.

1.1.3 La religión popular como generadora de diversos sentidos

Desde finales de la década de los noventa fue más visible la caída del monopolio católico en la región latinoamericana. Simultáneamente, se da el surgimiento de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) como la ola pentecostal o las nuevas

ofertas de religión popular; es decir, se dio el “nuevo fermento religioso, de despertar de una nueva conciencia religiosa” (Delemeu, 1997: 535).

Este panorama se da en medio de las discusiones teóricas del momento; por ejemplo, la propuesta de la religión invisible (Luckmann, 1973), así como la idea de la religión difusa (Hervieu-Léger, 1997). Ambas propuestas teóricas permitieron explicar la dinámica de las “religiones a la carta”, lo que colocó en la discusión de los científicos sociales la idea del eclecticismo religioso (en la que se yuxtaponen diferentes elementos de las tradiciones religiosas que dan origen a nuevas formas de prácticas religiosas). En este punto puede encontrarse una doble lógica en la composición de la yuxtaposición religiosa, “una lógica pragmática y una lógica de la experiencia afectiva siendo la búsqueda final siempre el bienestar y el desarrollo personal” (Delemeu, 1997: 540). En concordancia con estos postulados, la religión popular, según Delemeu, tiene las siguientes características:

- Da la primacía a las experiencias objetivas personales: los milagros, las apariciones, sueños, señales.
- Se da una minimización de lo escrito, un rechazo a las sistematizaciones racionales y unificadas de las experiencias vividas.
- Carece de sentido histórico y, en cambio, manifiesta una fuerte sensibilidad a las dimensiones cósmicas (ahistóricas) de las concepciones religiosas.
- La trasmisión se hace de manera oral en el seno de las comunidades locales o de grupo de pares.
- Los líderes religiosos siempre deben hacer prueba de un carisma personal que se basa en gran medida en lo que vivieron personalmente.
- La curación y la salud son dimensiones centrales en este tipo de religión.
- Hay un complejo mágico-religioso, en el cual el polo mágico está muy desarrollado.

- Se da una gran importancia a los objetos fetiches y a las imágenes sagradas.

Estas características que dan a la religión popular muestran que ya no se define a partir de la lógica católico-ecclesial, sino a partir de sus propias lógicas y con interpretaciones teóricas de trasfondo. En consecuencia, se le puede ver como un "cosmos sagrado" o sistema de significados que da sentido e identidad a los individuos y los dota de cierta autonomía y agencia para crear su propia cosmovisión.

Por otra parte, Pablo Semán propone que "entre los sectores populares hay una lógica cultural, una corriente de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado) holistas y relacionales" (Semán, 2001:47). En cuanto al hecho de ser cosmológicas, Semán plantea la diferencia entre una forma "moderna" de relacionarse con lo sagrado frente a una "forma popular" de relacionarse, mediante su propia lógica cultural. Semán menciona las siguientes características:

1) Lo sagrado tiene una presencia importante en la realidad de estos sectores; por ejemplo, se ve al milagro y su eficacia como uno de los principios constitutivos de lo real; en la vida de estas personas, el milagro es la presencia misma de una fuerza mayor.

2) En la cosmología popular el recurso religioso forma parte de la realidad que se aprende en una socialización primaria, en la que cualquier éxito o tropiezo se atribuye inmediatamente a una dimensión y función de lo sagrado.

3) La experiencia popular articula una lógica integradora de compatibilizaciones entre religiones, pues reconocen que hay algunas con poderes mayores o menores, incluso contrapuestos pero susceptibles de ser integrados en una composición; clasifica y jerarquiza las diferentes religiones: la múltiple afiliación no es una incoherencia, es el ejercicio de una compatibilización que organiza cosmovisiones y arreglos específicos de poderes sagrados.

Sobre el carácter holista, el autor menciona, que en la religiosidad popular hay una manifestación de la unidad entre lo físico y lo moral, expuesta en las sanaciones y los malestares. Por ese motivo, "en la perspectiva holista todo sufrimiento extiende los polos de lo anímico y lo físico a un contexto más amplio que puede ser llamado de lo sobrenatural y que tiene posibilidades de variación negativa o positiva que se relacionan con el sufrimiento o bienestar personal" (Semán, 2001: 60). Esto aparece cuando las cuestiones anímicas de las personas y sus manifestaciones físicas son atribuidas a hechicerías recibidas y cuando en los procesos de curación intervienen agentes terapéuticos y religiosos.

Por último, está el carácter relacional de la religiosidad popular. Según el autor, debido a este carácter es como "la experiencia popular hace operar; en la ligazón de cada hombre con lo sagrado, una ideología que lo define y lo relaciona con otros hombres y con lo sagrado mismo, en su diferencia y su jerarquía." (Semán, 2001: 63). De esta manera, el yo está anclado a una red de reciprocidades que determinan obligaciones de don y contra don que surgen en la estructura familiar, por lo que "en la lectura popular nadie pide desde la individualidad pura... lo hace siempre desde su lugar de hijo, padre o madre y las soluciones que se piden a Dios, o las faltas que deben expiarse, se relacionan con las formas en que esos sujetos han desempeñado esos papeles" (Semán, 2001: 65).

El carácter relacional se puede verificar en el contacto que se hace con Dios: en lugar de ser totalmente personal e íntimo, se entiende más como una relación espiritual en la que influyen unos sobre otros. Este carácter “permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a sus hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos” (Semán, 2001: 66).

En estas tres características se puede apreciar cómo operan ciertas lógicas que caracterizan la experiencia religiosa popular. Aquí se nota una imbricación entre una realidad sagrada con la realidad cotidiana. Hay una vivencia en las que las divisiones entre el alma y el cuerpo se vuelven relativas, donde ética y dolor, razón y sensibilidad no se separan. En suma, se genera un carácter relacional donde se crea una red de relaciones de donaciones específicas, donde lo sagrado cruza por todas las interacciones cotidianas a través de experiencias corporales.

Notamos que entre las dos definiciones que dan Delemeau y Semán hay temas que se vuelven constantes: la manera en la que se percibe lo sagrado y la influencia que tiene en la vida cotidiana; la importancia de la corporalidad, sobre todo en el tema de la salud, donde los malestares y sus curaciones son atribuidos a la intervención de lo sagrado; o el tema de la trasmisión del sentido religioso popular, que expresa formas de solidaridad en las que hay una clara muestra de los códigos culturales de los sectores que las ejercen.

A inicios del siglo XXI, el tema de la religión popular empezó a explicarse desde el contexto generado por la globalización y su impacto en la configuración religiosa latinoamericana (Parker, 200, De la Torre, 2001). Los planteamientos centrales de estas propuestas se pueden englobar en la siguiente pregunta: ¿Cómo impactan las transformaciones culturales de la globalización en las formas

de organización de lo religioso? En América Latina, la religiosidad se mantuvo como un referente de sentido, a pesar de que con el proceso de globalización se dio una fragmentación en las identidades y la crisis de valores universales.

Por otra parte, se definió la "posmodernidad religiosa" como "el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación de los dogmas universales; de lo recipientes de la fe hacia un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (humanismo cristiano) a una experiencia contemplativa de lo sagrado" (De la Torre, 2001: 102). En esa "posmodernidad religiosa" se dio una nueva forma de producción, distribución y consumo de lo sagrado, donde los sincretismos, producto de la fusión entre lo nuevo y lo tradicional, generaron nuevas marcas doctrinales.

Con la globalización surge el "creyente posmoderno, aquel individuo creador de su religiosidad que toma de las distintas culturas, antes incompatibles en términos doctrinales, lo que más le convence para generar nuevos bricolajes y sincretismos religiosos: creyentes sin iglesia, creencias a la carta" (De la Torre, 2001: 105). Se trata de ese carácter cosmológico del que hablaba anteriormente Semán, expresado en las religiones populares. Se mostró además que, en la religión popular, surge la necesidad de dotar de referencia sagrada a los espacios anónimos de la vida cotidiana. Los altares callejeros o en lugares de tránsito se convierten en un símbolo consagrado a esa forma de vida itinerante propia de la posmodernidad, dotados de sentido y de referencia comunitaria por la cultura popular. Puede decirse entonces que la religión popular representa una alternativa para generar sentidos colectivos de arraigo y referencia localizada de lo sagrado.

Otras de las características que adquiere la religiosidad popular es que se vuelve flexible y fluctuante, opera en una red de intercambios abierta y no es institucionalizada. Rechaza todo tipo de regulación normativa e institucional. Pasa a ser un sistema de consumo de religiosidad a la carta. En ella se generan intersticios entre el dogma y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado: opera una lógica pragmática, al mismo tiempo que una lógica de experiencia afectiva. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental y cada individuo construye su relación con lo sagrado. En el contexto de la globalización, la religión popular comenzó a tener un rango como categoría analítica de ciertas formas de relación con lo sagrado, como un canal generador de sentido cuya relevancia se volvió pertinente en la era en la que se generaron vertiginosos cambios en las identidades culturales.

Otra de las respuestas al cuestionamiento de cómo reaccionó el mundo religioso latinoamericano frente a la globalización, explica que la experiencia religiosa de América Latina es amplia y con distintos matices según la región a la que se haga referencia. Sin embargo, algo que caracterizó a esta región fue el fortalecimiento del campo religioso; es decir, "su ampliación a la vida cotidiana, social, política y a todas las esferas humanas que se presentan "más religiosas"(Suárez, 2003:116).

El fortalecimiento del campo religioso latinoamericano generó nuevos referentes simbólicos ante las demandas de la población, adaptados a sus necesidades. Se da un desequilibrio entre la oferta institucional de las creencias y las demandas populares. Para Suárez, las sociedades modernas no son menos creyentes: más bien, "lo que hoy se rechaza es la construcción de una creencia en una institución y lo que está en crisis es tener un código de sentido"(Suárez, 2003: 121). El sentido que se busca es más libre y desde la experiencia personal, por lo que "la

sociedad moderna es muy creyente, pero desde diversos *generadores de sentido*" (Suárez, 2003: 122).

Esta multiplicidad de generadores de sentido dio origen a otra respuesta de la interrogante de las transformaciones en el panorama religioso latinoamericano. Se explicó anteriormente que en la era de la globalización los procesos de mercantilización contemporánea permitieron la circulación de símbolos religiosos por medio de las industrias culturales (Gutiérrez & De la Torre, 2005). Surgieron entonces dos direcciones de la mediación entre religión y mercancía:

1. Hay una creciente mercantilización de las religiones: de sus símbolos; de sus prácticas; de los escenarios, situaciones y experiencias religiosas; de las creencias (saberes religiosos).
2. Una sacralización de lo secular, donde lo religioso ya no es exclusivo de las Iglesias: en su lugar, se encuentra en múltiples experiencias individuales o comunitarias.

Desde esta perspectiva, la religión es una cuestión de bienes culturales, pues los rituales religiosos se ofrecen y circulan como una mercancía cultural más. Esto permite entender a la religión popular como una religiosidad plástica, peregrina, heterodoxa y sincrética. Los creyentes buscan una solución inmediata a sus problemas cotidianos por medio de la intervención de lo sagrado. Surge en ellos una lógica mercantil, en la que establecen un tipo de contrato con la divinidad y en la que se da el cumplimiento de un ritual a cambio de la resolución de un problema. El ritual se efectúa con una demanda y el pago con el agradecimiento del favor recibido (con una manda); es decir, se generan rituales de transacción.

Otra característica de la religión popular que surge en la era de la mercantilización de la religión, es la desinstitucionalización de los agentes y las nuevas modalidades

de especialización. Basta con tener algún conocimiento especializado o el reconocimiento legítimo de la comunidad creyente para convertirse en un agente autorizado para operar con lo sagrado en los espacios destinados para esta actividad. Si bien desde la lógica de la mercantilización se genera un tipo de individuación de la creencia y la ritualidad, esto no implica que en lo individual no se refleje lo colectivo; por el contrario, hay nuevas formas de experimentar lo sagrado, que son al mismo tiempo formas singulares de sentido.

Una de las últimas respuestas ante los cambios originados por la globalización en el panorama latinoamericano, fue la del cambio de la mentalidad religiosa (Parker, 2009). Una de las transformaciones que se dieron en este periodo consistió en que las formas convencionales de la creencia cedieron paso frente a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. Esto fue posible gracias a que el flujo de información originado por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) permitió que las personas interpretaran y reinterpretaran las creencias, las modificaran con sincretismos a partir de los recursos culturales disponibles por la circulación de información que generan estos medios. "De esta manera, se va constituyendo un verdadero corpus hermeticum que, precisamente porque no obedece a ortodoxia ninguna, es un corpus totalmente abierto y flexible y tolera las más variadas combinaciones" (Parker, 2009: 345). La formulación de Parker queda muy clara en la frase *ser creyente a mi manera*.

Ser creyente a la propia manera constituye una de las características contemporáneas que pueden observarse en la religiosidad popular latinoamericana, la cual, según Parker, parte del supuesto de que todos los fieles son legos frente a los conocimientos especializados de lo religioso; sin embargo, los creyentes también son sujetos que frente a sus necesidades inmediatas y

cotidianas, mediatizadas por el sentido común, logran “la producción de significaciones religiosas a su manera; es decir, con los elementos y las herramientas que les permiten sus ámbitos y posiciones de acción colectiva determinada (estructura social y cultural, estratificación, historia y tradición cultural y religiosa, escolarización, integración a cultura informática y audiovisual actual, en fin, capacidad creativa e imaginativa idiosincrásica)” (Parker, 2009: 350).

En este fragmento, Parker debate al creyente posmoderno que se encuentra disuelto en una maraña de significaciones barrocas. Para el autor, la fragmentación y atomización en el fenómeno religioso genera una relación de creatividad religiosa que desborda o supera las normas y coerciones institucionales. Abre la posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos. Si se habla de una religión posmoderna, es para recalcar “el hecho de que las complejidades de combinación en cuanto a los sentidos, significados, prácticas religiosas son hoy mucho mayores dada a la tendencia a la porosidad de márgenes que establece una sociedad de la información que funciona en redes y va socavando las jerarquías definidas” (Parker, 2009: 351).

Esto lleva a preguntarse lo siguiente: ¿Qué tipo de necesidades espirituales de los fieles generan prácticas de producción simbólica-religiosa-mágica y desencadenan procesos de creatividad e imaginación? Para responder a esta interrogante, Parker debate a las teorías del mercado religioso y de la *rational choice*, donde pareciera que los sujetos hacen racionalmente un mix de religión. En Latinoamérica, de acuerdo con Parker, la gente está usando la religión para dotar de sentido a los vacíos que genera la sociedad de consumo. “En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de

veras están haciendo es reinventar sus propias formas de religión” (Parker, 2009: 351).

Aparece aquí un cambio en la mentalidad religiosa contemporánea, que sintetizaremos de la siguiente manera. Existen dos grandes periodos: la era industrial y la era del dominio de las TIC. En la era industrial, a nivel racional los actores se orientan hacia el control técnico-mecánico, mientras que el cambio que se generó en la era de las TIC propició que, desde el plano racional, los actores se orientaran de manera técnico-simbólica. En lo que concierne a la religión, en la era industrial el control de lo religioso es visto desde lo simbólico-racional e institucional (religiones oficiales); por el contrario, en la era de las TIC el control de lo religioso se da de manera emocional-ritual y corporal (hay una variedad de religiones alternativas).

De acuerdo con la propuesta de Parker, en la época actual lo religioso tiene la característica de ser emotivo, ritual y corporal. Por ese motivo se plantea a la religiosidad popular como una acción ritual de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva, donde lo corpóreo cumple un papel primordial y el ámbito de lo sagrado y lo profano no se distinguen tajantemente. En torno a esta discusión, vale la pena resaltar la manera a través de la cual la religión popular se reproduce con sus dinámicas de producción simbólica y las identidades religiosas móviles.

Cuadro 1 ¿Cómo se explicado la religión popular en América Latina?

<p>Asimilada al catolicismo popular/ desde su función en los sectores marginados 1960-1980</p> <p>Religión popular = catolicismo popular</p>	<p>Religión Popular vista desde "otra lógica" 1980-1990</p> <p>Religión popular ≠ catolicismo popular</p>	<p>Religión popular como generadora de diversos sentidos 1990-20__</p> <p>Religión popular cosmologica, simbólico-emotiva</p>
--	---	---

Cuadro: Cambios en la conceptualización de la religión popular. Elaboración propia.

En el cuadro anterior se registran las maneras en las que ha ido cambiando el concepto de religión popular en América Latina. Desde la década de los sesenta, aparece como un tema en los estudios de la religión, muy marcados por su época, en la que el catolicismo tenía un peso importante en muchos de los ámbitos culturales de la región latinoamericana, a tal grado que algunas de las producciones académicas sobre el fenómeno asimilaban la religión popular con el catolicismo popular. Este tratamiento del tema de la religión popular se enfoca en las distintas expresiones religiosas que aparecen alternas dentro del mismo catolicismo², como las fiestas patronales en algunos pueblos. Actualmente, vemos que no sólo existen ese tipo de catolicismos populares: sobre todo en contextos urbanos, conviven expresiones que no tienen nada que ver con la injerencia de

² Esto no quiere decir que en años más recientes haya desaparecido este tipo de abordajes; para entenderlo con mayor detalle, véase el trabajo de Alejandro Frigerio (2018), en el que se explica cómo actualmente aún hay un tipo de catolicocentrismo en la producción académica sobre el tema de la religión en América Latina. Algunos ejemplos de este tipo de producciones contemporáneas que abordan el tema del catolicismo popular son "Fuerza y Sentido..." (González, 2002) o el de "La Tierra Encantada..." (Marzal, 2002).

una Iglesia como la católica. Casos como el de la Santa Muerte y San La Muerte son una expresión de esas otras formas de religión popular distintas a las derivadas desde el seno del catolicismo.

Desde la década de los ochenta, la discusión sobre la religión popular tuvo un sentido más esencialista, pues se buscó entender cuáles eran las singularidades de este tipo de religión. Por medio de ésta, se mostró el rompimiento de las tesis de la secularización: con la llegada de la modernidad la religión no desapareció; por el contrario, se mantuvo y se dio un resurgimiento religioso, pero con formas distintas y alternas a las oficiales de la religión.

Desde la década de los noventa y a principios del siglo XXI, se puso en la discusión el impacto que tuvo la globalización en las dinámicas culturales latinoamericanas. Entre ellas destaca la presencia de la religión, de la cual se derivan las religiones populares entendidas desde quienes las producen, sus contextos y cómo aparecen en el espacio público. Se estudia cómo se convierten en ofertas de sentido en un mercado religioso responsable de generar que los individuos tengan la capacidad de crear sus propios sistemas simbólicos "a su manera", gracias a los cuales se da una mediación entre los creyentes y lo sagrado en la vida cotidiana.

1.1.4 La religión popular hoy

¿Por qué es importante estudiar la religión popular actualmente? En la actualidad latinoamericana, las expresiones religiosas son muy visibles en el espacio público, en medios de comunicación y digitales. En la vida cotidiana de muchas personas, la presencia de elementos sagrados, provenientes tanto de instituciones religiosas como de formas alternativas de creencia, constituye el fundamento tanto de motivaciones personales como de la fuerza de voluntad. En "La

religiosidad popular de América Latina...”, Renée de la Torre (2013) expone que la religión popular latinoamericana es una expresión del ethos cultural de la región. En ella se puede explorar con claridad los anclajes históricos que originaron sincretismos. Adicionalmente, permite entender cómo se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: “pudiera parecer que todo está cambiando, al mismo tiempo es notoria la persistencia de las tradiciones religiosas de larga duración y la creación de nuevos cultos que se traduce en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales” (De la Torre, 2013: 510).

Para explicar la religión popular en la actualidad, De la Torre propone atenderla como una categoría (in-between) en la que “la institución y las prácticas culturales, lo ancestral y lo nuevo, lo híbrido y las reinenciones esencializadoras, lo local y lo global, entre lo individual y lo social, la movilidad y la permanencia. Es un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente, y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan”. Para De la Torre, la actividad religiosa no sólo representa un residuo del pasado, sino “el dinamismo constante, en que se redefine lo nuevo y lo tradicional, dotando de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo” (De la Torre, 2013: 518-519). Finalmente, este análisis conceptual me permite expresar que hace falta reforzar o incluso, crear nuevas categorías con las que se puedan explicar las expresiones de religiosidad como el culto a la Santa Muerte o San La Muerte. Ya que el concepto de religiosidad popular ontológicamente emerge de una lógica católico-céntrica, si bien, se fue replanteando con el tiempo, en la actualidad estas

expresiones religiosas difícilmente pueden denominarse como tal. Este concepto pareciera que se usa como calzador teórico por parte de algunos especialistas. La invitación es a generar nuevas categorías o renovarlas.

1.2 La perspectiva de la religión vivida

Si bien hay quienes ubican al culto de la Santa Muerte y San La Muerte dentro de la categoría de religión popular en el campo de las ciencias sociales, recientemente se han introducido alternativas teóricas que permiten dar mayor alcance a las explicaciones de estos fenómenos. En el caso latinoamericano se está retomando la perspectiva de la *lived religión o religión vivida* (Morello & Rabbia, 2019; Morello, 2020). Esta línea de investigación de origen estadounidense, con una clara herencia fenomenológica, ha sido planteada por trabajos como los de Nancy Ammerman (2007) o Robert Orsi (2005). Dichos autores proponen una explicación de la religión en el mundo contemporáneo, una explicación que se efectúa por fuera de las instituciones y que se aborda desde las narrativas cotidianas de sus practicantes.

Nancy T. Ammerman propone ver la religión desde el mundo social en el que se desarrolla cada persona, desde su cotidianidad tanto en la esfera pública como en la privada. "We are interested in all the ways in which no experts experience religion. Everyday religion may happen in both private and public life, among both privileged and non-privileged people. It may have to do with mundane routines, but it may also have to do with the crises and special events that punctuate those routines" (Ammerman, 2007: 5). Por su parte, Orsi menciona que desde esta perspectiva pueden entenderse las relaciones entre el cielo y la tierra; es decir, se trata de hacer visible cómo se establecen conexiones entre los humanos y las fuerzas propias de lo númerico.

Uno de los temas relevantes por los cuales esta perspectiva teórica sirve para entender las prácticas religiosas contemporáneas como las que se abordan en esta investigación, es la focalización del *embodiment* de la religión (Ammerman,2014). Esta noción se centra en cómo se manifiesta y actúa el cuerpo en las prácticas religiosas, la corporeización de lo religioso.

Por otra parte, la perspectiva de la religión vivida, además de rescatar la experiencia corporal religiosa, busca entender su materialidad; por decirlo de otro modo, analiza “cómo se produce materialmente la religión” (Meyer, 2015:1). La religión vivida invita a ver la religión mediante el lente de sus formas materiales y sobre todo en su uso relativo a la práctica religiosa.

La perspectiva teórica de la *lived religion* además permite:

“evitar bifurcaciones analíticas. No supone de manera apriorística la existencia de modos de vivir la religión que puedan distinguirse entre una religiosidad de élite frente a una religiosidad popular, o bien una religiosidad colectiva o institucionalizada y una religiosidad individual o personal. Implica, por el contrario, explorar las formas en las personas involucradas en una búsqueda religiosa o espiritual, tanto de forma personal como colectiva, recuperando elementos y prácticas promovidas por instituciones religiosas tradicionales o de otras fuentes, y haciéndolas, acaso suyas. La religión vivida por las personas puede parecer desordenada, desprolija, multifacética, eclética y se expresa en prácticas diversas en donde se involucran cuerpos, emociones, objetos y narraciones de maneras que se pretenden propias” (Morello & Rabbia, 2019: 17)

En este sentido, René de la Torre menciona que con la perspectiva teórica de la religión vivida se puede “atender la religiosidad ordinaria y cotidiana sin prejuiciarla con visiones canónicas o doctrinales, pero tiene una orientación individualista que subraya nuevas formas de lo religioso [...] la centralidad en la atención de las materialidades, de los cuerpos, de las emociones y las sensaciones que muchas veces fueron degradadas, en contraste con el estudio

de la religión que privilegiaba, las ideas, las teologías, las narrativas y los significados". (De la Torre, 2021: 288-289).

Desde mi punto de vista, coincido con estos autores en relación con el valor heurístico que otorga la propuesta de la religión vivida para entender los fenómenos religiosos contemporáneos. Como lo plantea Roberto Garcés, tanto la perspectiva de la religión popular como la de la *lived religion* "conciben una religión que rebasa los marcos de la ortodoxia y se sincretiza con muchas otras cosmovisiones, desbordando las fronteras clasistas en procesos dialécticos de gentrificación y democratización" (Garcés, 2020: 39). Tanto la religión popular como la *lived religion*, continúa Garcés, otorgan bases metodológicas para analizar el fenómeno religioso "en dos niveles que en la práctica son concomitantes, permitiendo una mayor profundidad en el análisis, abarcando tanto lo macro, como lo micro, lo sincrónico y lo diacrónico, lo emic y lo etic, así como los enhebramientos de lo religioso en lo sociopolítico, en lo económico y viceversa" (Garcés, 2020:39). Considero que retomar a *la religión vivida*, ayudará pensar otras categorías distintas a la perspectiva que se ha venido desarrollando desde la religiosidad popular. Puesto que, se puede profundizar fenomenológicamente en aspectos como: la corporeidad y la materialidad. Además, permite mostrar las dinámicas de las expresiones religiosas atravesadas por la liquidez que caracteriza las formas de vida contemporánea.

En conclusión, la propuesta de la *lived religion* fue retomada en esta investigación debido a que permitió hacer el análisis desde las narrativas de los creyentes en su cotidianidad, especialmente porque se parte de la importancia que tiene el cuerpo, lo material y la ritualidad en la práctica cotidiana de los cultos que serán objeto de comparación.

Capítulo 2. De Tepito a Buenos Aires: la construcción metodológica del objeto de investigación

Una parte importante de la investigación etnográfica consiste en explicar cómo se hizo la pesquisa. Por lo regular, a esta tarea se le conoce en la jerga académica como la cocina de la investigación: al igual que sucede en los oficios, se necesitan ciertas técnicas y herramientas que sobre la práctica se van afinando en su uso, con la finalidad de acceder a los fenómenos sociales para explicarlos.

Esta tesis no es la primera ni la última que se haga sobre el tema; no obstante, lo que la caracteriza es la experiencia etnográfica que se obtuvo por medio del trabajo de campo. Cada etnógrafo entra a distintas redes de interacción en un contexto y momento histórico determinado, razón por la cual se construyen con una singularidad provocada por las condiciones en las que se tiene acceso a diversas fuentes para obtener datos. En este capítulo se explicará la manera en la que se fue construyendo metodológicamente la presente tesis con la finalidad de transmitir la experiencia etnográfica para futuros lectores; proveerá además de una explicación más detallada acerca de los límites alcances de la presente investigación.

2.1 El objeto de investigación aparece cuando menos te lo esperas

Una de las decisiones complicadas que se tienen que tomar para obtener un grado académico, es la elección de un tema para hacer la tesis. Desde 2009 comencé con esta búsqueda para titularme como sociólogo. No tenía para entonces nada claro: solo sabía que quería hacer una tesis. Un día caminaba por las calles del centro histórico de la Ciudad de México; sobre la calle Moneda se encontraba un altar que a la distancia parecía de una virgen. Al acércame a

curiosear, me sorprendí de ver por primera vez una calavera hecha virgen. Aclaro: no era la primera vez que había oído de la Santa Muerte. Cuando viví en una vecindad en Tepito, uno de mis familiares cercanos traía un dije de oro de la Santa Muerte. Entonces yo era un niño, casi adolescente, y no puse mucha atención en ella. Ese recuerdo resurgió en mi mente cuando vi nuevamente a la Santa Muerte de la calle Moneda frente a mis ojos. Pensé: ¿Por qué no hacer una investigación sobre la Santa Muerte?

Dicha inquietud se la planteé a quien entonces se desempeñaba como mi tutor, el doctor Víctor Alejandro Payá. En ese momento estaba en su grupo de investigación y era mi profesor del taller de titulación. Recuerdo bien sus palabras: "Si no te va a dar miedo ir al altar ahí en Tepito, aviéntate. Será un buen tema de investigación". El interés del profesor venía en parte porque él, en su investigación sobre las prisiones, se encontró a finales de la década de los noventa con el peculiar culto a la Santa Muerte.

En ese momento, no tenía idea del campo de estudio al que estaba integrándome. Me refiero al campo de la sociología y la antropología de la religión. Ese fue mi primer acercamiento a las teorías clásicas de la sociología de la religión, sobre todo de la escuela francesa fundada por Durkheim, quien se destacó por su obra de las *Formas elementales de la vida religiosa*. A Durkheim le siguió su sobrino Mauss con *Teoría del don*. Roger Callois contribuyó con *El hombre y lo sagrado*. Más tarde, *La rama dorada* de James Frazer aportó una teoría de la magia. Max Weber se incluye en esta estirpe con *Sociología de la religión*. Destacan también la corriente fenomenológica de Peter Berger y *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. Poco a poco me fui permeando de las lecturas clásicas y desde entonces evité casarme con algún

autor en específico. No niego que tengo preferencia por las corrientes fenomenológicas y el abordaje interaccionista simbólico; sin embargo, he aprendido a lo largo de mi formación que la teoría sirve como punto de partida, pero con el proceso de investigación se convierte en el punto de llegada para dar sustento a la explicación del fenómeno.

Hace más de una década había pocas tesis y artículos científicos sobre la Santa Muerte. La producción académica sobre el tema no era tan vasta como hoy en día. Paulatinamente, la Santa Muerte fue despertando el interés de los académicos, sobre todo sociólogos y antropólogos, pero también de periodistas y literatos. Lo anterior no me desanimó para continuar con esa primera investigación. Al contrario, lo tomé como un reto importante, pues si lograba una buena tesis quizás sería un aporte al entendimiento del tema.

De estos acercamientos surgieron los primeros resultados que me permitieron explicar de manera general el culto a la Santa Muerte. Mi trabajo empezó como la mayoría de las investigaciones de ese momento, con una visita al altar más emblemático de la Ciudad de México, ubicado en la zona del barrio de Tepito. En aquel momento quise ir más allá de ese altar y opté por investigar el santuario de la Santa Muerte Internacional, ubicado en el Municipio de Tultitlán en el Estado de México. El santuario apenas había sido estudiado por la academia; quienes lo frecuentaban eran los periodistas, quizá motivados por la muerte de su fundador, el *Comandante Pantera*.

La comparación de ambos espacios de devoción me permitió entender una de las principales características del culto, a la que desde entonces nombré *homogéneamente diversa*. Esto se refiere a que, si bien el culto tiene como núcleo central a la Santa Muerte, el establecimiento de los tiempos y los rituales

dependen de la creatividad y circunstancias de las personas que se encargan de cada espacio de devoción correspondiente. Por lo tanto, no hay una forma única de ritualidad y temporalidad festiva de la Santa Muerte: es tan diversa como los lugares y personas que lo emprenden.

2.1.2 La importancia de los creyentes y el giro hacia las prisiones

Desde mi primera investigación consideré como fuente principal de información a los creyentes. Me enfoqué en entender la creencia a través ellos, pues considero que las personas o actores sociales son quienes viven y sienten su práctica religiosa. Por lo tanto, el vínculo que se genera con los informantes en el trabajo etnográfico es directamente proporcional a la densidad de los datos que se obtienen para la interpretación de los fenómenos que queremos explicar.

De esa manera, conocí creyentes con diversos perfiles e historias particulares: amas de casa, personas autoidentificadas como trans, policías, obreros, familias completas y una gran cantidad de expresidarios. Esto ocurrió no porque los expresidarios fueran la única población adpta a la Santa Muerte, sino porque me interesé en los tatuajes; en algunas de las historias de esas marcas sobre la piel, las personas me hablaban del origen canero del tatuaje. En cuanto al perfil de los creyentes, encontré una generalidad que los caracteriza, con relación a su aproximación a la Santa Muerte. La mayoría estuvo en situaciones de riesgo de muerte o pérdida de la vida, ya sea por su trabajo (policías, militares, delincuentes) o porque vivieron una experiencia personal que los llevó a una circunstancia extrema, como las enfermedades.

El análisis de las historias de los creyentes me llevó a encontrar una constante al momento de triangular los datos, pues encontré una interesante relación entre

los tatuajes rojos y las historias de la prisión. Ese dato me hizo replantearme una nueva pregunta de investigación para mi tesis de maestría. En ese momento me interesó entender con más detalle cómo se llevaba a cabo el culto a la Santa Muerte dentro de la prisión. Esa investigación tuvo además la intención de explicar aquello a lo que algunas personas llegan atribuir al culto, frecuentemente considerado un culto de delincuentes.

Los resultados fueron interesantes. Uno de los aspectos más relevantes tuvo lugar en el proceso de entrada a la prisión, tarea nada sencilla debido a que el portero que me dio acceso fue una institución de control social; sin embargo, se logró sacar adelante esa pesquisa. Para lograrlo, se hizo un abordaje distinto al de la primera, ya que en este caso la perspectiva fue más antropológica, en especial porque el trabajo etnográfico dentro de la prisión me permitió aplicar estrategias de registro de objetos materiales, conocimientos que vinieron del aprendizaje de la arqueología. Tomé en cuenta el lenguaje como acción y expliqué algunos códigos lingüísticos propios del habla canera. De igual manera, apliqué el método etnográfico: mi intención era conocer, a través de los internos, cómo se vivía el culto a la Santa Muerte en esas circunstancias de encierro.

De las conclusiones a las que llegué en ese momento se confirmaba nuevamente la característica del culto homogéneamente diverso, puesto que los rituales se adaptaban a los tiempos y a la dinámica impuesta por la institución total. Además, se enfatizó en la materialidad, elemento importante para dicho culto. Esto se adhiere a otra de las características que le dan un núcleo al culto, ya que en todos los lados donde se practique el elemento de la materialidad, o más concretamente la relación entre creyentes y sus objetos sagrados, tiene un peso importante para que éste tenga vigencia y efectividad. En la cárcel era muy clara

la importancia de los objetos sagrados: servían como elementos de protección espiritual, pero también daban empleo a los internos que se dedicaban a elaborar efigies o, incluso, las imágenes eran también portaobjetos (sobre todo los prohibidos por la institución). Las modificaciones de los espacios eran otra de las características que tenía el culto canero de la Santa Muerte: había murales con imágenes de la Santa; las repisas que eran para la ropa de los internos se ocupaban para colocar los altares personales. A partir de estas observaciones, se mostró que el culto a la Santa Muerte era uno de los tantos medios por los cuales los internos podían expresar su resiliencia al poder carcelario. Los cuerpos tatuados, las paredes plasmadas con imágenes de santos o seres míticos, los objetos sagrados y sangrantes, todo en conjunto eran maneras de enfrentar las incertidumbres de vida que genera el encierro.

2.1.3 La idea de los santos transgresores: aparece San La Muerte

Al terminar la investigación de las prisiones, surgió la intención de conocer más sobre los santos y su relación con el delito. El ejemplo más claro que tenía era la Virgen María Auxiliadora de los Sicarios en Colombia, los Santos Malandros en el panteón de Venezuela, el diablo sangrante que vi dentro de las celdas o Jesús Malverde y su asociación con la narcocultura mexicana. Todas estas creencias me hicieron suponer que en ellas había algo similar que es importante entender. ¿Por qué desde el año 2001 muchas de ellas comenzaron a tener presencia en el espacio público? ¿Cómo se dio este proceso de adaptación de dichas prácticas religiosas que se mantenían ocultas al paso de prácticas religiosas abiertas y activas, cuyos primeros medios de difusión y permanencia fueron la

estigmatización y su asociación a prácticas ilegales? ¿Qué relación hay entre las actividades ilícitas y esas prácticas religiosas no institucionales? Estos cuestionamientos me llevaron a lecturas en las que, si bien la intención no era entender las creencias de los delincuentes, sí hablaban de las bandas y cómo en sus dinámicas de socialización se encontraban las prácticas religiosas hacia ciertos santos. Encontré el trabajo de un autor en específico, Daniel Miguez (2008), quien en su texto "Delito y Cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana" habla sobre los santos transgresores. Entre los santos que el autor menciona, encontré la mención a San La Muerte, lo cual de inmediato me hizo pensar en el parecido que tiene con la Santa Muerte. De ahí nació la idea de plantear un estudio comparativo entre ambas creencias. Intuitivamente, asumí que ambas prácticas religiosas tendrían muchos parecidos, aun sin saber lo que posteriormente entendí al hacer la investigación en Argentina. Esta tesis constituye un esfuerzo por comparar ambas creencias, mostrando sus puntos de encuentro pero también sus diferencias. En la siguiente sección, explicaré cómo llevé a cabo el proceso etnográfico para lograr tal comparativo.

2.1.4 Casos comparables

Una de las primeras cuestiones que se tuvo que discutir fue la posibilidad de comparar a la Santa Muerte y a San La Muerte. El primer paso para afirmar el estudio comparado partió de la documentación sobre el santo argentino. Consideré la literatura académica sobre el tema; además hice una búsqueda de información en redes sociales y documentales. Ahí pude darme cuenta de que había procesos sociales y elementos simbólicos muy parecidos en ambas creencias.

Por otra parte, recurrí a Howard Becker (2016), quien plantea que a partir de los estudios de caso pueden establecerse comparativos que permiten generar teoría. Becker menciona cómo desde la sociología y las ciencias sociales afines se valieron del método comparativo para comprender las sociedades y el cambio social a escalas macro. Sin embargo, el autor nos invita a ver las posibilidades de comparar desde la escala micro; es decir, “cómo alcanzar, a partir de una pequeña observación, grandes posibilidades” (Becker, 2016: 27). Este planteamiento fue útil para afirmar que mi intención no es comparar países, México y Argentina, sino mostrar a través de las similitudes y diferencias de las prácticas religiosas de la Santa Muerte y San La Muerte, (analizadas desde los creyentes, la materialidad y el cuerpo) algunas peculiaridades de la religiosidad urbana en el contexto latinoamericano.

En el mismo texto, Becker propone diversas estrategias para hacer investigaciones con estudios de caso comparados. Una de las que me interesó retomar fue la de razonar por analogía. “Las maneras más sencillas de utilizar casos específicos para explicar otros casos [...] es razonar a partir de analogías, tratando el caso que uno conoce bien como modelo que explique lo que uno mismo no entiende acerca de otro, o al menos le dé una pauta de la dirección correcta, señalando el camino para descubrir el mecanismo general común a ambos” (Becker, 2016: 74). Así fue como aproveché mi experiencia etnográfica con el culto de la Santa Muerte, en la que enfatice en los aspectos de la materialidad, el cuerpo y los creyentes. Pensando en efectuar el trabajo comparativo, decidí que esas categorías de análisis me serían útiles para entender la creencia en San La Muerte. “Así, razonar por analogía consiste en utilizar lo que uno conoce sobre algo para que nos diga qué buscar en otro lado, suponiendo

que, si dos cosas se parecen en algún aspecto, también pueden presentar otras similitudes.” (Becker, 2016: 74). Teniendo en cuenta dicha propuesta, establecí las líneas teóricas y metodológicas que guiaron la presente investigación.

2.2 La importancia y uso de la etnografía

En la introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* (2001), Malinowski resalta la importancia que tiene *el estar ahí* por una considerable cantidad de tiempo que permita al etnógrafo tener la condiciones para desentrañar la cultura: en la estancia del trabajo de campo, el etnógrafo accede a hechos que muchas veces se consideran irrelevantes, conocidos como los *imponderables de la vida real*. Éstos se refieren a “una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios, ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad” (Malinowski, 1972: 66). Malinowski también propone tomar en cuenta al menos tres registros: lo que la gente dice, lo que la gente hace y lo que la gente piensa. Con la aplicación meticulosa del método etnográfico, una tarea así de compleja puede lograrse. Por lo tanto, la tarea del etnógrafo o la etnógrafa es participar de manera abierta o encubierta en “la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo o que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar” (Hammersley & Atkinson, 1994: 14)

En la presente investigación se empleó el método etnográfico con sus respectivas técnicas: el registro del diario de campo, observaciones, entrevistas y registros visuales. En cuanto al diario de campo, se registraron diversos momentos, sobre todo aquellos en los que participé activamente: las fiestas, los rituales tanto públicos como los privados, las charlas espontaneas y dirigidas (algunos sucesos

me sorprendieron, sobre todo en la diferencia cultural experimentada en el contexto argentino). Las observaciones se hicieron en al menos dos niveles: la observación externa o no participante, principalmente en los primeros momentos de la generación de vínculos en Argentina, y la observación participante en las fiestas y en algunos rituales, así como la convivencia continua con las personas que colaboraron compartiendo parte de vida cotidiana. En su mayoría, las entrevistas fueron semiestructuradas, tanto a líderes y creyentes. Los registros visuales se enfocaron en momentos específicos de la ritualidad hacia ambos santos: los objetos, espacios de devoción, objetos y hacia los tratamientos del cuerpo como tatuajes, incrustaciones y curaciones.

2.2.1 Tres momentos del proceso etnográfico

Si bien no hay una receta o manual que dicte de manera ortodoxa cómo debe llevarse a cabo una etnografía, sí hay algunas propuestas que nos permiten tener un panorama de cómo emprenderla. Por mencionar algunas de las propuestas, tenemos la de Hammersley & Atkinson (1994), quienes muestran cómo el método etnográfico es útil para las ciencias sociales en general. Parte de lo que lo vuelve esencial es la capacidad de observar y participar simultáneamente en la vida social que se elige para estudiar. Desde la perspectiva de dichos autores, una etnografía pasa por los siguientes momentos: 1) El diseño de la investigación en el cual se eligen los casos y las muestras; 2) El acceso y las relaciones que se logran en el campo por medio del uso adecuado del rapport y la vinculación con los porteros (gateparkers); 3) La recolección de relatos y documentos; 4) La organización y análisis de la información; y por último 5) La escritura etnográfica. Todos los momentos son atravesados por un proceso de reflexividad.

Por otra parte, Ferrándiz (2011) propone que para iniciar con el proceso etnográfico es necesario desarrollar la imaginación sociológica o etnográfica, ya que permite “pensar todo el proceso etnográfico adecuadamente en su contexto (social, político, histórico y cultural), en sus ramificaciones teóricas, en sus campos y en su métodos y técnicas adecuados” (Ferrándiz, 2011: 43). Por lo tanto, dice el autor, “un buen diseño de investigación es directamente proporcional a la capacidad de imaginar etnográficamente la investigación que se va a llevar a cabo”. (Ferrándiz, 2011: 43). Para este autor, el proceso etnográfico se compone de los siguientes pasos: 1) El diseño de la investigación; 2) La selección del campo; 3) La entrada al campo que va acompañada de las observaciones y el acceso a informantes; 4) Conversaciones y entrevistas acompañadas de las experiencias corporales del etnógrafo junto con los recursos visuales; 5) Salir del campo y dejar abierta las relaciones establecidas; 6) Escribir la etnografía.

Desde mi experiencia y basado en las dos propuestas anteriormente citadas, he dividido el proceso etnográfico en tres momentos: 1) El pre campo, 2) El campo y 3) Post campo. Explico a continuación cada uno de estos pasos:

1° El pre campo

En este primer momento es importante contar con un *diseño de la investigación* que permita tener una idea clara sobre el tema, la revisión del estado del arte y la generación de una pregunta de investigación. Se hace la *elección del campo*; es decir, de los lugares en los que se llevará a cabo la investigación (una esquina, un poblado, una institución, un barrio, el mercado, entre otros sitios). Se establece el *diseño de la muestra cualitativa*; en esencia, van planteándose las características de los perfiles de las personas con las que se buscará establecer los vínculos; en una investigación de corte cualitativo, importa más quién es el caso que la

cantidad de casos. Adicionado a esto, en el primer momento del proceso etnográfico debe hacerse una *investigación documental previa* que permita tener un panorama global de las ubicaciones, las características, culturales, históricas y geográficas de los lugares elegidos. Finalmente, en este momento tienen que considerarse la *disponibilidad de recursos* con las que se cuenta para llevar a cabo la investigación en campo, determinar costos de viaje, estancia, herramientas con las que se cuenta como las cámaras y grabadoras de audio, además de la gestión adecuada de los apoyos institucionales para hacer una planeación adecuada de los recursos con los que se cuenta.

2° El campo

El segundo momento, uno de los más importantes, es la permanencia en el campo. Para eso, se procede al *acceso al campo* por medio de los *porteros* o *padrinos*, que son aquellas personas o agentes intermediarios que te dan entrada o bloqueo a la red de relaciones necesarias para comenzar la investigación etnográfica. Muchas veces estos intermediarios no son necesariamente personas, sino también instituciones, grupos de líderes, etc. Lo primero es identificarse con los porteros, para hacer la labor de *convencimiento* o *rapport*; para esto es necesario conocer con detalle y explicar de manera concreta los propósitos y tiempos de nuestra estancia en el campo.

Si el acceso es exitoso, puede recurrirse a la *técnica de bola de nieve* para que dichos porteros nos presenten a otras personas y de esa manera ir adecuando la muestra cualitativa previamente diseñada. Si esto no es exitoso, el etnógrafo debe recurrir a una de las características indispensables para la labor etnográfica: la perseverancia, no darse por vencido y seguir buscando otras maneras de

integrarse a la realidad social a la que se intenta acceder. No tener acceso de manera sencilla es un dato que debe quedar registrado en los diarios de campo. Se sabe que el etnógrafo ya es parte del campo cuando logra establecer los vínculos necesarios con las personas que van presentándose en la dinámica de la cotidianidad del lugar; es decir, se establecen *las relaciones de campo*. Lograr las relaciones de campo abre la posibilidad de aplicar tanto las observaciones en *los momentos buscados y los momentos de oportunidad*. *Los momentos buscados* generalmente son aquellos a los que intencionalmente se busca acceder para comprender el fenómeno de acuerdo con las preguntas de investigación y las variables analíticas establecidas en el diseño. Por ejemplo, si se busca conocer los rituales de una determinada creencia, se busca la manera de estar presente en esos rituales, ya sea como observador (sin la oportunidad de participar) o por medio de la participación observante, ideal en esos momentos. *Los momentos de oportunidad* son aquellos que aparecen de manera azarosa y que muchas veces son indicados por los colaboradores, pues ellos proporcionan el acceso a dichos momentos, gracias a su importancia personal o por el grado de intimidad que se tiene con dichas personas. Por ejemplo, las fiestas familiares, las reuniones con amigos o las charlas en un carro familiar durante un viaje.

Por otra parte, las relaciones de campo permiten la *aplicación de las entrevistas*: en el proceso etnográfico, para lograr buenas entrevistas es obligatoria una relación con las personas entrevistadas. A diferencia de una entrevista periodística, la entrevista etnográfica implica conocer los contextos, los códigos culturales y, todavía más importante, a las personas que colaboran con sus testimonios. El etnógrafo puede recurrir a charlas espontáneas y a partir de ahí efectuar las preguntas adecuadas al momento presentado, ya sea buscado o de

oportunidad. En una entrevista etnográfica, tiene que adquirirse la habilidad coloquialmente conocida como *meter hilo, para sacar listón*; en términos más científicos, buscar las respuestas por medios o estímulos de respuesta indirectos, especialmente cuando se trata de temas delicados. Si se quiere profundizar en ciertas variables, se hace uso de las entrevistas semiestructuradas o estructuradas, con la finalidad de hacer más densos los datos por medio de los relatos. Por lo regular, esto suele darse en los momentos buscados.

Ya con los vínculos establecidos en la vida cotidiana del lugar, el etnógrafo procede a *recolectar* (con más tranquilidad) los *registros visuales*, tanto los que produce el etnógrafo (fotografías con las que se capturan momentos, personas, objetos, espacios de manera intencional por el investigador) como aquellos materiales audiovisuales producidos por los propios colaboradores (álbumes de fotografías familiares, recortes de periódicos de sucesos importantes del lugar, expedientes con documentos oficiales, videos familiares o de las redes sociales). Muchas veces, dichos *documentos* son *secundarios*; posteriormente pueden ser útiles al momento de hacer el análisis y la triangulación de la información.

3° Post campo

Una de las reglas en el oficio etnográfico es que *la salida llega cuando aparece la saturación*. Con el paso del tiempo, en el lugar donde se lleva a cabo la investigación etnográfica el etnógrafo comienza a habituarse a los códigos culturales del sitio; empieza a intuir comportamientos y la sensibilidad de sorpresa comienza a ser cada vez menor. Los datos recopilados se vuelven repetitivos. En ese momento llega la hora de la salida del campo: tomar la distancia del lugar posibilita con mayor claridad el proceso de reflexividad etnográfica. El tercer momento implica dejar abierto los vínculos con las personas

colaboradoras de la investigación para un posible regreso del etnógrafo o para dar oportunidad a futuros investigadores interesados en dicha zona de trabajo.

Después de este punto, se inicia con *el trabajo de gabinete*, que implica el análisis de la información recopilada. Es necesaria la relectura de los diarios de campo para encontrar preguntas y visualizar las nuevas categorías surgidas durante el periodo de tiempo del trabajo de campo. Se realiza la transcripción de las entrevistas, con la finalidad de hacer un análisis de éstas; tanto de los diarios como de las transcripciones se puede hacer uso del método de la teoría fundamentada (Strauss&Corbin, 1994) para encontrar códigos y categorías que posteriormente irán triangulándose (Flick, 2014) junto con el resto del material recopilado: las fotografías, los archivos personales, noticias, música, literatura; es decir, otras maneras en las que se expresa lo social (Becker, 2015).

Al término del análisis, se inicia con la escritura del informe final, ya sea una etnografía, un artículo o, incluso, material audiovisual sobre el fenómeno investigado. Finalmente, se formaliza el proceso de *retribución etnográfica*: puede darse la situación en la que, para la entrada o permanencia del etnógrafo en el campo, se piden cosas a cambio con los colaboradores: ya sea que se entregue la tesis a las personas colaboradoras o la institución, que se pida un taller o, si se llega más lejos, el etnógrafo puede ofrecer asesorías o peritajes antropológicos sobre el lugar o el fenómeno investigado.

Esquema del proceso etnográfico

1er Momento Pre Campo

- ④ **Diseño de la investigación /Problemas preliminares**
- ♣ **Elección del campo (lugares-contextos)**
- ♣ **Toma de muestras (cualitativas)**
- ♣ **Investigación documental (bibliografía sobre el tema, noticias, literatura)**
- ♣ **Disponibilidad de recursos (académicos, sociales y personales)**

2º Momento "El campo"

- ▶ **Acceso o entrada al campo:**
porteros/ padrinos
bola de nieve
tiempos de estancia
- ▶ **Relaciones de campo**
- ▶ **Aplicación de técnicas: OP-Entrevistas-Fotografías**
- ▶ **Recopilación de documentos secundarios**

3º Momento Post Campo

- ✓ **Salida del campo**
- ✓ **Organizar los materiales recopilados (Diario de campo; entrevistas; fotos)**
- ✓ **Análisis y reflexividad**
- ✓ **Escritura e informe final**
- ✓ **Retribución etnográfica (para información faltante; regresar compromisos con colaboradores)**

Elaboración propia

2.3 Aplicación del proceso etnográfico: estudio comparativo entre San La Muerte y La Santa Muerte

A continuación, se explicará brevemente cómo se llevó a cabo el proceso etnográfico basado en el modelo de tres etapas propuesto anteriormente, aplicado al estudio que comprende la presente tesis.

2.3.1 Pre campo

⇒ Diseño de la investigación

A continuación, explicaré en qué consiste el problema de investigación planteado para la siguiente tesis. Anteriormente, mencioné el camino que me llevó a tomar la decisión de hacer un comparativo entre el culto a la Santa Muerte y el culto a San La Muerte. Éste inició con la idea de explicar la relación entre la criminalidad y la creencia hacia estos santos, pero al ver las similitudes entre ambos cultos, opté por hacer un estudio comparativo en cuyo telón de fondo surgió la siguiente *pregunta de investigación*: ¿Cómo se (re) producen estos cultos en la vida cotidiana de los creyentes en contextos urbano-populares?

La *hipótesis* que se planteó fue la siguiente: estos cultos se (re) producen debido a su característica de ser prácticas religiosas autopoieticas³ que permiten a los creyentes establecer los tiempos de la ritualidad, con lo que se produce su propia

³ Con prácticas religiosas autopoieticas retomo el término griego de la Poiesis (ποίησις, pronunciado «poiesis») que significa «creación» o «producción», derivado de ποιέω poieō «hacer» o «crear». Es decir, que estas prácticas tienen un elemento central de auto creación. Generalmente, la poiesis de este tipo de prácticas religiosas surge de los aprendizajes propios del contexto cultural en el que se desarrollan o emergen. En el caso de estos cultos, ambos toman muchos elementos de la religión católica, pero también de otras prácticas de espiritualidad: la santería, conocimientos ancestrales, entre otras. Lo central de las prácticas religiosas autopoieticas son los actores (creyentes) y la manera en que establecen los medios para llevar a cabo sus acciones religiosas o de relacionarse con lo sagrado a partir de sus propios medios culturales, intelectuales, materiales y corporales.

materialidad y espacialidad religiosa, en la que el cuerpo constituye un elemento central para establecer la relación entre ellos y el ente sagrado.

Por lo tanto, *el objetivo de esta investigación* consiste en hacer un comparativo entre los cultos para explicar cómo se (re) producen en la vida cotidiana de los creyentes en contextos urbano-populares.

⇒ Elección del campo

Contextos

Para ambos casos se consideró efectuar la investigación etnográfica en contextos urbano-populares; es decir, retomando el concepto de Tinoco (2021) —quien explica que dentro de los procesos de urbanización a mitad del siglo XX tiene lugar la urbanización popular—, estos asentamientos populares están

“constituidos por precarias viviendas siempre inacabadas, construidas de diferentes materiales y con diseños realizados a la medida de la urgencia de habitar el espacio. Los entornos urbanos igualmente frágiles y con escasos servicios urbanos se caracterizan por laberínticos trazos producidos a lo largo de muchas décadas y extendidos sobre todo tipos de superficies. Estos asentamientos se fueron erigiendo a partir de la autoconstrucción del hábitat por parte de sus pobladores, en un contexto generalmente irregular, con la ausencia sistemática de servicios colectivos y una intervención estatal multifacética graduada por su liquidez económica, su capacidad de control político y su necesidad de apoyo y legitimidad social” (p.129)

Otro aspecto que según este autor caracteriza a este tipo de contextos, es su configuración socioespacial en la que sus habitantes participan activamente en la producción de su vivienda y entorno, así como de la gestión de sus múltiples servicios básicos: el agua, servicio de electricidad, la infraestructura urbana,

además de las gestiones relacionadas con la regularización de la tenencia de la tierra.

En el caso del culto a la Santa Muerte, se eligió el altar del barrio de Santo Domingo, ubicado en la alcaldía de Coyoacán en la Ciudad de México. Dicho barrio se caracteriza por ser fundado en un lugar inhabitable por sus características geográficas: ahí las casas se construyeron encima de piedras volcánicas en la década de los setenta. Desde entonces, el barrio de Santo Domingo se caracteriza por su constante autoconstrucción y gestión para conseguir los servicios básicos.

En el caso del culto a San La Muerte se buscó un contexto similar en lo que coloquialmente se le denomina "villas", las cuales "han tenido presencia constante en la ciudad de Buenos Aires desde principios del siglo XX" (Suárez, 2015: 36). Debido a los procesos de migración interna dentro del país, estas se concentraron en las zonas conurbadas de la ciudad. El contexto que se eligió fue Lanús, un conglomerado urbano ubicado en el cordón del territorio que rodea la Ciudad de Buenos Aires. Este lugar limita con otros municipios como Quilmes o Avellaneda dentro de la Gran Buenos Aires. Este lugar cuenta con características similares a las del barrio elegido para el caso mexicano.

Espacios de creencia

Para ambas prácticas religiosas se decidió elegir espacios de devoción poco conocidos o concurridos, esto con la finalidad de entender mejor la poíesis de dichas prácticas: en los lugares de devoción tradicionales o espectaculares⁴ se

⁴ Con esto me refiero a espacios de devoción que ya cuentan con al menos cinco años de fundación. Además de que son los referentes geoespaciales más conocidos y comunes para la práctica religiosa. En el caso de la Santa Muerte uno de estos lugares tradicionales o

encuentran muy establecidas los tiempos rituales, así como las maneras de obrar de los creyentes.

Por lo tanto, para el caso de la Santa Muerte se eligió:

La casa de un creyente que tiene construido un cuarto-altar. Este espacio está dedicado específicamente para el altar a la Santa Muerte, al igual que para hacer trabajos espirituales.

Para el caso de San La Muerte se eligió:

La casa de una creyente que tiene construido un consultorio-altar. Este espacio es utilizado únicamente para el altar del Santo y al mismo tiempo se dan consultas de curación y liberación.

⇒ Perfiles de los creyentes (muestra cualitativa)

Para esta investigación se tiene como figura central a los creyentes de ambas prácticas religiosas. Al ser una investigación de corte cualitativo, se estableció que los perfiles de las personas que se buscaron para colaborar fueran los siguientes:

Creyentes con alguna trayectoria especial en la práctica religiosa como los líderes, personas elegidas o con algún conocimiento especial o jerarquía dentro del culto, así como creyentes nuevos o iniciándose en ambas prácticas religiosas.

Para el caso de la Santa Muerte se hizo el vínculo con la familia dueña del altar de Santo Domingo., específicamente con Iván, quien da las oraciones a la Santa

espectaculares es el altar de Alfarería en el barrio de Tepito; el altar de la Santa Muerte Internacional. En el caso de San La Muerte el ejemplo de espacio de devoción tradicional o espectacular es el denominado Santuario San La Muerte Honor hacia mi Señor "el origen" ubicado en Villa Dominico.

Muerte en Santo Domingo y además es dueño del cuarto-altar. Además, se hizo la vinculación con diversos creyentes que asisten con regularidad al altar ya mencionado; se hizo el seguimiento a una familia de creyentes en la que la madre, el padre y los hijos son santa muerteros. Aquí cabe mencionar que previamente se cuenta con una trayectoria de investigación que me ha permitido conocer diversos actores dentro del culto, por lo cual únicamente me enfoqué en vincularme más con los colaboradores ya mencionados.

Para el caso de San La Muerte se hizo el vínculo con diversos actores, entre ellos quienes se asumen no sólo como creyentes, sino también como promeseros. Por lo tanto, se hizo el vínculo con dos promeseras de San La Muerte: Dora, que organiza viajes para la fiesta tradicional de San La Muerte y el Gauchito Gil. Dora me presentó a otros promeseros en un santuario dentro de la Villa 20-21, así como a algunos talladores del santo: Antonio y Aquiles. El vínculo que se fomentó con más constancia fue con Cynthia, una promesera y curadora del Santo. Ella tiene en su casa un consultorio-altar, por lo cual me permitió hacer el comparativo con Iván. Con estos colaboradores se hizo el trabajo denso de la investigación etnográfica.

A lo largo de la estancia en Argentina, conocí diversos creyentes, líderes y fotógrafos, tanto en los lugares tradicionales en la provincia de Corrientes como en los altares que se visitaron en la Gran Buenos Aires. Con todas esas personas se hizo la vinculación para hacer entrevistas cortas y la toma de fotografías.

⇒ Recursos y tiempos de campo

La investigación en campo se extendió a lo largo de un año: seis meses de trabajo constante con Juan en el altar del Barrio de Santo Domingo; los otros seis meses restantes se hicieron en Buenos Aires gracias a la beca de movilidad de Conacyt y el apoyo del posgrado UNAM. En este año, además de la investigación propiamente etnográfica, se hizo la búsqueda de información documental, tanto del barrio de Santo Domingo, como del culto a San La Muerte en algunas bibliotecas ubicadas en la Ciudad de Buenos Aires.

Durante este tiempo entré en contacto con actores secundarios que permitieron ser guías y fuentes de información relevantes. En el caso de Santo Domingo, me vinculé con el cronista del barrio y algunas personas fundadoras de éste. Para el caso de San La Muerte, me vinculé con investigadores expertos en el tema y con un fotógrafo que lleva algunos años documentando dicha práctica religiosa.

2.3.2 CAMPO

⇒ Mi trayectoria entre Santamuerteros y Sanlamuerteros
Santamuerteros

Ahora narraré brevemente cómo se llevó a cabo el trabajo de campo, empezando por mi conocimiento práctico del culto a la Santa Muerte. Desde 2009 comencé la generación de vínculos con diversas personas creyentes de la también conocida como Niña Blanca: lideresas y líderes nacionales e internacionales, creyentes de todos los perfiles, familias completas, comerciantes, presos, expresidarios, personas de la comunidad LGTBTTIQ, jóvenes creyentes. Estas redes me han permitido tener un panorama amplio del culto urbano, puesto que mi trabajo se ha enfocado en la Ciudad de México y en el Estado de México. Por

este motivo, me fue sencillo acercarme al barrio de Santo Domingo, donde me presenté con la familia que es dueña de uno de los altares más visibles y conocidos en dicha demarcación. Conforme fue pasando el tiempo, asistí a los rosarios que se organizan mensualmente, así como a las fiestas de aniversario del altar. En este proceso conocí a Iván quien se volvió un colaborador importante: él me abrió las puertas de su casa y me extendió la invitación constante a otros espacios de devoción en los que él da la oración. Por otra parte, conocí una familia de santamuerteros, con quienes participé en su dinámica de práctica religiosa consistente en ir al altar de Tepito la mañana de los días primero de cada mes para cumplir sus mandas y hacer el intercambio de dones. Por la tarde asisten a la oración del altar de Santo Domingo.

En este proceso de trabajo etnográfico se llevaron a cabo entrevistas abiertas tipo charlas y entrevistas semiestructuradas tanto con la familia dueña del altar de Santo Domingo como con la familia de santamuerteros y distintas personas que asisten a la oración mensual. En el caso de Iván, se implementó una entrevista específica derivada de un proyecto al que fui invitado sobre la religión vivida, en cuyo abordaje se usó la recopilación de la vida cotidiana de su práctica religiosa. Se hizo la toma de fotografías, de objetos sagrados, espacios de devoción, prácticas rituales y tatuajes.

Sanlamuerteros

Al tomar la decisión de hacer el comparativo, opté por viajar a Buenos Aires. Eso implicó muchas cosas para mi formación como científico social, en específico como etnógrafo debido a que el viaje implicó una grata experiencia. Quizá se me cuestionen algunas deficiencias derivadas del tiempo que llevo trabajando con el

tema de la Santa Muerte en comparación con los seis meses que conocí de manera directa el culto a San La Muerte. Más que una desventaja, mi experiencia previa me sirvió como ventaja, sobre todo para formar los vínculos con diferentes actores y también por mi apertura a conocer y visitar lugares que socialmente están estigmatizados como peligrosos, en este caso las villas.

Sin lugar a duda, viví una experiencia malinowskiana en mi investigación en Argentina, pues se trataba de un lugar totalmente desconocido en el que tuve que aprender algunos códigos culturales y de lenguaje, además de generar vínculos con personas desconocidas. Me tocó vivir momentos agradables y desagradables, en un viaje lleno de experiencias que me permitieron un ejercicio de reflexividad continúa.

De entrada, uno de los consejos que me dio uno de los tutores que me acompañó en los primeros años de la investigación fue que no desaprovechara mi condición de extranjero para hacer la investigación etnográfica: las circunstancias de novato permitirían que mis preguntas fueran un tanto inocentes, especialmente cuando es la primera vez que conoces un contexto distinto. De alguna manera, somos como niños que quieren aprender todo. Esa curiosidad no habría que dejarla de lado y la aproveché al máximo.

Desde el primer día en Argentina, me acompañó un excelente portero y amigo de nombre Juan, a quién conocí por medio de las redes sociales después de enterarme de que había escrito un libro sobre San La Muerte. Al recibirme en el aeropuerto, le expliqué mi interés en conocer devotos de San La Muerte; gracias a su disposición, se abrió la posibilidad de relacionarme con otras personas que se volvieron colaboradores clave para entender algunas de las diversas

expresiones que tiene la devoción al santito. Se inició la técnica de la bola de nieve.

De esa manera conocí a dos grupos de promeseros con quienes viajé a las fiestas tradicionales de San La Muerte en la provincia de Corrientes. Con el primer grupo, liderado por Dora, me fui a la fiesta del Santo en el altar de Solari. Ahí fui acompañado por Cynthia, quien se convirtió en la persona con la que trabajé con más constancia. En la misma semana viajé dos veces de la CABA a Corrientes en transporte terrestre; a mi regreso del primer viaje con Dora, ya estaba listo el segundo viaje con la familia de Cynthia, quienes me llevaron a la fiesta de Empedrado el día 20 en la misma provincia correntina.

En ambos viajes tuve la oportunidad de vincularme con diversos creyentes provenientes de distintas partes de la CABA y el GBA; participé de las dinámicas rituales y festivas más importantes que se celebran en honor a "Sanla". Desde entonces me percaté de que la apertura de los Sanlamuerteros era similar a la que ya había vivido con los Santamuerteros. En este primer gran momento de campo, se hizo registro del diario de campo (escrito totalmente desde la observación participante) y la toma de fotografías.

Posterior a esas fiestas, elegí algunos casos para darles seguimiento, sobre todo con Dora y su red de promeseros, pues ella tenía contacto con talladores famosos y compositores de música del Santo; además contaba con el contacto con la promesera y dueña del santuario de la villa 20-21. Por otra parte, al conocer con más detalle a Cynthia me percaté del parecido que tenía con Iván. Por ese motivo decidí vincularme con ella, la visité frecuentemente en su casa y conocí a su familia y amigos, además del grupo de devotos y promeseros que la frecuentaban para alguna práctica de sanación. Con ella, al igual que con Iván en México, apliqué la

misma entrevista de la religiosidad vivida. Llevé a cabo notas del diario de campo y tomé fotografías.

Por último, hice mis recorridos en la CABA para conocer la vida religiosa de dicha ciudad. A lo largo de esos meses visité el santuario de "el Origen" en villa Dominico. Ahí se llevaron a cabo dos festividades interesantes: una fiesta dedicada a la Santa Muerte y la bendición de fin de año. Conocí algunos altares callejeros dedicados al Gauchito Gil y San La Muerte, que se encontraban sobre todo en las orillas de la CABA. Visité algunas santerías o tiendas de productos religiosos. También visité un altar a San La Muerte y Yemayá dentro de un conventillo (vecindad) en el barrio de la Boca.

2.3.3 Post campo

Para el trabajo de gabinete se tomaron en cuenta los datos obtenidos con el diario de campo. Se hizo una lectura analítica, con la finalidad de ir obteniendo datos y variables, junto con el proceso de reflexividad. Por otra parte, con las entrevistas realizadas se llevó a cabo su transcripción para emprender un análisis por medio del procedimiento de la teoría fundamentada, con la finalidad de afinar la obtención de variables y conceptos importantes para emprender el análisis comparativo. De igual manera, se hizo una clasificación del material visual tomando en cuenta una clasificación dividida principalmente en objetos religiosos, espacios de devoción y el cuerpo (tatuajes, incrustaciones).

Así, se llevó a cabo un proceso de triangulación de los datos, entendida como "la combinación de diferentes clases de datos sobre el fondo de las perspectivas teóricas que se aplican a ellos". (Flick, 2007: 83) Esta tarea se hizo con la finalidad de generar conocimiento a partir de los datos obtenidos y al mismo tiempo dar validez a la investigación en curso. Por lo tanto, con el proceso etnográfico, la

producción de distintos datos originados por la observación, las entrevistas y, en este caso, las fotografías, permitió a través de la triangulación “relacionar tipos de datos de forma que contrarresten varias posibles amenazas a la validez de nuestros análisis” (Hammersley & Atkinson, 1994:217).

Para concluir este capítulo, se expusieron los procesos de construcción metodológica del objeto de estudio con la intención de dar bases para entender los límites y los alcances que tiene el estudio comparativo que se expondrá, resultado del trabajo etnográfico. Otra de las garantías que tiene la investigación de esta tesis es la autenticidad de los datos obtenidos. Cada antropólogo tiene acceso a una red social específica, con los vínculos que en su momento generan, con distintas personas, objetos y experiencias, las cuales serán mostradas como aporte derivado del trabajo analítico.

Capítulo 3. San La Muerte un santo poderoso

En este capítulo se dará un panorama general sobre el culto a San La Muerte a partir de las investigaciones que se han hecho por algunos especialistas del tema. De esta manera, se pretende mostrar a los lectores el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla dicha práctica religiosa. Se mostrarán al menos dos enfoques: en la primera parte, se abordará el culto tradicional y, posteriormente, la discusión se enfocará en exponer algunos factores que permitieron el surgimiento del actual culto urbano en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y la zona del Conurbado Bonaerense.

2.4 San La Muerte Payé y Monje

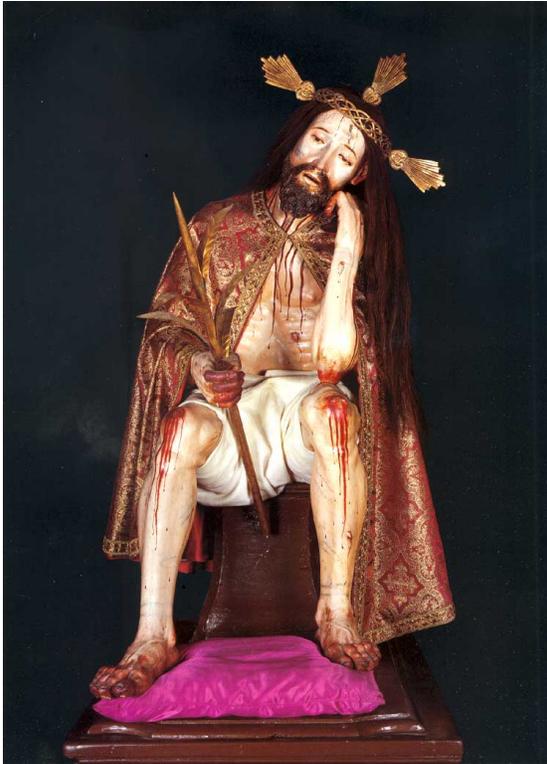


Estampa de la representación tradicional de San La Muerte, al lado una imagen milimétrica del Santo, en su posición del Señor de la Paciencia, tallada en hueso por Antonio Vallejos, escultor, artista y tallador de San La Muerte.

3.1.1 La imagen del Santo

San La Muerte es un santo cadavérico cuya representación tradicional es la imagen de un esqueleto que sostiene un callado con forma de L invertida. Hay que mencionar que tiene distintas denominaciones: se le conoce como "Señor de la Buena Muerte"; "Señor de la paciencia"; "San La Muerte, la cuña pirú jha mondá (la mujer flaca y ladrona); "San Justo, nuestro Señor de la Muerte"; "Nuestro Señor la Muerte; "San Justo"; "Nuestro Señor de Dios y la Muerte"; "Ayucaba (designación con la que lo nombran en el Alto Paraná); "San Esqueleto" (Del folklore del Paraguay); "Señor que lo puede todo" (Con que se le conoce en Formosa); Se le conoce en Corrientes y otras zonas con el nombre de "San Severo de la Muerte" (Borelli, 1969: 12). En el culto urbano vigente le nombran "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" (Frigerio, 2016: 253). En mi experiencia etnográfica, las personas se referían a él como "San La Paciencia", "el Santo Poderoso", "el Curador", "el San La".

En el culto tradicional de San La muerte es común encontrarse con pequeñas esculturas talladas con hueso de origen animal o humano. Se representa al santo sentado sobre una piedra o en alguna superficie, con las piernas y los brazos sosteniendo su cabeza, con una expresión corporal que representa a "San La Paciencia". Dicha representación tiene un gran parecido con una figura católica conocida como el "Señor de la Paciencia", imagen que proviene del arte novohispano. Se trata de la representación de un cristo lacerado, sentado sobre



El señor de la paciencia

una piedra, desnudo, con la cabeza inclinada, apoyada sobre una mano y con una expresión de tristeza. En México, esta representación de Cristo es colocada en algunas iglesias tras una celda; dentro de las creencias populares, se le pide por los reos y los problemas judiciales. El parecido de ambas representaciones simboliza la paciencia, e incluso hay un cruce con uno de los mitos del origen de San La Muerte, que hace alusión a las cárceles (tema que se desarrollará más

adelante).

La similitud entre ambas representaciones sin duda muestra “el poder de las imágenes” (Freedeborg, 1992). De estas imágenes se hacen diversas interpretaciones por el tipo de comportamientos que generan, sobre todo en las personas que tienen acceso a ellas por su práctica religiosa. Desde la perspectiva *emic* (esto es, los San La Muerteros), se sabe que hay un parecido entre la representación de “San La Paciencia” (cuyos orígenes son más guaraníes) y el “Señor de la Paciencia” (emergido del catolicismo occidental). Algunos otros no tienen idea de esta posible conexión entre las imágenes; sin embargo, desde la perspectiva *etic*, el parecido entre ambas imágenes es la posible muestra del contacto que hubo entre los colonizadores que llegaron a instalarse al nordeste

de Argentina y la cultura guaraní. Examinaremos brevemente ahora parte de estas interpretaciones.

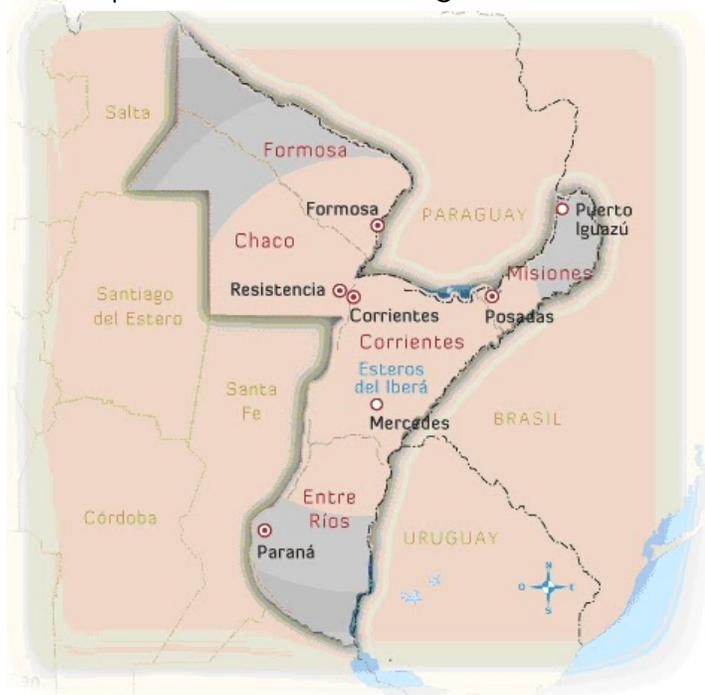
Dentro de los diversos registros sobre San La muerte, se ha documentado que el culto tradicional tiene su origen y principales espacios de devoción en la zona del noreste argentino, específicamente en las provincias⁵ de Corrientes, Chaco, Misiones y Formosa; incluso hay quienes mencionan que se encuentra en “Paraguay y Brasil” (Borelli, 1969; Carassai, 2012; Coluccio 2012).

3.1.2 Culto tradicional

Actualmente el culto tradicional tiene una amplia difusión y actividades festivas en la provincia de Corrientes. Por los procesos de migración, se dio una dispersión del culto a otras

provincias incluidas el Gran Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En las investigaciones que se han hecho sobre la génesis del culto, considero acertada la propuesta que hace Carassai (2012), pues sintetiza las dos hipótesis que se han dado a lo largo de los años, una reproductivista y la otra creacionista.

Mapa del Nordeste de Argentina



⁵ En México a estas zonas territoriales se les denomina Estados.

En lo que respecta a las explicaciones reproductivistas, surgen principalmente de los estudios del folklore y argumentan que “como tantos otros cultos, el que hoy conocemos como San La Muerte proviene de Europa, llega con la evangelización española y no es más que un culto cristiano que los aborígenes incorporan con leves modificaciones, apropiándose de -en el mejor de los casos- o sometiéndose a -en el peor- un símbolo que les es ajeno y que solo agregan ciertas modificaciones” (Carassai, 2012: 148). Dicha hipótesis se basa en dos aspectos: por una parte, el parecido de las imágenes guaraníes, especialmente aquellas elaboradas con huesos, las cuales forman parte de sus tradiciones (Tuer, 2003: 2010). Se relaciona además con las figuras usadas por los jesuitas durante la evangelización, como el Cristo de la Paciencia, el Señor de la Buena muerte. Por otra parte, había una clara explicación católico-céntrica; de hecho, se clasificó a este culto dentro de “un santoral sospechoso” (Coluccio, 2003). Otros más radicales argumentaron que el culto de San La muerte era una forma de un parasitismo religioso que se nutre directamente del dogma y la liturgia cristiana (Kartun, 1975).

Sobre las hipótesis creacionistas, “sostienen que lo que hoy se conoce como el culto a San La Muerte, tiene raíces profundamente amerindias, preespañolas, precristianas y es allí donde debería trasladarse la atención de quien indaga acerca de su origen” (Carassai, 2012: 148). Este autor menciona que era muy fácil asociar a San La Muerte con las imágenes de Cristo, pero que se debía reconocer que en América había costumbres previas que se adaptaban a lo español o lo europeo en general. De esta manera, en los estudios más recientes se opta por argumentar que hay una posibilidad más alta de que el culto a San La muerte

“posea un origen indígena, preespañol y no sea meramente una reproducción de un culto introducido por lo europeos” (Carassai, 2012:152).

Actualmente, diferentes trabajos han profundizado en el tema del origen del culto tradicional de San La Muerte en las zonas del nordeste argentino. En ellos se muestra el protagonismo de los antecedentes de las prácticas de los guaraníes; por ejemplo, la importancia que tenía para ellos el culto a los huesos (Carozzi, 2005; Tuer, 2003), la conexión entre las figuras del payé (guaraní) y su conexión con las actuales interpretaciones más cristianas del culto (Graziano, 2017). Un estudio más reciente muestra cómo el culto de San La Muerte “no es una mera resistencia al orden o una reproducción distorsionada de la religión católica, sino más bien es una creación cultural autónoma derivada de un pueblo nuevo y mixto, que produce memoria y símbolos capaces de reportar las experiencias de su condición” (Burnot, 2017:11).

Desde mi perspectiva, me parece adecuado que, al indagar sobre el origen de este culto, al igual que sucede con el de La Santa Muerte, es importante considerar tanto el pasado indígena como el pasado evangelizador para así evitar las interpretaciones catolicocéntricas. Mi apuesta radica en que aquellos que se dediquen a responder la génesis de estas creencias religiosas se enfoquen en las prácticas rituales y eviten enfoques meramente iconoclastas. Me gustaría dejar claro también que, al indagar en las imágenes para entender la génesis de dichas prácticas religiosas, puede notarse parte de un hilo conductor de los procesos históricos. Sigo aquí la propuesta de Gruzinski (1994), quien muestra el alcance que tiene el uso de las imágenes no sólo como medio de culto, sino también como herramienta colonizadora, de propaganda política y de promoción del consumo. De igual modo, el uso de las imágenes contribuyó con los procesos de

aculturación y sincretismo que dieron forma a la ritualidad que se puede apreciar actualmente en este tipo de cultos.

3.1.3 Mitos sobre el origen de San La Muerte

Examinaremos ahora la perspectiva emic que se tiene sobre el origen del culto. Este segmento se basará en los relatos de los creyentes, quienes muchas veces no tienen un claro conocimiento de dónde viene el culto a San La Muerte. Esto sucede en los espacios tradicionales (Corrientes y Solari) y en el contexto urbano de la CABA. En lo que hay una coincidencia es en el tipo de respuesta que dan los devotos, dado que la mayoría responde con los mitos acerca de quién era el santo⁶.

Mito 1. San La Muerte, un monje que curaba (Versión más cristiana)

“Se cuenta que un monje Jesuita, en desacuerdo, se desprende de la colonia evangelizadora de la zona, en los tiempos de Carlos III, y comenzó una tarea de ayuda al prójimo muy profunda y cercana a los enfermos de lepra; multiplicó esta tarea junto con la oración y la predicación del evangelio. Se volvió muy popular y aunque le advirtieron muchas veces que cesara con su tarea de ayuda independiente, él no se doblegó y finalmente fue apresado y en protesta ayunó de pie. Luego de un tiempo lo encontraron en su celda, en esa posición esquelética con su túnica sobre sus huesos y un cayado que lo ayudaba a caminar. Dios lo convirtió en un esqueleto para poner fin a tanto sufrimiento tan injusto, pero si bien el nombre del monje ha caído en el olvido, no así su acción caritativa entre los parias, pobres, aborígenes y leprosos de esa época.

⁶ Si bien hay varios mitos, yo colocaré los dos más ejemplares, puesto que pueden existir más versiones en correspondencia con la diversidad de creyentes que tiene esta devoción.

Mito 2. San La Muerte un Payé curador (Versión más guaraní)

“En la época de los Jesuitas, los lugareños de la región del Nordeste de Argentina cuentan que había una prisión donde estaban albergados los leprosos. A estos, por miedo al contagio, los tenían apartados de los demás reclusos, en una edificación alejada. En el pueblo existía un “Payé”, unos dicen que fue un monje que cuando Carlos III de España los expulsó de la región, se quedó en el lugar para ayudar a los indígenas. Este Payé era conocido por su poder de curación, a través de la administración de yuyos, brebajes, curaciones “de palabra” y oraciones, la administración de un agua curativa y su gran amor al prójimo, en el cual abarcaba también a los leprosos cuando éste se adentraba en sus celdas para ofrecer agua a los enfermos en la culminación de sus vidas por medio de la enfermedad.

Este monje era poco para toda la comunidad. Sus tareas se debían multiplicar para dar auxilio a todos los que requerían de su ayuda para curar males del cuerpo como así también males espirituales, o bien sacarle “algún daño” a una persona que había sido víctima de algún “ojeo”, por otra mal intencionada. El Payé se hacía su tiempo para correr hasta la orilla del río para, sentarse bajo algún árbol frondoso, ponerse en cuclillas y meditar mirando correr el agua.

Hasta que llegaron al lugar nuevamente los sacerdotes cristianos, que volvían a retomar la empresa comenzada por los misioneros. Estos sacerdotes al enterarse de la presencia del Payé, confabularon con las autoridades y apresaron a este monje, encerrándolo en una celda con los leprosos. El Payé, sin oponer resistencia, se dejó conducir. Pero en protesta hizo ayuno y de pie, apoyado en un callado, espera hasta que la muerte le llegue en un momento. Nadie se dio cuenta de su muerte hasta luego de un tiempo prolongado, cuando abren la puerta de su celda y lo encuentran muerto, de pie

con su túnica negra, apoyado en el callado, que tenía forma de L invertida.”⁷

Los mitos anteriores se transmiten de voz en voz entre la comunidad de los San La Muerteros, creyentes expertos e inexpertos. Algunas veces tienen variaciones, pero en general les permiten explicar la génesis de su culto. Al analizarlos, se les puede ubicar dentro de los mitos de “tipo operativo, iterativo y revalidatorio” (Kirk, 2006: 310). Estos mitos suelen ser repetidos regularmente en acontecimientos rituales o ceremoniales; esta repetición constituye parte de su valor y significado. Además, estos mitos tienen finalidades mágicas o forman parte de un ritual que pretende tener alguna eficacia o producir unas consecuencias deseadas en la naturaleza o en la sociedad.

En el caso del culto a San La Muerte, es notorio el peso de estos mitos y su materialización en rituales, objetos y comportamientos de los propios creyentes. Por ejemplo, en los mitos se menciona que el Santo tenía poderes curativos, idea que se transmite entre creyentes y promeseros. En la experiencia etnográfica, se identificó que entre la diversidad de devotos y promeseros algunos son elegidos por el Santo; éste les dota de poderes para sanar a otros. Lo dicho anteriormente es una muestra del peso que el mito y su relación con el rito, el cual “es siempre una acción simbólica” (Cazeneuve, 1971: 274). Esta relación dialéctica entre el mito y el rito es nuclear en el caso del culto a San La Muerte.

⁷ Ambos mitos fueron rescatados de libros de autoría anónima, que son distribuidos en los espacios de devoción tradicionales y en las “santerías”. Esos textos incluyen información relacionada al culto en general, por ejemplo: cómo poner un altar o sobre los distintos rituales para el Santo.

Otra de las funciones de estos mitos es la de confirmar costumbres y mantener la memoria; permiten además reafirmar e institucionalizar las creencias⁸. En lo que respecta a la función del mito para mantener la memoria, es posible descomponerla en mitemas (Lévi-Strauss, 2013). De esa manera se les pueden encontrar explicaciones: los mitos son, al igual que el lenguaje, una estructura permanente; como objeto imperioso, se trata de una realidad diacrónica y sincrónica que trasciende ahistóricamente. A continuación, se muestra un análisis de los mitos de origen de San La Muerte.

Mito 1 San La Muerte Monje	Mito 2 San La Muerte Payé
Personaje principal: Monje Jesuita	Personaje principal: Payé posiblemente un Monje Jesuita
Contexto del mito: Gobierno Español de Carlos III	Contexto del mito: Gobierno Español de Carlos III
Lugares mencionados: Un espacio de leprosos	Lugares mencionados: Prisión de leprosos
Acciones realizadas por el personaje principal	Acciones realizadas por el personaje principal: Curaba mediante yuyos, brebajes y curaciones de palabra, aguas curativas

⁸ Recientemente, el investigador Alejandro Frigerio publicó un artículo en el cual analiza el mito de San La Muerte. Desde su perspectiva, el mito de San La Muerte como monje curador permite la adaptación social del culto, ya que al presentarse al Santo como un mártir que ayuda a los desprotegidos se le coloca al nivel de otros santos populares, con lo que se descarta la idea de adoración de la muerte que muchos detractores usan para deslegitimar la creencia. (Frigerio, 2021).

<p>Ayuda cercana a los enfermos de lepra, junto con la oración y la predicación del evangelio.</p>	<p>y amor al prójimo, sobre todo a leprosos, para que tuvieran una buena muerte</p> <p>Curaba males del cuerpo y males espirituales, o bien sacarle "algún daño" a una persona que había sido víctima de algún "ojeo".</p>
<p>Auxiliaba a los parias, pobres, aborígenes y leprosos de esa época.</p>	<p>Auxiliaba a todos los que requerían de su ayuda.</p>
<p>Se reveló contra las autoridades y fue encarcelado.</p>	<p>Por sus poderes de Payé fue apresado y encerrado con los leprosos.</p>
<p>En protesta, ayunó de pie. Luego de un tiempo lo encontraron en su celda, en esa posición esquelética con su túnica sobre sus huesos y un cayado que lo ayudaba a caminar. Dios lo convirtió en un esqueleto para poner fin a su sufrimiento</p>	<p>En protesta, hizo ayuno de pie, apoyado en un callado, hasta que murió. Nadie se dio cuenta de su muerte hasta luego de un tiempo prolongado, cuando abrieron la puerta de su celda y lo encontraron muerto, de pie con su túnica negra, apoyado en el callado, que tenía forma de L invertida.</p>

Llegados a este punto, podemos ver que en ambos mitos se habla de un monje Jesuita. De acuerdo con los análisis históricos realizados sobre este culto, en el proceso de evangelización esta orden religiosa tuvo una representación relevante

en la zona del nordeste argentino (Tuer,2003). Resulta relevante la presencia de los indígenas guaraníes y parte de los hincas; en este sentido, los mitos abren a una clara reminiscencia del pasado pre y posthispánico en esa región.

Por otra parte, se habla de la figura del monje en el mito más cristiano, en el que se le da una personalidad bondadosa y solidaria. En esta versión, curaba mediante la oración y el evangelio, acto muy parecido al que se menciona en el otro mito, donde el Payé cura con la palabra. En el mito no tan cristianizado, se habla de un Payé que quizás era un monje, lo cual establece la diferencia entre el monje (cristiano) y la figura del sanador de la zona. La palabra Payé tiene diversos significados⁹ en el sentido tradicional; según Borelli, un Payé es “el curador o un individuo dotado de poderes sobrenaturales capaces de controlar y utilizar su poder para a curación de enfermedades, capaz de viajar por el fondo de los ríos.” (Borelli, 1969:11). En otra significación (utilizada más en el culto actual), el Payé es un amuleto que sirve para brindar protección. Entre más pequeño, es más poderoso; llegan a medir entre 1 o 2 centímetros y puede llevarse incrustado en el cuerpo o dentro de una bolsita para esconderlo a los ojos de personas ajenas.¹⁰

Hay que mencionar además que en el contexto del mito se habla de una etapa del periodo histórico conocido como la conquista y la colonia. En ese periodo gobernaba el rey Carlos III, quien impuso reformas que implicaron “el

-
- ⁹ un hechicero “porque tienen pacto con el diablo”
 - un mago que tiene el poder de realizar actos sobre humanos
 - el hombre que puede causar daño
 - quien tiene Payé es porque es portador de fortuna
 - el hombre medicina, que cura

¹⁰ Más adelante veremos que en el culto urbano, se habla de los amuletos Payé hechos con “plomo o talladas en una bala, si era usada y que había matado a alguien, mejor” (Frigerio, 2016: 254).

sometimiento o desplazamiento de todos aquellos poderes que se podían resistir al funcionamiento de una administración obediente” (Gelman, 2014: 120). Eso incluyó a las diferentes órdenes religiosas como la de los jesuitas, en ese momento la orden más poderosa y con niveles de autonomía en relación con la administración de la corona real, por lo que en 1767 “los jesuitas fueron expulsados de todo el imperio y ello tuvo efectos muy fuertes en el territorio rioplatense” (Gelman, 2014: 120).

De acuerdo con Gelman, los jesuitas establecieron lazos muy fuertes con la población. Esto se nota en ambos mitos, cuando se hace referencia al proceso de expulsión de los monjes. Además, se expresa el tipo de relación que establecían con las personas cuando se habla de un monje preocupado por los enfermos. Otra mención importante en ambos mitos es la enfermedad de la lepra, que desde la visión católica representaba una maldición y castigo producido por el pecado.

En cuanto a la persona leprosa, representa un estigma. El leproso era una especie de *homo sacer* en esa época; es decir, aquellas personas cuya vida no tenía ningún valor. Son como los parias, en términos de Agamben (1995): no llegaban a ser sujetos políticos, sino mera vida física, individuos que vivían al margen. El hecho de que en el mito se hable de un monje-curador que fue castigado por su cercanía a este tipo de personas, lo convirtió en uno de ellos¹¹.

El mito habla de un monje transgresor de las autoridades de su época. Primero con su carácter paciente, al aceptar ser apresado por una causa justa (acto que

¹¹ Esa idea es importante para el culto urbano que veremos más adelante, pues algunas personas que se dedican a actividades ilícitas tienen una identificación con San La Muerte por el hecho de que él estuvo preso.

empata con la imagen del cristo de la paciencia). Segundo, porque el relato cuenta que dicho monje retó a la autoridad mediante su ayuno, que lo llevo a su propia muerte debido al castigo al que fue sometido. En ambas historias se habla de su descubrimiento post mortem, del cual derivan algunas representaciones usadas en el culto (fue encontrado como un esqueleto sostenido con un callado). Esa es una de las imágenes clásicas con las que se representa a dicho santo. En sus mitos, es importante notar que se le asigna el género masculino al tratársele como un monje, hechicero y payé.

Para concluir este apartado, se mostró parte de las dos visiones (emic y etic) que hay sobre la génesis del culto a San La Muerte. Esto se efectuó sin la finalidad de establecer una separación tajante entre ambas interpretaciones; por el contrario, podemos ver los puentes entre una y otra. Ambas visiones coinciden en que este culto tiene elementos indígenas y cristianos; esto se puede ver en las efigies que circulan entre los devotos. Hay que mencionar además que, al analizar los mitos de origen, se encontraron referencias al contexto histórico de la colonia y la presencia de la orden religiosa de los jesuitas en el nordeste argentino, así como de las figuras guarní del Payé con sus poderes de curación. En el siguiente apartado, veremos otra parte del proceso histórico del culto a San La Muerte y su llegada a los contextos urbanos, donde se remite a prácticas del culto tradicional y se generan nuevas formas y adaptaciones en su práctica cotidiana.

3.2 San la Muerte el Santo Poderoso (culto urbano)

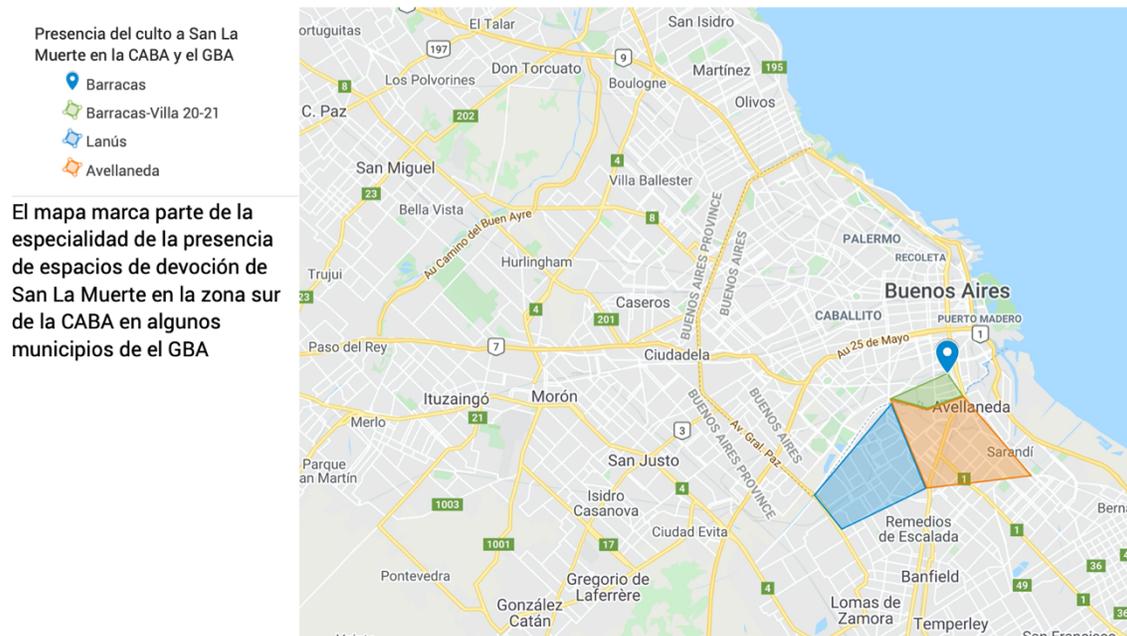


Agradecimiento a San La Muerte. En la imagen pueden verse distintas expresiones de la imagen del Santo. Algunas de éstas (tomadas de Internet, como la que está colocada sobre la manta negra) son muy parecidas a las imágenes de la Santa Muerte.

En el siguiente apartado veremos cómo el culto de San la Muerte traspasó sus fronteras internas y ganó terreno en los espacios públicos urbanos. Para el caso de esta investigación, se explicará cómo llegó el culto a las demarcaciones urbanas del Gran Buenos Aires (GBA) y en algunas zonas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), conocidas como las “villas miseria”. Este proceso de expansión está acompañado de una difusión estigmatizada y regulada que poco a poco ganó terreno en sectores marginales de la población.

3.2.1 San La Muerte en el GBA

En el apartado anterior se explicó que el culto tradicional de San La Muerte tiene sus raíces en la zona del nordeste de Argentina, específicamente en Corrientes y Solari, donde anualmente se llevan a cabo las fiestas principales entre el 15 y 20 de agosto. Ahí se dan cita personas originarias de esa región, mientras que otras viajan desde el interior del país. En mi experiencia etnográfica, presencié dichas festividades acompañado de personas originarias del Gran Buenos Aires (GBA) y de la villa 20-21 de Barracas, la cual se encuentra ubicada al sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA).



La movilidad de los devotos de San La Muerte hacia la provincia de Corrientes es parte de las dinámicas actuales que se dan en el culto urbano, el cual tomó presencia desde del siglo XX en las demarcaciones del GBA y de la CBA. Algunas investigaciones clásicas del culto hicieron notable dicho proceso. En 1975 se menciona que "San La Muerte llega a Buenos Aires. Correntinos, chaqueños y paraguayos traen su imagen que se extiende con rapidez. La Villa Miseria resulta un excelente caldo de cultivo para el mito que comienza a ganar adeptos" (Kartun,1975: 52). Años más tarde, Coluccio (1986) especulaba que el culto estaba revitalizándose y comenzaba a tener vigencia en algunos sectores de la Capital Federal y atribuía su llegada por medio de la migración de la gente originaria del nordeste argentino. El culto se mantuvo clandestino al menos durante las últimas décadas del siglo XX; gradualmente, "se instaló en los suburbios de las grandes ciudades, fundamentalmente en el conurbado bonaerense" (Carozzi y Miguez, 2005). Aquí podemos ver dos factores importantes por los cuales el culto tomó presencia en las zonas de la Ciudad y el conurbado. Por un lado, está la propia conformación del territorio urbano y con ello las consecuencias sociales derivadas de dicho proceso; por otra parte, se generó una diversificación del campo religioso argentino que dio paso a la adopción de otras prácticas religiosas distintas al catolicismo.

Al visitar por primera vez la CABA me di cuenta de que es una ciudad pequeña en comparación con la CDMX. Sin embargo, fuera de sus fronteras esta la zona conurbada conocida con el nombre del Gran Buenos Aires; en conjunto, forman un territorio cuyos intercambios económicos y culturales las convierten en una de las zonas más importantes de todo el país. Esto es muy parecido a lo que sucede con la CDMX y su colindancia con el Estado de México; ambas forman una zona

conocida como el Valle de la Ciudad de México. Algo que llamó mi atención es la marcada diferencia que hay entre la forma de vida de la CABA en comparación con algunas zonas del GBA.



Altar callejero dedicado al Gauchito Gil y San La Muerte

En el tránsito de una zona a otra, se perciben las diferencias en las condiciones de vida por el tipo de acceso a los servicios básicos, la actividad económica más turística y terciarizada al norte de la CABA, mientras que al sur se encuentran barrios populares conocidos como las villas, donde la actividad económica es más industrializada y hay poca actividad turística¹².

La polarización entre la CABA y el GBA se dio en el proceso del desarrollo urbano de ambas zonas. A medida que

¹² En la zona sur de la CABA se encuentra ubicado el barrio de la Boca, uno de los lugares más visitados por los turistas; sin embargo, más allá de esa zona, es visible la presencia de conventillos, que son antiguas construcciones parecidas a las vecindades mexicanas en las que hay un patio central que nuclea a distintos departamentos en un solo terreno, donde conviven diversas familias. Cerca de la Boca esta la frontera con los municipios del Gran Buenos Aires, en una nota etnográfica titulada: "Vivir en edificios y vivir en casas" resalté que gran parte de las viviendas construidas en la CABA eran en altos edificios donde están construidos los "ambientes" o departamentos, la convivencia con los otros es muy alejada, pues a no ser que se quiera resolver un problema de mantenimiento o de seguridad del edificio, los vecinos no se conocen y muchas veces ni conviven. Mientras que en la zona del GBA el tipo de construcciones cambia, ya que no suelen verse tantos edificios, sino más bien casas de una sola planta muchas algunas en obra negra, suelen vivir una o varias familias en un solo terreno; la vida comunal es distinta puesto que se percibe la convivencia positiva y negativa entre vecinos, además, hay una notable presencia de comercio informal, negocios de diversos oficios, calles sin pavimentar y con problemas de alumbrado.

la ciudad de Buenos Aires crecía en importancia y tamaño, el GBA comenzó a verse como “los alrededores” o las afueras” (Gorelik, 2015). Se trata de dos zonas unidas por la red ferroviaria que permite el desplazamiento de la población dando origen a lo que se denomina “ciudad



Altar en una carretera rumbo a la Ciudad de La Plata

dormitorio”, definida por los viajes cotidianos de sus habitantes al centro de la ciudad. La vinculación entre residencia y trabajo desarrolla una población y una dinámica más autónomas, aunque en el caso de Buenos Aires, la razón de ser del surgimiento de esos pueblos en el sur también se asentará en su relación umbilical con la capital ” (Gorelik,2015: 28).

Uno de los factores importantes en la configuración del GBA, fueron los procesos de migración interna. Con estos cambios demográficos “la población se multiplicó por poco más de los casi 4 millones de 1938 a unos 9 millones en 1975, la cobertura de la infraestructura fue, sin embargo, muy deficiente” (Gorelik, 2015: 27). Esto trajo también el aumento de la población en las villas, que pasó “del 2% del total metropolitano en 1955 a cerca del 10% hacia 1970” (Gorelik, 2015: 46). Esa conformación demográfica generó la suburbanización en la que se combinaron sectores marginales, con sectores de la clase media (artesanos, obreros inmigrantes, pequeños comerciantes). Estos datos son importantes, ya que nos permiten corroborar cómo se dio la movilidad del culto de San La Muerte

de la región nordeste para establecerse en el GBA y en algunas zonas de la CABA, sobre todo en las villas habitadas por migrantes internos y externos a Argentina.

Pasemos ahora al factor del cambio en el campo religioso del GBA, donde las dinámicas sociodemográficas generaron cambios a finales del siglo XX e inicios del XXI. Entre estos cambios destacan “la pérdida de fieles por parte del catolicismo, el avance de las iglesias evangélicas, el cambio en las devociones populares y la presencia de religiosidades afro y alternativas” (Semán, 2015:578). En lo que respecta a las religiones populares, éstas ganaron terreno frente al catolicismo debido que se oponían a los ideales de una fe íntima y resignada por una fe que privilegia la fiesta y el milagro; en ese caso se encuentra la devoción al Gauchito Gil¹³, que “a diferencia del católico, tiene un complejo de temas y actividades que incluye “la fiesta”, “tomar”, “bailar” y “conquistar mujeres”. (Semán, 2015:584). De manera similar a San La Muerte, el Gauchito Gil tuvo un incremento de su culto en el GBA debido a los procesos de transformación demográfica, que trajeron población de las provincias, especialmente del nordeste.

Por otra parte, la reproducción de estas creencias religiosas en el contexto del conurbado se debió a que no fueron colonizadas por la Iglesia Católica. En ellas se “consumó una segunda transformación aún más importante: la capacidad de organizar la producción de la religiosidad a nivel de redes vecinales locales que, por un lado, se sustraen al control de las instituciones presuntamente

¹³ Más adelante veremos que la llegada del Gauchito Gil a los espacios públicos urbanos está acompañada de la creencia en San La Muerte, por lo que actualmente es muy común ver altares en los que conviven ambos santos.

hegemónicas y, por otro, donan al espacio de prácticas religiosas una noción fuerte y localmente legítima de las posibilidades de milagro." (Semán, 2015: 585). Puede afirmarse que al menos la migración y los cambios en el campo religioso son dos factores importantes que permitieron la difusión y expansión del culto a San La Muerte en el GBA. Actualmente, es muy común encontrarse con el culto en distintas zonas del conurbado. En mi experiencia, tuve acceso a espacios de devoción ubicados en la zona sur del GBA, pero éstos pueden encontrarse en otras latitudes¹⁴.

3.2.2 San La Muerte en las villas

Anteriormente, se mencionó que el culto urbano de San La Muerte se ubica en mayor proporción en el GBA. A diferencia de la CABA, donde hay pocos espacios públicos dedicados específicamente a este santo, los que hay se encuentran generalmente junto con los del Gauchito Gil, que de alguna manera es más aceptado y menos estigmatizado que el culto de San La Muerte. Al menos en la ciudad, visité dos altares dedicados al Gaucho¹⁵, uno muy grande ubicado cerca al cementerio de Chacarita, donde se dice que antes estaba construido un altar de San La Muerte dentro de la capilla y terminaron quitándolo conforme fue haciéndose más pública su devoción y se le estigmatizó.

Otro altar estaba cerca de una zona comercial, por la estación del Subte Once, construido en la esquina de un puente por el que pasa una de las líneas de tren.

¹⁴ Por ejemplo, en un estudio reciente sobre las prácticas religiosas en la zona de la Tablada se encontraron registros del culto a San La Muerte. Para más detalle véase (Pulli,2019); otro ejemplo de la presencia del culto en el GBA está presente en el estudio realizado por un devoto que creció en la villa de Fiorito; ahí relata otras experiencias del culto en esas zonas (Romero,2018).

¹⁵ Para más detalle véase una descripción etnográfica de la religión popular en las calles de la CABA, realizada por mi autoría: <https://www.lofrsc.org/post/religi3n-popular-en-las-calles-la-3ltima-nota-desde-buenos-aires>.

En este altar, dedicado al Gauchito Gil, había una pequeña figura de San La Muerte. Algo semejante ocurre en el barrio de la Boca, muy cerca de la zona turística, puesto que, junto a las vías del tren, estaba edificado un altar público algo descuidado, para ambos santos. En el mismo barrio conocí a una familia que vivía en un conventillo, donde tenían en el patio un altar dedicado a Yemayá, junto con otro altar dedicado al Señor la Muerte. Esto me dio indicios de que, si bien no era muy común ver altares públicos en las calles de la ciudad, sí era constante su presencia en las orillas de la ciudad, ya sea en las rutas, en los puentes y sobre todo espacios familiares.

Puede afirmarse que fue la movilidad interna de migrantes que llegaron a residir en las zonas conocidas como villas¹⁶ la razón por la cual el culto a San La Muerte arribó a la CABA; se les denomina así a las viviendas precarias y con deficiencias de infraestructura; estas suelen ubicarse dentro y, sobre todo, en los alrededores de la ciudad. Las villas de la CABA tuvieron una presencia constante desde principios del siglo XX (Suárez ,2015). Al principio, se creía que las villas serían espacios temporales habitados por los trabajadores, pero la realidad fue que comenzaron a consolidarse organizaciones villeras. Para no dejar sus lugares, lucharon por la mejora de las condiciones de sus viviendas y por el acceso a los servicios básicos. Desde mediados del siglo XX hasta al menos las “últimas tres décadas, la tendencia al crecimiento poblacional en las villas ha sido constante” (Suárez, 2015: 38). Para el 2010, según el Censo Nacional de Población, en las

¹⁶ Es interesante cómo en muchas ciudades latinoamericanas se da este fenómeno de la marginalidad urbana en la que se generan este tipo de zonas con altos índices de marginalidad, frente a otras zonas que concentran riqueza cohabitando en un mismo territorio, como es el caso de Brasil con las favelas o los barrios populares en el caso de México. Sin embargo, este fenómeno ocurre en otras ciudades como es el caso de Francia o Estados Unidos así lo muestra (Wacquant, 2015); de ahí surge el término de los parias urbanos, aplicable para el caso que se está analizando.

villas viven 163548 personas, lo que representa un 5.7% de la población total de la CABA. Estos asentamientos están mayormente concentrados al sur de la ciudad.¹⁷ El campo de religioso de las villas tiene características similares a las del GBA: en sus inicios se dio la presencia fuerte del catolicismo; una muestra de eso fueron los curas villeros que buscaban posicionarse por medio de la lucha por los pobres. Posteriormente, fueron ganando terreno las iglesias evangélicas y las creencias populares, en específico del Gauchito Gil y San La Muerte.

Con la llegada de San La Muerte al espacio urbano de Buenos Aires, comenzó a darse una etapa de expansión, la cual se caracterizó por la notoria presencia de espacios de devoción públicos y una considerable percepción estigmatizada de la creencia (Fidanza, 2014; Fidanza y Galera 2012; 2014). Ésta se asoció con personas que se dedican a actividades ilícitas (Míguez Semán 2006; Míguez 2008; 2012). La estigmatización del culto es muy visible en los discursos que manejan los medios de comunicación y los contenidos de algunos programas y series de televisión; éstos difunden la idea de que es un culto relacionado a actividades ilícitas y peligrosas¹⁸; incluso se ha demostrado la manera en la que se dieron regulaciones por los agentes gubernamentales, religiosos que buscaban restringir la práctica del culto (Fidanza, 2014).

En lo que respecta a la asociación de la cultura del delito, Míguez (2012) explica que desde la década de los ochenta hasta la entrada del siglo XXI es claro el

¹⁷ Como se mostró al principio de este apartado, el trabajo de campo realizado en esta investigación se llevó a cabo en la zona sur de la ciudad y su colindancia con el GBA, específicamente en la villa 20-21 y los municipios de Lanús y Avellaneda

¹⁸ Al respecto, veremos más adelante que San La Muerte es un numen con una ambigüedad muy marcada puesto que es un santo bueno y malo, que sirve para hacer el bien o para hacer el mal, tema que se asocia a la estigmatización negativa del culto, pues en varias noticias en las que se menciona al Santo lo asocian con algún crimen o un delito.

incremento del desempleo y la pobreza, vinculadas al incremento de las tasas de delito, lo que extendió una crisis de confianza hacia las instituciones religiosas tradicionales. Esto evidencia un paralelismo entre la cultura del delito (cuyos estilos de vida son transgresores) y el tipo de creencias religiosas que se extendieron entre estos sectores; es decir, "las canonizaciones transgresoras" (Míguez, 2008). Éstas presentan ciertas innovaciones y algunas hasta han sido resignificadas; lo anterior sucede en el caso del culto de San La Muerte tradicional, cuya visión del Santo como un Payé o un monje pasó a convertirse en la figura de un Santo Poderoso que ayuda a protegerte de ser baleado, no ser detenido mientras se comete un delito y, en el peor de los casos, a tener una muerte rápida.

En mi experiencia etnográfica conocí a un joven de 22 años de nombre Alex. Ese día acompañó a su mamá, quien fue a una consulta con Cynthia, una sanadora y promesera de San La Muerte. Mientras platicaba con los devotos, me llamó la atención la cantidad de tatuajes que traía Alex (algunos eran de calaveras sobre sus brazos). Tenía un aspecto tranquilo, de mirada un tanto perdida y de voz introvertida. Al platicar con él, me contó que vivía en una villa cerca de la zona de Lavallol en el GBA. Desde los diez años, se dio cuenta de que no le gustaba ir a la escuela y prefería andar en las calles, por lo que uno de sus primos, que se dedicaba a vender drogas, le ofreció trabajo. Al principio, sólo le pedía que vigilara las calles o que fuera a hacer maldades a cambio de plata. Conforme fue creciendo, su primo lo invitó a distribuir la "merca" (droga). Desde los 15 años, él comenzó a creer en el Gauchito Gil; a los 17 años, su primo lo inició en el culto de San La Muerte mediante un ritual de sangre. Con ese ritual y con la incrustación que trae en los pectorales, Alexis se siente protegido por el Santo, pues no ha

caído preso y logró evadir la muerte en algunas riñas donde no fue baleado. Actualmente, se alejó de la villa y estaba buscando salida a su consumo de drogas, pues tenía una hija pequeña a la cual no podía ver hasta que consiguiera un trabajo formal y esperaba que, con el poder del santo, se abriera la oportunidad de estar cerca de su hija.



Saludando al Santo, en el santuario de Solari

Podemos condensar lo dicho hasta aquí de la siguiente manera: observamos que en el desarrollo histórico del culto en las dos últimas décadas siglo XX, éste dejó su clandestinidad en el espacio público de la CABA y el GBA, gracias a lo cual ha ido ganando terreno. Pasó de ser un culto regional Correntino a un culto difundido en las zonas más importantes del país.

Entre los principales factores que permitieron el surgimiento del culto urbano actual de San La Muerte, fueron los procesos de migración interna que trajeron a los habitantes del nordeste hacia el territorio de la ciudad. Algunos de ellos quedaron asentados en las orillas y formaron las villas; otros más habitaron lo que hoy se conoce como el Gran Buenos Aires. En estos territorios, el culto de San La Muerte ganó más terreno en las zonas marginales que en las zonas con mejor situación económica. Esta relación fue mencionada por Míguez, quien muestra que las canonizaciones transgresoras tuvieron mayor difusión entre esos sectores por el tipo de significación que representan en sus adeptos.

El segundo factor analizado fue la modificación del campo religioso; tanto en la CABA como en el GBA, se mostró que hubo una disminución del catolicismo, mientras que los pentecostales y las religiones populares ganaron terreno. El ejemplo más claro fue la devoción del Gauchito Gil, que en la actualidad tiene una presencia importante en todo el país; junto con él, poco a poco se ha integrado a San La Muerte, lo que originó un culto urbano de características diversas.

2.2.3 San La muerte globalizado



Promesero vestido de San La Muerte haciendo reverencia al Santo en Empedrado, Corrientes.

Anteriormente se discutió parte de la historia del culto tradicional desarrollado en la zona nordeste de Argentina y posteriormente la manera en la que fue ganando terreno en el espacio urbano de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires junto con el conurbado. En estas zonas la difusión se dio sobre todo en las villas o en los municipios del conurbado.

Coincidió con la postura de Frigerio, quien menciona que para entender la difusión de San La Muerte debe tomarse en cuenta “la creciente destradicionalización, que lleva a una mayor reflexividad y 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” (2016:268). El acceso actual del

culto urbano no sólo está asentado en las zonas marginales y mucho menos es una devoción únicamente de personas dedicadas al delito. Actualmente, hay una diversidad de devotos de distintas edades: niños, jóvenes y adultos dedicados a diversas actividades (comerciantes, amas de casa, obreros, artistas urbanos y músicos). Algunos no sólo son devotos, sino que tienen una actividad económica por medio del culto, como los artesanos que tallan las imágenes, los músicos y los curadores.

Hay una amplia difusión por medio de las redes sociales en la que distintos grupos organizan oraciones en *streaming* o *live*. Muchos grupos hacen consultas sobre temas relacionados a la práctica del culto. Otros sirven para organizar viajes a los lugares de culto tradicionales. Al estar presente en el mundo del internet¹⁹, se han ampliado los diseños de las representaciones del santo. Frigerio plantea que, durante casi dos décadas, hubo poca variabilidad de las representaciones del santo, pero esto cambió “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 acompañando sus pedidos de milagros o ayudas. Se han multiplicado así las imágenes inquietantes

¹⁹ Sin duda la actividad virtual es esencial para entender el culto actual de San La Muerte; mientras se hacía esta investigación, pasamos por una epidemia originada por el virus del SARS COV 12 o COVID 19, lo que provocó el cierre de espacios donde se diera aglomeración de las personas, incluidas templos, capillas de culto, lo que generó que la actividad virtual de la creencia incrementará para el caso de los devotos de San La Muerte y para otras religiones fue un reto importante el de llevar a cabo sus rituales online, en el caso de estas creencia ya había terreno ganado puesto que la actividad online era más común antes de la epidemia. En el caso de San La Muerte, tuve la oportunidad de ver oraciones virtuales que se transmiten desde uno de los lugares de devoción tradicionales ubicado en Solari de la Provincia de Corrientes; ahí la lideresa cerró las puertas de su santuario al público y realiza semanalmente oraciones por Facebook.

y amenazadoras de la Muerte y ya poco se utilizan las más tradicionales [...] Estas imágenes nuevas parecen más propias de La Santa Muerte, o estaban más frecuentemente asociadas online con esta devoción" (Frigerio, 2016: 264). En este intercambio de imágenes entre las dos devociones, veremos más adelante que en los espacios de devoción que se visitaron en el trabajo de campo se encontraron altares dedicados a San La Muerte sutilmente diferentes de aquellos dedicados a la Santa Muerte.

3.3 San La Muerte entre la casa y los santuarios

Antes de mostrar las diferentes formas de culto de San La Muerte, sobre todo aquellas que se dan en el contexto urbano, se podrá ver, coincidiendo con Hugo José Suárez (2017), cómo con el dinamismo de las imágenes religiosas de este santo se resignifican los espacios cotidianos en sagrados. Esto genera espacios de sociabilidad religiosa: "el garaje de un hogar que sólo tiene una utilidad práctica, por unos días se convierte en el lugar principal de sociabilidad religiosa: ahí se instala la virgen, se le rezan rosarios, se reciben visitas. La calle, que normalmente no es más que un lugar de tránsito, se viste de fiesta con pasacalles y adornos para ver pasar la imagen que se anuncia con ruidosos cohetes y música. En suma, lo ordinario se convierte temporalmente en espacio sagrado." (Suárez, 2017: 25).

Junto con la apropiación del espacio con imágenes religiosas se instaura una nueva temporalidad, por lo que las fechas, horas de tránsito y ritualidad hacia las imágenes responden a la iniciativa y voluntad de sus dueños o responsables, quienes tienen un papel importante para que se lleve a cabo el dinamismo religioso. Este proceso implica tres dimensiones analíticas: "la estática, como en los altares, cruces o santuarios laterales de la calle; la dinámica, como cuando las

imágenes sagradas salen en su peregrinación entre los hogares; y lo íntimo, como en los altares domésticos que están directamente unidos a las dos dimensiones anteriores” (Suárez, inédito).

En el análisis de los datos etnográficos encontré que para el caso del culto a San La Muerte es importante considerar la categoría de espacios de devoción; es decir, “un lugar donde periódicamente se reúnen ciertos grupos de personas para llevar a cabo un culto religioso; donde se dan una serie de interacciones sociales a nivel simbólico e imaginario. En los espacios de devoción se generan vínculos, se intercambian dones; se hacen oraciones, rituales y se comparten experiencias religiosas” (Yllescas, 2012: 95). En mi experiencia, encontré al menos tres tipos de espacios de devoción: públicos, semipúblicos y privados (personales).

En lo que respecta a los espacios de devoción públicos, éstos se encuentran en zonas transitadas: calles, grandes avenidas, esquinas, mercados, plazas públicas, terrenos utilizados específicamente para el culto. Regularmente, hay capillas o altares edificados; se establece una temporalidad ritual determinada por el agente encargado de dicho espacio, para reunir personas (conocidas y extraños) a rendir culto al numen que los vincula. Además del agente encargado, hay un grupo que lo ayuda en la organización de los rituales, la venta de productos, la administración de los recursos tanto económicos como aquellos que se utilizan durante la ritualidad.

Los espacios de devoción semipúblicos se encuentran en sitios privados, como las casas de los agentes encargados, quienes edifican un cuarto específico para llevar a cabo actividades rituales y consultas para la cura de enfermedades o resolver problemas espirituales y psicológicos. El acceso a este tipo de espacios

suele ser más limitado; por lo regular está reservado para personas allegadas o que reciben una invitación personal; algunas veces la difusión del lugar es mediante la voz entre vecinos o las personas que han recibido algún beneficio en su asistencia.

Los espacios de devoción privados se encuentran en lugares de intimidad para quien los establece. Se ubican en algún espacio de la casa, como las recámaras; a ellos no hay un acceso público. Generalmente, son depósitos rituales (altares) en los que las personas que son dueñas se encargan de su mantenimiento y al mismo tiempo tienen elementos de personificación que les dotan de una autenticidad y autonomía ritual. La tipificación anterior es para tener una referencia espacial en la que se pueden identificar con mayor claridad las dinámicas religiosas que se dan en ellos; además permitirán mostrar las diferentes formas del culto de San La Muerte a las cuales se tuvo acceso en la investigación de campo. Por medio de esta tipología de los espacios de devoción, se podrá ver el dinamismo religioso que se da en este culto, donde hay un claro protagonismo de los agentes que administran dichos espacios, además de que será visible cómo juegan las tres dimensiones de lo estático, lo dinámico y lo íntimo de la práctica religiosa que genera un cierto tipo de sociabilidad.

A continuación, veremos algunas de las expresiones urbanas del culto a San La Muerte, especialmente aquellas a las que tuve acceso durante el trabajo de campo. Estos espacios de devoción tienen la característica de ser espacios abiertos al público: establecen sus propias ritualidades y temporalidades festivas. Otra característica que tienen en común es su ubicación territorial, pues se encuentran en la zona del Gran Buenos Aires y a las orillas de la CABA.

3.4.1 Santuario San La Muerte, Honor hacia mi señor "El origen"

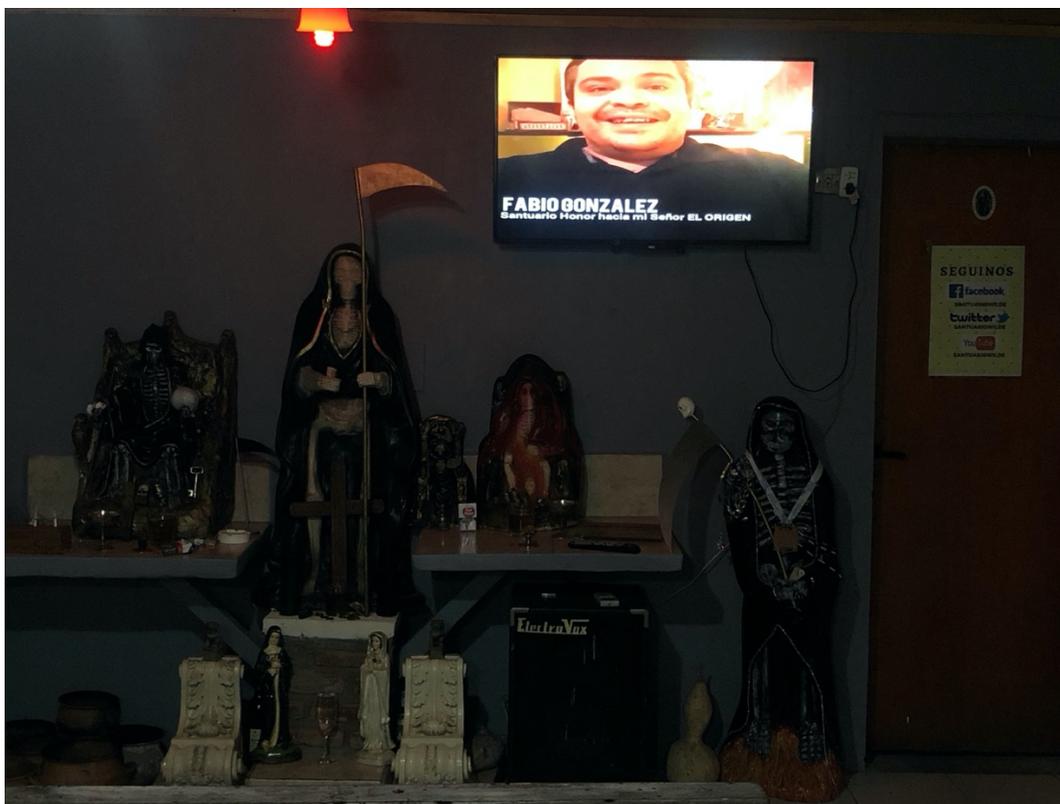
Villa Dominico, Wilde (GBA)



En mi primera visita al altar nombrado como "el origen", me sorprendieron varias cosas. Empezaré por describir dicho espacio, construido y dedicado principalmente a la devoción pública de San La Muerte. Desde el exterior, mientras uno transita cerca al lugar, se puede ver la esquina, un pequeño altar dedicado al Gauchito Gil. La casa tiene imágenes de San La Muerte pintadas sobre las paredes de la fachada. En la esquina superior de la construcción, hay una efigie del Santo, que da la impresión de grandeza si se le mira desde abajo,

y en el nivel donde se encuentra la imagen, produce el efecto de que el santo es un vigilante.

El Santuario "el origen" es uno de los espacios de devoción públicos de San La Muerte de mayor relevancia, ubicado en Avellaneda, una de las zonas del Gran Buenos Aires. El lugar se estableció desde el 2000. Desde la perspectiva de su fundador, el espacio de devoción permite a los devotos una intermediación directa para llegar a Dios. En lo que respecta a la arquitectura del lugar, ésta es una casa de dos pisos; en la planta baja se encuentra el altar principal y está abierto para que tenga acceso cualquier persona. Al segundo piso se accede por una entrada lateral, mediante unas escaleras en cuyo fin se encuentra una sala de espera y unos consultorios. Ahí se ofrecen diversos servicios de curación espiritual y algunos problemas relacionados con la salud; también se ofertan bautizos y se dota de fuerza a las imágenes que llevan los devotos al momento de bendecirlas.



Sala de espera mientras se proyecta el contenido del santuario en Youtube

En las bancas de la zona de espera, se aprecian algunas imágenes del “San La” y una pantalla en la que se proyectan videos con contenido que produce el fundador del altar. Mientras observaba dicho espacio, me quedé viendo los videos y uno de ellos abordaba el tema de quién es San La Muerte. Desde entonces, me percaté de que los discursos que se manejan por el líder, en su mayoría, provenían del catolicismo y trataban de dar el mensaje de que San La Muerte era un ser de luz y bondad.

Fabio Gonzales se autoidentifica como vidente y sanador, con una trayectoria religiosa que pasó del catolicismo, la santería y ahora la fe en el Santo. El diseño del espacio de devoción muestra una de las formas en las que este culto se articula con otras creencias. Lo anterior es muy evidente en las expresiones materiales que hay en el altar principal. En la parte central está la imagen de San

La Muerte, la cual no es muy grande; sin embargo, es de metal, color dorado, con una corona y una capa puesta. De extremo a extremo, pueden verse imágenes de diversos santos: San Jorge, Yemayá y La Santa Muerte. En una entrevista con Fabio, me comentó que su altar comparte diversas creencias, pues para él es una forma de romper con mitos; en el altar se acepta a todo creyente, ya que hay devotos del santo que pertenecen a distintas religiones y ahí tienen su espacio. Son imágenes que convocan la fe y el amor. Para Fabio, es una mentira que el santo sea celoso y que no comparte con otros santos; en su santuario, el Santito tiene el mismo respeto que otros santos.



Otra de las cosas que caracteriza el santuario del "origen" es su constante actividad en redes sociales, específicamente Facebook y Youtube, donde se anuncian como una "organización sin ánimo de lucro". En su actividad virtual, se publican oraciones, extractos de la biblia, se ofrecen lecturas de cartas y rituales de sanación espiritual. También se ofrece la venta de productos de San La Muerte, amuletos, enseñan rituales. Los días 8 de cada mes se dedican plegarias al gauchito Gill. Cada 20 de agosto, en la fiesta de San La Muerte, se hacen oraciones y una peregrinación, acompañados de un asado y tortas (pastel).

Las actividades del santuario son bastante flexibles: las celebraciones se adaptan de acuerdo con la posibilidad de asistencia de los devotos. Anualmente, el fundador y el grupo que lo respalda hacen una renovación del espacio:

acomodan las figuras y los altares de diversas maneras, amplían o mejoran las instalaciones y pintan las paredes de la fachada de distintos colores. Para el fundador del santuario, la renovación anual es una forma de manifestar el bienestar que el santo les brinda, por una necesidad de compartir verdades. Es una forma de mostrar que él los provee, los ayuda y quiere verlos bien. Es la manera de mostrar el sacrificio de muchas personas, de su tiempo. El lugar se sostiene por la colaboración de las personas, quienes apoyan en las ritualidades con donativos para el mantenimiento. En el santuario no se hacen trabajos de brujería; Fabio busca un reconocimiento de la gente por medio de las peregrinaciones que hace en su festejo. Esto lo toma como un triunfo, pues considera que fue una batalla el haber sacado al Santo a las calles.



Peregrinación de San La Muerte por las calles de Wilde (Frigerio: 17 de agosto, 2017)

Esa lucha se debe a la constante estigmatización que hay sobre la creencia en San La Muerte. Lo que pretende Fabio al llevar al Santo al espacio público es mostrar una versión más catolizada del culto. Desde su concepción sobre quién es San La Muerte, Fabio plantea que fue una persona viva, un monje injustamente tratado por hacer el bien y ayudar a las personas que en ese entonces eran los leprosos. Para Fabio, San la Muerte debería estar canonizado, ya que el viene del catolicismo: "Él evocaba la palabra de Dios para sanar; San la Muerte no está alejado de dios". Cuando hablamos sobre la estigmatización de la creencia en San La Muerte, Fabio me planteaba que "si bien es un culto ilegal, con la fe de las personas no se necesita un respaldo legal, ya que basta con ser reconocido por sus devotos".

A partir de las visitas de observación y de las entrevistas, pude afirmar mi intuición según la cual este santuario articula al menos dos creencias con el culto de San La Muerte: por un lado, al catolicismo; por el otro, la santería. Por las actividades rituales, es un espacio de devoción que tiene una versión más catolizada del culto de San La Muerte. Lo anterior es visible de distintas maneras; algunas ya las mencioné anteriormente, sobre todo con el discurso que emplea su fundador acerca de quién es el Santo. Está presente el perfil religioso de Fabio, quien se asume como católico, ya que fue bautizado en esa religión, sin dejar de lado la posibilidad de practicar otras creencias.

Otra forma de ver la expresión católica del santuario "el origen" es en las oraciones públicas y todo el performance ritual que se establece. Esto se nota en la vestimenta y el comportamiento de Fabio, quien, al hacer las oraciones, se coloca una casulla de color rojo y mantiene una actitud seria, alejada incluso del contacto con los devotos. Por otra parte, antes de comenzar la oración, hay un

grupo de personas que acomodan el espacio, como si se tratara de una obra de teatro en la que tras bambalinas se pone todo el escenario. La puesta en escena consiste en colocar una mesa al centro del altar, entre la entrada principal y la figura de San La Muerte. Sobre la mesa se coloca un atril en el que se coloca una biblia católica, para dar la lectura que corresponde al día en el que se da la oración. Se rezan oraciones católicas y se hace algún ritual relacionado a la fecha que se lleve a cabo; a veces se reparten veladoras o algún otro tipo de regalo para finalizar la oración. Afuera de las bambalinas del altar, se colocan sillas para quienes asisten ese día. En la manera en la que está distribuido el espacio se genera el contexto en el que Fabio toma por completo su rol de líder espiritual, con un grupo de personas que le apoyan; fuera del altar las personas realizan las oraciones.

3.4.2 La fiesta de la Santa Muerte en el altar "El origen"



Era el primero de noviembre y tenía algo de nostalgia porque en México, desde el 31 de octubre hasta el tres de noviembre, se celebra el día de los muertos. Esta vez me tocó celebrar esta tradición en Argentina. A pesar de que me contacté por Facebook con algunos paisanos con la finalidad de saber cómo festejarían aquí el día de muertos, no encontré gran cosa. En Argentina no se acostumbra a hacer pan de muerto y mucho menos encuentras calaveras de chocolate o de azúcar. Lo que saben las personas con las que platicaba era sobre la película *Coco*, en la que se transmite una idea de lo que es el día de muertos en un poblado de Michoacán. Ese tipo de productos generan imaginarios sobre lo que es una tradición o de cómo son las personas en México.

No todo fue melancolía: después de visitar por varios días a la familia de una de mis colaboradoras de nombre Cynthia, su familia me adoptó. Su mamá tuvo el amable gesto de hornearme un pan de muerto. Esto fue posible gracias a que ella se dedica a la producción de pasteles o tortas y de la venta de comida. Unos días antes del día de muertos, les platiqué sobre la tradición de poner un altar para recordar a nuestros familiares y todo lo que se hace en la CDMX, la venta de productos en los mercados, los adornos, las flores y el pan de muerto. Entonces la mamá de Cynthia me comentó que a la siguiente visita me tendría una sorpresa. Así fue como la señora buscó recetas para hornear pan de muerto en YouTube; cuando las visité nuevamente, me tenía preparado un pan. Eso sin duda fue un gesto que me conmovió: me hizo recordar muchas cosas de lo que se vive en México, los distintos sabores y olores característicos de esta época. Me di cuenta de la importancia que tienen las plataformas de video y la manera en la que se convierten en recursos para acceder a la cultura de otro país.

Esa no fue la única sorpresa, pues unas semanas antes del primero de noviembre recibí la invitación para asistir a la fiesta en honor a la Santa Muerte en el altar “El origen”, lo que sin duda despertó mi interés y curiosidad. Al llegar al santuario, me percaté de que habían colocado un altar del día de muertos para la Santa Muerte. Estaba adornado con imágenes alusivas a la celebración mexicana, con escaleras cubiertas de adornos, flores y calaveras de distintos colores. Lo interesante fue que, al ser una deidad con género femenino, quienes se encargaron de los adornos y el acomodo del altar fueron las mujeres que ayudan a Fabio. En el lugar, mencionaron que esa figura de la Santa Muerte la trajeron desde Veracruz. Todo lo que saben acerca de ella proviene de redes sociales como Facebook (donde se reúnen grupos de oración) y YouTube. “Nosotros sabemos de la Señora por lo que vimos en internet. Leemos oraciones, vemos rituales. Ahí nos dimos cuenta de que hoy es su fiesta. La Santa es distinta a San La Muerte, ella es un ángel de luz”.



Al lugar se dieron cita los devotos, hombres y mujeres de todas las edades. Como parte de los últimos preparativos, los asistentes acomodaron las veladoras, montaron la mesa y el atril. Fabio salió vestido con una sotana de color rojo. Se abrieron las cortinas y la gente ya estaba esperando afuera, algunos sentados, otros de pie. Así, dio inicio la oración. Fabio explicó el motivo de la celebración. Su "misa" comenzó de la siguiente manera: "Nuevamente ofreceremos una misa para nuestra señora, con la palabra de Dios, el alimento de todos nosotros". A continuación, se persignó. "Invocaremos a nuestra Santísima amada muerte". Después leyó la oración católica del Padre Nuestro. Posteriormente, explicó quién era la Santa Muerte; su relato se basó en una leyenda anónima que sacó de internet; de esa manera, leyendo la pantalla de su celular, explicó lo siguiente:

LA LEYENDA DE "LA SANTA MUERTE" (Autor anónimo)

Corría, según las tradiciones, el año aproximado de 1800 en la ciudad de Córdoba, en nuestro bello y hermoso estado de Veracruz; un curandero de esta región tuvo una visión en sueños: una imagen de la Muerte con la guadaña, y la intención de entablar comunicación con el curandero.

Este, sorprendido y atemorizado con su sueño, pensó que era una fantasía de su inconsciente; sin embargo, al llegar a su consultorio, una imagen de la muerte se había dibujado en el techo de su local.

Atemorizado por la presencia de esta imagen, el curandero se dirigió a una iglesia cerca del lugar y pidió al sacerdote que fuera a ver la imagen y dar fe del acontecimiento, pero el sacerdote se negó a ir, y afirmaba que la imagen se le presento por que el curandero practicaba la magia negra -que era falso- y que eso atentaba contra la voluntad de Dios, por eso se negó y de ahí que este culto se difunde de persona a persona sin tener una iglesia u organización fija.

Al pasar varias semanas, la imagen se fue desapareciendo y el curandero comenzó a tener sueños proféticos, los cuales eran expresados por boca de esta misteriosa imagen.

La última ocasión que se le presento al curandero, le dijo que mandara a hacer una imagen de ella y que le debería encender veladoras rojas, ya que estas representan el amor universal y que con este amor ella lograría ofrecer muerte sin dolor a sus hermanos en la Tierra. Así es como dio inicio el culto a esta imagen que ha cautivado a miles de personas.

Cabe señalar que la mayoría de ritos y oraciones que se le ofrecen a esta imagen son para hacer el bien, para ayudar, no para dañar, y siempre van con el resguardo de Dios Nuestro Señor. La muerte no es más que vida después de la muerte.

La Santa Muerte es la ayuda, la conexión que tenemos con el creador cuando abandonamos este mundo material y pasamos a otro plano espiritual. Las personas que viven en situaciones de alto riesgo son quienes suelen portar un dije o un escapulario ostensible con esta imagen. O un tatuaje en la piel. La levantan los militares, los policías, los narcotraficantes, los delincuentes y las mujeres que trabajan de noche, aunque como todas las reglas, existen excepciones.

La Santa Muerte es adorada sobre todo por personas que se encuentran en alguna actividad de constante peligro, policías, narcotraficantes, por personas que cotidianamente ponen en riesgo su vida; pero los habitantes urbanos de hoy en día también invocan a este santo para la protección y la

recuperación de la salud, artículos robados, o aún miembros secuestrados de la familia.

La Santa Muerte quien también es llamada de cariño por sus devotos Flaquita, Niña, Santísima, Niña Blanca, Argelia, Maestra, Madrina entre otros, tiene en el año varios días que se le festeja los más importantes son el día 2 de noviembre y el 9 de diciembre. La Santa Muerte es un símbolo que identifica a personas que viven entre lo legal y lo ilegal, pero, también se le puede hallar en estratos altos de la sociedad.

Al término de la lectura de la leyenda, uno de los asistentes fue invitado a leer unas palabras de la *Biblia*. Ese día leyeron sobre el lavatorio de pies. Se dio una explicación acerca del fenómeno de la muerte y la complementariedad de ésta con la vida. La misa continuó con la lectura de una de las asistentes, quien fue encargada de leer una narrativa anónima conocida como el "memorándum de la muerte":

"Te envié este memorándum para notificarte que mañana te toca a ti. ¡Si! pensante que vivirías mil años? ¡Calma! no te lamentes ni te preocupes más, todavía te resta todo un día. Y un día puede ser toda una vida... si lo sabes aprovechar.

¿Cómo? Ya no postergues más tu vida... ya no renuncies a ella jamás.

Tienes 24 horas para demostrar tu cariño, tienes 24 horas para decirle que le amas. Para bailar bajo la lluvia, para disfrutar aquella melodía, para sentir el sol, para soltar tu llanto, para entregar tu alma.

Tienes todo un día para pedir perdón, para ser un niño, para ser un sabio, para reír con fuerza, para gritarle al viento, para disfrutar el resto de la vida que queda en tu corazón.

La vida te está rodeando a cada instante, aunque la busques en el futuro, aunque creas haberla olvidado en el pasado. ¡LA VIDA ESTA AHI CONTIGO! te envuelve con su magia, pero tú como un ciego prefieres ignorarla. Es por eso por lo que te envié este memorándum, para que recuerdes que tienes que morir, que mañana tomaré tu mano y te llevaré de aquí, de este mundo terrenal, y quiero preguntarte:

¿Podrías describirme el aroma de las rosas?...

¿Podrías decirme lo que se siente cuando el viento te envuelve con su ternura, con su brisa y su fuerza?

¿Conoces la maravillosa sensación que brinda el amor?...

¿Has bailado al ritmo de tu corazón?

Has disfrutado el arte de hacer el amor... SIN NINGUN LIMITE...

¿O te ha detenido el temor?

Disculpa si soy indiscreta, lo que pasa es que me causa mucha gracia el pensar que mañana que te tome en mis brazos vas a estar muerto completito, al 100%... no habrá ningún asomo de vida en ese cuerpo tuyo, y sin embargo, hoy que estas vivo el 75% de tu ser parece estar muerto.

Tengo aquí muchos suicidas que en el justo momento que me vieron de frente, descubrieron que la vida es muy bella y mucho más grande que esos problemitas que creyeron irremediables.

Justo cuando sus ojos dejaron de percibir colores, cuando su piel dejo de tener sensaciones, cuando sus oídos no escuchaban ni siquiera el silencio, cuando su boca no pudo decir: ¡TE AMO!... AYUDAME!... ¡TE PERDONO! ¡ERES ESPECIAL!... ¡TE EXTRAÑO!... Cuando sus brazos ya no pudieron abrazar, cuando sus piernas ya no pudieron correr, cuando sus labios dejaron de sonreír.

En ese momento, todo suicida me suplica una oportunidad sin entender que cada instante, cada hora de cada día de su vida es una oportunidad, UNA OPORTUNIDAD PARA VIVIR CON INTENSIDAD... y que solo yo la muerte si doy oportunidades.

Pero solo a aquel que sabe usar la vida, solo a aquel que se da cuenta que la vida no se puede comprar con ninguna cantidad de dinero. Que la vida es como una montaña rusa, a la que te subes y LO DISFRUTAS AL 100% porque sabes que el final está cerca y que no podrás comprar otro boleto.

¿Sabes? ... existe mucha gente con enfermedades que los tienen al borde de la muerte... gente admirable QUE LUCHA POR VIVIR! ¡POR CONSEGUIR SUS SUEÑOS! ¡POR GRITAR SU AMOR! ¡POR EXTENDER SU MANO!... por dejarle al mundo la huella de su corazón; gente que aun sabiéndose desahuciada sonríe feliz, persigue sus sueños y sabe vivir.

¡¡¡A muchos de esos Guerreros de la Vida si les doy la oportunidad, porque MEREcen VIVIR!!! Y cuando uno de esos seres que supieron vivir llegan a mis brazos los recibo, contenta porque NO SE QUEJAN CON EL CLASICO "SI YO HUBIERA" ellos hicieron todo lo que quisieron hacer, y por eso les indico el camino a seguir, ese camino que sin duda les hará volver a vivir.

¡¡¡Así que si no me recordabas AQUÍ ESTOY!!! Porque mañana te toca a ti... te queda un solo día... ¿qué harás con él?... si me convences, puede que te permita vivir.

HOY ESTÁS EN BRAZOS DE LA VIDA... PERO MAÑANA... MAÑANA ESTARÁS EN LOS MÍOS... ¡¡¡ASÍ QUE VIVE TU VIDA!!! TE ESPERO...

ATENTAMENTE:

LA MUERTE." (Autor anónimo)

Al finalizar las lecturas de una leyenda, las palabras de la *Biblia* y el escrito anónimo, Fabio comenzó a dar una explicación de por qué es importante la Santa Muerte. Para él, la Santa representa a un fenómeno universal: la muerte es parte de la vida, es un ente poderoso que creó Dios. Está ahí, continuó Fabio, no para tenerle miedo, sino para que permita a los devotos crecer. Según Fabio, la Santa es bondadosa, piadosa y un ser espiritual. Por otra parte, Fabio explicó que la Santa Muerte y San La Muerte pueden coexistir, sin que una se interponga a la otra. Aclaró que son dos santos distintos, que no había que confundirlos. Para él, San La Muerte es la fuerza del poder de vivir todos los días; la Santa Muerte, una caricia al alma y el corazón. Posterior a su explicación, la misa ya estaba por concluir. Para finalizar, como se leyó un extracto de la biblia en el que se habló de los lavados de pies, Fabio sacó una bacínica y pidió que los asistentes pasaran para lavarles los pies. Uno a uno, fueron quitándose los zapatos; hincado, Fabio les limpió los pies con el agua previamente bendecida.



El ritual del lavado de pies fue útil a varios de los devotos de ese día. Al platicar con una devota, me contó que confiaba mucho en Fabio y que ese día le dijo que fuera para que le ayudara con un problema de salud que tenía en las piernas. Otro devoto, un chico de 19 años llamado Alexis, me contó que Fabio era un guía espiritual para él y que estaba apoyándolo para que siguiera su carrera como futuro futbolista. Fabio le pidió que fuera ese día para que le lavara los pies y de esa manera, por medio de San La Muerte, le ayudaría a quedar seleccionado para entrenar con un equipo de futbol profesional. Esto sin duda muestra que muchos de los asistentes no eran devotos de la Santa Muerte, sino que su asistencia tenía otros motivos, como el ritual del lavado de pies. Los asistentes esperaban una especie de eficacia por medio del ritual.



Ese día, la celebración a la Santa Muerte contó con la presencia de mariachis, quienes, al ser reconocidos como un elemento de la identidad mexicana, cantaron canciones representativas para festejar a la Santa. Entre las “Mañanitas” y la canción de “Amor eterno”, uno de los devotos pidió que cantaran la canción de la película *Coco*, la que lleva de título “Recuérdame”. Cuando vi llegar a los mariachis vestidos de color rojo, me emocioné y no pude contenerme para cantar algunas canciones con ellos. Con esta acción, pude ver cómo son vistas las tradiciones mexicanas y cómo son interpretadas y adaptadas en otro contexto cultural. Puede apreciarse la influencia que tiene la cultura mexicana en otros países. El hecho de ver un altar de la Santa Muerte, y sobre todo que le hicieran una fiesta, es una muestra tangible de cómo las creencias religiosas migran a través de las redes sociales y con ello parte de la identidad y la cultura de México.



3.4.2.1 La última visita del Santuario el Origen

Antes de que el año se terminara, comencé a dar cierre a mis visitas de observación en los espacios de devoción. El 29 de diciembre asistí por última vez al Santuario "El origen". Aproveché para ver la ritualidad a la que convocaron para la misa de fin de año y para despedirme de Fabio y dejar abierta la relación para el futuro.

En esta última visita me di cuenta de que, en el caso de San La Muerte, los espacios de devoción en los contextos urbanos hay se dividen en al menos de tres tipos. El primero consiste en las capillas o altares colocados sobre la calle. Esos lugares generalmente están expuestos a cualquier persona que transite cerca y tenga la intención de dejar algún objeto para el santo. El segundo tipo son los espacios de devoción semipúblicos, generalmente construidos dentro de las casas de los devotos y que asignan un espacio exclusivo para el santo. Algunos

funcionan como consultorios y altares a la vez. En caso de tener poderes de sanación, sus dueños ofrecen atención a personas cercanas y a vecinos. Establecen días de sanación y suelen hacer oraciones públicas en determinadas fechas del año, ya sea cuando es el aniversario del lugar o cuando es la fiesta del santo. No suelen tener mucha actividad en redes sociales: su sociabilidad se da en las redes vecinales o de amigos cercanos. El tercer tipo son los espacios de devoción espectaculares, como el caso del Santuario "El origen". Se caracterizan por tener un lugar específico para las actividades rituales; por lo regular, es un espacio exclusivo para el santo, por lo que los líderes no viven ahí. Tienen horarios de atención para los trabajos de sanación. Establecen rituales públicos en distintas fechas del año. Generalmente, los líderes difunden sus actividades en plataformas digitales como Facebook o YouTube.

Ese día, Fabio convocó a una oración de fin de año. Con su característica túnica de color rojo y el atril en el centro, dio lectura de la *Biblia*; además ofreció un pequeño sermón y pidió por un nuevo año lleno de bendiciones. Con la finalidad de recibir la bendición, cada uno de los asistentes se formó y, de las manos de Fabio, recibieron un trago de vino. A todos los presentes, Fabio les expresó una felicitación pública por el nuevo año y a cada uno nos repartió una vela. Esa vela me sugirieron encenderla el 31, antes de la media noche, para que se hiciera efectiva la bendición. Al finalizar la oración Fabio se fue; generalmente, cuando está en su rol de orador, no saluda a las personas que asisten: se aparta y para llegar a él es por medio de una cita, pues es quien está bendecido con poderes del santo. Es una forma de expresar su sacralidad.

Después de que la gente se fuera, me quedé otro rato para despedirme de Fabio y de su asistente, quien siempre me atendía amablemente por WhatsApp. Fabio

me comentó que tenía ganas de visitar nuevamente México y quería traer otras imágenes de la Santa Muerte. Quedamos en la posibilidad de un reencuentro, ya sea en México o, si regreso en otra ocasión, en Argentina.

3.4.3 Los santuarios de Barracas

Ahora veamos otros espacios de devoción a San La Muerte en el contexto urbano de la CABA. Éstos se encuentran ubicados en la zona conocida como Barracas, en los límites de la CABA y el GBA. Se mostrará el altar particular de una promesera de nombre Dora, quien me llevó a una de las fiestas tradicionales del Santo en Solari, Corrientes. Parte de su cotidianidad como promesera del Gauchito Gil y San La Muerte es la de organizar anualmente viajes a los santuarios tradicionales, con familiares, conocidos y personas que contacta por redes sociales. Entre los conocidos de Dora están otros promeseros, como Paulina, quien tiene su Santuario "Milagroso" cerca de la villa 21-24. Ella atiende a devotos que llegan de distintas partes, además de hacer una celebración anual por la fiesta del santo en agosto y los días 20 de cada mes. En la ocasión que tuve oportunidad de conocer ese santuario, se dieron cita otros personajes importantes en la difusión de la devoción de San La Muerte, como Aquiles Coppini, famoso por su historia y trayectoria como promesero. Él hace tallas del santo y el ritual de incrustaciones. Por otra parte, en la fiesta llegó Antonio Vallejos, un escultor y tallador del Santo; en conjunto forman una red de promeseros que viajan por varias partes del país, incluyendo las fiestas que se dan en la CABA.

3.4.4 El altar de Dora

Dora es promesera del Gauchito Gil y San La Muerte; me invitó a su casa a conocer su altar. Desde antes, me comentó que me fuera con cuidado, pues su barrio no era muy tranquilo, en relación con lo cual me mencionó lo siguiente:

Vos sabes, donde yo vivo es un barrio de emergencia, y ahí, sea como sea, de... mis creencias, a mí me respetan. Es una villa. Una villa miseria. En la casa le dicen villa miseria o barrio de emergencia. Y la gente va, eh..., es un terreno, pero uno lo usurpa. Y va y hace una casita y bueno. Y uno se queda a vivir ahí. De ahí, yo tengo teléfono, pago, tengo wifi, tengo luz... tengo, tengo todo. Lo único que no pago es la luz. La luz no se paga. Pero después... el wifi, tengo el teléfono, tengo cable, todo eso sí se paga. No se paga como se paga en otros lados, siempre se paga menos... menos.

El contexto es duro. Así hay delincuencia. Ahí las que no se avientan es por la droga. Porque ahí lo que más hay es droga. Uno sabe quiénes son, entonces se tiene que callar la boca, porque uno no puede... uno no puede decir. Lastimosamente para esas cosas se tienen que hacer solo sin muros. Entonces no te molesta. Porque lo primero ¿no? Que viene y te agarra con vos. Se agarra con tu nieto, con tu hija, con tu hijo, se agarra con cualquier otra persona.

La casa de Dora se encuentra en una construcción en la que hay varias casas unidas por un pasillo largo. Sobre ese mismo andamio, puede verse a lo lejos una reja con un gran ventanal, en el cual Dora tiene a sus santos; por un lado, tiene figuras del Gauchito Gil, y por otro, las figuras de San La Muerte. Al lado del altar, Dora anuncia su Kiosko, ya que vende productos a sus vecinos. Dora comenzó como promesera del Gauchito Gil, pero en cuando su esposo se enfermó de un cáncer pulmonar, ella le pidió a San La Muerte que no se lo llevara, que se lo dejará más tiempo.

En el santito empecé a creer hace cinco años atrás, por mi marido, porque él es el devoto y promesero del santito. A él le agarró una enfermedad muy, muy fea, que es EPOC (Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica). Los médicos dijeron que no le quedaba mucho tiempo. Entonces, bueno,

no le dieron más de un mes de vida. Entonces yo me arrodillé ante el santo y le pedí que no me saque a mi compañero: no me saques a mi compañero de vida. Que yo le prometí a él que yo de más me iba a ser devota, promesera, que iba a estar su fecha, que iba a hacer un santuario y.... ahí fue que le dije que, si él me lo salvaba, me lo dejaba, por mí yo me iba a hacer un tatuaje del.... primer tatuaje, primer tatuaje. Y de ahí en más, bueno, ahora soy fiel devota



Dora

Su esposo sigue con vida, y Dora, desde entonces, organiza viajes a las fiestas tradicionales de San La Muerte en Solari y Empedrado, en la provincia de Corrientes. Esos viajes son también el cumplimiento de su promesa con los Santitos, tanto el Gauchito como con San La Muerte. Dora se asume como promesera de San La Muerte, pues tiene un compromiso que pone en práctica en su vida. Su actividad religiosa se basa en promocionar su fe por medio de redes sociales, así como mantener limpio el altar de sus santos.

Devoto es un suponer, que vos va allá, que le prendas una vela cada vez que te acuerdes o por ahí cuando vos necesita algo: Gauchito que esto o Santito... de vez en cuando. Ahora, promesero es vivir para ello, estar pendiente de ello: que no le falte su bebida, que no le falte su velita, tenerlos limpios, adorarlos a ellos. Eso es ser devoto y promesero. Entregarte a ello. Porque hay mucha gente "sí, yo creo", eso es devoto. Yo creo en el Gaucho, ¡ay!, capaz que le falta una vela o el Gauchito está todo sucio y no son capaces de si quiera de limpiarle o ofrecerle una velita, un vinito... no sé. Pero no es eso. El asunto es cuando vos realmente lo sentís, sentir que está a tu lado.

Antes de tenerlo al... San La Muerte, tenía al Gauchito aquí arriba en mi casa. Lo tenía en una casita chiquita. Ahora lo que pasa que el altar lo hice mucho más grande de lado de la ventana. Saqué mi ventana y le hice el altar grande. Entonces como que ahora la gente va más. La gente a veces se sale... hasta arrodillada allá en el pasillo que es un pasillo. Y sale a rezarle o están ahí hasta policías de prefectura, todo.

La gente deja dinero, no digo que le dejan mucho; "señora, tome, esto para la velita para el santo". Y así es como mantengo vivo el altar. Él mismo viene a ser... que él santo, él mismo se compra su vela, él todo. Yo la platita que le dejo a él, lo único que hago es ocupar para las cosas de él, para comprarle un candelabro, para que ponga la vela, para un florero.

El altar lo limpio con vinagre, todas las imágenes. Se les sirve su whisky. Suponer, si se le servís hoy viernes, el viernes que viene, si se da tiempo, si se da tiempo y según como ellos están y como han tomado. Porque por ahí la bebida de una copa le dura tres días, por ahí la bebida de una copa le dura seis días, según como ellos lo toman. Le vuelvo a limpiar todo. Constantemente están prendidas sus velitas, están con su incienso, eh...,

siempre alumbrados, total hay que tener siempre alumbrados, siempre alumbrados. Y bien limpios, siempre limpios. Todo lo que es de ellos, limpio tiene que estar. El vinagre es para sacar todas las cosas malas, las malas ondas. Entonces lo tenés que... como un baño que se le hace a ellos con vinagre. Lo mismo cuando uno va en la casa, reza, se hace cruel vinagre, se le hace un padre nuestro y aparte se le pide a los santitos que saquen todo lo malo.

Como quizás muchos otros practicantes del culto a San La Muerte, Dora empezó con un altar pequeño y privado dentro de su casa. A medida que fueron pasando más años de constante contacto con otros devotos y promeseros, ella instaló un altar más grande y le asignó la fachada de su casa. De esa manera muestra su fe, pero también genera y mantiene vínculos con otras personas, quienes van a su altar para dejar cosas a los santos. Estos altares son más visibles a las orillas de la CABA y pueden verse con más frecuencia sobre las calles del GBA.

3.5.1 Santuario Milagroso



El Santuario Milagroso se encuentra ubicado en Barracas, al sur de la CABA, colindando con el GBA, a unas cuadras de la villa 21-24, una de las zonas rojas dentro de la ciudad. El espacio de devoción está a cargo de Paulina, una promesera de San La Muerte y el Gauchito Gil. Dicho lugar es una construcción en el patio de su casa, adornado con murales referentes a los santos; en la parte central, se encuentra un cuarto privado, en el que Paulina atiende a las personas que se acercan con la finalidad de obtener alguna protección o una curación. A pesar de que el Santuario está dedicado a los dos santos ya mencionados, el que tiene mayor relevancia es San La Muerte. Cuando visité el santuario, lo hice por invitación de Dora, amiga de Paulina y quien vive cerca de ese espacio de devoción. Ese día se darían cita algunos otros personajes como Antonio Vallejos,

un tallador y escultor del Santo, proveniente de Entre Ríos, quien llevó a Paulina una escultura de San La Muerte de gran tamaño. Esta escultura representó al Santo sentado sobre un trono de color dorado al igual que su vestimenta, con los brazos y los fémures expuestos, el cráneo con unas de color rojo en los ojos, que transmiten, según ellos, la presencia y el poder que tiene el Santo.

La figura fue colocada en el centro del altar y constituyó uno de los motivos de la reunión de aquel día. A manera de celebración, había pasteles con la figura de San La Muerte. Se repartieron recuerdos elaborados para los devotos. El esposo de Paulina estaba cocinando un asado, el alimento típico de Argentina²⁰; a la fiesta también llegaron músicos de chámame con sus vestimentas típicas de la región Correntina. Otro de los hechos importantes que sucedieron en la celebración fueron las incrustaciones del Santo realizadas por Aquiles Coppini, uno de los líderes espirituales cuya motivación principal es la de difundir la creencia en San La Muerte en diversos espacios, no sólo religiosos. Coppini ha participado en documentales o exposiciones de arte²¹, en las que ha expuesto parte de su trabajo como escultor y tallador del Santo. Él hace figuras milimétricas, algunas con huesos, otras con balas usadas. En el encuentro que tuve con

²⁰ Es interesante que para las fiestas, tanto en los altares tradicionales como en los que se hacen en los altares urbanos, la fiesta sea un motivo para cocinar un asado. En el tiempo que se hizo la investigación, las personas con las que conviví me comentaron en diversas ocasiones que ante la situación económica que atravesaba el país, cocinar un asado era un sacrificio y al mismo tiempo un logro, ya que implicaba un gasto considerable. Motivo por el cual se veía como una forma de retribución al Santo y a la gente que asiste a las celebraciones. Además, en las distintas ocasiones que me tocó estar en una celebración, me percaté de la distribución del trabajo por género, en la elaboración del asado; puesto que los varones se encargaban de todo el proceso de cocción de la carne y las mujeres se encargaban de hacer las ensaladas y todos los aditamentos que acompañan al asado.

²¹ Aquiles me contó su participación en documentales de programas como NATGIO o las viejas transmisiones del canal Infinito. Otro de sus logros ha sido el de contar con fondos para difundir su arte religioso en exposiciones itinerantes en algunas partes de Argentina.

Coppini, me explicó que su devoción de San La Muerte comenzó cuando estuvo preso en una cárcel de Corrientes. Ahí empezó a tallar sus figuras del Santo, las cuales tienen la leyenda "Me daba libertad". Esta frase remite al pesado tiempo que se vive en una institución carcelaria. Coppini ha creado sus propios rituales, pero el que más destaca es el de las incrustaciones de figuras milimétricas del Santo dentro del cuerpo de los creyentes.

El día de la celebración en el Santuario Milagroso, Coppini incrustó a algunas promeseras de San La Muerte. En el ritual participaron algunos de los amigos y ayudantes de Aquiles, quienes apoyan en todo el proceso y quienes dotan de los elementos que implican el ritual, como las figurillas que están previamente esterilizadas, el bisturí y la aguja con el hilo para suturar la herida de la incrustación. Otros están vigilando que la persona incrustada se mantenga tranquila. Ese día, una de las personas que formó parte del ritual sufrió un desmayo. Esto, según Coppini, tiene un significado: el lado hacia el que se desmaya la persona tiene un significado; si es hacia delante, es porque se le van a abrir caminos; si se desmaya para atrás, es porque tenía unas cargas muy pesadas. Por otra parte, Aquiles me comentó que las incrustaciones no se las hace a cualquier persona, solamente a aquellas que de verdad quieren y tienen un compromiso real con el Santo, como lo hacen los promeseros. Llevar al Santo en el cuerpo es un acto de fe, pero también de compromiso, ya que es una protección que funciona en relación con la dedicación que se tiene dentro de la práctica de la fe hacia San La Muerte.

El festejo continuó con la parte festiva entre los músicos correntinos que llegaron con el vestuario de gaucho y tocaron música de chámame, el baile de los

asistentes. Finalmente, se repartieron rebanadas de las tortas (pasteles) que estaban cubiertos y adornados con figuras de San La Muerte.

Capítulo 4. Mi santo, mi rey: Cynthia Sanadora y promesera de San La Muerte



4.1 Acá ya no es un Villa

Cynthia es originaria del Gran Buenos Aires, actualmente vive en el departamento de Lanús, en villa Caraza. Su padre migró desde Santiago del Estero y su madre es originaria de Lanús, donde viven actualmente junto con su hermana menor. Cerca de su hogar, radican otras de sus hermanas, por lo que conviven todos los días para comer o cuidar de las sobrinas y los nietos.

La zona de Villa Caraza es una de las muestras claras de la Argentina que casi no se conoce hacia el exterior. Como lo comenté en uno de los capítulos anteriores, al salir de la Ciudad de Buenos Aires se entra uno conurbado y se sienten y perciben formas de vida distintas a las de la CABA. Desde hace unos años, se ha

ido sustituyendo el nombre de *villas* por *ciudades*, pero desde la perspectiva de Cynthia eso sólo es un cambio de nombre: el entorno no ha cambiado mucho.



Casa de Cynthia

“Aquí es un barrio mal visto, porque creció y nació como villa. De hecho, hace como 10 años lo nombraron ciudad de Caraza, le sacaron el “villa”. Para mí ese sólo fue un cambio de nombre, la gente y todo sigue siendo lo mismo. O sea, como en todos lados, hay gente con plata y sin plata. De las dos categorías, depende del lugar. Aquí donde vivo yo hay más pobreza.

A veces hay días buenos y malos, me refiero a lo que es la inseguridad en la calle. Se ven robos, por suerte a nosotros no, pero sabemos que roban y hay accidentes. Años atrás, doce, trece años atrás. En la casa de enfrente, ahí alquilan. Bueno, esa vez le alquilaban personas que no conocíamos ni a que se dedicaban, no sabíamos nada. Como vecinos no sabíamos nada. Resulta que entraron gente de diferentes lugares y nosotros tampoco sabíamos nada. No era que vivía una cierta cantidad de personas o una familia, no. Llámalo aguantadero si querés. Y nosotros no sabíamos. Hubo

un día que pasaban así en los autos y frenaron y se empezó a armar todo un tiroteo en las dos cuadras, en la que vivo yo y la otra, era un lío tremendo. Y de eso resultaron tres personas muertas. Salió en televisión y todo. Y se ve que era pelea de gente que tenía que ver con drogas. Eran mis vecinos yo le tiro a que eran narcos. Eso fue una de las cosas que, digamos, más impactante. Y después, no sé, cosas como, por ejemplo, la semana pasada mi hermana cruzó la calle a las doce del mediodía, cruzando allá, para allá que hay una ferretería. Bueno, cruzó, iba por la vereda, frenó una moto que no sabe ni de dónde venía y le apuntaron con el arma en lo que es las costillas y le sacaron el celular. Esas cosas se ven en lo cotidiano, o sea una o dos veces por semana.”

La percepción de la inseguridad se ha vuelto parte de la cotidianidad de Cynthia; sin embargo, para ella también hay cosas buenas en la convivencia con las personas que habitan ahí. Ella habla de que, a diferencia de la vida de la ciudad, en su comunidad se generan formas de solidaridad vecinales.

“Aquí si nos conocemos, nos saludamos. Entre los vecinos nos visitamos. Cada uno más o menos sabe su historia, se da una pequeña convivencia, un saludo cotidiano. Acá en la casa tenés más espacio, a diferencia de la ciudad, que viven en algún monoambiente, lo que es un departamento, no encontrás la cantidad de casas que hay acá. Allá todo es más cerrado y solitario, imagínate, acá mi mamá si tiene calor se sale a tomar mate ahí en la banqueta con las vecinas. También te digo, ahora hay más servicios, agua luz, eso sí se ha notado”

4.2 Una elegida del Santo

Cynthia creció en una familia católica, sus padres le inculcaron esa religión. Ella se identifica como católica y articula de esa manera la religión que heredó con su práctica de promesera y sanadora de San La Muerte. En la actualidad, suele viajar con su mamá y su hermana para visitar algunas vírgenes como la de Lujan, Itatí. Por otra parte, desde que recibió el catecismo ella participó como "hermana legionaria de María"; al pertenecer a esa agrupación, emprendía actividades altruistas. "Vos salías a visitar enfermos, gente con discapacidad. Y ese grupo adoraban a la Virgen María, se hacía de ir visitar a la gente, se les llevaba la palabra de dios y continuamente se rezaba. Y era más bien también para que ayudar a que los chicos no estén en la calle." Una parte de su educación básica la cursó en una escuela privada de corte evangelista, en la que salió beneficiada con una beca. En su familia hay quienes practican esa religión, aunque que no tiene contacto con ellos, pues la estigmatizan por su devoción a San La Muerte.

Durante su adolescencia, Cynthia solía frecuentar un minimercado muy cerca de su casa en el que tenían un altar dedicado al Señor La Muerte.

"Cuando tenía alrededor de 15 años, en una ocasión que acudí a realizar unas compras, les pregunté a los dueños, sobre aquel santo. "vos entrabas, el minimercado tenía la puerta, en una columna, mirabas para arriba y había un San La Muerte así rojo. Bueno, yo iba a comprar, miraba. Nunca le tuve miedo. Es más, siempre me preguntaba ¿por qué en la iglesia, no conocía nada de él? ¿Por qué la iglesia no lo encontraba? ¿Por qué a mí me llamaba la atención? Después de un tiempo, pregunté ¿cómo se llamaba? De ahí me dijeron "Es el señor San La Muerte, es mi santito, es mi amor, es así", me hablaba la señora. "Ah" dije yo. Pero siempre que entraba, yo miraba y decía "Hola santito", por dentro de mí. La verdad nunca le tuve miedo, nunca me llamó la atención, digamos, para mal su imagen, de rechazarla, no. Si me puse a preguntar y la que me extrañaba era ¿por qué no lo encontraba en la iglesia? Hasta que la señora me dijo que simplemente no lo aceptaban. Por condición mía, siempre decía que, realmente por la forma o lo imponente que se veía la imagen, era un santo bueno para mí, pero sólo había que llamarlo o pedirle,

en algo importante. Yo sentía eso. ¿Por qué? No tengo idea, simplemente te digo lo que yo sentía. Que había que llamarlo o pedirle algo en algo importante. Yo capaz que... no sé, que una búsqueda de trabajo o muchos en el momento de necesidad a nivel escolar que dices "Ay por favor ayúdame, que hoy me salgan bien las cosas", yo lo tomaba como una tontería. Entonces es como que... no sé. Yo veía como que había que tenerlo en cuenta en caso graves, importantes."

Posteriormente, a los 17 años realizó un viaje con su familia para ver al Señor de Mailín en Santiago del Estero. Después de regresar, tuvo un problema de salud en la piel.

"Yo pensé que era sarna. Así muy al extremo, sí. Suena gracioso, yo le decía... yo le decía a mi hermana "Por dios, me agarré sarna, es increíble esto cómo me pica". Y mi hermana decía "No, no". Mi hermana creía en lo espiritual, ella creía en cosas espirituales, por ejemplo, si te hacían un mal, que acá lo llamamos brujería, ella lo creía. De hecho, nosotros, bueno. Antes de que yo naciera habían tenido una experiencia donde le habían hecho un mal a mi mamá. Pero mi mamá no era muy creyente en esas cosas. Bueno, yo no, no, no... te digo la verdad, no sabía nada, no entendía nada. Entonces le comenté, fui al médico, obvio. Uno lo primero que hace es ir al médico, pero nada de lo que me mandaba el médico me ayudaba. Como hermana legionaria, como persona que va a la iglesia y de ahí a que todo el mundo los santos a los que íbamos a ver le respondía, bueno, yo intentaba, le pedía, le rezaba, los hablaba. Imploraba ayuda porque en ese momento era feo lo que sentía. A la noche por la noche sentía frío y una picazón que me daban ganas de arrancarme la carne con las manos. Y bueno, hasta que mi hermana dijo "Te voy a llevar a un lugar". Me llevó a un lugar donde curaban y le dijeron que era un trabajo que habían hecho para toda la familia, porque mi familia era muy envidiada, pensaban que tenía así plata, que sé yo. Pero nosotros la verdad siempre fuimos humildes y se mantenía mi familia con el sudor de lo que traía mi papá a mi casa. Y otra cosa de lo que envidiaron, era que yo siempre era de hacer caso a mis padres y proyectar todo para con ellos y para ellos y no causar reniegos, hacía caso, me preocupaba por el colegio. De hecho, me preocupé por ganar una beca para que... yo iba a la escuela del estado, no pagaba cuota, nada, y mi polimodal lo hice en la mejor escuela del barrio que es privada, ganándome una beca por tener promedio de diez. Entonces mi papá se ahorra de todas las cuotas de mes a mes de pagar. Solo me tenía que comprar el uniforme y los libros, los útiles. Bueno, de

ahí, me llevó a curar ahí. Bueno, me sanaron. Ahí curaban y hablaban de San La Muerte, el hombre que me curó decía que no hay que tenerle miedo a la muerte. Ese hombre tenía la costumbre de curar con el espíritu de su mamá, lo hacía en el cementerio de la Chacarita, porque ahí están los restos. Bueno, mi hermana me llevó ahí. A mí me curaron. Pero era como que yo igual estaba incompleta. Bueno, salí de esa, me curé, pero empecé a ver cosas.

Como manos cadavéricas que me ahorcaban. Todo me pasaba de noche. Me acostaba a dormir y al otro día amanecía con los brazos todos rasguñados, como si me hubiesen pasado con el filo de un cuchillo y la sangre seca. Aparecían dos manos y me ahorcaban. Entonces no dormía. Así estuve dos semanas, pero yo me despertaba, entre comillas, porque yo veía eso y te digo la verdad, hasta el día de hoy, no sé si eran dormidas, si eran despiertas, si esto, si el otro, pero a mí me pasaba eso. Y la realidad es que mis brazos tenían esas marcas cuando yo me despertaba. A las cinco y media de la madrugada, mi papá se levantaba para prepararse para ir a trabajar. Yo me cruzaba, de mis pies a los pies de ellos. Ahí me acosta, durante dos semanas estuve así. Y me dormía hasta la siete y media que me despertaban para yo ir al colegio. Bueno, hasta ahí yo hacía... sé que me pasa.

Un día le digo a mi mamá: "Ma, me está pasando esto, esto y esto y veo las cosas así- le digo- y no entiendo, yo lo único que necesito es descansar y dormir porque yo al colegio y capaz y me quedo dormida o... y no respondo para lo que tengo que responder en el colegio". Y mi mamá me dijo "Y bueno, vas a tener que ir a ver a la psicóloga o al psiquiatra". Y mi hermana, la misma que me había llevado a curar antes, se enojó. Y le dijo "¿Cómo con todo lo que ya vimos que pasó y antes de que nazcan las chicas te había pasado algo vos, vos no vas a creer que acá está pasando algo espiritual"? Bueno, la cosa es que, como mi mamá no me daba permiso, a mi otra vez no me podían llevar a curar. Y yo me seguía aguantando todo eso y no dormía nada. Tenía las ojeras por acá más o menos, mis ojos rehundidos. Bueno, un día... a todo esto siempre iba a comprar al mismo negocio donde veía al santo. Entonces, yo venía y venía caminando y pensando en todo lo que me pasaba. Y decía "no lo puedo

molestar por tremenda tontería, ¿cómo le voy a pedir dormir?" Para eso, que él está para cosas más power, decía yo dentro de lo que es mi inocencia ¿no?

De lo que era mi inocencia. Hasta que yo no aguanté más. Llorando le pedí a mi hermana, con la que compartía habitación, por favor acostarme a dormir con ella y que ella vea... que ella me cuide mientras yo dormía. Que se fije que yo esté durmiendo para ver si no entraba alguien a la pieza o si ella también veía lo que yo veía. Y no, no pasaba nada. Cuando ella quedaba dormida, me aparecían de vuelta las cosas, me ahorcaban y todas esas cosas. Entonces ahí un día yo empecé "Señor de Mailín, padre nuestro que estás en los cielos, santificado...", y rezaba, nada. "Virgen de San Nicolás". Todas las advocaciones que me conozca las nombraba, nada. Y yo lloraba y decía "ay, yo los llamo", y después decía "No, no, no. Están para cosas más importantes" y seguía, no sé, San Cayetano... todos los santos que me pueda haber acordado en ese momento, te juro que los nombraba. Y no, nada, no pasaba nada, no pasaba nada, no pasaba nada. Y por ahí se me da decirle, yo lo llamo. Señor La Muerte por favor ayúdame, te lo pido por favor ayúdame. Empecé "Padre nuestro que estás en los cielos, santificado..." y le recé todo el padre nuestro. En el momento en el que yo estaba diciendo el padre nuestro, siento como que le hubiesen hecho (golpe) a alguien atrás. Eso que me ahorcaba a mí, automáticamente corrió las manos. Yo levanté la mirada y fue la única vez que vi qué era. Y era el perfil de una persona con ropa de harapiencia, pero eran las manos cadavéricas con uñas largas. Y cuando yo miro así, nunca vi quien le pegó a esa persona, pero yo sentí el golpe. Y yo tengo... la puerta en mis piezas es corrediza, queda un tanto así abierta para que entre luz, y se sintió como que eso salió por la puerta, y la puerta hizo "toc, toc, toc". Fue tanto el golpe que se sintió que, mis papás se levantaron, vieron que no ande nadie y se volvieron a acostar. Entre en ese interín, cuando desaparece eso y antes de que se levanten mis papás, yo miro hacia el ventanal y todo se hizo como un cielo celeste con nubes y, en el centro, la imagen común de San La Muerte, la capa y el esqueleto, con los ojos rojos y su guadaña. Yo quedé mirando. Ahí fue lo primero que le pedí, que yo quería estar tranquila para seguir estudiando y no quería ver esas cosas que me asustaban tanto."

En una circunstancia de apuro personal, Cynthia acudió primero a los santos católicos, pero al no tener la respuesta esperada optó por solicitar la ayuda de San La Muerte. Resulta destacable que la manera en la que se le manifiesta a Cynthia la presencia del Santo es algo que suele ocurrir a los promeseros. Muchas veces se les aparece en sueños; otras veces sienten la manifestación física de su presencia. Hay a quienes se les incorpora el santo para sanar a través de los sanadores que él mismos elige. Más adelante, veremos que estas primeras manifestaciones que tuvo Cynthia sirvieron como una señal de ser una elegida para ser sanadora. Todo esto ocurre cuando ella cursaba su primer año de universidad en la UBA y tenía cerca de 23 años. En ese momento, su familia enfrentó problemas económicos derivados del despido laboral de su papá. En su casa se organizaron para la comercialización de comida y pan para seguir subsistiendo. Ante ese panorama, Cynthia comenzó a tener problemas emocionales; por eso acudió con el Santo a pedir ayuda.

“Te cuento que, después de lo que me pasó con San La Muerte, jamás le conté a nadie, me lo guardé para mí. En una ocasión, revisando las cosas de mi mamá, encuentro una servilleta doblada así en rectángulo y tenía un hilo rojo. Y yo “¿Qué es esto?”, porque yo siempre le ayudaba a mi mamá a hacer trámites y todo. Entonces, como que sabía todo lo que había en la casa. Yo sabía que mi mamá si yo le decía que todo lo me pasó con San La Muerte, mi mamá pegaba un grito en el cielo porque le tenía miedo. Entonces yo “¿Qué es esto?”, me fijé que no viniera y lo abrí. Cuando lo termino de abrir, estaba la misma estampita que se me había aparecido en el ventanal envuelta en esa servilleta. Nada más que el cielo en vez de ser celeste con nubes blancas como se me apareció a mí, el cielo era como rojizo. Estampita que está en el local en el altarcito que tiene mi mamá hoy por hoy. La saqué, yo dije “Para qué la va a tener ahí escondida si ella le tiene miedo”. Y se la saqué. Entonces, cuando nadie me veía, en mi propia casa, en mi propia pieza que prendía así un pedacito de vela. Lo tenía una hora, dos horas con luz, apagaba la vela y guardaba la estampita. Que

nadie viera. Un día se quedó una amiga a dormir, me dijo que yo estaba loca. Pero vio que yo le prendí porque ya era momento de prenderle.

Yo simplemente estaba tan agradecida de que me había pasado. Hasta que, bueno, vino esa chica que me vio prenderle un día ese pedacito de vela y me dijo: "Yo tengo mucha confianza en lo que vos hacés, en lo que vos decís." Pero tenía miedo de ir algún lugar donde curarán con San La Muerte. Ella conocía un lugar, y le aclararon que ahí sólo hacían bien y era lo que yo siempre le prendía a la vez que pedía... que prendía la velita. Quiero conocer un lugar que me atiendan con vos, pero que solo hagan el bien. "¿Y dónde es ese lugar? - le dije- Tenés que ir, te ira bien, no tengas miedo, el santo no es malo, a mí me salvó de esto", y de ahí le conté a mi amiga. Y ella fue para pedir trabajo, no podía conseguir trabajo, no podía conseguir trabajo. Empezó a trabajar en lo que es la quiniela clandestina con su mamá.

Bueno, entonces, ahí fue que mi amiga por medio de su mamá y de su tía conoció a Miguel Vallejos. Ella, fue a la primera consulta. Vino más que aterrorizada porque dice que en el altar estaba lleno de San La Muertes y el hombre te hablaba como muy así con la voz seria. Y me vino a contar. Me contó, dice que le iba ayudar. Lo de Vallejos se iba a pasando de boca en boca el tema de que atendían ahí. Siempre había que decirle, "Bueno, yo te voy a presentar a fulano o a mengano". Porque como era una casa de familia también, había que tener cuidado quién entraba y quién salía. Bueno, vino Jessica a visitarme y me cuenta. Y le digo "Ay, por favor- a todo esto, sin que se supiera mi familia- haceme el favor- le dije yo- y decile a ese hombre si yo puedo ir". Y le dijo que sí, que yo podía ir. Yo iba en teoría para conseguir trabajo y porque ahí estaba el santo. Porque en sí que diga, seguir progresando en mi vida a través de la fe que yo le había tomado a él y ya era cariño.

A fines de septiembre del 2017 fue cuando visité, porque él ya había cumplido años. Yo me acuerdo estaba ahí en el patio y toda la gente hablaba del cumpleaños de él. Empecé a ir y él cobraba diez pesos la consulta, me acuerdo. Era el patio de una casa, cruzabas por un comedor y llegabas al otro patio y ahí entrabas. Cuando entrabas, te recibía un cortinado todo gordo porque tenía un altar humilde al principio y después hizo el santuario grande. Cuando entré sentí una voz gruesa y yo estaba nerviosa, tenía miedo. Pero no le tenía miedo al santo, le tenía miedo a la persona. Y escucho que dice con la voz gruesa esa "Pasa, pasa sin miedo". Y yo "¿cómo sabes que tengo miedo?", y crucé el cortinado y estaba lleno de San La Muertes, lleno. Y él estaba sentado en una silla de plástico y enfrente así tenía otra. Ponele, así como yo pongo las mías acá, una enfrente de la otra, pero más acercado a su altar. Y de este lado tenía como

una camita así normal. Hablamos, hizo la videncia. Yo me acuerdo que en ese tiempo yo estaba tan cansada, pero tan cansada de buscar trabajo. Como que me sentía frustrada y había empezado con pensamientos negativos. Como que, en todo, mi mamá, como que por ahí yo ya no pertenecía a estar en este mundo... como muy drástico. Todo como muy drástico. Y me acuerdo que me miró a los ojos Miguel y me dijo "¿Vos tenés idea de todo lo que valés? ¿Podés sacar esas ideas de tu cabeza de una buena vez? Ya llegó el tiempo". Así, como te estoy diciendo. Y yo lo quedé mirando seria y le respondí "Si usted supiera", nada más. Y él me dijo "Porque sé te lo digo", después habló un montón. Ahí me dio detalles de lo que le decía "Si usted supiera", que es lo que yo le compartí antes. Y dije bueno, "Si sabés". Y seguía yendo, él atendía los martes y los jueves, yo iba primero todos los martes y los jueves. Después iba una vez por semana. Después me empezó a invitar para las fiestas que eran los veintes de cada mes. Él hacía fiestas los veintes de cada mes en su casa. Y a mí me daba vergüenza porque yo era sola, de acá en mi casa nadie salía. Que yo iba, entonces, mi amiga tampoco quería ir porque no se mezclaba, qué sé yo. Entonces, yo no podía ir porque me daba vergüenza, no conocía a nadie y yo, de hecho, me cuesta entablar al principio la relación. Bueno, entonces, cada vez que él me invitaba a una fiesta, yo después me desaparecía por semanas.

Cuando llegabas él curaba con imposición de mano, un poco de quiromancia que sería la textura de las manos. Tenía su herramienta que era un cuchillo plateado, a diferencia del mío, que el mío es todo dorado porque es de bronce, pero el de él era todo plateado con los detalles en bronce y más grande que está consagrado. Y hacía las curaciones así. Primero me dijo que le diga mi nombre tres veces, me leyó las manos, me empezó a decir lo que me pasaba, mis angustias, mis molestias porque iba... prácticamente yo no hablo nada. A la tercera vez que fui, él me preguntó si yo lo quería al santo. Y nunca entendía por qué esa pregunta. Y nunca me di cuenta tampoco que estaba el santo incorporado en él. Después, cuando pasó el tiempo y ya tuvimos más comunicación como amistad, porque yo llegué a hacer una amistad muy grande con él, él me dijo que ese día prácticamente estaba yo hablando más con el santo que con él porque él incorporaba al santo. Entonces, me preguntó si yo lo quería al santo, si yo lo quería. Y yo le dije "A mí el santo me salvó la vida, yo considero que me salvó la vida. ¿Te digo la verdad? No lo quiero". Entonces, él me miró con cara sorprendida. Y le digo "Yo al santo lo amo. Y a mí no me importa la historia de él o las leyendas o lo que vayan a sacar. Yo sé que es la imagen... para mí es la imagen de un santo, me respondió. Nació un amor, porque es un sentimiento que se lleva, con eso me vasta y

no tiene nada que ver tu historia tuya como persona - le dije - vos sos un representante que está acá por él y no tiene nada que ver mi historia de vida como persona, sino lo que el santo me brindó". Y entonces le contesté así. Y me miró y se sonrió, era una risa rara, pero yo pensaba que era de él, que era normal. Y le dije así que conmigo no se equivoque el señor, le dije yo. Porque yo tenía siempre ese respeto... recién lo conocía hacia muy poco. Pero yo considero que mi vida no tiene un valor monetario como para que diga "Quiero algo". Entonces, pasa por el lado del amor, a mí me salvó la vida. Y bueno, así fue como lo conocí a él y que empecé a ir a la casa de él."

4.2.1 Reciprocidad en los saberes

Uno de los momentos clave en la trayectoria de vida religiosa de Cynthia fue cuando conoció a Miguel Vallejos. Desde ese momento comenzó a involucrarse de manera continua en las actividades religiosas que él establecía. Desde la perspectiva de Cynthia, su amigo y maestro Vallejos era bastante conocido en el ámbito de sanadores de San La Muerte. En su casa, él tenía un santuario que también funcionaba como consultorio. Ahí recibía a devotos y vecinos que buscaban la solución a un problema de salud e incluso en problemas psicológicos y emocionales. Por otra parte, Vallejos organizaba viajes a las fiestas tradicionales de San La Muerte. Para la fiesta de Empedrado, él organizaba dos a tres colectivos (camiones de transporte de pasajeros); eran alrededor de 120 personas con quienes hacían la visita anual para celebrar a San La Muerte en la Provincia de Corrientes. Junto con su familia y un grupo de ayudantes, ellos montaban en un terreno una carpa y ahí se organizaba la comida, oraciones y sanaciones para los miles de promeseros que asistían al festejo²².

²² En un apartado de arriba, cuando hablo de la fiesta de Solari, fue mi experiencia con la familia del difunto Vallejos.

Vallejos actualmente es el referente espiritual de Cynthia y de él aprendió muchas cosas, entre ellas orar y sanar con San La Muerte. La transmisión de saberes es una de las maneras en la que se expresa el don, aquella en la que hay una relación de intercambio, una acción de reciprocidad (Mauss, 2009). Desde que Mauss, con la noción de *don*, definió las relaciones de intercambio como un acto más allá de una actividad económica, otros autores mostraron que el espíritu del don está en todas partes, como forma esencial de las relaciones sociales. (Godbout, 1997). Aunado a esto, se menciona que:

En "la mayor parte de las relaciones sociales existe sólo bajo la forma y gracias a la instauración de vínculos personales, de relaciones de persona a persona, a partir del momento en que el establecimiento de esos vínculos pasa por el intercambio de dones, que a su vez, implican transferencias y desplazamientos de realidades que pueden ser de todo tipo [...] mientras puedan ser objeto de una distribución, todas las relaciones sociales objetivas que forman los cimientos de una sociedad [...] así como las relaciones personales e intersubjetivas que las encarnan, pueden expresarse y materializarse en dones y contradones, así como en los desplazamientos, trayectos, que efectúan los objetos de esos dones. [...] Debido a que el don, en tanto acto de donar, en tanto donación, en tanto práctica real, es un elemento esencial de la producción-reproducción de las relaciones sociales objetivas y de las relaciones personales, subjetivas e intersubjetivas, que son su modo concreto de existencia, el don en tanto práctica forma parte simultáneamente de la forma y del contenido de esas relaciones. En ese contexto precisamente, el don, en tanto acto, pero también como objeto, puede re-presentar, significar y totalizar el conjunto de las relaciones sociales del que es a la vez instrumento y símbolo." (Godelier, 2009: 153-154)

En el caso de Cynthia y su relación con Vallejos, hay una clara materialización de los dones para sanar mediante el vínculo que se generó entre ellos. Cynthia pasó de ser una consultante a una sanadora y mano derecha de un importante promesero. Después de la muerte de su amigo y maestro, ella sigue

reproduciendo sus enseñanzas y su memoria. Con esto, se cubre el ciclo de la reciprocidad en el que él le transmitió los dones de sanación por medio del santo; ahora ella mantiene esos dones y los reproduce al mismo tiempo que mantiene su legado, curando como él curaba, transmitiendo la memoria de su vida. El vínculo entre ellos reproduce y mantiene los dones transmitidos mediante la creencia del Santo.

Desde la primera vez que Cynthia me invitó a su casa, después de haberme presentado con su familia, nos sentamos en su sala y me puso un video que ella hizo para su maestro y amigo Vallejos. El video consistía en mostrar las cosas que hizo Miguel en relación con su práctica religiosa. Mientras se escuchaba música de chamamé de fondo, aparecían fotografías de las curaciones que realizaba en su carpa durante las fiestas de agosto en Empedrado. Había también extractos cortos de videos en los que se le ve a Miguel caminando entre la gente y las filas de personas esperando un turno para una consulta de sanación con él. A partir de ese momento, me di cuenta de la importancia que tenía Vallejos en la trayectoria de vida religiosa de Cynthia.

Desde que empezó a ir a las consultas con Vallejos, Cynthia recibió la invitación para ir a los viajes a empedrado con el grupo de personas que él llevaba. Poco a poco fue generándose un vínculo espiritual y también afectivo, puesto que Miguel empezó a involucrarse con la familia de Cynthia y ella comenzó a recibir invitaciones para los viajes. En uno de los primeros viajes que Cynthia hizo con Miguel por medio de la incorporación del santo en él, le otorgo a Cynthia los dones para sanar.

“En el 2008, cuando él me propone ir de viaje, yo no podía. Todos los viajes que íbamos religiosos íbamos en familia. Yo tenía miedo a la respuesta de mis padres. Yo siempre hacía, digamos, lo que en común en

familia en todos lados. Y nunca había viajado a otra provincia sola, siempre con ellos y con mi hermana la más chica. Entonces, yo no sabía cómo decirle y yo quería ir a ese viaje que a mí a él me había ayudado en ese momento tan feo que tuve. Porque en realidad, ellos tampoco... vieron que se me pasó de un día para el otro, pero nunca supieron la verdad. Y Miguel me dijo... yo le dije "No, porque igual se me hace imposible porque tampoco tengo para pagar el viaje". Y él me dijo "Pero juntate algo". Y yo no entendía por qué me lo decía. Hasta ese entonces, yo seguía sin trabajo y vendía ropa. Las mismas señoras, que te digo que tenían la imagen, tenían dentro de ese mini mercado, una parte le vi estantes, todo con ropa. Yo le pedía ropa a ella y salía con mochilas, casa por casa a vender. De lo que ella me cobraba cada ropa, ella le baja una cierta cantidad de plata. Y de lo que ella me cobraba cada ropa, yo le agregaba y lo vendía al domicilio. Si les hacían a cuotas, le ponía más plata e igual, ahí teníamos ganancia. Y bueno, no había fe. Al fin y al cabo, no había fe en dos mil ocho. Me desaparecí, tampoco fui a verlo más a Miguel porque yo sabía que me iba a decir "¿Por qué no viajaste? ¿Te sentiste mal?" ¿Qué se yo? ¿Viste? Bueno, entonces, aparecí de vuelta por ahí como por octubre de dos mil ocho. Y me dice "No viajaste, me mentiste, me fallaste". Y recuerdo una particularidad de ese día, él se levantó y empezó a caminar y tenía unos zapatos como de goma, ¿no? Eran zapatos buenos porque no hacían ruido al caminar. Pero yo, en ese momento que lo escuchaba caminar, sentía como si... esto. Yo lo miraba nada más.

Ahí, otra vez yo estaba presenciándote y no sabía. "Me fallaste, que esto, que el otro", A todo esto, mi silla estaba, digamos, ahora de espaldas a lo que era su altar porque él había cambiado el lugar. Entonces yo le dije "Mira, yo no te fallé, iré el año que viene. Él ya sabe lo que tiene que hacer si quiere que yo vaya el año que viene". (Miguel dice:) "Sí, pero yo te iba a dar un poder". Y me morí de miedo, pero sin demostrárselo, le respondí "Cómo que poder". Y me dice "Sí, porque vos sos muy buena para empezar a curar y podéis ayudar a mucha gente". Podés ayudar a mucha gente, muchos niños". Entonces le digo... me dice "Eso sí, si no tenés miedo". "Y mira, yo no te puedo decir que voy a tener miedo de algo que nunca hice - le dije yo - pero el que no arriesga, no gana".

Y yo, a todo esto, sigo pensando que yo cuando perdí a mi abuela que era una persona que yo más quería en mi vida hasta ese momento, la perdí a ella. A los cinco años. Yo tenía cinco años cuando ella falleció. Nunca me saqué de la cabeza que había sido por trabajo religioso. Entonces, cuando yo le respondía a Miguel, se me vino la imagen de ella a la cabeza. Y Le dije "Si yo puedo ayudar a que otra gente no padezca maldad o que pierda su salud por la maldad, contá conmigo - Ahora, no sé a qué se debe

- Yo lo único que te voy a decir es que yo no quiero hacer maldad, ni ahora ni nunca. Entonces, espero que este sea realmente un lugar donde, como vos decís, se hacen cosas buenas. Contá conmigo si me ves que estoy capacitada para eso. Pero no te voy a responder que voy a tener miedo o que no voy a tener miedo de algo que nunca hice. Porque hasta que uno no tiene una primera experiencia, no puede saber". Él me decía eso porque una vez yo empezaba ya después no me iba a poder salir, me explicaba. Entonces me dijo "Porque esto es una lejí y ya ahora dos mil ocho, tendrías que haber sido elegida". Entonces yo le dije "Bueno, él sabe, no me gusta que me lleven de Río. Si el año que viene yo tengo que ir, ahí estaré Y yo le hablaba así porque yo le pedía el trabajo; de cualquier cosa, no me importaba. O sea, no había una rama de trabajo que diga no, yo estoy preparada de acá para allá. Yo con tal de tener un trabajo, trabajar y tener mi plata mientras sea honrado le voy a decir que sí. Y bueno, ahí fue donde conseguí trabajo en la tintorería y junté para tres pasajes y mantenerme en el viaje. Y en 2009 viajé.

Salimos el 18 de agosto del 2009, llegamos el 19 allá y entramos a la capilla de Empedrado y no hay una explicación coherente y razonable para explicar lo que me pasó cuando yo pisé la capilla. Al cruzar la puerta de la capilla ya automáticamente me caían las lágrimas como balde y el corazón me palpitaba muy rápido. No sentía que haya sido por angustia a las cosas que hayan pasado, no sé, era...Llámala emoción, si quieres. Pero fue algo muy raro porque fue toda la fila de entrada hasta el santo, lágrimas y lágrimas y lágrimas, y el corazón ¡tuc, tuc, tuc, tuc, tuc, tuc! No paraba. Y pasé por el santo y seguía lo mismo y le agradecía que estaba ahí, que me haya dado fortaleza, que me haya ayudado, que perdone mis lágrimas, le decía, porque realmente no era el descontento para con él. Y así fue como llegué al altar de Empedrado en 2009. A las diez de la mañana se armó la carpa, la carpa de Vallejos, y Vallejos fue la primera, a las diez de la mañana, el primer momento donde incorporó el santo... y todo el mundo corría. Para mí todos eran nuevos, yo estaba en el micro descansando.



Cynthia y Miguel Vallejos en una fiesta del Santo en Empedrado. (Nazareno, Ausen)

Y ya estaba el altar armado y todo ¿no? Y me acuerdo de que en ese momento estaba él, sus ayudantes y estaban los lobos ahí también en su carpa. Y, yo había conocido a unas chicas del mismo patio de donde tenderse y también viajaban por primera vez al viaje. Entonces con mi hermana estábamos con esas dos chicas. Mi hermana estaba asustada. Y vienen esas chicas junto con mi hermana porque yo me había quedado sola en el micro descansando porque me sentía como descompostura y nauseas. Era todo raro para mí. Sí, y viene (suelta una risa en forma de suspiro) y me dice no sabes, Cynthia, ven a ver lo que pasa porque no sé qué es lo que pasa. Eh...Miguel está mal...está mal, está raro. Es otra persona, está hablando con voz gruesa. Este... no se ríe. Eh...Bueno vamos, le dije yo. Yo me siento mal decía yo. Estaba diciendo como: "me están hinchando por esta tontería". Yo me siento mal. Entonces me fui. Me pongo en la rueda que estaba en la gente. Estaba Miguel acá, lo ayudantes pa' aca, atrás de él. Y todos así en un círculo de gente, me pongo en el mismo medio círculo y por ahí, hacia lo lejos, me señala y me movía el dedo indicándome: "ven". Y mi hermana me dice: "¡no!" Y yo miré para atrás pensando que era para otra persona. No, era a mí. Bueno, en ese momento que me llamó, me llevaron hacia allá enfrente. Y no llegó a hablarme nada porque automáticamente las ayudantas lo metieron

adentro del camerín donde tenían el altar del santo. Y dijeron: "va a descansar, no va a atender más, en su reemplazo va a seguir atendiendo el señor Luis Lobos"; eh... (Deja salir un suspiro) me atendió, pero me dijo cosas que a mí no me estaban pasando; de hecho, me fui, digamos. Porque, o sea, a mí me había llamado Miguel o el santo de Miguel. Entonces después ya no llegó más, nos incorporamos al santo hasta las doce de la noche que ya era para el día 20 de agosto. Yo me sentí, me seguía sintiendo medio descompuesta y otra vez cuando se hicieron las doce todos se saludaron brindaron con el santo y llegó el santo en el cuerpo de Miguel y otra vez todo un montón de gente que, imagínate, eran tres micro, ahí ya tienes más de cien personas, a eso le sumas la gente que veía a hacer la fila para atenderse. Hizo otra vez un semicírculo alrededor de él y hablaba, se escuchaba que él hablaba, pero no hablaba ni portugués ni castellano. Era un balbuceo en otro idioma que no, hasta eso momento yo no tenía registrado.

Entonces a mí me atendió Luis Lobos. Estuve... habré estado dos segundos con él, no compartí nada de lo que me dijo y me fui otra vez a descansar al micro. Cuando iban a ser las doce de la noche después de la cena que ofrecían, todo vuelve a las doce de la noche cuando todos estaban salvando Miguel, vuelve a incorporar el santo en el cuerpo de él. Yo me seguía... seguía con el mismo malestar. En eso veo ahí, justo había una señora que yo conozco hace años y hacía también años que no la veía. Me dice "¿Qué te pasa?". Yo le dije que me estaba sintiendo un poco mal, pero yo lo había consultado con Miguel a ese malestar un rato antes y me dijo que era normal porque.... por lo mismo de que podía llegar a pasar eso de ser elegida digamos, para empezar a ayudar para el tema incorporar y posteriormente curar. Bueno, entonces la señora me dice "Yo no había llevado ninguna banqueta ni silla, nada mío para este viaje", porque era el primer viaje. Y entonces la señora me dice: "De mí porque yo acá tengo una banqueta, me le pego y de donde estaban ellos, con él no sé, habrán sido unos cuatro metros que yo me fui a una banqueta". Y desde ahí veía como toda la gente decía "Le llegó el santo, le llegó el santo, le llegó el santo". Y se ponían así a murmurar. Y ya se había hecho otra vez todo un semi círculo y yo ya no veía nada. Igual era como que yo me sentía con ese malestar que eran como náuseas, algo así. Y entonces ahí, es como que no me interesaba.

Era la única que no tenía curiosidad por lo que estaba pasando. Y a lado mío siempre estuvo mi hermano. En eso todos decían "Algo está buscando, está enojado, algo está buscando", era lo único que se escuchaba de que murmuraba toda la gente en ese semi círculo. Y yo seguía sin darle importancia porque yo estaba enfocada en mí malestar.

Entonces, por ahí, se me da por levantarme porque yo decía "no puede ser, ¿qué tan enojado puede estar este hombre con el santo encima o qué está pasando o cuál es la situación?". Bueno, y me arrimo asomando la cabeza así en el semi círculo ese que se había generado de gente y era verdad, Miguel estaba incorporado, tenía el santo encima y estira él la mano apuntándome y me empieza a hacer así "Tú". Lo único que dijo fue "Tú", pero ese "Tú" era como que retumbaba. Y me hizo así, me apuntó a mí y me señalaba que venga, que venga, que venga. A lo cual, mi hermana me agarra del brazo y me dice que no, que no vaya por el miedo que le generaba. Yo fui eh... bueno, ahí él me curó con... hice movimientos energéticos de él, me bendijo las manos, me curó y me dijo "De ahora en más que haz acá a mi derecha". Y de ahí comencé todo, nunca más digamos, me fui de ahí. Cada vez que él atendía yo estaba ahí con él, le llevaba el santo, yo atendía a lo que el santo pedía.

Primero yo me miré para atrás pensando que era otra persona, me arrimé y ya te digo. Después hizo movimientos energéticos, formas de curarme a mí, me curó las manos, me bendijo las manos. Como que... digamos, me dio su aprobación o lo que tenía que hacer en ese momento de trabajo, lo hizo ahí en ese momento porque yo pasé al frente, estuve enfrente digamos del santo. Es verdad que se escuchaba y balbuceaba en otros idiomas porque no era ni el portugués ni castellano. Y bueno, de ahí desde en esa noche, yo quedé ahí ayudando a él. Después con el tiempo si fui aprendiendo otras cosas...

Primero tenía que observar todo. Después me enseñó, me preguntó ¿cómo sería mi forma de atenderlo o servirle al santo? Por ejemplo, si yo le tengo que servir una copa de whisky o si le tengo que poner un cigarrillo. Y yo le fui mostrando y desde ahí lo atendí yo al altar de él. Y un día le pregunté "¿Lo hago bien?". Y me dijo "quédate tranquila que cuando vos tengas un error de lo que vos hagas mal, yo te lo voy a decir. Pero por ahora no tenés ningún error". Bueno, después con el tiempo, yo volví de ese viaje y para todo el mundo yo seguía siendo la paciente. O sea, ayudante no era. Bueno, yo seguía yendo los martes y los jueves para la casa de él, pero para atenderme en teoría como una paciente. Hasta que un día, no me preguntes qué fecha porque no me acuerdo, tengo la visión nada más de lo que había pasado. Yo estaba ahí esperando para atenderme, él ya me había dicho que iba a llegar un momento donde yo tenía que ir todos los martes y los jueves porque iba a empezar a colaborar en lo que es ayudar en el santuario y, de paso, él iba a empezar con la preparación. Bueno, entonces yo...pero hasta que él me avisaba que yo tenía que venir todos los martes y los jueves, tenía que seguir yendo los martes y los jueves como paciente. Hasta que llegó ese día donde yo

estaba esperando en el patio ara pasar como paciente, vuelvo a repetir, y él estaba atendiendo en el fondo. Había mucha gente nada más. Cuando sale, sale una persona mayor, un abuelo.

Miguel. Y sale una persona mayor que iba caminando por que patio que ya se iba, se retiraba de la curación digamos. Y en ese entonces, quien abría la puerta ahí, era su sobrina Julia. Y Julia lo acompañaba hacia la puerta para que esta persona se retire. Bueno, llegado el momento, cuando esta persona iba caminando, cuando sale de lo que es... porque para poder llegar al santuario allá en la casa de Vallejos había que entrar... pasar lo que era el comedor de la casa, ¿no? Cuando sale de la puerta en lo que es el comedor, el hombre habrá caminado un metro y medio y se cayó, pero en seco, como muerto y empezó a temblar el cuerpo para todos lados. La sobrina lo vio y, lo primero que atinó, fue salir corriendo para atrás a buscar a su tío Miguel. Cuando sale Miguel, a todo esto, la sobrina se pone a lado, como que lo iba a ayudar y Miguel los corrió a todos, a todos, todos, todos los que estaba ahí en el patio y yo, que no me había movido para nada, él me llama. Y me dijo "Vas a hacer esto, esto, esto", hicimos esto, esto, esto, que fueron todos movimientos manuales digamos, con respecto a las manos. Y el hombre se levantó. A todo esto, él trabajó con un Facón, como el que tengo yo, y trabajó con su cuchillito, la herramienta como el que tengo yo. Después el hombre se sintió bien, estuvo lo más bien y se fue. Ese día, me dijo que, a partir de ese momento, los martes y los jueves yo tenía que esperar en la casa, porque iba a empezar a ayudarlo desde adentro del santuario. Entonces yo al principio después le ayudaba solo en las liberaciones, en los trabajos más importantes y en algunas curaciones entraba a mirar. Porque él me decía que lo primero que tenía que hacer era adoptar los movimientos, porque él quería que yo cure como él.

Empecé como aprendiz, entonces él me pedía que preste mucha atención a sus movimientos. Después él me explicó por qué hacía cada movimiento. En sí los movimientos son todos muy parecidos, pero la oración que uno le va poniendo a medida que hace los movimientos, es lo que hace que se asiente en los diferentes casos. Porque por ahí vos me vas a ver curar a mí un dolor de cabeza tocando la panza y vas a decir "¿Qué hace tocándole la pansa si le duele la cabeza?". Pero bueno, después vas a ver que a la persona se le pasó el dolor de cabeza. ¿Entendés? Entonces eso depende o, por ahí después viene otro a curarse la panza y yo le toqué realmente la panza de la misma forma que le toqué al otro para que se le pase el dolor de cabeza. Entonces, eso depende el énfasis también que le pone cada uno en punto de oración que va haciendo por dentro. Porque no es que solamente yo esté conversando

con el paciente, o también le estoy diciendo el problema y también estoy sintiendo que movimientos tengo que hacer y también estoy sabiendo qué oración voy a largar en ese momento. O sea, es una mezcla de todo. No es solamente, digamos, lo que se ve, va un poco más allá de lo que se ve.

Yo estaba en el CBC de la universidad para contador público. Iba creo que tres o cuatro veces por semana, a la UBA. Después viví acá en mi casa. Trabajo no tenía porque todo o agarraba era temporal, duraba tres meses, cuatro. Me quedaba sin trabajo buscaba otro, duraba tres meses, cuatro, así. Todo era temporal. Y quien sustentaba la casa era mi papá. Al principio no sabían, pero porque yo tenía miedo de la reacción de ellos. Y un día, allá por dos mil nueve, mi papá queda sin trabajo. Y resulta que, él que hace un trabajo... entonces nos pusimos todos a trabajar todos en familia, digamos.

Pera ese entonces, el básico era mil setecientos, mil novecientos pesos. Y a mi papá le pagaban cien pesos por mes. Y él venía y lloraba y no alcanzaba para nada. Como él sufría de la presión, tenía problemas de presión y había empezado con problemas de diabetes. Nosotros como familia elegimos buscar qué poder hacer para ayudarlo a él y decirle que no se preocupe. Que le dé el tiempo que le tenga que darle a la fábrica. Que no se preocupe, que de alguna forma íbamos a salir adelante y empezamos a hacer pan casero para vender. Viste mi mamá que sabe cocinar, bueno, que sé yo. Empezamos a hacer pan casero y vendíamos pan casero y pizzas. Y después él como que se sentía mala y quería cooperar. Entonces cuando llegaba del trabajo, cargaba la bicicleta con pan casero y salía a vender y después venía y se sentaba a tomar mate y descansaba.

Nosotros empezamos con el pan casero seis o un año antes. Seis meses o un año antes de que lo echen de verdad del trabajo. Porque ahí fue cuando él empezó a cobrar cien pesos por mes. O sea, él todo venía mal un año antes de que lo echen. Después lo echaron sin motivos y bueno, ahí empezamos a vender pizzas, empanadas, sin tener negocio. Lo hacíamos, él levantaba pedidos y se hacía pan casero y él vendía a las tardes de lunes a sábado él vendía. Todas las tardes se llevaba en su bicicleta a recorrer el barrio y vender pan casero. Vendíamos como cerca de cien, ciento veinte, pan casero por día. Y yo le ayudaba a amasar y a hornear. Y mi mamá amasaba y a veces horneaba, nos turnábamos. Cuando mi mamá después... porque no teníamos amasadora, no teníamos nada de máquina, era todo a pulmón. Y mi mamá empezó a sufrir una tendinitis, entonces empezamos a llorar. Mi mamá nos empezó... igual, como que mi papá y mi mamá siempre fueron de decirnos "Está bien,

esperamos a que tengas otra vida, pero por las dudas estas herramientas son así, así, así. El día de mañana te puede sacar adelante sin necesidad de que hagas nada extraño —¿entendés?— siempre ganándote el pan como corresponde”. Bueno, entonces desde el lado de, digamos, de su humildad, siempre trataron de inculcarnos diferentes formas de salir adelante. Desde donde podían ellos, porque tampoco podéis pedir que te enseñe a hacer un trámite o esto y el otro sin tampoco tuvo estudios ni nada por el estilo. Y bueno, en ese tiempo, cuando yo iba a viajar, creo que en dos mil nueve y a mi papá ya lo habían despedido, se me rompió el horno de la cocina y nosotros seguíamos vendiendo pan casero. Y ahí, ese día que yo salía de viaje con mi hermana, Miguel tomó la decisión de preguntarle a su señora y nos prestaron una cocina para que nosotros podamos seguir trabajando. Y el día que nosotros teníamos él... le devolvíamos esa cocina teniéndola impecable o le devolvíamos otra.

Y bueno, ahí ellos sabían que yo iba a viajar, pero no sabían que yo era ayudante. Bueno, después con el asunto de la venta del pan casero, un día Miguel no tuvo mejor idea que venir y aparecerse una tarde a comprar pan casero, entre muchas comillas. Y cuando estaba aquí bajó y se presentó y le dijo: “Hola, yo soy Miguel Vallejos del santito”. Y le hablaba así a mi papá, “la verdad usted... como yo Luis...” le dijo a mi papá “Lo felicito don Luis- le dijo- lo felicito por las hijas que tiene. Lo felicito por su hija- le dijo- la verdad que es un orgullo por la educación que tienen, por la forma de expresarse, por la forma de acompañar, por todo, lo felicito. La verdad que no cualquiera logra lo que usted logró con sus hijas. Y le vengo a decir que yo soy Miguel Vallejos y trabajo espiritualmente. Y que Cynthia está empezando un camino espiritual y que ojalá usted bendiga y le den el permiso porque, realmente, ella tiene muchas cosas buenas para darle a la gente. Y realmente también este camino es un poco de la misión de lo que vino a hacer ella acá en la Tierra. Y es un camino muy lindo lo que ella puede generar y no tiene idea de lo que puede generar su hija”. Y bueno, ahí se enteraron que yo... estaba ayudando...

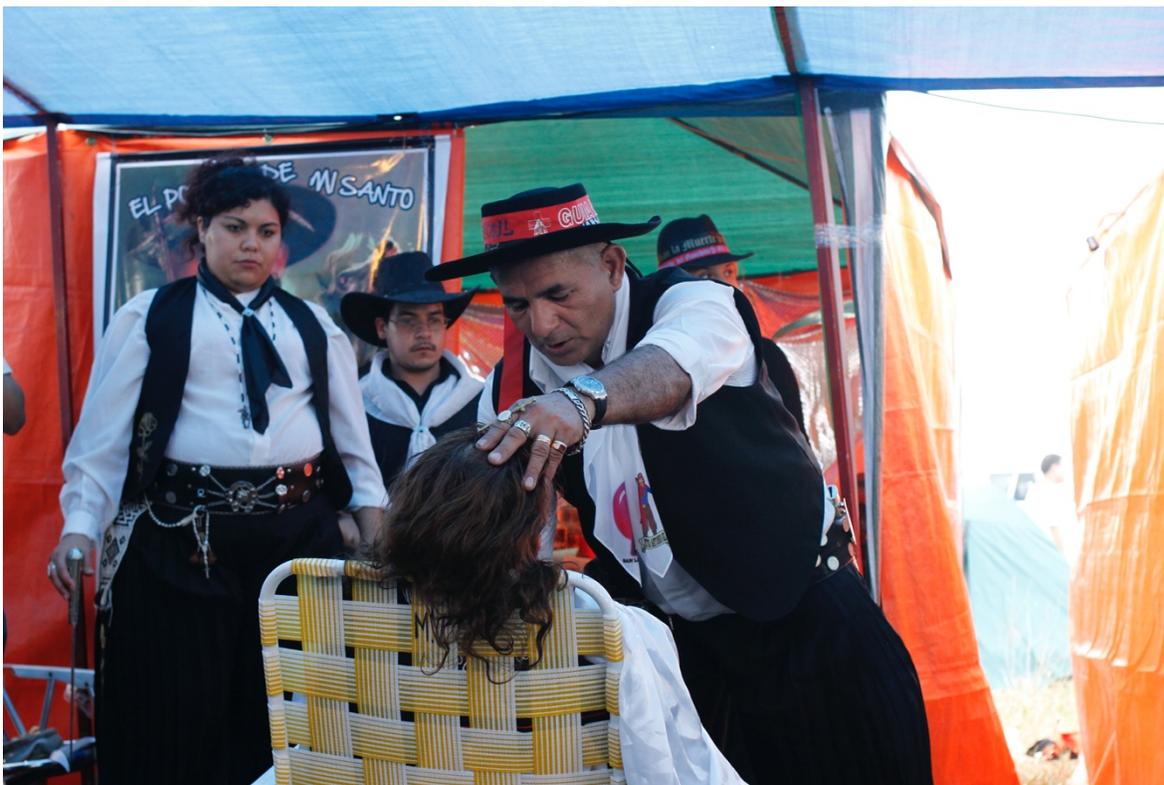
Mi papá le respondió que está bien. Que él sin conocerlo no podía decir nada de nadie. Que respetaba lo que él diga. Pero que por sobre todas las cosas iba a respetar lo que yo decía. Pero que también él quería conocer. Y que siempre a mí lo que él me iba a decir era que haga las cosas para bien. Que siempre sean cosas buenas. Y que al santo lo respete mucho porque es un santo con el que no se juega. Pero que si era el camino que yo quería seguir, que él me lo respetaba. Aunque él, la preparación que él hubiese querido para mí sea la de una carrera universitaria y bla, bla, bla, bla. Carrera que seguía intentando mil quinientas veces seguidas haciendo, pero bueno, por otras cosas que no

vienen al caso, tuve que dejarla. Bueno, y ahí se enteró mi papá cuando Miguel vino y le dijo las cosas y él me dio su aprobación. Mi mamá también lo mismo. Que está bien. Que, si era lo que yo quería, que está bien. Y después de mis hermanos, mis hermanas todas me acompañaron. Mis cuñados todos me acompañaron, menos uno. Hay uno que no me puede ni ver porque yo soy la bruja, la macumbera e igual. Son ofensas, los conozco. Son ofensas. Porque yo pienso que, de cualquier error que puede llegar a tener cualquiera, llegando al caso que esto fuese un error, de cualquier error que puede llegar a tener cualquiera, uno tampoco pude juzgar porque cada uno tiene que cambiar algo en sus zapatos. Así que igual, indistinta, indirecta o directamente, mucho no me importaba lo que piensen los demás. Y de hecho ahora tampoco me importa.

Con mis papás yo iba todos los domingos a misa con mi papá. Por más que empecé a ayudar a Miguel. Yo le decía, le quiero pedir permiso al Santo porque yo a la iglesia voy a seguir asistiendo. Porque... primero, es lo que comparto con mi papá. Y otra, es que yo, para llegar a San La Muerte, no necesité un ritual, un trabajo, una imposición de mano o que venga otra persona. ¿Entendés? Mi relación donde San La Muerte me responde, parte, como te expliqué al principio de todo, de un padre nuestro. ¿Y el padre nuestro dónde se genera? En la iglesia. Entonces, yo que elijo a San La Muerte para que sea un santo mío como intercesor mío ante Dios. Y verdaderamente a mí no me importa si los demás me dicen "No, porque él no sirve a Dios" o "Sí, porque él sirve a Dios". Es lo que yo considero de como él me responde. A mí me interesa lo que a mí llena mi fe, mi creencia, mi corazón y mi alma. ¿Entendés? No le estoy buscando... no estoy investigando para agarrar y decir "No, tengo estos fundamentos, entonces sí". No, no me interesa. A mí me respondió de tal forma, entonces, para mí es así.

A mí lo primero que me convenció de cómo responde el santo, es la ayuda que me dio a mí. De ahí yo participé en muchas curaciones como ayudanta con Miguel. Pero la primera, primera de todos, en cuanto a una curación importante, es en la liberación que le hice al mismo Miguel. Él estaba mal de salud, yo consideraba que, con la ayuda espiritual, podía salir más rápido de eso. Y él también. Y ya estábamos próximos a un siguiente viaje. Y no me acuerdo si fue por ahí por dos mil diez, dos mil once. Y tenía que ir bien. Bueno, él me dijo "Si vos te animás, yo te voy diciendo lo que tenes que hacer", que, en realidad, me iba diciendo lo que tenía que hacer, pero yo no hacía otra cosa que sea desigual a lo que él le hacía a la gente, digamos. Y hacemos una liberación, porque yo no me dejo tocar por nadie. Entonces, obvio que si me iba a animar. Me animé, lo hice y al otro

día él estuvo re bien. Después hicimos esa misma curación durante tres días y él viajó lo más bien.



Cynthia como aprendiz en una curación de Miguel Vallejos (Nazareno, Ausen)

No todo es color de rosas. También hay conflictos. Sí, las personas. La persecución egoísta de la envidia de las personas. Porque quizás, yo soy un ser de luz, y no tengo la culpa de haber nacido con este don. Y no cualquiera lo puede tener, de eso también soy consciente. Quizás todos tenemos un don, pero cada uno tiene su especialidad. El mío quizás es el de sanar. Pero, o sea, era algo que yo estaba descubriendo o sigo descubriendo porque es un camino largo el espiritual. Y quizás hay personas que es como que... empieza una persecución por ambición, por envidia. No sé, llámalo como quieras porque realmente ni yo hoy por hoy lo entiendo... que te persiguen. Y no quiero que ocurra esto, no quiero que sigas avanzando, no quiero que esto, no quiero que el otro. Entonces, por ahí son una de las cosas que dices "Ay, me tiene cansado, ¿por qué tanto egoísmo si yo de ellos no estoy mirando nada?". ¿Entendés? Después, sí empecé a ver que hay mucha rivalidad entre gentes que se dedican a hacer cosas espirituales, entre los diferentes rubros religiosos. Pero en ningún momento, si bien, eran cosas que te generaban aspectos negativos, en ningún momento me hicieron salirme de esto como para

decir "No, esto no lo hago más" o "No quiero hacer esto". Al contrario, cada vez que me quieren hacer tambalear la fe, es como que más me aferro.

En una ocasión me hicieron una saladura. Me salieron los granitos por todo el cuerpo, menos en la cara y en la cabeza. Y yo los tuve... los detecté un mes antes de que se ponga en todo, todo el cuerpo. Y no les daba bola, no les daba importancia. Y no sé por qué, pero mi corazón o mi videncia, sabían quién había hecho ese trabajo. Y no me interesaba realmente, no me interesaba. Porque yo siempre fui de creer que el que mal anda, mal acaba. No será hoy, pero puede ser mañana. Entonces, sí me interesaba por mí, quizás. Y dejé, dejé que pase... y cuando ya estaba con todo el cuerpo tomado, falté creo que dos veces. Creo que fue un martes y un jueves que falté en lo de Miguel. Y yo siempre le avisaba a Miguel por qué faltaba. Y esta vez no le avisé. Entonces, vino él a la casa y me encontró picando grasa en la punta de la mesa, picando grasa porque íbamos a hacer el chicharrón y la grasa para hacer los panes caseros. Y me dice que por qué no había ido. Y yo le mostré "fue por esto". Y cuando me vio, se fue y me dijo "ya vengo". Y ahí me curó tres días seguido y se fue.

De dos mil nueve hasta el dos mil diez y seis, yo estuve con Miguel porque Miguel estuvo vivo. Nunca me aparté de él, siempre atendiendo al santo cuando llegaba al cuerpo de él, atendimos muchísima gente en los viajes, en la casa. Después hicimos dos viajes en ese trayecto, uno a Salta, la provincia Salta y otro a la provincia Corrientes en Bella Vista a curar gente. Fueron dos muy lindas experiencias.

Desde la muerte de Miguel, Cynthia optó por tener su propio santuario-consultorio. Actualmente, Cynthia se autodenomina promesera y sanadora de San La Muerte. Se dedica por completo a la sanación y atención de personas devotas y no devotas de San La Muerte. Los martes y los viernes hace sus trabajos de sanación dentro de su casa. Si alguna o algún vecino tiene algún problema de salud a cualquier hora del día, ella los atiende. Y sigue manteniendo, junto con su mamá y su hermana, el negocio familiar de venta de pan y comida tradicional argentina.

4.3 El Santuario-Consultorio

Cynthia designó un espacio de su casa para la construcción de un santuario-consultorio de San La Muerte. Este lugar tiene dos partes: una sala de espera con un baño, para que las personas que lleguen esperen el turno para ser atendidas, y el cuarto donde tiene el altar de San La Muerte, una cama y unas sillas. Desde que murió su mentor, Cynthia decidió que poco a poco iría construyendo dicho espacio; ella comenzó con un pequeño santuario montado en una bodega de herramientas y cada año, con las colaboraciones de los devotos y de sus ahorros, trata de arreglar su espacio.

“Una de las cosas que me hubiese gustado compartir con Miguel, es que vea mi santuario terminado, estamos a poco haciéndolo, lo que es mi santuario, mi lugar físico y mirá lo que vamos a avanzar. O si avanzamos o si no avanzamos. Desde el momento de que yo abrí la puerta. Antes acá era el cuarto de herramientas de mi papá y yo tenía mis santos acá. Y las primeras consultas las di acá adentro que eran cuatro paredcitas en dos por metro y medio, techo de chapa, puerta agujereada.

Él vio, que yo tenía mis santos en esos bancos que están ahí. En esos bancos, en la mesa de mate que vos ves de mi mamá. Bueno, teníamos otra con forma redonda. Después, un día, yo ya empecé a sacar una mesa larga que es como la de hierro que está allá afuera. Y le hice otra mesa así para el costado y ahí están mis santos, todos con cortina. Y ya fue cambiando un poco la imagen, a como yo los tenía primero a como los tuve después y a como está ahora. ¿Entendés? Entonces, quizás sí, una de las personas que por ahí... siempre queda algo en el tintero en ese nivel. O sea, de proyectos míos, cosas que voy avanzado, cosas que voy alcanzando, quedan con ciertas personas que a uno le gustaría compartirlas. Pero no por algo que yo me sienta en deuda. Entonces, quizás lo único que haya quedado en el tintero que él hoy por hoy él conozca este lugar. Que, para mi creencia, para mi modo de ver y, para mi forma de actuar desde otro plano, él lo está viendo. Él está viendo que yo sigo adelante”.



Fachada del altar-consultorio de Cynthia

Actualmente, Cynthia recibe en promedio veinte personas a la semana, los martes y viernes; si hay alguna urgencia, los recibe a cualquier hora. Entre estos visitantes hay gente de su barrio, personas que conoce en los viajes que hace cada año en la fiesta de San La Muerte en Corrientes y algunos son recomendados por los asistentes más constantes. El espacio de la sala de espera está diseñado para que las personas interactúen entre sí, con las sillas colocadas en dos hileras paralelas. Hay un baño de uso común para quienes asisten; una parte de la sala de espera tiene un pequeño altar con distintos santos.

A veces las personas llegan solas; en otras ocasiones, lo hace en familia. Cuando son familiares, a veces se los recibe juntos o por separado. La dinámica de espera se vuelve grata, pues la hermana menor de Cynthia, que se desempeña como ayudante, ofrece a los asistentes algo de comer junto con el tradicional mate. En ocasiones la ayuda de ella ocurre en caso de que el santo se incorpore en Cynthia.

En una ocasión, mientras platicaba con una familia de mujeres que van a ver a Cynthia, se empezó a oír una especie de zumbido. En ese momento, las mujeres se pusieron algo nerviosas y efusivas. Me comentaron alebrestadas que el santo había bajado. ¡Corre a hablarle a la hermana de Cynthia! En ese momento no sabía con exactitud lo que estaba pasando. Al avisarle a la hermana, salió corriendo para allá muy espantada. Cuando abrió la puerta, me dijo que esperara afuera. Seguía oyéndose una especie de zumbido. Todas en la sala de espera estaban diciendo que eso pasa cuando el santo baja y se incorpora en Cynthia, que ya en otras ocasiones ha pasado lo mismo, que habría que esperar si el santo estaba bien y me daba permiso de estar en el consultorio.

Minutos después de que entró la hermana de Cynthia me llamó para que entrara al consultorio. En ese momento, Cynthia tenía una expresión facial y corporal distinta²³, con los ojos algo desorbitados y con los brazos sobre los hombros de la mujer que estaba en consulta. La hermana de Cynthia estaba muy atenta para ver qué era lo que quería el santo, si había que darle algo de comer; entre las posibilidades estaba el whisky y la miel.

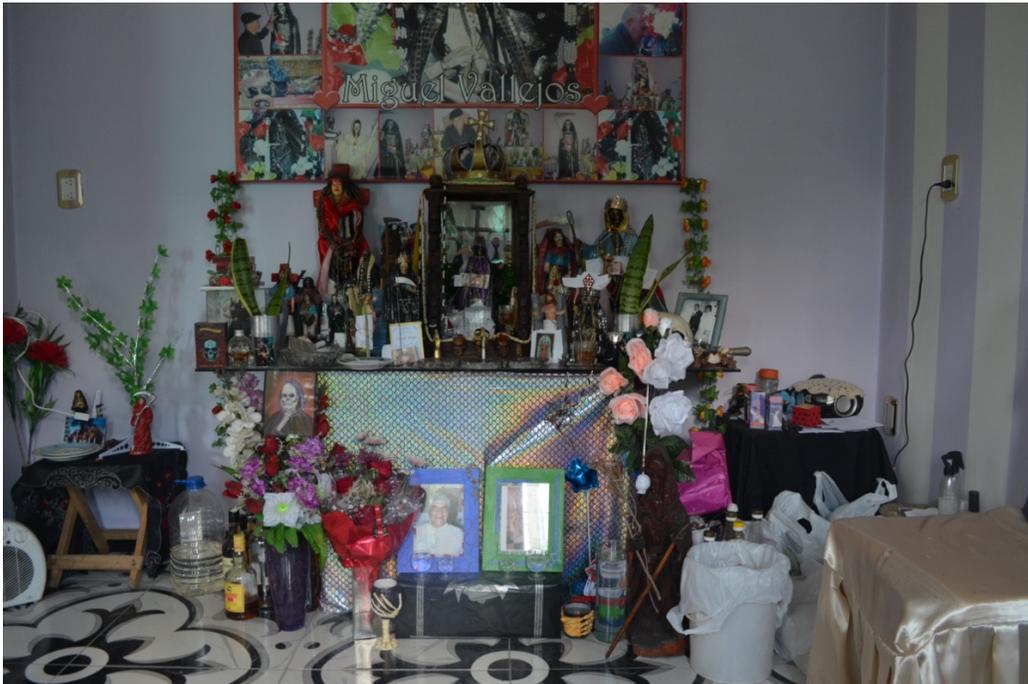
²³ Es muy característico que en los eventos de posesiones existan cambios en las expresiones corporales en la persona poseída por un espíritu. Así lo demuestra Goodman (1996) en un artículo donde analiza el tema de las diferentes expresiones de las posesiones a nivel psicológico, corporal y ritual. Tema que abre una veta para seguir analizando con más detalle en futuras investigaciones. Esto también es una muestra de la importancia que tiene la corporeidad en este tipo de prácticas religiosas.



Incorporación del Santo. Ilustración Angélica Lovera

Este fue sin duda un momento nuevo para mí. Fue la primera vez que vi incorporado al Santo. Cynthia emitía ruidos algo extraños. Veía a la paciente a los ojos y la tenía tomada de los hombros. En ese instante, su hermana colocó una manta blanca que tenía Cynthia en la cabecera de la silla en la que ella suele sentarse a atender a sus pacientes. Esa manta fue con la que Vallejos la inició. Al colocársela, Cynthia succionaba la tela y con eso se formaba una especie de rostro con la tela metida entre sus labios, que resaltaba sus pómulos y párpados. Al hacer una última respiración, se formó nuevamente ese rostro y se asimilando la figura de un cráneo. En la última succión, la hermana de Cynthia le jaló la tela, con lo que descubrió la cabeza y el rostro. Eso dio el efecto de la salida del santo del cuerpo de Cynthia; ella volvió en sí.

4.3.1 El altar principal y la materialización de las suplicas



El altar de Cynthia

Ahora toca hablar sobre el cuarto principal en el que Cynthia desarrolla diferentes rituales, tanto los personales como los relacionados con la sanación²⁴. Empezaré por hablar del altar y los objetos que se encuentran colocados ahí. Dentro de la práctica cotidiana del culto a San La Muerte, hay una materialidad que es importante destacar. Gran parte de la ritualidad, los manejos para la sanación y adoración dependen de la disponibilidad de distintos objetos: se generan

²⁴ Antes de profundizar en el tema, es importante resaltar que tanto el caso de Cynthia como el de Iván (santamuertero de la CDMX) fueron abordados desde la perspectiva de la propuesta que partió con Nancy Ammerman (2007) en su texto *Everyday Religión*. Lo anterior se originó en la invitación que recibí al proyecto de religión vivida organizado por el CIESAS, con el cual se buscó obtener información acerca de distintas prácticas religiosas teniendo en cuenta la vida cotidiana de los creyentes, más allá de los templos e iglesias. Por este motivo se hicieron algunas entrevistas semiestructuradas, ese guion fue aplicado para ambos casos. Todo esto con la intención de mostrar más adelante el parecido y las diferencias entre ambas creencias.

distintas relaciones con ellos y por lo tanto la ritualidad y la eficacia simbólica dependen en gran parte de dicha materialidad. Por medio de la materialidad es posible ver cómo se produce la religión (Meyer, 2015:1).

La mayoría de los objetos que tiene Cynthia en su altar, sobre todo las imágenes de San La Muerte, tienen historias relacionadas con vínculos afectivos que tuvo ella con algunas personas. La imagen central representa, por una parte, la manera en la que sus padres aceptaron que ella fuera promesera del santo; por otra parte, su afirmación como elegida y sanadora por parte de su maestro Miguel.



La imagen principal del altar de Cynthia

Mi primer San La Muerte es el que está dentro de la capilla. Ese santo tiene también tiene un par de historias medias locas. Porque me lo regaló mi mamá y mi papá, en un viaje que hicieron a Corrientes a la virgen Itatí. Pero ellos no sabían la imagen que a mí me gustaba, ni la imagen que me podrían traer, ni que color, ni nada. Era un regalo una sorpresa era su forma de demostrarme que me aceptaban, que yo era creyente del santo. Yo tenía solamente la estampita. Meses antes de la fiesta de la Virgen de Itatí, yo voy al viaje del señor de Mailin. Se arman ferias grandes de muchos, muchos puestos. Caminando por esas ferias yo me iba a buscar un rosario de piedra de amatista y caminando por esa feria había un vendedor que tenía una imagen de San La Muerte, en el centro de su puesto y como allá más bien todos son objetos bien católicos, o sea no

veías mucho de San La Muerte. Cuando mucho podrías llegar a ver, pero del gauchito.

Entonces a mí me llamó la atención y yo al pasar, me volví, y, como bromeando, soy un poco burlista, me arrimo al hombre, al puesto y le digo: ¿Qué precio está esta imagen? Y le señalo un llavero, tanto y esta y le tenía que poner un crucifijo, tanto, ¡ah ¡y yo le veía a ese santo muy opaco lo veía como que no estaba bien, no me daba buena impresión viste como que lo tenía muy ahí. ¿Lo venderá? así fue entonces, que me doy media vuelta así y me sonrío porque yo ya sabía que el vendedor se iba a enojar. Le toco al San La Muerte y le digo: ¿y esta imagen?, ¿Cuánto está? -No- me dijo, pero así dijo -eso no se vende. Eso es mío- ah, pero le podría tener un poquito de cuidado, dije yo, ¡le podría tener un poquito más cuidado! Que loco, pero se quiere venir conmigo le dije y me fui. A mí me pasa esto en mayo del 2010.

En julio mis papas viajan a Itatí, me traen supuestamente el regalo para mí, lo que nunca me imaginé sería un San La Muerte, cuando lo abro era la misma imagen que yo le había pedido a ese hombre, esta imagen, era la misma forma que el hombre tenía en su puesto. La imagen la hacen, pero toda con brillo, con la pintura con brillo, son muy pocas imágenes que yo he visto que la pintura la hayan pintado sin barniz, o sin laca, más bien que queda como rustico, las únicas imágenes que vi así fueron esta que vi en este puesto y esta. Y mis papás no sabían la historia, no sabían el color, no sabían, pero no sabían nada, porque yo no les había contado nada, cuando yo abro y veo la imagen, automáticamente se me vino esa imagen que yo vi ahí en Mailin y como yo le decía al hombre, porque esa imagen se quiere venir conmigo. Así, y bueno así él llegó a mis manos. No es la del señor, es otra, pero es el mismo, pero es el mismo modelo y esas son las coincidencias que trajo.

Es de yeso, de color negro. Tiene cráneos abajo, en sí los colores, te explico, todo el mundo los colores le dan que el rojo la muerte, que el blanco la pureza, que el celeste esto, que el amarillo el dinero, que el verde la salud, que el violeta es del alma. Eso pasa a nivel de otro estilo de estudio donde podemos ir ya ahí vamos a lo que sería más a raíz de lo que sería el universo. Le damos una vuelta a la metafísica y todas sus ramas no pasa por una cuestión. A ver vos te ponés una ropa roja y no vas a dejar de caminar por que te pongas una ropa roja, vas a salir a caminar igual, vas a comer, vas a ir al baño vas a ir a trabajar. Te ponés una ropa azul y vas a ir a trabajar vas a pedir hacer todo exactamente lo mismo. Entonces, en sí, el tema en cuanto el color, yo para mí, para mí he, ojo que puede haber un montón de opiniones diferentes, pasa más por el lado de la afinidad de uno, de lo que le impacte a uno, ¿entendes? Porque sí, si

vamos al caso entonces vamos a la muerte tenía en vida capa de monje ¿no? Lo que dije, la capa de monje era marrón. No representaría tampoco la ropa que él realmente tenía.

Yo cada año que lo llevo a sus fiestas siempre le cambio de ropa y le diseño una capa de diferente color porque trato de que este bendito, canutillo, todo porque siempre recalco en lo que es su fiesta. La ropa se la hace mi hermana. Yo le puse la corona. Mira, muchos hablan del tema de las jerarquías, pero yo hablo del tema, te vuelvo a recalcar, porque para mí todo pasa por una cuestión de sentimientos, para mí es mi rey, mi rey de reyes. Entonces yo lo simbolizo con la corona. Su guadaña simboliza justicia, pero ya viene con lo que imparte su imagen cuando empezó a surgir. Mi imagen no venía con guadaña, en realidad volvemos a lo mismo antes, tenemos que volver a poner lo que realmente te va a dar él en vida es lo dado.

Hay imágenes que no traen ropa. Solo simbolizan su interior. Él quedo como con forma de esqueleto, con su túnica puesta. Hay otras historias también que, si nos avocamos a lo que es el nivel desde otro lado de la religión, digamos hay historias que cuentan que realmente él no quedo parado también, como que él quedó en espera. De ahí viene el señor de la paciencia porque él al estar encerrado él quería y anhelaba y esperaba una visita, la de su madre. Cuando esa visita llegó ya era tarde porque ya estaba en forma esqueleto, en cuclillas y esperando sentado arriba de una roca más bien como eso. La imagen la tengo en el centro, porque fue mi primera imagen y la primera imagen que consagré. Más bien que me consagró Miguel y es la imagen que me regalaron mis padres. Y a esa imagen la definí como la principal de mi lugar.

La imagen principal de Cynthia está dentro de un nicho de madera de algarrobo y pino; esta construcción tiene una historia: el Santo intervino para que ella encontrará al artesano. Además, les ayudó a los dos a tener el propio diseño.



Nicho y veladoras

Las columnas que componen al nicho son unos cráneos y la figura de San La Paciencia. En la base tiene unos cráneos, y en el centro, una corona.

Un año antes yo le prometí su capilla. El diecisiete de julio del 2017 me voy de viaje a Itatí. Me olvidé de lo que prometí y faltaba un mes para el viaje a Empedrado. Venía en el micro cansadísima porque venía con mi hermana, nada más, y por ahí dije- No - ahí me acordé, me levanto ¿Qué te pasó? Y yo le dije: me olvidé de que tenía que hacer la capilla para el santo. En ese momento, como yo no puedo decir que sea algo común, que tenga su particularidad pues cambiar a algo que yo le pueda mejorar, me da nostalgia porque siento algo que como que le tengo que tirar sus cosas y no me gusta. Entonces yo quería que tuviera algo especial. Empecé a buscar en Facebook y todo aparecía la capillita de dos aguas y no me gustaba, sinceramente no me gustaba. Entonces agarré y seguía buscando por Facebook, seguía buscando, seguía buscando y seguía buscando, hasta que encontré un artesano que se llamaba Marcelo. Empecé a mirar y había hecho una casa para San La Muerte como de dos metros; hacia imágenes también, así como de religión. Bueno había hecho del gauchito y le mano un mensaje ¿Dónde me podrías hacer una capillita para mi santito? Pero así nomás que parezca tipo glorieta, que sé yo -sí,

pásame las fotos- es que ando de viaje y tatatá. Volví, volví el 18 de julio, 18, 19 ya estaba acá. Me olvidé de nuevo. El 26 de julio cuando se hizo el aniversario de fallecido de Miguel estábamos hablando y conversando de que ese día habíamos hecho unas oraciones en donde es la tumba de él. En medio de esa charla que me vuelvo a acordar de mi promesa. Me vuelvo a contactar por Messenger con esté muchacho y le digo: ¿de dónde sos? Soy de Moreno, me dice. Bueno vale, ¿me puedes pasar la dirección? Nos encontramos porque te digo sinceramente, yo quiero a mi santo. Quiero que le dure, porque no soy una persona que ande cambiándole las cosas, ni tampoco puedo mandarte una imagen porque son cosas que se me ocurren a mí en mi imaginación. Entonces te necesito plasmarte lo que yo tengo en mi mente y que vos o dibujas o lo interpretas y haber que te sale. - oh si no hay ningún problema el Pa te va a hacer llegar- me dice porque es devoto yo te lo voy a hacer llegar no hay ningún problema. Okey entonces pásame la dirección y es así, es re fácil, llega a la estación de Moreno. Te tomás el tres cincuenta. Te bajás dos paradas antes de la rotonda de Pilar y de ahí, listo ya está caminas una cuadra y ahí está mi casa. Así de fácil.

Más la Loma de Lanús en la capital, si vos me das una dirección física con un numerito y una calle yo agarro el Google Maps, pongo la ubicación y llego ¿entendés? A ver si vos me explicas así es como que, ni, aunque me compre una brújula voy a llegar. Entonces yo digo hay Dios ¿cómo hago? A todo esto, dijo: si claro. Pero yo soy de Lanús y no entiendo cómo llegar allá. - Pero es simple, llegas a la estación Moreno, tomas la tres cincuenta, el tres cincuenta es blanco y azul, y le decís que te baje dos paradas antes de la rotonda del Pilar. Si querés yo voy a estar esperando ahí, en la parada, pero si caminas una cuadra de ahí y listo.

¿Me puedes pasar tu WhatsApp? Bueno vale ¿Cuándo nos podemos ver? —El viernes —Vale. —¿A qué hora? —A las diez de la mañana —Listo, bueno, a ver si llego porque no tenía una dirección física. Le digo a mi sobrino, necesitaba a un hombre que me acompañe porque realmente, mi hermana que es la que siempre me acompañaba a todos lados no se prestaba para esto porque sabía que no había bien una dirección. Entonces me levanto el viernes a esto le dije a mi sobrino y le digo a mi sobrino —¿Ya tenés bien la dirección? —Si es refácil de llegar, jaja, entonces, me levanto y me siento en mi cama a las seis de la mañana el viernes y digo: hay señor que hago, porque yo no sé si esté tipo vive sólo, si vive acompañado. O sea, hay muchos peligros alrededor de encontrarte con alguien y no estoy hablando de acá a la vuelta. Estoy hablando de kilómetros y kilómetros de distancia, entonces yo lo entendí así y hago así y digo: ¿Qué hago? Y es como siempre he dicho: siempre te sale un as

debajo de la manga. Entonces yo me levanté y le dije a mi sobrino: ándale que llegamos tarde entonces yo tenía a San La acá donde era el lavadero de mi mamá. Me fui y le dije: mira mi amor lo único que yo te voy a decir que yo voy en busca de algo que es para vos. Te quiero cumplir como te merecés algo que es para vos; que yo genere que sea único. ¿si vos consideras que es el indicado? yo voy a llegar, como sea, y muéstrame el camino por que hoy estoy en tus manos y vos tenés el poder, le dije.

De ahí me volví, porque me iba, yo estaba en el pasillo de casa y mi santo dos metros más adentro. Hice así y me volví. Le di un beso, me cargué todos los anillos y me fui. Salí, llegue a la esquina y mi sobrino me hacia la contra: - vamos en el colectivo-, no vamos en el tren, -no vamos en el colectivo- yo volteo y le digo tenemos que hacerle caso al santo, tenemos que hacerle caso al santo. Tenemos que ir como él dice. Nos fuimos con ese que yo decía ¿Llegue a Moreno? Y llego con toda la corazonada de que el artesano se había olvidado de mí.

Y no le fallé, se había olvidado de mí. A todo esto, mi sobrino no sabía que yo iba a la nada. Bajó del tren de Moreno, bajó de las escaleras veo el tres cincuenta. Me pongo hablar al chofer. Le explique donde me tengo que bajar y listo. Cuando bajo y empiezo a llamarlo al muchacho, él estaba al lado del tres cincuenta. No lo tomé y se va el tres cincuenta yo decía ¿Por qué no está aquí? Vamos, vamos ¿no? Lo llamo al muchacho, digo: Hola Marcelo ¿Cómo estás? - Hola todo bien, ¿Vos quien sos? - Yo soy la chica que había quedado de ir a tu casa, por la capillita del San La Muerte. - Ah, no te lo puedo creer, si yo estoy en la plaza mira no estoy en mi casa, me dice. ¿Llegaste? Si ¿Cómo es la plaza? ¿Cuál plaza? Si vos me dijiste que estarías en tu casa a las diez de la mañana ¿cómo la plaza? ¿En qué plaza? Y me dice estoy en la plaza de Moreno, estaba enfrente, donde estaba yo, no me estas jodiendo - sí. Y vos ¿dónde estás? - En la parada del tres cincuenta ya cruza la jardinera porque vos tenías miedo de venir, me dice: - Vos no sabías ni cómo llegar, entonces yo te tengo que hacer, ahora más que nunca, me siento comprometido a hacer lo que vos realmente deseas. ¿Sabes? ¿Me puedes esperar un segundo? Viene una persona a retirar dos imágenes que son de religión y nos vamos vale.

Mandé a mi sobrino a comprar un pancho y le digo: por favor no digas que a mí no me conocías, que no me habías dado dirección ni nada. Mi sobrino no sabe nada y me mata. El santo te cubre con un manto gigante nena me dice ¿oíste? —Y me reía. Pagó el boleto todo ¿Sabes que queda a más de veinticinco minutos, adelante en colectivo, para llegar a su casa de él? y bajabas de ahí y tenías que hacer como una “ese” para entrar al camino y una cuadra exacta y dos casas para llegar a la casa de él. No iba a llegar nunca como él me había explicado. Bueno cuando llego él agarra

un borrador y yo le empecé a decir: —No, hacéme una capillita que sea como glorieta, con cuatro columnas y arriba. Si podés, en madera hacéle una corona. Quería una corona, así pero como si fuera madera, como yo ni sabía que él podía hacer cosas en metal también. ¿Viste? Yo también hasta ahí había visto. Y me dijo: —No, pero esto no es lo que querés. Digo no pero el presupuesto no, como es artesanal le digo aparte estoy a un mes del viaje y me lo tienes que entregar antes de que viaje, yo salgo el dieciocho a mí por lo menos el diez, el trece me tienes que entregar el encargo le dije - No, no, no entonces dime.

Yo había pensado que de frente podía quedar el señor de la paciencia de ahí, las columnas y después de ahí arriba, unos cráneos y después abajo a la vuelta yo quería siete cráneos y arriba en cada columna quisiera que tenga un cráneo cada una. Como veras soy una apasionada por los cráneos, le dije. Y en el centro una corona de madera. —Sí nena, pero yo sé hacer, este, también cosas con metal, quedaría mejor una corona una buena corona hecha con metal. Y le digo: si, pero muchas cosas ya no quiero, pero como te repito yo quiero cumplir la promesa. —No te preocupes te voy a hacer todo lo que me pediste y no te lo voy a entregar para el quince, dieciséis, diecisiete para que andes a las corridas, te lo voy a entregar el diez de agosto. —Se acaba en dos semanas —Tampoco te voy a cobrar lo que vale. Te voy a cobrar como una imagen de santo grande, menos que eso, me dijo. Si quedaste acá por algo debes de ser una protegida de él. Entonces yo te tengo que complacer —Bueno —Y ahí está el cuadro lo que yo me imaginaba tal cual lo que le pedí tiene dos señores de la paciencia y en base a los señores de la paciencia van para arriba los cráneos entonces que no solamente está el santo parado.

En el momento a medida que estaba hablando con él me decía: yo te acepto lo que vos me digas, dime lo que vos querés. Se fue atrás a pintarlo, yo le iba creando en mí imaginación y el medio veía. Y bueno ya de ahí salí, de ahí. Me mandó un mensaje, ese día era un viernes. El sábado me mostró la introducción, el domingo me mostró el desarrollo y el lunes ya tenía el estandarte. Tres días tardó en hacerlo

Lo hizo con Algarrobo y madera de pino, porque tiene de las dos maderas para que no sea pesado porque si no, no lo podrían ni levantar y va con dos varillas de cada lado para que la gente lo pudiera llevar. Pero como a mí me resulta incómodo yo lo traslado sin varillas y así se llegué Moreno y así llegué a conocer al tallador.

La capillita no solo sirve como la parte central de su altar: cuando viaja a Empedrado, la lleva con el santo para colocarlo en la carpa donde se instalan. Cuando se hace la procesión de la capilla de Empedrado hacia el altar de la virgen, esa capilla o nicho sirve como altar movable para que distintas personas lo carguen o le dejen sus ofrendas en la peregrinación. Es importante resaltar que mediante esa capillita se muestra un estatus, el cual se basa en el cuidado que cada promesero tiene hacia sus imágenes y que es admirado por otros devotos. En general, el nicho es uno de los objetos que tiene valor sagrado y sentimental: cada año que viajan se acumulan distintas historias con su uso. Además de la imagen principal, en el altar se encuentran otras efigies. Algunas son regaladas por los amigos y familiares de Cynthia, otras ella las compra en los viajes o en las santerías. En algunas ocasiones, las imágenes son las que eligen estar con ella.

4.3.2 Súplicas materializadas

De acuerdo con la perspectiva teórica con la que está abordándose el análisis material en la investigación, los altares son depósitos rituales. El depósito ritual es definido como “un ritual figurativo basado en representaciones materiales y miniaturizadas” (Dehouve, 2013: 607) Según esta propuesta, toda ofrenda es un acto ritual que materialmente es figurativo y muchas veces va acompañado de actos rituales verbales (oraciones, rezos); estos depósitos rituales son una representación figurativa por medio de materiales que crean una eficacia en el sentido religioso. Los depósitos rituales también expresan “súplicas materializadas” (Dehouve, 2013: 623), pues los materiales que hay en un depósito ritual tienen una lógica en su forma de posicionarlas; este acomodo de materiales

en los depósitos rituales permite ver qué tipo de peticiones están haciéndose hacia la entidad sagrada.

Algunas de las efigies que tiene Cynthia en su altar tienen objetos colocados sobre ellas, ropa que les mandan a confeccionar como parte de una manda o promesa. Algunos tienen dinero que le dan al santo para que Cynthia lo mantenga cuidado. Algunos tienen papeles con agradecimientos, otras son peticiones específicas. Algunas figuras tienen el nombre de la persona a la que Cynthia esté haciéndole alguna labor espiritual.

En la capillita veo hay varias cosas: agua, whisky. Billetes es lo que le deja la gente y le ponen cadenitas, anillos que le han dejado, cadenitas que le compré yo, pulseritas. Se lo traen como en agradecimiento, gente que le agradece con lo que quiere. Yo les aclaro primero, que promesas no hago. Segundo depende de lo que cada uno le puede dar, cuando le hacen la promesa cada uno le puede dar lo que quiere. Vos venís con una vela, la vela va a ser aceptada. Igual una flor, un sólo cigarrillo, una copa de wiski, un chocolate, una manzana y va a ser aceptada. Al igual que una cadena de oro que un anillo de plata.

Algunos santos tienen listones con nombres, es de la persona que yo estoy trabajando. Otras veces los listones son nada más adorno, como algunas alhajas. Mira esa campana me la regaló a los siete años de que yo había empezado a curar. Vas ayudando primero ¿no? Cuando yo cumplí mi viaje a los siete años me regalaron esa campanita que se llama "sineta". Que es para llamar a los santos, despertar antes de tiempo también y me regalaron este santo de ojos rojos. La sineta despierta al santo, ponle para él no hay horarios para nosotros igual. Al menos lo que me enseñó Miguel, desde las diez de la mañana a las tres de la tarde o dos de la tarde yo lo puedo emplear a él. Por lo general, más bien en la tarde, pero yo de ahí debo pedir un permiso. Pero ponle ahí si hay una urgencia antes yo lo tengo que llamar, es como pedir un permiso.



Otros santos en el altar de Cynthia

Tengo más figuras, adentro del nicho guardo uno blanco. Ese negro lo compré en Empedrado, es de resina. Si ves tengo las fotos de mi abuelo y mi abuela maternos, de ofrenda de día de muertos y se quedaron acá. Ahí tengo un cráneo que me lo regalaron en un cumpleaños una pareja de amigos. Al papá de la chica le iban a cortar la pierna. No le podían segregar la infección porque tenía diabetes. Ya se le había gangrenado toda la pierna y ella se iba y se hacía atender por unas personas de religión. Tenía la persona que lo atendía todo de su confianza. Pero me llamó por teléfono y me dijo que realmente no le daban ninguna solución. En ese momento, ella estaba desesperada porque no le lograron parar esa infección. Era posible que pierda toda la pierna no solamente hasta la rodilla. Entonces yo le pedí al santo. Sin importar que a ella le ayudaban a otras personas. Entonces, le dije: pásame nombre completo, fecha de nacimiento y deja ver qué puedo hacer. Esto fue a las dos de la tarde del lunes. Ella me llamó a las ocho de la noche del mismo día. No le iban a cortar la pierna porque dejó de supurar y fuera todo lo amarillo ahora estaba rojo. Los médicos no entendían qué pasó. Entonces deja que pase veinticuatro horas a ver cómo respondía. El hombre hoy camina con sus dos piernas. Esto debió haber sido por ahí de octubre-noviembre. Yo

cumplo años en enero y me trajo de regalo el cráneo. Como ya saben que las partes que más me apasiona son los cráneos pues me trajo dos.

Ahí tengo un cenicero, el cual es simplemente para posar los cigarrillos y los puros. Me lo regaló mi mamá, cuando se fue a la costa lo compró y los elefantes que tiene son de la abundancia. Esos son objetos más bien hindúes. Como acá este santo espiritual bueno, me dijo: Quiero que lo tengas para vos, guárdalo para el día que tengas tú santuario lo tengas de tu cenicero personal. Por ahí también está el fajón. Que viene de los Gauchos. Junto con el facón que está consagrado por Miguel para que pueda hacer la curación. Es para hacer cortes espirituales. Cuando lo traigo me lo pongo por atrás. Tengo otro de alpaca que me regaló mi papá. Ese año, cuando volvimos del viaje a Empedrado prometió que para el siguiente año iba a ser un regalo, eso me lo dijo el veintiuno de agosto. Él falleció el veintitrés de agosto. Entonces mi mamá me lo dio y le grabó el nombre de mi papá. Con ambos yo curo. El de alpaca es para las vibraciones, para el corte de las vibraciones. Ahora sí que depende para cada cosa. El que me dio Miguel, es para cosas específicas, muy graves.

Tengo la figura de la Santa Muerte, una de las siete potencias. Esa figura la vi durante tres años en una santería. La miraba y le decía acá te voy a tener. Volví, yo pensé que era San La Muerte, dentro de mi ignorancia. Dentro de mí, le decía: mi rey. Después entraba, miraba así para arriba donde estaba la imagen dentro de la Santería. Aquí está, esperándome. Porque tú vas a ser mío. Todos los martes y viernes cuando iba a lo de Miguel pasaba por la villa, donde estaba la santería. Ahora es un centro comercial ahí.



La Santa Muerte en el altar de Cynthia

Una vez iba con Miguel y le dije: Decime si no es hermoso, decime si no es hermoso y ¿sabes qué? Me está esperando. Por qué va a ser mío ya va a venir para acá. Hasta que un día evidentemente va pasando el tiempo y no me lo pude comprar. Entonces, a todo esto, pasaban las porras para mi cumpleaños y Miguel me dice: ¿qué quería para mi cumpleaños? Yo le dije que nada. Como te lo repito, como dije antes, siempre rechacé todo lo que fuera dinero. Le dije que cualquier cosa que él me compre va a estar bien. Cuando va a ser un regalo no te tienen que preguntar. Entonces él empezó a preguntar y yo tengo una amiga que enfrente de la Santería tiene un local. Entonces le preguntó: Che ¿Qué sabes algo que le guste a Cynthia? Porque la verdad no tengo ni idea que le pueda llegar a gustar, que esto que el otro. Pero ella le dijo ¿Vos estás seguro de saber?, algo que le guste a Cynthia.

Bueno lo que le gusta a Cynthia ven y vamos yo te lo voy a mostrar y lo lleva a la vidriera de la Santería, en ese momento estaba de este lado, y le dijo: - Eso, le gusta a Cynthia. - No me jodas ¿en serio? ¿Le gusta La Santa Muerte? ¿Decís que conoce? - ¿Sí? - Bueno entraron a comprarlo y yo, obviamente, no sabía nada. Habló con mi mamá antes del día de mi cumpleaños. Estos regalitos son para mañana. En la tarde habló con mi

mamá. Mi mamá dice bueno, tanto que deseas eso hija tanto, que lo deseas eso y no te conformas con el que ya tenés me dice. - toma y andá a comprarlo -, me voy a la santería toda contenta, entro y dice: - está vendido. Pasaron dos horas y media. Entré al local de mi amiga y yo ¿Quién pudo haberlo comprado a vos? Lo que me pasa a mí. Cuando logro tenerlo así, ahora, ahora ya no está. Me tuvo que escuchar mi amiga desde las siete de la tarde hasta las nueve de la noche. Hasta que cerró el local, me tuvo que escuchar llorando por la imagen y la muy guacha sabía. Y al otro día, después de las doce de la noche era mi cumpleaños vos ¿Qué te parece? No te parece, hace tres años, la tuvo que contactar, que esto, que lo otro. Al otro día yo andaba buscando para comprarme ropa para mi cumpleaños entonces prácticamente ya estaba en mi casa. Miguel fue de vuelta a la estación del otro lado. Me quería entretener, entonces mi amiga, lo trajo, como de sorpresa. Entonces lo metieron acá a mi casa. Supuestamente me iban a dar una gran sorpresa, pero yo no estaba, entonces se tuvo que ir y me dejó el paquete. Cuando yo veo el paquete yo lo que hice fue, Miguel ni sabía que a mí me gustaba un santo que, qué se yo. Así que esto seguramente esto debe ser de una licuadora, una impresora, un artefacto.

Empecé a abrir el paquete y pegué un grito. Lo empecé a abrir y lo primero que le veo es el cráneo, ni siquiera llegué a ver si realmente era esa imagen. Estaba toda, cubierta y a la hora de abrir: (Grito prolongado) - Ay, mi amor, yo sabía que te ibas a venir conmigo, mi vida. Y lo abrazaba fuerte. Ahora tiene una coronita. Es algo que le puso el hombre que la fabricó. Porque este hombre hace en la Santería, es modificar las imágenes. Siempre trata de poner algo como para que a la gente le llame más la atención. Mira todos los detalles que le agregó, le cambió, le puso pelo, le puso un sombrero, le cambió la forma de la guadaña ¿entendés? Es más bien detallista. Le hizo a esta guadaña una como impresión del santo.

Hay San La Muertes que tienen la guadaña con una mancha roja, porque se supone que hace justicia. Otros tienen los ojos rojos, que son un símbolo de superioridad, potencia. Cuando viene la gente ellos eligen a qué santo le van a poner las cosas, depende cual les agrada más. También tengo imágenes del Gauchito. Uno era de mi papá. Otro es de una mujer que lo iba a tirar al a calle, porque el devoto era su papá y su papá estaba en silla de ruedas y no lo iba a poder atender más. Le dijo que ese día de su partida para que por favor el gauchito no quede en manos de alguien que se sienta obligado a atenderlo. Que busque una ruta y lo deje ahí, porque alguien lo iba a encontrar y algo o se lo llevaba. La chica sabía que iba a hacer mi santuario y me dijo que, si lo podía recibir; porque ella sabía

que yo lo podía atender. Ahí tengo a Sansón y él está ahí porque la onda de Sansón es que adoraba al señor, a Dios directamente y él le reflejaba todo el poder. Sansón forma parte de la iglesia católica y de la religión.

Ahí tengo un santito, El Señor de la paciencia. Ese santito yo no lo veía por ningún lado. Cuando fallece mi papá, al año Miguel empezó a venir más seguido a visitarme y un día me dijo: - te quiero regalar un santo- le digo - ah sí, me quieres regalar un santo, regálame el que está en la pared, - vos este re loca, no hay un santo en la pared -, bueno, no me regales nada. Yo me levanté y le dije: - has de ver- y que le pasó la mano por encima y él - ahh ¿sabes quién es ese? - sí, soy curadora también este yo con esas palabras - ¿pero también viene en el trono? - sí, también viene. El muchacho que se lo vendió se lo vendió con la corona al tamaño con la corona la capa y todos los detalles. Si vos lo ves, está como sentado arriba de una roca y sus manitas están así porque está en paz. Muchos comparan a esta forma del esqueleto con el cristo de la paciencia. De ahí ya generan otros pasajes donde en teoría relacionan como que él es cristo.

Las plantas que tengo ahí son las varas San Jorge y vara de Elías. Son varas de guerreros, simbolizan las espadas de los guerreros. Las tengo únicamente de adorno. Acá no tiene función para curar. Este es mi perfume como no se hizo más, me lo regaló una persona que yo curé sabía que me gustaba ese perfume y vendía este perfume, como era el último que tenía en casa me lo regaló.

4.4 Corporalidad en el culto a San La Muerte



Una curación de Miguel Vallejos (Nazareno, Ausen)

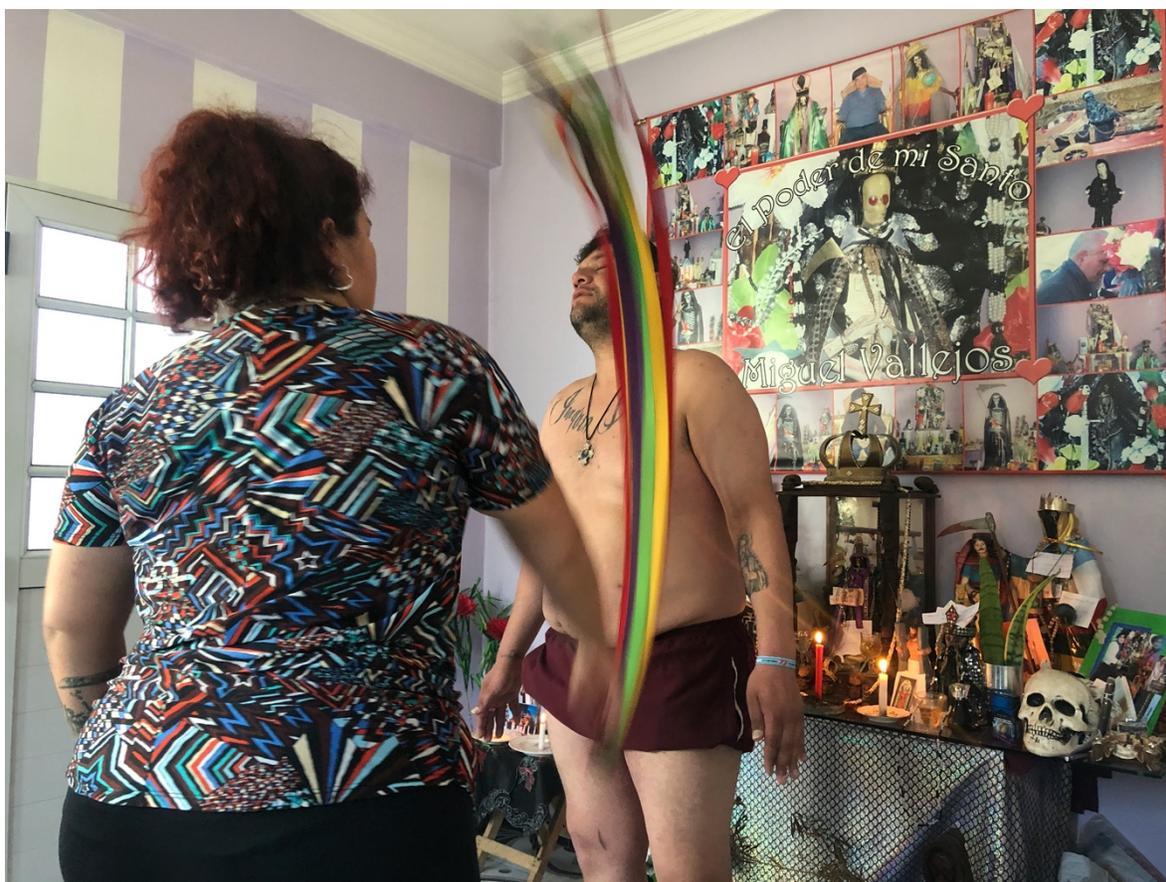
En esta investigación se recurrió a entender el uso del cuerpo como parte las recomendaciones que hace Mauss (2006) en su manual de etnografía. Mauss considera importante anotar en los registros etnográficos las técnicas del cuerpo. Por otro lado, para explicar la corporalidad en el culto a San La Muerte y la Santa Muerte se parte de la idea de que “el cuerpo es un constructo social” (Le Breton, 2018: 39); es decir, el cuerpo no es únicamente un conjunto de órganos y de funciones de la anatomía y la fisiología. “Es, ante todo, una estructura simbólica, una superficie de proyección de cualquier tipo de formas culturales”. (Óp. cit: 42) Por lo que cada sociedad definirá los distintos tratamientos y significaciones del cuerpo, como parte del imaginario social. De esa manera se entiende al cuerpo

como “un microcosmos del universo [...] cualquiera que sea el modo de representación, el cuerpo es siempre considerado como un lugar privilegiado para la comunicación de las gnosias del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo como éstas llegan a ser lo que son. El universo, en algunos casos, puede ser considerado como un vasto cuerpo humano; en otro sistema de creencias, las partes visibles del cuerpo pueden ser utilizadas para figurar las facultades invisibles, tales como la razón, la pasión, la sabiduría.” (Turner, 2013:119).

De acuerdo con los postulados de Marc Augé (1998), “en cuanto al cuerpo significante-significado, se lo puede considerar como pasivo o activo. Pasivo cuando es el portador de signos por excelencia. Las pinturas faciales, las escarificaciones y marcas diversas simbolizan (expresan) un orden del cual el cuerpo es sólo el soporte del momento” (p.62) En ese sentido, en el culto a San La Muerte el cuerpo se convierte en portador de signos, como cuando se hacen las incrustaciones de imágenes milimétricas que simbolizan iniciaciones y protección o un compromiso de fe con el santo. Otro ejemplo son los tatuajes cuyas marcas sobre la piel anclan la memoria de actos relevantes en la trayectoria de los devotos.

En el caso del cuerpo activo, es porque al mismo tiempo “es una realidad significada. El cuerpo como objeto significante se significa también así mismo: no constituye nunca un significante cero, libre, flotante [...] Cualquier cosa que se le haga significar, el cuerpo también habla de su nacimiento, de su crecimiento, de su salud y de su muerte” (Óp. cit: 64). En el culto a San La Muerte, los sanadores pueden ver en el cuerpo de sus enfermos señales de su individualidad. Encuentran en sus males corpóreos una relación con otras personas, o un

malestar individual. A través del cuerpo tratante, los sanadores lo significan para que se convierta en un cuerpo tratado por medio del poder del santo.



Liberación realizada por Cynthia

En general se puede decir que en la práctica del culto a San La Muerte hay un papel central de la corporalidad imbricada con la ritualidad. Desde mi experiencia en campo, considero que en este tipo de prácticas religiosas el uso del cuerpo es uno de los elementos centrales que les dota de singularidad

4.4.1 Sanar con el poder del santo



Cynthia iniciando una liberación

Cuando Victor Turner explica el tema de la medicina lunda y el tratamiento de las enfermedades, lanza una pregunta que es relevante para entender el tema. Turner plantea que para entender las lógicas terapéuticas y de medicación en otras culturas es importante preguntar “¿Cuáles son las ideas que subyacen a estos actos terapéuticos, y en qué circunstancias (con o sin ritual) se llevan a cabo?” (2013: 383). Retomando estas preguntas, mostraré mediante el caso de Cynthia algunas de las ideas y circunstancias que se dan en las sanaciones del culto a San La Muerte.

Anteriormente se habló de los distintos mitos que hay sobre el origen de San La Muerte. En la mayoría de las versiones, se habla de que él fue un monje que curaba enfermos o cuidaba de los leprosos. Al igual en su versión guaraníca, se habla de un brujo con conocimientos y poderes de curación. En la actualidad, esos mitos adquieren sentido y se materializan en las acciones de los sanadores, quienes tienen la certeza de que ellos tienen el don de sanar, pues el santo les da ese poder; en algunos de ellos, el Santo se les incorpora y cura a través de ellos o los dota de sabiduría para tratar diversas enfermedades o problemas que tienen los devotos. Esto es algo característico en la práctica religiosa de San La Muerte.

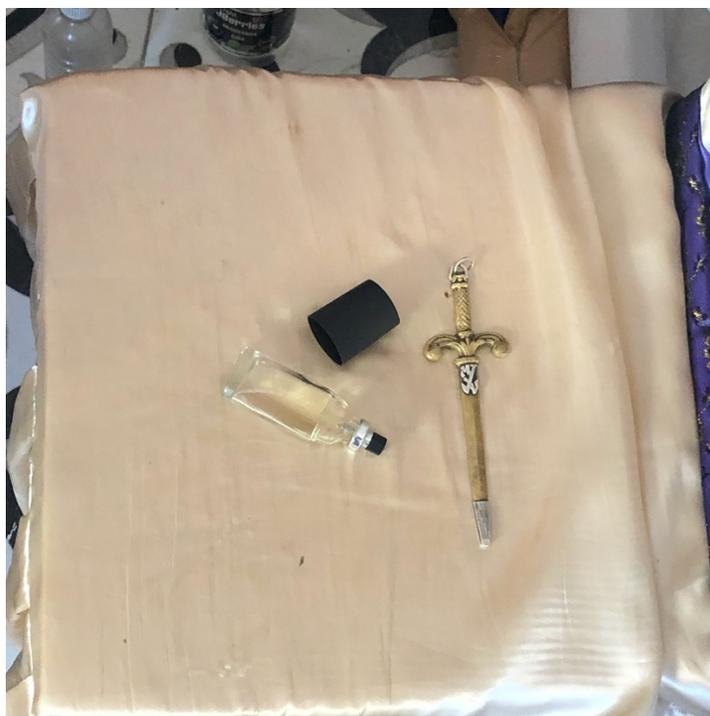
El ejercicio de sanación se da por medio de los dones que son otorgados a los elegidos por el santo. Estos dones son reconocidos y potenciados por algún otro sanador experimentado. Si bien no haré generalidades, enunciaré las cosas que me tocó ver y experimentar al respecto con algunos sanadores. En primera instancia, todos me dijeron que antes de iniciar a sanar y reconocerse como tal tuvieron señales de ser elegidos. El santo se les aparecía en sueños o tuvieron alguna manifestación de su existencia. Otra característica de estas personas es que de alguna manera ellos atribuyen tener algún tipo de sentido desarrollado, como la videncia, sueños premonitorios o sentir las energías por medio del tacto. Puede ser que hayan vivido alguna experiencia límite que los puso en un lugar especial. La tercera característica es la de la iniciación, que generalmente se efectúa por un sanador experimentado y que reconoce en el iniciado sus posibilidades para ser uno de ellos. Esta iniciación es la manera de transmitir conocimientos medicinales y prácticas de sanación; es una de las formas de trascender de los sanadores viejos.

4.4.2 Liberaciones

Desde que Cynthia me invitó a su casa, me abrió las puertas de su consultorio. El acuerdo fue que yo estuviera observando cómo ella trataba a las personas que la visitaban semanalmente los martes o los viernes. Algunos eran devotos y otros no lo eran, pero a través de su asistencia conocían el poder de San La Muerte. Cada vez que Cynthia me autorizaba para observar, les pedíamos permiso a las personas para que yo estuviera ahí.

Antes de que iniciaran las consultas, Cynthia hacía oraciones y llamaba al Santo, le prendía su veladora y brindaba con él la copa de Whisky. Desde el inicio hasta el fin de la jornada, ella ponía música de fondo. Por lo regular era música de chamamé cuyas letras hablaban de San La Muerte. Esas canciones y ese ritmo es muy común escucharlo en las fiestas tradicionales en Empedrado y Solari, en la provincia de Corrientes. Para los sanadores y promeseros, la música es uno de los canales para mantener contento al santo, para comunicarse con él, para recibir sus bendiciones y potenciar sus dones²⁵.

²⁵ La primera vez que visité a San La Muerte me hicieron bailar a ese ritmo y decían que era una forma en la que estaba agradeciendo y saludando al santo. En otra ocasión me tocó ver a una persona sin piernas bailar con mucha alegría al ritmo de chamamé; decían que era una muestra del poder curativo del santo.



Utensilios de Cynthia para curar

Después de poner la música, Cynthia acomodaba las sillas. Se colocaba en todos los dedos unos anillos con figura de cráneo. Ella me decía que, cuando estuviera liberando a las personas, me sentara sin cruzar las piernas para que no cortara la energía. Al entrar al consultorio, los pacientes se sentaban frente a Cynthia. Ella tocaba una campana (la sineta) para llamar al santo. Después tomaba uno de sus facones y lo pasaba por la silueta de los pacientes. Les tomaba las manos y hacía sonidos con los dedos, sonidos amplificados por el choque de los anillos. A algunos los ponía de pie y les pasaba la pequeña daga por el cuerpo, haciendo movimientos de zigzag. En ocasiones tocaba con el facón la frente de algunos devotos y otras partes en la que ellos tenían dolor. Para concluir, cerraba los ojos y pedía que hicieran lo mismo. Colocaba su mano sobre la cabeza de los pacientes y terminaba la liberación.



Los anillos de Cynthia

4.4.3 Sanar el cuerpo, sanar el alma

Las personas que llegaban con Cynthia iban al menos por dos tipos de sanación, las cuales he clasificado como curaciones del cuerpo; es decir, aquellas que se manifestaban físicamente como una enfermedad: dolor de cabeza, saladuras (dermatitis), culebrilla (herpes), el empacho, caída de la mollera, enfermedades respiratorias, cardíacas, amputaciones o problemas con el embarazo. Por otra parte, estaban las curaciones del alma, o aquellas que tienen que ver con un malestar psicológico o sentimental: infidelidades, depresión, mal de amores, odios, desestabilidad emocional, alejar a una persona o amarrarla. Por último, se encontraban aquellos males que afectan de las dos maneras, directamente y en

sincronía, tanto al cuerpo como al alma: la pata de cabra, el mal de ojo, quitar las adicciones al alcohol o a las drogas.



Cynthia curando

En ocasiones, los males del alma se reflejan en males del cuerpo y viceversa. Una saladura puede ser provocada por envidias. La culebrilla es la metáfora corporal de la figura de una serpiente que te asfixia porque alguien te odia: se va formando una línea de herpes de un extremo del ombligo al otro, tal cual como si te rodeara una culebra. A veces se dice que el alcoholismo es la manifestación de un mal hecho por otra persona. Sin duda, las leyes de la magia simpatética y por contagio de las que hablaba Frazer (2006) se ven ejemplificadas en estos males y su curación.

“Para mí la religión sirve como columna de soporte. Más bien, para las personas que tienen necesidad. Necesidad ya sea espiritual o por una enfermedad. Hay diferentes categorías de necesidad. Con los devotos de

San La Muerte, hay varias necesidades. Mira puede ser económica porque muchos piden más de lo que tienen, hay gente que tiene y vive pidiendo más de lo que tiene. Pero para la persona que vienen es su necesidad, entonces, hay que respetar esa parte, ¿me entendés? La religión ante a la persona tiene que ser la columna de soporte, porque yo considero que sin fe y sin esperanza uno no va a ningún lado. Más allá de que labures y labures. Ya sea así que solo creas en tus personas difuntas, porque es tu momento, donde vos abocás a tu interior y decís: "mmm... ¡ah! necesito seguir adelante y que se me cumpla esto", ya sea que se lo pidas a un santo o no santo o un difunto o una religión determinada o por medio de una oración, lo que sea. Es la necesidad de la persona. Entonces, es la columna de soporte de cada persona. Porque llega un momento que cualquier persona, hasta creyentes o no creyentes, respiran profundo y dicen: "mmm... ¡ah! tengo que continuar con tal cosa" y es como esa fuerza, ese granito.

Una de las cosas que más se necesita es mucha salud. Salud física, cuando se genera alguna enfermedad, necesitan ese apoyo. Aquí vienen con mucha diabetes, cáncer. Después, las más light, serían los dolores reumáticos, artrósicos. Serían de huesos, piernas, músculos. Están las culebrillas. Yo sé que con el caso de la culebrilla a nivel científico lo llaman como el herpes. Y los mismos doctores te mandan cremas, todo. Pero los mismos doctores te aconsejan que vayas a alguien que sepa curar de palabra, al menos acá. Vos haces una imposición de mano. Le haces una oración, a eso le llaman ellos curar de palabra. Y yo digo que es cíclico porque yo sé que ponerle... viene una persona con culebrilla, yo detecto que es culebrilla de acuerdo con sus aspectos, ¿no?, a cómo se manifiesta en la piel, yo sé que lo curo, en nueve días y se va.



Tacto que sana

Otra cosa muy común en los bebés es la pata de cabra. Pero son enfermedades que, si no se curan, eh..., he conocido casos, no los he vivido, pero he sentido nombrar, que fallece la persona. A los bebés los consume, por ejemplo, la pata de cabra, porque no les deja comer, no les deja descansar. Según una persona que me enseñó una oración para curarla, la pata de cabra es el alma de un gemelo muerto que va creciendo por la columna del bebe, va transitando la médula y va comiendo la médula y cuando llega a la nuca, digamos arriba, el bebé muere.

También curo el empacho, ya te nombré pata de cabra, culebrilla, saladura. La saladura también es cuando hay trabajos que te hacen, gente que hace mal. Por ejemplo, me ha llegado a pasar que venían con una foto y me decían "¿Cuánto me cobras para matarme a esta persona?" O, por ejemplo, "Mira, yo descubrí que mi papá no se quiere apartar de su amante. Bueno, si mi papá no se aparta de su amante, no me interesa, pero, o matad al amante o matad a mi papá. Me da lo mismo cualquiera de los dos o que mueran los dos". O también me piden que deje sin trabajo a una persona, que lo echen. Yo no hago maldad, no me gusta.



Cynthia tratando a un niño

Hay otro tipo de cosas, más de bondad digamos. A ver, un caso exitoso, el de la nieta de Miguel. Ella fue mi paciente desde el primer momento que la empezó a decir para curarla, él me hizo curarla a mí. Supuestamente, ella había agarrado como un trabajo para que el bebé se disuelva y no nazca, ¿no? Y él me enseñó, cómo tenía que hacer y sí, había una urgencia durante los nueve meses de gestación, que ella viniera a verme a mí. Y hubo un periodo donde ella no escuchaba al be... no sentía al bebé, porque ya una vez que el bebé empieza a crecer en la panza, se siente. Y no sentía o no se movía, nada. Y, a la vez, era como que la panza... vos, de verla con una panza así (grande), después le veía una panza a la mitad. ¿Y a dónde está el bebé? ¿Entendés? Entonces, ella venía y yo la atendía y le hacía las cosas, seguía los pasos que tenía que seguir. Y capaz que en lo mejor de la curación que estábamos haciendo paso por paso, pum, se hacía el bebé. Y así hasta que nació. Hoy por hoy es mi ahijado.

Con mi sobrina, tu sobrina Nayla, a ella la curó Miguel a mi hermana. Ella... mi hermana no iba al consultorio de Miguel. Y un día Miguel pasó de visita por acá. Y yo la veía mal a mi hermana, la veía tirada en los sillones, sin ganas de nada, desganada y uno percibe ya las cosas porque no es que tampoco volvés a ser demandada ¿no? Y entonces yo le dije "Me parece

que acá hay manos mágicas, porque son..." yo no me manejo quizás con términos espirituales, sino que a todos les pongo una gota de chiste y ya era la forma de hablarme con Miguel ¿no? Y le dije "Me gustaría que vos la veas" y, cuando Miguel la vio, me dijo "Sí -este- hay cosas para que deseche la criatura". Y yo le dije "Bueno, sálvala porque va a ser una nena -le dije- ella va a ser mi bebé -le decía yo ahorita". Y bueno, de ahí, Miguel le habló ese día que la vio por primera vez acá y después la citó en su santuario y ahí la ves. Ya hoy por hoy tiene seis años.



Sobrina de Cynthia

En una ocasión llegó un vecino en la noche, con su dedo muy malo, ya casi para ser amputado. Él empezó viniendo para apertura de caminos del trabajo. Pero en el medio, había trabajos grandes que le habían hecho para cerrarle los caminos. Hablamos y después me calculo que no sé si a la semana, él tuvo un accidente donde estaba arreglando su auto y se le cortó la primera falange y se le quebró el dedo índice. En el momento en el que él va al hospital, los médicos le dijeron que lo querían amputar. Y él no quería saber nada. Bueno, cuando él sale del hospital, me viene ver a mí. Y me pidió que por favor que no permita que le amputen el dedo. Y bueno, no le amputaron el dedo. Se le volvió a soldar el dedo y ahora ya

está trabajando. Le dije que haga unos ciertos pasos para que el dedo no le quede duro y tenga movilidad y se le regenere. Pero él no me hizo caso. Pero igual el dedo no se lo amputaron y el hueso soldó antes de lo que esperaban los médicos.

Recuerdas que una vez te dije que para que esto sea efectivo es 50 y 50. Una parte es el santo, otra es el cuidado que hace la persona. Yo mando a hacer cosas respecto al cuidado. Por ejemplo, si vos tenías el dedo totalmente lastimado, a él le pusieron una aguja, todo para que vuelva a regenerarse, digamos, la soldadura entre los huesos. Entonces... y él, corre carreras de caballos. O sea, lo mínimo que yo necesito es que te cuides. Y yo lo que le pedía era eso. O sea, yo mi trabajo espiritual pidiendo para que ese dedo sane antes de tiempo, se regenere la piel. Él pueda volver a usar su mano normalmente. Yo mi trabajo lo hice, pero no porque yo haya hecho un trabajo espiritual, vos vas a salir y te vas a trepar una montaña ¿me explico? Entonces, él lo que quería era ir y correr en una carrera de caballos. Entonces yo le dije "si yo mi cincuenta por ciento lo hice, tú cincuenta por ciento es cuidarte", a eso me refiero. Y él no lo hacía, porque quería ir a correr.

4.4.4 Curar la culebrilla



Culebrilla encerrada

Una de las sanaciones que me tocó presenciar fue un caso de culebrilla. El día que visité a Cynthia llegó un señor de edad adulta, quien traía una línea de herpes sobre abdomen. De inmediato, Cynthia inició el tratamiento de palabra. Lo interesante es la combinación entre lo simpático y la metáfora, presente en la figura de la culebrilla que va a rodearte para asfixiarte. Esto es lo que hace Cynthia además de los rituales de liberación: coloca sobre la culebrilla unas servilletas blancas dobladas en forma de triángulos, cubiertas con una poción que ella produce cuyo olor que se detecta es el de vinagre. Ella coloca a lo largo de la culebrilla los triángulos blancos y los deja durante un rato. Después los retira y los ve a contraluz, con la finalidad de revisar el avance en la sanación del paciente.

Posteriormente, pinta alrededor de la culebrilla un pequeño margen de color negro. De acuerdo con Cynthia, esto sirve para encerrar a la culebrilla y que no siga avanzando. Es como ir acorralando a la culebra para que no asfixie al paciente. Así lo hizo durante unos días y de esa manera la culebrilla del señor desapareció.

Para concluir este capítulo, es importante destacar las ventajas de seguir la mirada de la religiosidad vivida. La intención principal de esta tesis radica en mostrar cómo la religiosidad popular se (re)produce en contextos urbanos. Las circunstancias de la investigación me permitieron seguir con profundidad el caso de Cynthia, puesto que es una promesera que, además de ser devota, tiene los dones de sanación de San La Muerte. Por ese motivo, opté por trabajar con ella continuamente para entender su práctica religiosa cotidiana. Esto me permitió mostrar, a lo largo de este apartado, parte de la trayectoria de vida y su imbricación con la práctica religiosa. Se pudo relatar como Cynthia heredó el catolicismo; conforme fue creciendo, ella se autoafirmó en esa fe. Las circunstancias de vida la llevaron a la creencia de San La Muerte. En la actualidad, Cynthia articula distintas creencias religiosas, con la centralidad en el culto de El Santo.

De igual forma se mostró la importancia que tiene la materialidad en el culto a San La Muerte. En los objetos están las historias de vida, los dones y los vínculos con otras personas y con los entes sagrados. Es en la materialidad religiosa donde pueden apreciarse las formas vivas de la creencia. Por medio de los objetos, los creyentes sienten la presencia de lo numérico. En el caso de Cynthia, se notan las diversas formas de articular creencias por medio de los distintos objetos que ella tiene en su altar y los diversos tratamientos que tiene hacia sus imágenes.

Finalmente, se destacó el papel de la corporalidad y su relación con la sanación. Estos conocimientos dependen de las aptitudes y habilidades de quien lo realiza, además de ser elegido por el santo, quien les da poder de sanar. Aunado a eso, es importante el papel que tienen los sanadores viejos, quienes trascienden por medio de sus aprendices, a quienes legan la sabiduría de sanar y potencian en ellos el poder del santo.

Capítulo 5. La Santa Muerte, de México para el mundo



5.1 De la clandestinidad casera a la difusión por redes

El 31 de octubre del 2021 se llevó a cabo el 20 aniversario del altar a la Santa Muerte, ubicado en la calle de Alfarería en la colonia Morelos de la Ciudad de México, zona conocida como Tepito. A la celebración se dieron cita devotas y devotos, quienes colocaron su altar móvil a lo largo de la calle y la convirtieron en un espacio de devoción. Ahí mismo se da la venta de productos relacionados al culto: efigies de la santa de diversos materiales, hechas a mano o las que están fabricadas con moldes industriales; veladoras, dulces, aromas de espray de la Santa Muerte, dijes, playeras, vestidos, entre muchos otros productos. Entre los altares móviles, se oye la petición de porras para la Santa, así como las mandas de aquellos devotos que llegan de rodillas al altar principal para pagar una

manda. El olor a mariguana, mezclado con el dulce metálico aroma del espray de la Santa Muerte, da vida a la dinámica del espacio devocional.

En el altar principal se encuentran las mesas con grandes pasteles cuya imagen central es la Santa Muerte, con el cráneo y la corona elaborados de chocolate. Se alistan los alimentos que Enriqueta y su familia darán a los asistentes como forma de retribución por la visita a la celebración organizada por ellos. Ahí mismo se encuentran decenas de arreglos florales que poco a poco le dan una sensación colorida y festiva al santuario. La celebración de los 20 años significa para Enriqueta un festejo importante, ya que ha pasado de todo en estos años, desde la exotización del lugar por parte de extranjeros hasta la estigmatización por parte de los medios de comunicación y de otros grupos religiosos. Simultáneamente, dicho altar se volvió el referente para muchos otros espacios de devoción que comenzaron a emerger en la ciudad y otras partes del país. El altar de Alfarería sin duda alguna abrió el paso para que la Santa Muerte sea hoy una opción más en el contexto de la diversidad religiosa mexicana. A continuación, se explicará de manera sintética el proceso de consolidación de este culto, a través de los distintos abordajes científicos que se le han dado. De esta manera, se obtendrá un panorama general sobre el culto, con lo que será posible la comparación con el culto a San La Muerte.

5.1.2 La Santa y sus orígenes inciertos

Una de las preguntas que siempre están presentes entre quienes estudiamos la devoción a la Santa Muerte, tanto de los devotos como de los extraños es la siguiente: ¿Cuándo y dónde surgió este culto? No hay aún una respuesta clara; sin embargo, pueden hacerse los siguientes planteamientos. Desde una perspectiva emic, hay algunas versiones sobre el origen de la Santa Muerte.

Dentro de las más comunes tenemos aquellos devotos que atribuyen un origen prehispánico del culto y aquellos con una versión más católicocéntrica.

Empecemos por aquella versión emic que, según algunos devotos, la Santa Muerte tiene su origen en las deidades prehispánicas de la muerte como los señores del Mictlán: Mictlantecuhtli²⁶ y Mictecacihuatl. Su origen es totalmente mexicano; sobrevivió a la conquista, por medio de guardianes que mantuvieron oculta su devoción, ya que la Iglesia la consideró una herejía. Con el tiempo fueron revelándose ante los ojos de extraños.

Otra versión que tiene un peso importante es la de la matriz católica: ésta considera que la Santa Muerte aparece mencionada en la biblia, al ser uno de los siete jinetes del apocalipsis. Otra versión sostiene que se trata de un ángel destinado a la tarea de llevarte a rendir cuentas ante los ojos de Dios.

Lo interesante de tomar en cuenta estas versiones radica en que existen distintas interpretaciones de la génesis del culto por parte de los devotos. En este sentido, no hay una idea tradicional. Lo que sí es un hecho es la manera en la que los devotos actualmente tratan de anclar su creencia a un pasado histórico que no está claro, pero que dota de sentido y legitimidad a su creencia por medio de las ideas de la muerte que se transmiten entre ellos.

En las interpretaciones etic, tampoco queda claro el origen del culto. En las investigaciones que se han hecho al respecto, se retoman algunos hallazgos de

²⁶ Es interesante cómo estas versiones que sostienen un origen prehispánico del culto, se materializan en acciones concretas por parte de los devotos. Véase el caso de uno de los altares ubicado en el Municipio de Chimalhuacán en el Estado de México. En ese espacio público de devoción se construyó un altar con efigies de la Santa Muerte y una representación moderna de la deidad Mictlantecuhtli. Para más detalles se recomienda ver: <https://viamexico.mx/el-curioso-altar-a-mictlantecuhtli-en-chimalhuacan/> (visitado el 14/02/22).

archivos históricos y registros etnográficos que no aclaran del todo la respuesta. Se nota, sin embargo, una latente presencia de figuras cadavéricas que no pueden precisamente asociarse a la Santa Muerte.

En una investigación anterior (Yllescas, 2012) he sostenido que no puede hablarse de un origen prehispánico del culto a la Santa Muerte. En primera instancia, porque la idea de la muerte del mundo prehispánico es distinta a la del mundo poshispánico. En el mundo prehispánico prepondera la idea de una muerte continua: al morir había una trascendencia que dependía del tipo de muerte que tuvieras. En cuanto a las representaciones, en el mundo prehispánico se tiene registro de figurillas semienternadas (mitad carne, mitad hueso), lo cual se compagina con la idea misma que había de la muerte. Generalmente se habla de la relación con el Mictlán, correspondiente a la cosmogonía mexicana, que se encontraba asentada en la zona central del país. Este enfoque no considera el resto de las culturas mexicanas. Los mayas, por ejemplo, tenían su propia cosmogonía y, por lo tanto, deidades propias; algunas de ellas aludían a la muerte. Por ese motivo, no es pertinente hacer esa generalidad sobre los orígenes de la Santa Muerte²⁷.

La historia del culto es un rompecabezas que aún tiene piezas sueltas y algunas de ellas ni siquiera son precisas. Tal es el caso de los rastreos históricos que se han hecho sobre figuras cadavéricas que se han asociado (considero forzosamente) a los antecedentes de la Santa Muerte. Hay quienes mencionan, por ejemplo, el caso de San Pascual Bailón, estudiado por Carlos Navarrete (1982). Bailón era una figura cadavérica a la que se le rindió culto durante la

²⁷ Para un análisis más amplio sobre esta discusión ver el capítulo "Muerte: consciencia, ritualidad y devoción. De la conciencia de la muerte al culto a la Santa Muerte" en (Yllescas,2012).

epidemia de peste, luego de que se le atribuyó el milagro de dar fin a ese suceso en Guatemala en el siglo XVII. A este Santo se le relaciona recientemente con la Santa Muerte, aunque aún falta por mostrar más esa posible relación: San Pascual Bailón es una de las tantas figuras cadavéricas que se han encontrado en otras partes del país²⁸.

Por otro lado, hay quienes toman como antecedente de la Santa Muerte el caso encontrado en un expediente de 1797: "En él se describen herejías por parte de 30 indios que en las noches se juntan en su capilla para beber peyote hasta enloquecer y privarse de los sentidos, encienden velas volteadas al revés y otras teñidas de negro, bailan muñecos estampados en papel, azotan Santas Cruces y una figura que le llaman Santa Muerte la amarran con un mecate nuevo mojado, amenazándola con azotarla y quemarla si no hace el milagro" (Perdigón, 2008: 33). Al igual que otros registros, este documento histórico sigue sin demostrar que estas figuras sean un antecedente del culto contemporáneo a la Santa Muerte. No se ha llevado a cabo una investigación histórica en distintas partes del país que muestren otros registros parecidos en los que mencionen a la Santa Muerte. Quizás sea uno de los retos para futuros investigadores: si se buscarán registros de archivos ahí donde se han encontrado las figuras cadavéricas ya mencionadas, quizás se puedan agregar más piezas al rompecabezas.

²⁸ Por ejemplo, se tiene registro de una figura del siglo XVI nombrada como "Nuestra señora la Muerte" en Yanhuital Oaxaca. De 1793 la figura de "Justo Juez" encontrada en Querétaro. En San Luis de la Paz Guanajuato, se tiene registro de otra figura cadavérica de 1797. San Bernardo en Tepatepec, Hidalgo y otra más de un esqueleto encontrado en unas minas en la Noria en el municipio de Sombrerete en Zacatecas.

5.1.3 Aparece el culto urbano a la Santa Muerte

La génesis del culto a la Santa Muerte puede encontrarse desde mediados del siglo XX, sobre todo en el contexto urbano de la Ciudad de México²⁹ Uno de los registros más notables es el que hace Óscar Lewis (1972) en su famoso texto *Los Hijos de Sánchez*, en el cual se menciona una oración, dedicada a la Santa Muerte, para resolver un problema de infidelidad. Lo interesante de este registro es la cercanía geográfica y espacial de la vecindad donde trabajó Lewis con la calle de Alfarería, donde se erigió el primer altar público a la Santa Muerte. Esto permite especular que quizás en esas zonas tenía lugar clandestinamente la devoción a la Santa Muerte³⁰.

Otra pieza más del rompecabezas se encuentra en los registros que se tienen de la Santa Muerte desde las últimas dos décadas del siglo XX. Thompson (1998) menciona que desde mediados de la década de los cuarenta, la Santa Muerte ya es referida en algunos estudios, junto con otros santos. Él corrobora la presencia de la Santa Muerte en el mercado del Sonora en 1992. Este autor menciona que uno de los principales usos de la Santa Muerte (antes de que se hiciera pública su devoción) estaba relacionado con su intervención para resolver problemas amorosos; el autor auguró que, con el tiempo, la Santa tendría más usos. Algunos

²⁹ Aclaro que hablo del culto urbano, sobre todo de la Ciudad de México y la Zona metropolitana, ya que actualmente se han encontrado otros registros en otras partes del país. La relevancia que tuvo el altar de Tepito para abrir paso a que otros espacios de dicha práctica se manifestaran en los espacios públicos, sí es un determinante que permite entender más sobre el desarrollo histórico de esta práctica religiosa. Además, es el contexto que he investigado por varios años.

³⁰ Este dato puede corroborarse con personas que viven en ese barrio, como la dueña del altar de Alfarería, quien cuenta que desde que ella tenía 16 años conoció a la Santa por medio de una tía, quien le tenía un altar dentro de su casa. En mi propia experiencia como nativo de esa zona de la Ciudad, me tocó conocer vecinos, e incluso familiares cercanos, con dijes de la Santa Muerte, pero quienes no hacían alguna oración pública.

autores mencionan que el culto tuvo más visibilidad a mediados de la década de los noventa (Roush,2014), especialmente en Tepito.

Por otra parte, considero que hay algunos registros que hay que tomar en cuenta y que posibilitan la comprensión de la génesis de esta práctica religiosa en el contexto urbano; además de los registros etnográficos anteriormente mencionados, se encuentran aquellos que tienen una relación estrecha con el mundo carcelario.

A finales de la década de los noventa, en una densa investigación realizada dentro de una de las prisiones de la Ciudad de México, Víctor A. Payá (2006) hace registro del culto a la Santa Muerte y el Diablo dentro de las celdas. El culto tiene unas características muy peculiares, como el hecho de tatuarse la figura de la Santa Muerte para la protección de los internos. Payá encuentra que dentro de la prisión hay una representación andrógina de la Santa Muerte: “Existe una imagen hembra y otra macho que permite pensar en un ser cuyo origen fue andrógino y que posteriormente se desdobló [...] en los altares levantados por estas mujeres, es frecuente que las representaciones aparezcan juntas” (p. 245)

Por otra parte, el antropólogo Regnar Kristensen (2011) muestra que entre 1992 y 2005 se incrementa considerablemente la población carcelaria en la Ciudad de México; esto se corresponde con un aumento en los altares callejeros dedicados a la Santa Muerte. “Estos altares también se encontraban en áreas con altos niveles de violencia y grandes poblaciones carcelarias (p. 551). Con estos datos y basado en mi experiencia acerca del culto a la Santa Muerte dentro de la prisión (Yllescas, 2018), me permito argumentar una hipótesis en relación con la génesis del culto urbano a la Santa Muerte en la CDMX.

Desde mi perspectiva, algunas prácticas religiosas que se dan en el culto a la Santa Muerte en los espacios públicos tuvieron origen, o al menos una importante influencia, en las prácticas religiosas del culto canero de la Santa. Algunos rituales, maneras de interactuar con objetos y algunos usos del cuerpo fueron transmitidos por devotos que fueron prisioneros y que actualmente se toman como prácticas o conocimientos comunes entre los devotos.

Entre los devotos, por ejemplo, se dice lo siguiente: “No prometas a la Santa más de lo que puedas cumplirle, porque si no le cumples, ella te lo cobra”. En mis entrevistas con prisioneros y exprisioneros que eran devotos de la Santa Muerte, los informantes me decían que no les gustaban las traiciones, los incumplimientos de las promesas entre ellos o entre sus familiares. Si entre ellos mismos traicionaban algún pacto, esto se convertía en un problema para la parte que no cumple o traiciona la palabra: podía cobrarse hasta con la vida. Este comportamiento es muy parecido a los pactos que se establecen con la Santa Muerte, a la que se le pide no traicionar las promesas.

Otro polo de influencia de las prácticas carcelarias hacia el culto público es el uso de los tatuajes. Dentro de la prisión, es muy común que los internos se coloquen tatuajes como marcas de identidad, memoria y creencia. En relación con los tatuajes como marca de creencia, generalmente los internos hacen pactos con sus deidades a través de estos y sirven como cumplimiento de una promesa o, incluso, como una marca que les dota de dones. Los internos utilizan los tatuajes para resistir el poder carcelario: si no se les permite tener una efigie de su santo, estos colocan sobre su cuerpo la imagen con la misma lógica que lo harían en un altar: escogen una parte específica y significativa de su cuerpo, le dan un mantenimiento como se lo darían a una imagen en un altar físico, les dotan de

agencia para ejercer acciones del santo hacia otras personas. Algunos internos se escarifican la piel ya sea cerca del tatuaje o dentro del mismo tatuaje, como forma de pagar una promesa o de castigar a la deidad. Estas prácticas también suelen darse en la práctica pública del culto a la Santa Muerte.

En un texto que habla sobre una familia mexicana que radica en un barrio la Ciudad de México, hay una muestra del vínculo entre la cultura carcelaria y el culto a la Santa Muerte. El relato dice lo siguiente:

“Cuando yo caí la primera vez en la cárcel, iba supuestamente por un secuestro y mamadas así, bien fuertes, pues que le digo a la Santa Muerte: “Si me sacas de aquí, la neta, te voy a comprar una muerte grandota”. Salí absuelto, sin cargos, sin nada. Ya venía con esa idea en la cabeza y les platicué a mis vales, con los que yo trabajaba. Nos fuimos a hacer unas chambas, ya sabes, como de cuáles y le hicimos promesas entre todos. De ahí la compramos en un mercado. El día que la llevamos a la casa toda la gente volteaba: “Pinches locos”, y cuando llegamos a Esperanza unos cuates de ahí me decían: “Estás loco, güey”.

Mi mamá la tenía adentro, al lado de su puesta, y pasaba la gente y se persignaba. A veces la sacaba para limpiar su casa y las personas le prendían una veladora y le rezaban. Entonces, mi mamá tuvo la idea de hacer el nichito afuera; le dije:

-Estás bien loca.

-Que se vayan a la verga-me dice ella, y se lo puso.

Empezaron a venir en grupos de a 10, 20 personas. Venía un güey que se llamaba Manolo y ahí, en la calle, daba un rosario. Luego sufrió mi mamá un chingo de pendejadas de gente que no respeta. Tengo una tía a dos calles y pasaba y gritaba cosas de Cristo a modo de estar chingando para sacar al demonio. Le dice una vez mi mamá a su hijo: “Dile a tu mamá que le baje de huevos. ¿Voy a tener que ir a su casa a gritarles ‘pinches putas arrepentidas’, o qué pedo? De ahí, ya como que se empezó a calmar. Los cristianos también la hacían de a pedo, pero mi mamá los mandaba a la goma, ya sabes cómo es. Luego la misma banda la cuidaba y pues ya no dejaba que cualquier pendejo hablara pendejadas.

Hoy en día mucha gente que conoce a mi mamá, gente de la banda que cree en la Madrina [la Santa Muerte] cabrón y pasan a saludar a mi jefa; le piden su bendición y van a los rosarios” (Regnar & Adeath, 2020: 186)

En esta narración se nota cómo una promesa para salir de la cárcel originó que un espacio de devoción emergiera y se volviera posteriormente un referente que

se abrió a la práctica pública del culto. El relato tiene tal fuerza de sinécdoque que la historia de ese altar es similar a la que sucede en otros espacios de devoción; esto dio paso a que el culto de la Santa Muerte emergiera de la clandestinidad.

Se demostró que el culto urbano de la Santa Muerte en la Ciudad de México se mantuvo oculto por muchos años. Fue en 2001 cuando apareció el primer altar en el espacio público, lo que generó el destape de otros espacios de devoción y la manifestación abierta de muchos devotos. Ese fue el inicio de lo que hoy es una oferta religiosa mexicana que ha emigrado a otras latitudes.

5.2 La Santa Muerte como objeto de estudio de las Ciencias Sociales

Esta sección abordará los distintos acercamientos que se han realizado sobre la Santa Muerte como objeto de estudio para el campo de las ciencias sociales, principalmente en investigaciones originadas en el campo de la antropología y la sociología. Para entender mejor dicho panorama, propongo entender los estudios en al menos estas corrientes: 1) La Santa Muerte, estudios iconográficos y de la crisis social; 2) La Santa Muerte y su presencia nacional e internacional; y 3) La Santa globalizada.

5.2.1 La Santa Muerte estudios iconográficos y de la crisis social

En la primera década del siglo XXI surgieron diversas aproximaciones al culto de la Santa Muerte que tomaron el santuario de Tepito como un referente para la investigación. Desde novelas hasta trabajos etnográficos, se comenzó a dar

testimonio de la presencia de la Flaquita en las calles de la Ciudad de México y progresivamente en todo el país.

Una de las primeras novelas que aparece es la de Homero Aridjis (2004). En ésta se presenta un relato de la Santa Muerte asociada a hechos violentos, rituales sangrientos y adorada por los narcos. La asociación del narco con la Santa fue parte de la percepción social del culto que se difundía en aquellos años. Sobre todo, en medios de comunicación masiva. Otra novela que aparece en esa primera década fue *La esquina de los ojos rojos* (Hereida, 2006); en este relato, la Santa Muerte aparece como protectora de personajes que corren riesgos en un barrio bravo. Los jóvenes protagonistas de la historia se enfrentan a situaciones violentas y de incertidumbre.

Posteriormente, aparecieron investigaciones que trataron de explicar el origen del culto y su presencia en el espacio público asociándola a la iconografía y la idea de la muerte en México y su relación con las crisis sociales (Malvido, 2005; Lomnitz 2006, Perdigón 2008; Castells, 2008). Elsa Malvido, por su parte, hace un recorrido por la iconografía de la muerte mostrando 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). Este argumento resulta importante, pues en esa primera década de la presencia del culto en México se gestó una guerra contra el narcotráfico, como una medida utilizada por el gobierno para su legitimación. En este contexto de violencia y crisis social, se matizó este culto por entonces nuevo y asociado con criminales.

Sumándose a las primeras interpretaciones científicas del culto, aparece el texto *Idea de la Muerte en México* (Lomnitz, 2006). En este trabajo, Lomnitz lleva a cabo

un largo recorrido histórico en el que se muestra cómo la muerte se convirtió en un tótem nacional. Este autor se suma a la línea de explicaciones que trataron de mostrar que la Santa Muerte cumplía un papel de salida a la incertidumbre social que se vivía en esa primera década del siglo XXI. Lomnitz propuso 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). De esa manera, el autor asoció el surgimiento del culto a la Santa Muerte con el debilitamiento del Estado; funcionó como una especie de certidumbre simbólica, que cubre las necesidades básicas que el Estado ya no brindaba.

Este argumento también fue propuesto por Pilar Castells (2008), pues para ella "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 esta línea de estudios aparece la respuesta de Perdigón (2008), desde cuya perspectiva la Santa Muerte se volvió la opción de devoción de muchos mexicanos debido a la vida agitada de las ciudades, las repercusiones de las crisis económicas, el aumento de la delincuencia, el crimen, la corrupción y las pandemias; en resumen, los embates 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). La autora auguraba que el culto tendría una expansión y permanencia a lo largo del territorio mexicano.

En la primera década del siglo XXI, los estudios de la Santa Muerte la relacionaron con el factor de la crisis social y la colocaron como la respuesta más obvia y evidente para las dificultades del momento, debido al contexto social que se vivía en el territorio mexicano; no obstante, olvidaron tomar en cuenta que también se estaban gestando un nuevo panorama de diversidad religiosa, en la que la religión hegemónica fue perdiendo fuerza. Esto permitió que otras minorías se posicionaran como ofertas religiosas, lo que dio origen a nuevas discusiones acerca del culto. En este sentido, Perla Perla Fragoso (2007) presentó el culto a la Santa Muerte 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” (Fragoso, 2007: 2). Fragoso sostuvo que la expansión del culto no revela el estado de una sociedad violenta o anómica, sino la desigualdad social no resuelta. La devoción por la Santa Muerte, argumenta Fragoso, permitía fortalecer vínculos familiares y sociales llevando a sus fieles a lidiar con sus distintas situaciones de vulnerabilidad sin que necesariamente éstas sean remediadas.

5.2.2 La Santa Muerte su presencia nacional e internacional

En la segunda mitad del Siglo XXI se observó el incremento de espacios de devoción a la Santa Muerte en varias partes del país y del extranjero, sobre todo al sur de Estados Unidos. Este contexto trajo consigo nuevos abordajes del culto: científicos sociales de varias regiones del país comenzaron a dar explicaciones de lo que sucede en los estados donde habitan y cómo dan la manifestación de la práctica religiosa de la Santa Muerte.

En 2010 la antropóloga Claudia Reyes Ruiz mostró por medio de fotografías, crónicas y testimonios la realidad del culto en el altar público de Tepito. Ruiz destaca la presencia de altares en distintas partes de la ciudad de México³¹ y otros Estados 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), lo que indica que el culto se incrementó tanto numérica como geográficamente.

Por otra parte, comenzaron a darse los abordajes científicos del culto en algunas regiones del país. Uno de estos tratamientos se centró en cómo el culto se expandió por el Caribe mexicano (Higuera, 2015). Años más adelante, salió a la luz una publicación en la se concentraron investigadoras e investigadores nacionales y extranjeros con la finalidad de discutir las diversas expresiones del culto en distintas partes del país. (Hernández, 2016). De este modo, pudo verse que tanto en el norte y sureste mexicano la Santa Muerte tiene presencia, como en Veracruz y Ciudad Juárez (Vargas, 2016). De igual manera, el culto estaba gestándose en la emblemática Ciudad de Nueva York, en la que se festeja a la Santa Muerte principalmente por migrantes mexicanos (Higuera, 2016).

De igual manera, comenzaron a surgir estudios trasnacionales del culto a la Santa Muerte. Una de las primeras publicaciones que se divulgó en el extranjero fue la Andrew Chesnut (2012) con el título “Santa Muerte. La segadora segura”. En este

³¹ En esos años publiqué mi primera investigación (Yllescas, 2012) en la que muestro la importancia que tuvo el altar de la Santa Muerte Internacional, uno de los que posteriormente se posicionó como un referente del culto, por el tamaño que tiene la efigie principal con 28 metros de altura. Aunado a esto, se publicó otra tesis en la se muestra la presencia de altares en el barrio del Ajusco (De la fuente, 2013) ubicado en la urbe de la CDMX. Véase el dato mencionado anteriormente, publicado por Regnar (2011) quien mapeó cerca de 300 altares en toda la Ciudad.

texto, el autor utiliza argumentos poco claros sobre el culto, ya que tiene varios datos imprecisos. Una de las vaguedades más notables tiene lugar al inicio de su texto, cuando da cifras de la cantidad de devotos en todo el país sin ninguna rigurosidad metodológica. Solamente confirma lo dicho en un testimonio para aseverar cantidades de devotos sin demostrar nada: “El otro gran pionero de la devoción, el padre David Romo, fundador de la primera Iglesia de la Santa Muerte, situada en la ciudad de México, me dio que alrededor de unos cinco millones de mexicanos veneraban al Ángel de la Muerte.” (p.20)³². Más adelante, Chesnut asegura que “100 millones de habitantes, fuera devotos de la Santa Muerte no parecía descabellado teniendo en cuenta otras evidencias de su popularidad. Las ventas de sus objetos rituales” (ibídem). Estos datos son discutibles desde entonces³³: en la actualidad no hay datos precisos sobre la cantidad de devotos de la Santa Muerte. Tan sólo en el último censo de población que se llevó a cabo en el 2020 por parte del INEGI, en el rubro “Cultos Populares”, se contaron 19, 481 creyentes en todo el país.

Por otra parte, Chesnut ofrece una visión del culto como una entidad homogénea: asegura que todos los devotos dan el mismo significado a los colores de las veladoras, cuando el culto es todo lo contrario; cada persona atribuye libremente distintos significados a los elementos rituales. Otra muestra de la falta de seriedad de este texto se nota en los datos que da sobre algunos espacios de devoción

³² Esto para el autor es un dato veraz, sin explicar que esa “Iglesia de la Santa Muerte” fue controversial, ya que perdió su registro como ASR. Además, David Romo nombró como el “Ángel de la Muerte” a una representación femenina de un ángel encarnado, que nada tiene que ver con la representación de la imagen de la Santa Muerte.

³³Al respecto, se puede ver un estudio etnográfico riguroso en el que para la primera década del siglo XXI se estimaban alrededor de 30,000 devotos en la Ciudad de México y la zona metropolitana (Kristensen, 2015).

emblemáticos, como el Santuario de la Santa Muerte Internacional. De acuerdo con Chesnut, “en Ecatepec, un suburbio bravo de la Ciudad de México, el joven líder del culto y entusiasta de las motocicletas, también conocido como Jonathan Legaria Vargas, erigió una estatua negra de la Santa Muerte de más de 20 m de altura” (p. 28). El error de esta aseveración radica en que dicha efigie se encuentra en un santuario ubicado en el municipio de Tultitlán, en el Estado de México. En conclusión, el único aporte de este trabajo fue la apertura a la nueva veta de investigaciones internacionales sobre el culto.

Por fortuna, con el paso de los años comenzaron a darse nuevas miradas del culto con otros enfoques, como el compilado de investigaciones realizadas principalmente por científicos extranjeros que, desde sus trincheras epistemológicas, han tratado de explicar algunos aspectos de la creencia en la Santa Muerte, sus posibles orígenes, imaginarios sociales que la enmarcan, así como de las organizaciones familiares que hay en el trasfondo de la devoción a la Niña Blanca (Pansters, 2019). Han resultado importantes también los estudios realizados por investigadores mexicanos, que han permitido el entendimiento del culto de la Santa Muerte en Estados Unidos, como la investigación realizada en el altar de Nueva York (Moulinié, 2018) o la tesis que aborda la organización social del culto en el Este de Los Ángeles (Jiménez, 2019).

5.2.3 La Santa Globalizada

En los últimos años, el tema de la Santa Muerte se ha caracterizado por su presencia en redes sociales, especialmente con la llegada de la pandemia ocasionada por el virus del Covid-19. Esto generó un contexto de incertidumbre y caos social, pues se prohibió la convivencia en espacios públicos. Las personas

fueron llevadas al encierro para prevenir contagios y evitar la llegada de alguna muerte en la familia o círculo social cercano. Este problema supuso que muchas de las actividades se desplazaran al ambiente digital: las clases a distancia, ventas de producto por internet, así como las prácticas religiosas cuyas actividades se hicieron por medio de transmisiones en vivo (misas, cadenas de oración, incluso la lectura de cartas del tarot).

En lo que respecta a la Santa Muerte, ya había toda una trayectoria previa a la pandemia en la que se hacían oraciones por medio de Facebook, en grupos en los que las personas se comparten oraciones y peticiones. Cuando llevé a cabo el trabajo de campo en Argentina, preguntaba a los creyentes de San La Muerte si conocían o sabían algo de la Santa Muerte. Quienes habían tenido contacto con ella había sido por medio de las redes sociales y de videos que se encuentran en la plataforma de YouTube. Esta interesante relación entre la Santa Muerte y su difusión a través de redes sociales digitales trajo, desde mi punto de vista, que la devoción se consolidara en el campo religioso tanto nacional como internacional.

Actualmente, los estudios del fenómeno de la Santa Muerte se han interesado por entender aspectos muy específicos, como la relación entre el culto y las redes sociales, las identidades formadas entre los creyentes y el culto a través de Facebook (Pérez, Gervasi, Cuevas, 2014), así como los enfrentamientos que se dan entre los devotos en los grupos de Facebook de la Santa Muerte (Pérez & Gervasi, 2015).

Otra discusión que se ha tornado interesante ha sido la manera en la que a lo largo de los años los devotos que son adeptos a la Niña Blanca sufren de discriminación por su característica de ser una minoría religiosa. Esta

discriminación se da desde la interacción cara a cara, en espacios públicos, en medios digitales e impresos (Gervasi, 2018).

Podemos postular que está abriéndose una tendencia de explicar el fenómeno religioso de la Santa Muerte explicado desde la vida cotidiana de los devotos. Por ejemplo, el trabajo elaborado por Roberto Garcés explica, a través de un trabajo etnográfico, algunas experiencias de vida cotidiana de devotos que radican en la Ciudad de México (2019). Meticulosamente, Garcés efectúa un análisis de la música que se ha producido cuyo tema central es la Santa Muerte. (Garcés, 2020). Su trabajo más reciente muestra cómo la devoción a la Niña Blanca se articula con otras creencias, como el propio catolicismo, la santería y el shamanismo (Garcés, 2021).

En conclusión, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI el culto a la Santa Muerte se posicionó en el campo de la diversidad en México. Su difusión ha trascendido las fronteras, con más presencia en el sur de los Estados Unidos con la población migrante. En otros países se conoce sobre esta práctica religiosa, principalmente por la información que hay al respecto en las redes sociales. Hasta hoy, los estudios no han dado respuestas claras sobre el origen del culto; aún hay piezas sueltas, a pesar de que hay quienes asocian esta práctica religiosa a la historia cultural de nuestro país, sobre todo lo que tiene que ver con la relación simbólica con la muerte. No puede hablarse de un origen estrictamente relacionado con el mundo prehispánico, sino con el mundo poshispánico. Futuras pesquisas deberán ahondar en estos detalles.

Lo que sí queda claro es el origen urbano del culto, sobre todo en la Ciudad de México, uno de los lugares más conocidos donde se dieron por primera vez actividades religiosas públicas (a partir del año 2001) relacionadas

específicamente con la Santa Muerte. Las expresiones del culto en la Ciudad de México sirvieron como modelo de prácticas y rituales para otros altares que poco a poco fueron emergiendo de la clandestinidad a lo largo del territorio ciudadano. Se mostró que hay una posible relación de las prácticas religiosas que se dan en las prisiones con las prácticas religiosas que se originan en los espacios de devoción públicos. Esto nos permite plantear la siguiente hipótesis: el origen del culto a la Santa Muerte está en las prisiones.

De esta manera se consolidó dicha práctica religiosa, normalizándose con los altares en las calles, su difusión por redes, actividades en los espacios públicos con las fiestas, los rosarios. Simultáneamente, aparecieron explicaciones científicas: historiadores, antropólogos y sociólogos fueron dando luz acerca de este tema. Se explicaron las diversas discusiones que aparecieron, desde aquellas que asociaron a la Santa Muerte con la crisis social hasta los estudios de elementos más específicos, como la música relacionada con dicha deidad. Para cerrar, se hace la invitación a que futuras personas interesadas en dar explicaciones sobre la Santa Muerte tomen en cuenta lo que se ha escrito hasta ahora y produzcan conocimiento (por ejemplo, con el tema de género, la mercantilización de productos, las familias y los niños santamuerteros). Se invita a que se lleven a cabo estudios comparativos, como el que se plantea en esta investigación.

Capítulo 6. La Santa Muerte hay que sentirla, así ella tiene vida. Iván, esposo de la Santa Muerte.³⁴



6.1 La Santa Muerte es una habitante de la casa

Iván es un joven devoto y mediador de la Santa Muerte, originario del Barrio de Santo Domingo, ubicado al sur de la Ciudad de México, en la alcaldía de Coyoacán. Actualmente, vive en unión libre con su pareja Jazmín; ambos se conocieron en el mismo barrio. Su cotidianidad transcurre en la movilidad

³⁴ La elaboración de este capítulo formó parte de un proyecto de investigación investigación nacional "Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado" en colaboración con el CIESAS, se encuentra en proceso de publicación.

constante entre su barrio de origen y el estar en su casa, ubicada en una zona de difícil acceso, en San Miguel Ajusco, territorio de la Alcaldía de Tlalpan, alcaldía que cuenta con una población de cerca de 650, 567 habitantes y es una de las demarcaciones más grandes de la Ciudad de México. Tlalpan tiene algunas zonas semirurales las cuales se encuentran, sobre todo, en las fronteras del Estado de Morelos.

La casa de Iván está localizada en una colonia poco poblada; gran parte de las casas están en obra negra, muchas calles no han sido pavimentadas y la conexión con el transporte público es algo limitada (una sola ruta recorre el trayecto entre el Estadio Azteca y la zona conocida como la *Faja*). Entre el cúmulo de construcciones puede identificarse claramente la fachada de la casa de Iván: al lado de la puerta principal, tiene un pequeño altar de la Santa Muerte; la efigie que está expuesta hacia la calle es la de las siete potencias; se le dice así porque cada color tiene determinada función y, al tener los más importantes, sirve principalmente para la protección:



Aquí donde vivimos, luego no estamos, ya ves que nunca faltan los rateros. El que cree en ella, por respeto, no va a querer robar y el que no cree por miedo no va a querer. Muy independiente de eso, la puse porque aquí hay gente que cree en ella. Luego para gente o el del agua, la ven y se persignan, muchos igual le piden ahí. También la puse para la gente que no puede tenerla en su casa o algo así. Ahí está para que vengan a pedirle o a platicar con ella, yo no me voy a enojar, mientras más seguidores tenga, mejor. Por eso la puse allá afuera, protección y para la gente.

La construcción del nicho es una de las muestras del protagonismo y la importancia que tiene la Santa Muerte en la vida de Iván, puesto que le asignó un lugar en su entrada. En el interior del hogar, Iván construyó un cuarto específico para la Santa Muerte; este espacio se encuentra dentro de la única planta que integra toda la estructura arquitectónica, muy cerca de la recámara principal y con el exterior hacia la sala.

Al cuarto de la Santa Muerte Iván lo nombra "cuarto-consultorio-altar", ya que en este espacio habita la Santa Muerte: para Iván, la "Flaquita" es una habitante más de la casa. En ese cuarto, Iván efectúa distintos rituales, consultas presenciales y a distancia para otros devotos, además de convivir continuamente con ella. De esa manera, los adornos y todos los elementos que se encuentran dentro del "cuarto-consultorio-altar" están pensados para la complacencia del gusto y estilo de Iván y al mismo tiempo para tener una buena relación con La Santa.

Para mí, ella es una persona más aquí en esta casa. Yo mientras más pueda, más le voy a poner y, sinceramente, para todas las ofrendas que me gusta ponerle a las imágenes que tengo, en un altar chico como que no cabrían. Por eso, mejor en grande, para que yo pueda tener a mi gusto porque a mí me gusta adornarle bien a ella y así tengo espacio para adornarle, aparte es alguien más de aquí y quiero darle su espacio a ella.

El diseño del interior del espacio destinado a la Santa Muerte está pensado en la celebración del Día de Muertos: de esa manera Iván mantiene vivo su gusto por esta tradición, la cual, desde su perspectiva, se complementa con la devoción a dicho numen. El cuarto ofrece acceso a una gran variedad de productos ofertados para montar los adornos del Día de Muertos, como el papel picado o las calaveras de cartón; de esta forma, Iván tiene siempre su “propio 2 de noviembre”, puesto que se mantiene la idea de un altar del Día de Muertos, además de que las paredes están pintadas de color morado o lila, color típico de estas fechas.

6.2 Los “dones de Iván”

A sus 26 años, Iván creció como católico, religión que le fue transmitida en su familia y que con el paso de los años ya no estaba convencido de seguir practicando; nunca se confesó o asistió a misas; en su lugar, decidió creer únicamente en la existencia de Dios y en su suerte. Jazmin, quien también es creyente de la Santa Muerte, lo acercó al culto y en una ocasión le regaló a Iván su propia efigie; desde entonces, se considera un elegido por la Santa y lleva siete años practicando su culto.

Iván creció con muchas carencias; estudió hasta el último año de la preparatoria, pero no la terminó. A los 19 años no tenía un empleo formal y se sentía deprimido a tal grado que no tenía idea de qué hacer o a quién recurrir. En ese tiempo, Iván vivía con su mamá en el barrio; ante su mala suerte, ella le sugirió que se hiciera una limpia, pues quizás le estaban haciendo algún trabajo negro³⁵. Iván acudió a la casa de una señora que vivía ahí mismo en el barrio de “Santocho”-como le

³⁵ El “trabajo negro”, también conocido como magia negra o nigromancia. Son un conjunto de conocimientos y prácticas para conjurar y someter los malos espíritus y las fuerzas maléficas para causar un daño a una persona determinada.

llaman comúnmente sus habitantes- acompañado de su pareja. La señora con la que acudió hacía trabajos de santería y brujería; entre sus saberes estaba el de hacer trabajos de curaciones con la Santa Muerte.

En la consulta que tuvo Iván, la señora le dijo que estaba muy mal, incluso que se encontraba en riesgo de morir, por lo que ofreció trabajos de limpia en varias sesiones para quitarle toda esa supuesta maldad con la que cargaba. Iván no tenía dinero y su madre fue quien le compró todas las cosas que le pedían para las limpias: hierbas, veladoras y el listón rojo que actualmente porta en su brazo izquierdo. Iván relata que desde su adolescencia le atraían las figuras de las calaveras y la festividad del Día de Muertos. Su gusto por los cráneos lo relaciona como un antecedente y lo considera señal de su actual conexión con la Santa Muerte, al ser una calavera hecha virgen. Uno de los actos que lo marcó en su previa devoción a la Santa fue cuando a los trece años tenía dos estampas de la Santa Muerte y un escapulario que le gustaba mucho. Al no tener conocimiento exacto de lo que era el culto a la Santa, buscó información por su cuenta. A sus manos llegó una película de la Santa Muerte, donde la trama muestra a una mujer fanática que pide la intervención de la Niña Blanca para curar a su hija de una fuerte enfermedad. Después de que la niña se hubiese recuperado, la mujer tuvo una obsesión con la Santa; la película contaba que, si la mujer dejaba de cumplir las promesas, la Santa se cobraría con la vida de su hija. Esa idea despertó en Iván un desconcierto y miedo hacia sus estampas y su escapulario; decidió romperlos por miedo a caer en ese fanatismo.

Después de que se curó de los males por los que atravesaba, Iván comenzó a tener más cercanía y conocimiento del culto a la Santa Muerte. Su esposa, Jazmín, quien ya era devota de la Flaquita, lo llevaba a los rosarios que se hacían en Tepito

y en Santo Domingo cada primero de mes. La cercanía de Iván con el culto a la Santa Muerte fue cada vez más constante, sobre todo después de una epifanía onírica que marcó el inicio de una nueva etapa en su trayectoria religiosa. En dicho sueño, él relata que la Santa se le apareció vestida de negro y le dijo: "Cásate conmigo". Ante esa propuesta, Iván le dijo que cómo le pedía eso, pues él estaba con Jazmín, a lo que la Santa le respondió: "Tú cástate conmigo". Iván aceptó tomándola de la mano. Desde entonces, comenzó a tener algunos "dones". El primero de ellos, fue el de la cartomancia; a pesar de que sus conocimientos eran nulos, Iván comenzó a indagar sobre el tema y leyó el tarot a personas conocidas y ajenas. Sus primeras consultas exitosas las hizo en un grupo de Facebook creado por él, nombrado "Consultorio Santa Muerte", donde ofertaba las consultas usando el tarot de la Santa Muerte. Antes de empezar a usar las cartas, Iván invoca a la Santa y le pide su intervención para hacer la lectura. La cartomancia le abrió la posibilidad de buscar una nueva forma de generar ingresos, ya que desde que inició con las lecturas pedía aportaciones voluntarias y poco a poco fue ganándose seguidores a quienes les brindaba certeza por medio del tarot.

Otro de los dones de Iván consistió en la capacidad de convertirse en un intercesor entre la Santa Muerte y sus devotos. Todo empezó el día en el que la dueña del altar de la Santa Muerte de Santo Domingo tuvo la necesidad de encontrar a una persona que diera el rosario en su altar. En ese proceso de búsqueda, Jazmín comentó que Iván podía hacer el rosario y fue así como le dieron permiso para dar la oración ante todos los asistentes. A la dueña del altar y los devotos que asisten al rosario mensual, les gustó la manera en la que Iván

dirigió el rosario y desde entonces es el encargado de rezar mensualmente en ese altar.

Iván escribió su oración propia, tendiendo su fe a la Santa Muerte como fuente de su creatividad. Menciona que después de leer varios libros de oraciones y tomando como referencia los lugares a los que asistía a con su esposa a rezarle a la Flaquita, pudo inspirarse para escribir su propia oración. Ésta la inicia pidiendo permiso a Dios para rezarle a la Santa Muerte; posteriormente se reza la oración del "Padre Nuestro" y el "Ave María", como suele hacerse en un rosario católico, solo que en lugar de que se digan misterios entre cada conjunto de rezos, se hace una petición para los enfermos, los desempleados, los que están en prisión, las personas del "tercer sexo" y para cualquier otra necesidad que los devotos tengan ese día. Después se pide a los asistentes que tomen sus efigies y las carguen; las alzan con los brazos en alto y los ojos cerrados, ya que se hace presente el espíritu de la Santa Muerte y es el momento en el que se guarda silencio y se agradece o se le pide a ella y a Dios su intercesión ante cualquier necesidad. Posteriormente, se devuelven las efigies a la mesa en la que se concentran todas y se pide hacer un círculo espiritual en el que todos los asistentes se toman de las manos y, nuevamente en silencio, hablan con el espíritu de la Santa Muerte. Al final se hacen agradecimientos en el micrófono y se hace algún tipo de anuncio; la reunión termina con una porra para la Santa Muerte. Después de la porra, hay devotos que regalan comida o dulces para compartir.

Esta manera de rezar le resultó exitosa a Iván y así generó una red de altares en los que él reza, tanto en Santo Domingo como en los barrios cercanos: Acoxta, Santa Úrsula y Los Reyes. Iván considera este hecho como una señal de los dones que la Santa le brindó. Actualmente, se dedica de tiempo completo a dar

oraciones en las casas y los altares públicos; complementa sus ingresos con los trabajos que hace de limpias con hierbas y veladoras en un consultorio que construyó dentro de su casa, en el cual tiene su altar principal, una mesa para las consultas del tarot y una cama para las personas que llegan por una descarga espiritual. Asimismo, Iván asiste a la casa de los devotos que le demandan sus servicios.

6.3 La diferencia entre el Sentir y el Creer

Una de las características que tiene el culto a la Santa Muerte es que es homogéneamente diverso; es decir, tanto la temporalidad y la ritualidad hacia dicho numen depende del contexto en el que se lleve a cabo, acorde a los medios socioeconómicos de las personas que deciden practicarlo. En lo que respecta a los practicantes, pueden ubicarse distintos tipos: aquellos que tienen poco conocimiento del culto (iniciados), aquellos que heredaron el culto a la Santa Muerte (legados) y los especialistas o líderes que también son mediadores entre los poderes de la Santa y las personas que requieren de ellos. La trayectoria de los devotos puede ubicarse dentro de los tres tipos, aunque no todos llegan a ser mediadores: eso depende en gran parte de que la Santa Muerte los elija directamente.

A Iván le llevó poco tiempo el paso de ser un iniciado a un mediador; todo esto le sucedió en medio de una crisis personal, la cual lo llevó a adentrarse en el culto de tal forma que después de su sueño de la boda con la Santa Muerte, pasó de creer en ella a sentirla, ya sea en sus sueños o en el medio físico. Él lo atribuye a que la Santa le dio esa capacidad de sentirla corporalmente, habilitándole un tercer ojo, con el cual puede darse cuenta de las cosas que le pasan a otras personas; se trata de un sentido que le permite conocer las necesidades que tiene

la Santa Muerte. La cotidianidad de Iván con el culto a la Santa Muerte se reafirma con el sentir de estos dones y su desarrollo y aplicación hacia su propia vida y en la vida de otros devotos: ser un mediador implica una conexión con la Santa Muerte, tanto para protección personal como para la capacidad de proteger y ayudar a otros. Un mediador tiene un don de fe distinto al de cualquier creyente. Para Iván, es importante diferenciar entre aquellas personas que sólo creen en la Santa para pedir favores y aquellos que verdaderamente tienen una fe que les permite sentirla:

Una cosa es decir que "sí, yo creo" y otra cosa es en realidad sentirlo. El que lo siente, para mí, es una persona religiosa, una persona muy centrada. En quién quieras creer, en el mismo diablo, si quieres creer en lucifer, adelante, pero hay que sentirlo. No hay que decirlo por moda, sino por sentirlo [...] No nada más es colgarte la Santa Muerte, colgarte a quien tú quieras colgarte. No nada más es colgártelo por colgártelo, hay que saber por qué y sentirlo, en realidad sentir quien está protegido por la entidad en la que quieras creer. A lo mejor no es creer, es sentir. Si no lo sientes estás adorando una imagen nada más, a un pedazo de barro, como quieras llamarlo. Si no crees... Más bien, creer, todos creemos, pero sentir no cualquiera. [...] Sentir, tú sentir la presencia. Que tú sientas que esa presencia en realidad está. Que no crees por creer. Si tú dices "yo creo" es como si estuvieras prendiéndole una veladora a una cámara, a un vaso. El chiste es que sientas la energía, pero si no la sientes, no.

“Cuarto-consultorio-altar”



Desde la percepción de Iván, el hecho de sentir a la Santa o al ente en el que cualquier persona le tenga fe permite que los objetos adquieran un significado distinto; tener una efigie sin tener ese “sentir” sería solamente un ornamento. Si una persona tiene ese “sentir, su efigie adquiere un carácter sagrado. Por ese motivo es necesario tener y ejercer un compromiso constante con la creencia.

6.4 Objetos de fe-objetos de vida

Iván diseñó su “cuarto-consultorio-altar” en tres partes: al centro del espacio colocó su altar principal sobre una mesa grande en la que tiene varias figuras de la Santa Muerte de diversos tamaños y colores. Ahí mismo él coloca las veladoras, dulces, monedas, comida y flores. En otro de los extremos se encuentra una mesa pequeña en la que Iván hace las lecturas del tarot y donde se encuentra su computadora para hacer las consultas a distancia. Por último, está la cama para masajes, donde hace trabajos de liberación de las energías para que sus pacientes se sienten o acuesten en caso de que sea necesario.

De acuerdo con la perspectiva teórica con la que está abordándose el análisis material de este caso, los altares son depósitos rituales. El depósito ritual es definido como “un ritual figurativo basado en representaciones materiales y miniaturizadas” (Dehouve, 2013: 607) Según esta propuesta, toda ofrenda es un acto ritual que materialmente es figurativo y muchas veces va acompañado de actos rituales verbales (oraciones, rezos). Estos depósitos rituales son una representación figurativa por medio de materiales que crean una eficacia en el sentido religioso. Los depósitos rituales también expresan “súplicas materializadas” (Dehouve, 2013: 623), pues los materiales que hay en un depósito ritual tienen una lógica en su forma de posicionarlas; este acomodo de materiales en los depósitos rituales permite ver qué tipo de peticiones se dirigen a la entidad sagrada.

Muchas de las efigies que Iván tiene en su altar le sirven como medios para hacer peticiones específicas acorde a los colores y las formas que tienen. Al mismo tiempo, él coloca sobre las efigies elementos externos como listones con peticiones, fotografías, joyas que funcionan como ofrendas. Iván menciona, por

ejemplo, que la Santa de color rojo, con objetos sobre sus manos, sirve para solucionar problemas relacionados con el amor. "Su corona le representa como una reina. Y el billete que tiene en la manita se lo regalaron, una persona se lo puso en la mano [...]Son peticiones de amor. Los amarres yo ponía el nombre de la persona en el listón y ya, se le colgaba en su manita". Otro ejemplo es una imagen en la que Iván coloca papeles con peticiones sobre sus manos: "La santa es bicolor porque representa el amor, el dinero y la paz. Es para tenerla en casa, ahí le hicimos un escrito, fue un escrito de petición. Hicimos como un pacto con ella".

Por otra parte, Iván tiene imágenes que además de expresar suplicas materializadas poseen un valor personal. Algunas de ellas fueron regalos de personas cercanas a él o de los devotos. Una de estas imágenes es la de la Santa Muerte de color negro, que usa para la protección y que se le regaló una persona a la que "no se la dejaron tener en su casa, habló conmigo y me la terminó regresando. Me la regresó y con gusto y amor la recibo, sin problemas. Igual, negro es para protección total. También se ocupa para trabajos negros, pero yo sólo la ocupo para protección".

Cómo se mencionó anteriormente, en los altares se dan distintas lógicas de acomodo de los objetos. En este caso, el acomodo tiene que ver con la historia y el afecto que Iván tiene hacia ellos, y acordes a las funciones que él establece para cada objeto por su diseño y significado. Al centro del altar, Iván tiene una Santa Muerte sentada sobre un trono, con una túnica de color azul; sobre sus pies tiene colocado dinero y dulces. "Ella como está en el trono igual nos representa como una reina. Si te das cuenta tiene un costal de dinero en el mismo diseño, representa oro y el dinero. Igual atrás tiene la pirámide y la cruz, en su respaldo,

esta imagen es para el dinero. De hecho, ese dinero ya tiene ahí desde que empecé con su altar, varias monedas de ahí ya tienen como seis años. Cuando la trajimos ella fue cuando le acomodamos así”.

Para Iván algunas de las imágenes de su altar son significativas por los vínculos que representan: algunas de ellas son regalos de familiares o conocidos. Jazmín, por ejemplo, le regala efigies como una muestra de cariño. La Santa de color dorado que tiene sobre la esquina de su altar iba a regalársela a uno de sus primos, pero al final no la aceptó y terminó siendo una imagen más de las que están en su altar; ella decidió quedarse en su casa, dice Iván. “Un primo que quería que le regalara una Santa y esa era para él, pero yo le dije: ‘ya la compré y necesito que vengas por ella’ y me dijo: ‘sí, mañana voy’. Lo que hice fue que la puse en un rincón, pasó pasaron dos días, otro día y no venía, paso el tiempo y no venía. Yo sentí feo porque estaba sola y lo que hizo, se cayó el mundo, porque se quiso quedar, cuando vino por ella yo me la quedé, como que ella no se quería ir.”



Altar principal de Iván

Para Iván, sus efigies adquieren mayor valor e importancia con el paso del tiempo: éstas van teniendo un desgaste, que puede notarse en la pintura corroía o en las pequeñas fisuras. Lo anterior representa para él un incremento de valor personal y afectivo de sus imágenes. Menciona que, si una de sus imágenes se rompe, significa que lo protegió de algún daño que alguna persona la quiso hacer por medio de la brujería, o por alguna mala vibra que fue detenida por la Santa.

En el altar de Iván, además de sus efigies, se encuentran diversas ofrendas personales que algunos devotos le dejan cuando llegan a visitarlo. Por medio de los regalos que Iván pone en su altar, logra tener una conexión con la Flaquita. Para él, la Santa Muerte es como un ente que tiene vida en los objetos y, mediante ellos, se hace manifiesta su respuesta; por ejemplo, menciona que la Santa

Muerte elige el tipo de flores que le gustan, pues si le pone en el altar algunas que no le agradan, se secan o se echan a perder rápido. En cuanto a los alimentos, ya sea dulces o algún guisado que Iván le comparte, estos pierden su sabor; para Iván eso significa que a ella le gusta lo que le deja en el altar.³⁶ En general, las ofrendas del altar tienen dos beneficios, uno que es directamente para el creyente y otro para la Santa Muerte.

“Aquí hay dos significados. Hay una creencia de que a ella le gustan las manzanas rojas y la otra es que la manzana roja jala todas las energías negativas. De hecho, las manzanas que se le ponen a ella hay veces que se le ofrendan para ella y otras son para jalar energía. Cuando la pones para jalar energías, la manzana empieza a pudrirse muy rápido y si se la pones para ella las manzanas llegan a durar hasta tres o cuatro meses y están todavía enteras.

No sé si hayas escuchado que a ella le dicen ‘la Niña Blanca.’ Muchos la mezclan como si en realidad fuera una niña y, lógicamente, a los niños les gustan los dulces. Se le ponen los dulces porque la mezclan también... no sé si has escuchado también que es muy traviesa, por eso se le ponen los dulces, la representan como una niña. Aparte me he dado cuenta de que sí le gustan. Una cosa es lo que la gente piense y la otra es que, al poner un dulce, estás endulzando tu vida para que las cosas sean mejores, más dulces. Cada uno tiene dos cosas, uno es por valor espiritual y otra cosa es porque les guste. Cada elemento tiene como que dos... uno para beneficio nuestro y otro para beneficio de ella. Por ejemplo, el dulce se le pone para tener dulce la vida, para que nos vaya bien y porque a ella le gustan.”

Además de las flores, los alimentos y los dulces, Iván tiene bebidas alcohólicas en su altar, como Tequila y Whisky. Esta ofrenda no se escapa a la lógica de dualidad

³⁶Es interesante ver la manera en la que se adapta la idea de la pérdida de la esencia o sabor de los alimentos en el altar de la Santa Muerte, con la tradición de los altares para el día de muertos en la que se dice que los difuntos vienen a disfrutar de los alimentos que se les deja en la ofrenda el uno y dos de noviembre.

retributiva: por una parte, sirve como una bebida que le gusta al númer, pero por otra parte cumple la función de un dispositivo de purificación en distintos rituales.

“El alcohol a ella le gusta y, del lado espiritual, el alcohol es una bebida... hasta lo dicen en la *Biblia*, espiritual. El alcohol te sirve para limpiar, limpiar tu ambiente. De hecho, el alcohol se ocupa mucho en rituales, para un amarre, limpiar una persona, para purificar a la Santa Muerte. La cerveza, esa sí es para ella [...] le gusta, yo les pongo cerveza o tequila y de volada bajan los caballitos. Y también tienen un sentido espiritual.”



Ofrendas en el altar

En el altar de Iván se expresan distintas materialidades como la de los objetos-don. Estos tienen distintas funciones; por una parte, son la expresión de las retribuciones que se dan entre Iván con otros devotos o entre Iván y la Santa; por otro lado, se trata de objetos que sirven para lograr la intermediación con el numen.

Los objetos-don que sirven para la intermediación con la Santa entran dentro de la lógica de los objetos animados, como lo plantean Barbara J. Mills y T. J. Ferguson, quienes plantean que “los objetos, como las personas, pueden crear disposiciones duraderas a través del tiempo a medida que se reproducen sus interacciones con las personas, pero también pueden afectar el cambio o la transformación” (Mills, Ferguson, 2008: 339). Cabe señalar que no todos los objetos que están en el sistema del culto tienen la misma agencia; “Los objetos animados tienen un estado especial, diferente de otros objetos dentro del mundo material” (Mills, Ferguson, 2008: 340).

En ese sentido, para Iván hay objetos-dones que son más valiosos que otros, ya que tienen diferentes funciones y valor anímico; por medio de ellos, puede lograrse la eficacia simbólica de distintas maneras, ya sea mediante una veladora (en la que él pueda ver la personalidad) o a través de las esencias que usa para purificar el altar y que al mismo tiempo se usan para purificar a las personas. Estos objetos-don sirven como canales de intermediación entre la Santa Muerte y los devotos, pero siempre con el manejo adecuado de un especialista como Iván. Para él, las veladoras tienen diversos usos y significados:

“Las veladoras representan varias cosas. Nunca debes dejar a la Santa sin su luz, pero aquí la veladora según nos representa a la persona. Bueno, eso dicen, yo no lo he comprobado bien. Dicen que la veladora es una persona, que el pabilo es la cabeza de una persona. También dicen, por ejemplo, si prendes una veladora en honor a mí la veladora va a empezar a ver los significados. Yo puedo saber por medio de la veladora si, por decir, pongo una veladora para ti yo puedo ver tus pensamientos, limpios o si tienes un revoltijo en la cabeza; la llama te va a decir muchas cosas. La veladora también es una flama sagrada, el fuego es un elemento espiritual. Por eso se le deben prender sus veladoras, también son como productos espirituales para una ofrenda, una petición... para que tu petición sea escuchada hay que prender una veladora.”

Por otra parte, Iván utiliza aceites aromáticos; algunas mezclas las prepara él y otras se encuentran disponibles en el mercado de productos de brujería. Se utilizan para hacer rituales de curación y, sobre todo, purificación del altar.

“Estos aceites son para curar de espantos... Hablando de que se te sube el muerto; cuando no puedes dormir o andas todo ido te tomas una cucharada en las noches antes de acostarte junto con el “espíritus” para untar. Ese es para tomar, una cucharada, el de untar es para ponerse en la cara, el cuerpo, ahora sí que se combinan. El aceite rojo es para la Santa Muerte. Cada mes yo purifico mis imágenes con alcohol y puro, cuando acabo les pongo aceite a cada imagen.”

Entonces cada mes limpias el altar. ¿Por malas energías o por qué?

Sí, por malas energías. Es que se cargan, cuando yo me pongo a desahogar con ella, queriendo o no, le paso mis malas energías. Luego lo purifico, abro puertas y ventanas”

En el altar, Iván coloca agua y flores, las cuales tienen una función similar a los elementos anteriormente mencionados: “El agua igual tiene dos significados. Uno porque ella es caminante y se le tiene que poner su agua, el otro igual es para que absorba malas energías. Cuando pones agua y se empieza a poner negra o con burbujas es cuando hay que cambiarla luego, luego.” Sobre las flores, Iván coloca una variedad llamada Acapulco: “Cuando le pongo rosas y no le gustan, me las seca al otro día.” Todos los elementos anteriormente mencionados, tanto las ofrendas, los aceites, las flores que se encuentran en el altar, son constantemente vigilados por Iván, quien rutinariamente cuida que la comida no se pudra o que el agua de las flores este limpia. Además, se mantiene pendiente del buen estado las veladoras. La limpieza y purificación del altar brinda a Iván la certeza descargar de malas vibras su altar y al mismo tiempo

salvaguarda que la Santa Muerte se mantenga contenta, pues la considera una habitante más dentro de la casa.

6.4.1 Amuleto

Una de las singularidades de la práctica religiosa cotidiana de Iván tiene que ver con la portación de objetos, como collares con dijes de la Santa muerte tallados con hueso; éstos le sirven como un ornamento de identificación y expresión de su creencia. Por otra parte, él siempre carga con un amuleto. Al principio del texto, se mencionó que Iván comenzó a creer de manera más comprometida en la Santa Muerte después de que fue curado por una mujer que le regaló un amuleto que porta en los bolsillos todos los días y que le permite neutralizar las malas energías y le da una sensación de paz mental. Además, le abrió la posibilidad de alcanzar una conexión profunda con la Niña Blanca.



El amuleto de Iván

Iván explica que su amuleto es una de sus posesiones más valiosas: le genera una afectividad amorosa al llevarlo siempre con él; cuando no lo carga, se siente

incompleto. “Mi mamá fue la que me lo compró y me lo prepararon. Al recibirlo inmediatamente empecé a ver cambios, por eso nunca lo dejo. La señora me vio desconfiado y me dijo que si no quería no lo estuviera cargando, que sólo lo dejara en mi ropa. A mí se me hizo un hábito llevarlo conmigo, cuando no lo tengo en la bolsa me espanto. ¿Dónde está mi amuleto? Y me espanto. Ya se me olvidó como dos veces, hasta que ya lo tengo me siento tranquilo. Este fue el que me prepararon, siempre lo cargo conmigo y pienso cargarlo siempre conmigo. El uso del amuleto se ve reflejado por el desgaste de la bolsa donde lo porta y es un objeto que nadie más puede portar y mucho menos tocar”.

En lo que respecta a los objetos sagrados de Iván, podemos mencionar que objetos de su depósito ritual como su amuleto cumplen con al menos dos propósitos: el primero es el de “cosas que poseen un espíritu y, por lo tanto, poderes” (Godelier,2009:176); su segunda finalidad “consiste en materializar lo invisible, en representar lo irrepresentable” (Godelier,2009:158).

6.5 Los altares en el cuerpo

Iván tiene 15 tatuajes, de los cuales 11 son de la Santa Muerte. Para él, sus tatuajes sirven al menos para tres cosas: para protección, como pago de una promesa y para mostrarse ante los demás como un devoto. Los diseños de los tatuajes los obtuvo por Internet y algunos son ideas que le nacen o son frases significativas como *Te amo Santa Muerte*. También tiene tatuados algunos símbolos que hacen referencia al tiempo y la finitud, como el reloj de arena y el búho. Dichos símbolos representan para Iván lo siguiente: “El reloj de arena simboliza el límite de nosotros en este mundo ya que en sus manos está el darnos o quitarnos tiempo de vida. El búho representa la sabiduría y al ser un ave que ve las cosas más allá

de como las vemos nosotros, ayuda que se me abran caminos, a que tome mejores decisiones". Los tatuajes con rostros de calavera Iván trata de asimilarlos a las imágenes que percibe del rostro de la Santa que ve en sus sueños.

Como suele pasar con muchos de los creyentes de la Santa Muerte que portan tatuajes³⁷, Iván se ha colocado algunos como cumplimiento de una manda. Este es el caso del tatuaje más reciente, el cual es una guadaña que tiene sobre el cuello. Iván dice que, aunque le dolió bastante, su sacrificio valió la pena: la Santa le ayudó a componer su camioneta y, gracias eso, pudo tatuarse esa parte del cuerpo. Esto le permite mostrar su fe ante los demás.

³⁷ Esta práctica de Iván, es bastante común dentro del culto a la Santa Muerte, los devotos usan tatuajes en distintas partes del cuerpo, ya sea sobre la espalda, el pecho, los brazos, las pantorrillas e incluso la cara. La importancia de dichas marcas sobre la piel consiste en que, para algunos de los practicantes del culto, traer un tatuaje se debe a una promesa que se hace con la Flaquita. Pero hay personas que incluso usan los tatuajes con la misma lógica de los altares (Yllescas, 2018), ya que los colocan como súplicas encarnadas y es por medio de ellos, que logran una conexión con la Santa Muerte. Suelen tatuarse con determinado orden, asignándoles un lugar en su cuerpo; tienen hacia ellos, un tratamiento específico, algunas veces los purifican con aromas o polvos de la Santa Muerte, otras veces se hacen cortes para ofrendar de su propia sangre, son formas corporales de mediación y retribución mediante el dolor.



Los tatuajes de Iván

Uno de sus tatuajes más significativos es el que porta en el brazo derecho, desde el puño hasta el antebrazo. En la base del tatuaje tiene el rostro de la Santa Muerte, con un reloj de arena y un búho. Dice que le dolió bastante, sobre todo en el puño, pero que ese sacrificio valió la pena porque se siente protegido por ella: "A mí me gusta tenerlo en la mano porque no me gusta esconderlo; al contrario, me gusta que me lo vean. Muchos se hacen tatuajes de la Santa donde no se vea por el qué vayan a decir; a mí me gusta tenerlos donde se vea. Me gusta traerla porque yo la siento como protección. Me gusta traerla en todo, me siento satisfecho al tenerla".

Podemos proponer que la trayectoria de vida religiosa de Iván se construyó de dos maneras: primero por la autoidentificación con el símbolo de la calavera, el cual relaciona con su gusto por la tradición del día de muertos y que posteriormente asoció como una legitimación de su fe actual hacia la Santa Muerte, sobre todo por su aspecto cadavérico. Por otra parte, Iván se socializó en

el culto por medio de su círculo familiar cercano: su pareja sentimental lo llevaba a las oraciones mensuales en altares callejeros. Poco a poco él fue indagando sobre el culto de manera personal, por medio de las redes sociales o de libros. Su convicción como devoto, pero además como elegido de la Santa Muerte, se dio a través de los sueños; el más significativo de ellos fue el de su boda con la *Flaquita*. Esto lo dotó de una diferencia ante otros creyentes: él se asume como un elegido de la Santa, pues fue ella quien le proporcionó dones para la lectura de cartas o las curaciones. Esto no suele suceder a muchos de los devotos; él siente y vive con la Santa Muerte.

Otras de las cosas interesantes que se pudo mostrar con el caso de Iván consiste en cómo los practicantes de este culto generalmente crean sus propios espacios de devoción, íntimos y personales. El asignó dentro de su casa una habitación única para la Santa Muerte, ya que la considera como un miembro que habita la casa. En el espacio que construyó, materializa su gusto por el Día de Muertos: muchos de los adornos de su consultorio-altar se encuentran en completa relación con dicha tradición; eso se puede ver en los colores que utiliza y en algunos adornos que son vendidos en los mercados cuando se da la celebración del Día de Muertos. Iván adhiere ornamentos relacionados totalmente con la Santa Muerte, como algunos cuadros que le regalan en las oraciones o la efigies que obtiene por medio de regalos o por su propia cuenta. El caso de Iván es una muestra del dinamismo que tiene este culto en cuanto a la libertad que tiene cada devoto para generar su propio espacio de devoción con los recursos a su alcance.

Por otra parte, Iván muestra que en el culto a la Santa Muerte las personas tienen un compromiso de fe que llevan a su vida diaria, de tal forma que inician una especialización que les permite generar sus ingresos económicos básicos;

además de tener una fe, también tienen un trabajo. Iván ha hecho de su culto una forma de vida gracias a la cual obtiene sus recursos básicos por medio de las ganancias que obtiene mediante las lecturas de cartas, las oraciones que le solicitan en los espacios de devoción públicos y privados y los trabajos espirituales que hace en su consultorio.

Al ser un elegido y especialista del culto, Iván se ha encargado de elaborar su propia forma de rezarle a la Santa. Es interesante que dentro de la oración que él establece se expresan valores de tolerancia hacia la diversidad sexual o hacia los sujetos marginados. Desde su perspectiva, uno es libre de creer en lo que quiera; por ese motivo, muchos de los tatuajes que porta se encuentran en partes visibles, como la guadaña que tiene tatuada en el cuello o el tatuaje del brazo. Para Iván, los tatuajes, además de ser promesas, son también una muestra de su identidad como practicante del culto a la Santa Muerte.

Capítulo 7. San La Muerte y La Santa Muerte homogéneamente diversos

En este capítulo se llevará a cabo un análisis comparativo entre el culto a la Santa Muerte y el culto a San La Muerte. Con la información presentada en los capítulos anteriores se pretende hacer la comparación mediante los siguientes ejes analíticos: 1) El proceso de desarrollo histórico-social de ambos cultos; 2) La materialidad religiosa; 3) El uso del cuerpo; y finalmente 4) La ritualidad. Para esta labor se retomarán algunos ejemplos de la información presentada a lo largo de la exposición de datos presentes en la tesis, así como de los casos observados tanto de Cynthia como de Iván. Se espera que este capítulo produzca conocimiento acerca de las diferencias entre el culto a la Niña Blanca y al Señor San La Muerte.

7.1 La Santa Muerte y San La Muerte: de la estigmatización a la socialización familiar

La primera parte del análisis comparativo se enfocará en entender los procesos sociales que permitieron la expansión y reapropiación de ambos cultos a partir de las primeras dos décadas del siglo XXI.

En lo que respecta al culto de la Santa Muerte, se ha revisado cómo una de las primeras explicaciones sobre su expansión se generó por dos factores: por una parte, el debilitamiento del Estado protector y la generación de incertidumbre social; por otro lado, el contexto de violencia que se desató en la primera década del siglo XXI debido a la guerra fallida contra los cárteles del narco. En este contexto, la Santa Muerte se convirtió en un anclaje simbólico-religioso para sus devotos y les brindó certeza ante la incertidumbre social protegiéndolos de la

violencia; sin embargo, puede verse que hay otros factores que permitieron la expansión y difusión de dicho culto, que aparece dentro de un contexto donde la diversidad religiosa es más evidente debido a que la adscripción a la religión hegemónica (la católica) ha ido disminuyendo de forma constante. Esto deriva en un posicionamiento de otras adscripciones religiosas, especialmente la de los evangélicos, pero también de otros grupos minoritarios, como la Santería, el culto a la Santa Muerte, Jesús Malverde y distintas prácticas de espiritualidad.

Otro factor que permitió la expansión de este culto fue su divulgación estigmatizada por parte de distintos medios de comunicación. Por medio de notas periodísticas se divulgó la presencia de un culto asociado a hechos delictivos. Una de las notas principales hablaba de que en la escena de los crimines había un altar dedicado a la Santa Muerte. Esto generó un estigma tanto para el culto como para sus devotos; despertó además el interés de científicos sociales, literatos, productores de películas y series, youtubers, tanto nacionales como extranjeros, quienes hicieron contenidos dedicados al culto a la Santa Muerte. Algunos trataron de explicar el fenómeno, pero otros generaron contenido en el que la Santa aparece como una deidad transgresora³⁸.

³⁸ Un ejemplo muy claro es la serie de televisión *Breaking Bad*, en la que aparece la escena de unos narcotraficantes mexicanos reptando en una zona desértica. Al final de su trayecto llegan a un altar dedicado a la Santa Muerte y ponen sobre ella la foto del protagonista de la serie, como una manera de pedirle su muerte.

21 de septiembre 2020

Ruta de la Santa Muerte en los barrios bravos de la CDMX

Topito y la Guerrero son algunos de los barrios bravos que abrazaron el culto a la Niña Blanca. Conoce los altares de la Santa Muerte en CDMX

Por: Pável M. Gaona

LOCAL / MARTES 3 DE NOVIEMBRE DE 2020

Lamentable que se festeje a la Santa Muerte: Arquidiócesis en Durango

El vocero de la Arquidiócesis en Durango, el padre Noé Soto, manifestó que es un hecho lamentable, primero por la cuestión de la pandemia y porque es un culto sin sentido contrario a la fe

LA LUCHA CONTRA LA DELINCUENCIA MEXICANA

México detiene al líder de la secta de la Santa Muerte

David Romo lideraba una banda de secuestradores y al mismo tiempo oficiaba 'misas'

05-01-21 | 16:58



PUBLICIDAD

MÉXICO | Mataron a tres personas

Detenida una familia por asesinar a sus parientes como ofrenda a la Santa Muerte

Tres niños, de entre uno y cinco años, presenciaron el último de los ritos

Encabezados estigmatizadores del culto a la Santa Muerte

Lo anterior se relaciona con la difusión y práctica del culto por medio de las redes sociales. Esto ha sido determinante en estas últimas décadas para que el culto a la Santa Muerte se divulgue más allá de las fronteras físicas. En las redes sociales, particularmente en Facebook, grupos de devotos comparten oraciones, rituales de purificación, lecturas de cartas, fotografías de los altares personales, memes, dudas sobre la práctica del culto o riñas entre los usuarios. Algunos canales de YouTube difunden las fiestas y las oraciones de algunos altares del culto. Con el confinamiento producto de la pandemia de COVID-19, aumentaron las prácticas religiosas en medios digitales. Por ejemplo, en un altar de la Santa Muerte en New York, su lideresa Arely Vázquez hace oraciones semanales y mensuales a través de Facebook. Durante la pandemia, Vázquez mostraba cómo le llevaba comida a las personas que no pudieron mantenerse confinadas. Actualmente hace rifas de objetos ornamentales de la Santa Muerte para los devotos que ven su transmisión. A través de las redes sociales, se divulga el culto en otras latitudes. En mi trabajo de campo en Argentina, algunos de los devotos de San La Muerte me explicaron que ellos sabían de la existencia de la Santa Muerte por medio de las redes

sociales. La influencia es tal que fui testigo de una fiesta dedicada a la Niña Blanca, donde gran parte de la explicación que dieron acerca de esta devoción fue originada por lo que se divulga en blogs, grupos de Facebook y contenido de YouTube.

Algo que también ha permitido la expansión y difusión del culto a la Santa Muerte es la amplia industria de productos relacionado a esta devoción. Éstos se distribuyen en mercados, los santuarios e Internet. Entre los objetos que se ofrecen están las efigies de diversas formas, tamaños y diseños, veladoras para distintas funciones como abrir caminos, para la fortuna en el negocio o para amarres. Hay jabones de la Santa Muerte, espray con aroma de la Santa Muerte, vestidos para la Flaquita, rosarios, escapularios, mazos del tarot con imágenes de la Santa Muerte.

Un elemento central en la difusión y expansión del culto a la Santa Muerte es su transmisión familiar. Actualmente, hay familias completas que legan la devoción a sus hijos. En algunos santuarios de la Santa Muerte se llevan a cabo bodas; en ellas el pacto perdura después de la muerte y tanto las parejas heterosexuales como las de la comunidad LGBTTIQ reciben la bendición. Los bautizos se hacen en presencia de la Santa y brindan al bautizado a la Santa Muerte para que lo proteja. De esa manera, el culto tiene una base familiar muy fuerte; las familias completas conviven cotidianamente con la Santa Muerte como su referente religioso.

Ahora vayamos a los procesos de expansión y difusión del culto a San La Muerte. A diferencia de la Santa Muerte, hay una clara tradición histórica del culto del también nombrado Santo Poderoso. En los lugares tradicionales del culto, la ritualidad pública de esta devoción se llevó a cabo desde antes del siglo XXI, con

una fiesta anual del Santito los días 15 y 20 de agosto, en la provincia de Corrientes al nordeste de Argentina. Resulta interesante la expansión del culto por medio de la movilidad y migración de personas originarias de las provincias hacia la conformación de la CABA y el GBA. Al conformarse la ciudad, en la periferia surgieron territorios conocidos como las villas, lugares en la que la vida religiosa en el espacio público es más evidente que en la Ciudad de Buenos Aires. La movilidad y la migración de personas al contexto urbano originó que el culto tradicional de San La Muerte tuviera modificaciones acordes a los contextos urbanos, por lo que hay una forma urbana de practicar el culto a San La Muerte; en ella los espacios de devoción que se han ido consolidando crean sus propios rituales, tiempos de fiesta y motivos de celebración. Esto permite ver un parecido con la Santa Muerte: hay una maleabilidad de la práctica religiosa, la cual se adapta al contexto por medio de los devotos, quienes poéticamente producen formas diversas de ejercer y transmitir el culto a San La Muerte.

Otro factor relativo a la expansión del culto a San Lamuerte es el contexto de la diversidad religiosa en Argentina. En este país existe una apertura para que las minorías religiosas estén posicionadas frente a una pérdida de adscripción a las religiones hegemónicas. Esta tendencia persiste no sólo en México y Argentina, sino en toda la región latinoamericana. Esto nos muestra la relevancia del campo de estudio del fenómeno religioso. Lo interesante que tiene el culto a San La Muerte es que su posicionamiento en el campo religioso argentino ha sido por medio de la articulación que tiene con el culto al Gauchito Gil, sobre todo en los últimos años. La devoción al Gauchito Gil es más aceptada y menos criminalizada que la de San La Muerte, por lo que, en el relato y la práctica de los creyentes de ambos santos, hoy se habla de que el Gaucho tenía como payé a San La Muerte,

era su protector. Esta idea se ve materializada en el discurso y en los altares, en los que se colocan imágenes juntas del Gauchito Gil y de San La Muerte. En el altar tradicional del Gauchito Gil, ubicado también en Corrientes, se encuentra un altar en el que aparece la efigie de San La Muerte colocando su mano cadavérica sobre una representación del Gauchito, quien está hincado, como haciendo reverencia al Santo Poderoso.

El culto a San La Muerte ha sufrido también una estigmatización por parte de medios de comunicación. En el discurso mediático se asocia a esta práctica religiosa con sectores marginales y con hechos delictivos.



Encabezados estigmatizadores del culto a San La Muerte

Esto ha llevado a la producción de programas que difunden la idea de que este santo protege a delincuentes.³⁹ Esta difusión negativa se permea la tradición que tiene el culto, sobre todo en la región del noreste de Argentina, donde año con año los devotos festejan entre niños, familias completas o personas que no tienen que ver con el ámbito delictivo. Esa difusión estigmatizadora ocasiona una

³⁹ El ejemplo de esto es la serie: "El marginal" que trata sobre la vida de los presos en las cárceles argentinas y entre algunos capítulos se puede ver altares de San La Muerte y del Gauchito Gil.

especie de publicidad con carga negativa, pero que al mismo tiempo normaliza la presencia de esta devoción la vida cotidiana.

En el caso de San La Muerte también se dan prácticas en redes sociales, específicamente en grupos de Facebook en los que, al igual que con la Santa Muerte, se comparten memes, oraciones, peticiones, se hacen preguntas sobre la práctica religiosa, se comparten fotografías de altares personales y públicos. Algunos santuarios llevan años consolidándose por medio de las redes sociales y comparten sus actividades en canales en YouTube. Tal es el caso del Santuario el Origen, mencionado anteriormente. El líder de este santuario comparte sus actividades por medio de transmisiones en vivo a través de Facebook o tiene un canal de YouTube donde habla de su conocimiento acerca del culto a San La Muerte. En el contexto de la pandemia, hubo altares en los que el día de la fiesta las oraciones fueron transmitidas por parte de la familia dueña de ese santuario. Hay líderes que semanalmente transmiten contenido en su canal, como el caso de Luis Lobo. La difusión de esta devoción a través de las redes sociales es importante de considerarse para entender con mayor claridad este fenómeno.

Otro indicador del posicionamiento del culto a San La Muerte en el campo religioso argentino es su creciente industria de productos religiosos, desde los talladores tradicionales que hacen figuras milimétricas con huesos hasta las figuras industriales que se venden en los santuarios, las santerías y por Internet, además de otros objetos, como veladoras bicolors, la música del Santo, coronas, guadañas, banderines con imágenes de San La Muerte, vestimentas de Gaucho con diseños del Santo, materas, mazos del tarot, tatuajes, entre otros. Esto indica que hay una demanda de estos productos por parte de los crecientes devotos a este santo.

Un factor esencial para que el culto de San La Muerte tenga hoy una presencia notable es su difusión familiar. Al igual que sucede con la Santa Muerte, este culto está legándose entre familiares. Muestra de esto son las familias que llegan a los espacios de devoción tradicionales y del contexto urbano. Queda abierta la posibilidad de indagar más este factor y cómo permite que estas prácticas religiosas tomen relevancia en la vida cotidiana de muchas personas.

Tabla comparativa de los procesos sociales que impulsaron el posicionamiento del culto a la Santa Muerte y San La Muerte	
La Santa Muerte	San La Muerte
<ul style="list-style-type: none"> • No hay un origen claro. Su presencia es más notable a partir del 2001, sobre todo en contextos urbanos. • Su aparición pública generó que en muchas regiones del país surgieran distintos altares públicos, al igual que en el extranjero, sobre todo al sur de E.U. 	<ul style="list-style-type: none"> • Una fuerte tradición del culto, desde antes del año 2000. Específicamente en el nordeste argentino. • La movilidad y migración de personas a contextos urbanos llevó el culto tradicional a expresiones urbanas cuyas características expresan la hibridación la maleabilidad de dicha práctica religiosa. • El proceso de diversificación religiosa en el contexto argentino.

<ul style="list-style-type: none"> • El proceso de diversificación religiosa en el contexto mexicano. • La divulgación estigmatizadora por parte de los medios de comunicación. • El papel de las redes sociales y plataformas de contenido visual. • La amplia industria de productos religiosos • La transmisión y socialización familiar del culto. 	<ul style="list-style-type: none"> • La divulgación estigmatizadora por parte de los medios de comunicación. • El papel de las redes sociales y plataformas de contenido visual. • La amplia industria de productos religiosos • La transmisión y socialización familiar del culto.
---	---

La tabla anterior sintetiza los parecidos y las diferencias entre ambos cultos en lo que respecta a los factores que los impulsaron para posicionarse en el campo religioso de sus respectivos países. Vemos que no varían mucho, salvo la historia que tiene cada uno. En el caso de la Santa Muerte se demostró que no hay un culto tradicional, como sí lo hay en el caso de San La Muerte.

En cuanto a las similitudes se puede apreciar que, para el caso de ambos santos, se da la estigmatización de los medios de comunicación y de otras religiones; sin

embargo, para los creyentes esa estigmatización sirve como una forma de lucha y confrontación a las doctrinas religiosas hegemónicas. Es interesante la materialidad que se produce para ambas prácticas religiosas, lo que permite entender que este elemento es central para poder descifrar parte de lo que significan dichos objetos y el papel que desempeñan en la práctica cotidiana de ambos cultos.

Para ambos cultos, las redes sociales han servido como una plataforma para su difusión: se vuelven espacios para la ritualidad a distancia, las actividades religiosas que se globalizan; esto permite el cruce de fronteras de estos cultos.

Finalmente, considero que estas creencias tienen su forma de institucionalización por medio de la transmisión familiar: son los legados familiares los que permiten que estas creencias perduren en la memoria histórica. Del mismo modo, los círculos familiares permiten que estas creencias tengan una base para seguir renovándose constantemente.

7.2 Mi espacio, tu espacio

En el comparativo, la variable de la materialidad religiosa que se genera en ambos cultos resultó esencial. Esto se nota en los casos particulares de los capítulos 4 y 6, en los que se abordan los casos de Cynthia e Iván.

Se pudo observar la importancia de la lógica espacial y material en ambos casos. Tanto Iván como Cynthia llevan a cabo su relación cotidiana con los santos en un cuarto asignado exclusivamente para ellos. Los tratan como si fueran un habitante más dentro de la casa. Por su parte, Iván diseñó un cuarto en el cual tiene su altar, una mesa de consultas y una cama para los que solicitan sus servicios de curación. En el caso de Cynthia, asignó un espacio dentro de su casa en el cual construyó

una sala de espera y su consultorio, donde se encuentra el altar principal del santo y una cama para atender problemas de salud y espirituales.

Esta designación especial para los santos muestra que se les trata como una persona o ente que habita dentro de la casa, con su propio espacio de permanencia. El diseño de esos espacios genera la posibilidad de llevar a cabo actos rituales. Esto claramente cumple con parte de las características que en su momento Marcel Mauss describe en su ensayo sobre la magia, en el cual resalta que generalmente los actos rituales mágicos se llevan a cabo en lugares apartados, en este caso privados. De esa manera, Mauss plantea que tanto “el aislarse como el secreto son una manifestación casi perfecta de la naturaleza íntima del rito mágico” (Mauss, 2009: 54).

Lo anterior es evidente cuando Cynthia, antes de iniciar sus consultas, entra al consultorio-altar ella sola para efectuar un ritual de purificación y evocación del santo. En una de las ocasiones que me tocó visitarla, su mamá me dijo que la esperara hasta que regresara del altar, pues nadie podía estar ahí hasta que ella lo permitiera. Cuando terminó, ella me llamó para que fuera a saludarla. Le pregunté el motivo por el cual no se podía ver lo que hacía en ese momento. Ella me comentó que eran cosas privadas que tenía que hacer con el santo. “Lo único que vos podés saber es que le prendo sus veladoras, toco esta campana y lo invoco para que este aquí con nosotros”

Iván dice que cuando se encuentra en una situación complicada o tiene que descargar las energías de los objetos de su altar (purificarlo), sólo él tiene que hacerlo, por lo cual pasa hasta un día completo dentro del cuarto-altar, acomodando los ornamentos, limpiando las figuras de la Santa Muerte, haciendo oraciones para ella. Cuando está sólo en el cuarto de la Santa, logra tener una

conexión más fuerte con ella; habla con ella de sus problemas, le prende sus inciensos y veladoras e incluso le comparte de su comida.

Resulta interesante ver los parecidos en ambos casos en cuanto a la manera en la que tratan a sus respectivos santos como un habitante dentro de la casa, asignándole y diseñando su espacio privado. Este espacio tiene fines parecidos en ambos casos: un altar-consultorio en el caso de Iván y un consultorio-santuario en el caso de Cynthia. Aquí si hay una diferencia, pues la idea de Cynthia en cuanto a la espacialidad es la de un lugar que tiene una sala de espera por fuera, en la que se dan cita los devotos dos días cada semana; Cynthia tiene una actividad más constante, pues ella enfermedades físicas que tienen que ser tratadas continuamente. No tiene la intención de difundir públicamente sus servicios: la mayoría de las personas que llegan con ella es por recomendación entre familiares y personas de su círculo social cercano. Por su parte, Iván no tiene una sala de espera, ya que no da citas continuas y semanales. Se trata de un cuarto planeado principalmente como un altar; por medio de redes sociales y familiares, Iván agenda algún tipo de trabajo espiritual. A diferencia del espacio semipúblico de Cynthia, el suyo es más un espacio privado.

7.2.1 Altares

Ahora veamos qué pasa con los altares personales de Iván y Cynthia. Empecemos por las similitudes entre ambos: sus respectivos altares son totalmente personales, puesto que la manipulación de los objetos sagrados es únicamente responsabilidad de ellos. Cada uno, por su parte, se encarga del acomodo de las efigies, de su limpieza, de administrar las ofrendas para sus santos: las veladoras, los alimentos, las peticiones que llegan por parte de sus consultantes. La ornamentación del lugar y del altar es responsabilidad personal de Iván y de

Cynthia. Las figuras ubicadas al centro del altar tienen una historia de vida que les da un valor especial para ambos.

El altar de la Santa Muerte de Iván no comparte espacio con otros santos. En el caso de Cynthia, las figuras de San La Muerte en sus distintas representaciones conviven con figuras de otros santos, como las del Gauchito Gil, San Son, la Santa Muerte, si bien la figura central es el Santito.

Cada caso tiene sus propias peculiaridades acordes a su cultura: el altar de Iván está compuesta de adornos que se usan para la festividad del Día de Muertos: figuras de catrinas, papel picado, color morado. En el altar de Cynthia, su espacio es de paredes blancas; en una parte central aparece una manta con la foto de su amigo y maestro que le enseñó a curar con San La Muerte. Todo el tiempo que está ahí, Cynthia pone fondos musicales con las canciones de San La Muerte, con ritmos de chámame.

7.2.3 Personificación de Imágenes

Algo que queda muy claro en los casos analizados es la manera en la que los entrevistados tienen una íntima relación y aprecio con sus imágenes. Para Cynthia, la figura central de su altar representa su aceptación familiar como devota de San La Muerte, pues fue una figura que le dieron de regalo sus papás y desde entonces ella le pone sus adornos: una capa, una corona. Cynthia le mandó a fabricar un nicho de madera que soñó con figuras de San La Muerte. Otro indicador del importante valor que tiene esta imagen para Cynthia es la foto que tiene colocada en el fondo de su nicho, en la que aparece ella con su maestro, Antonio Vallejos. Esta imagen es la que ella lleva todos los años a las fiestas que se llevan a cabo en Corrientes, en el mes de agosto.

Las imágenes del altar de Iván tienen diferentes funciones, caracterizadas por los colores: negra para la protección, amarilla para la buena fortuna, roja para los vínculos afectivos. Muchas de sus figuras son regalos que le hicieron personas especiales en su vida como la que le dio su pareja; algunas han sido donadas y otras las ha comprado. Tiene una efigie de tamaño natural que mide casi dos metros, la cual está junto a su puerta y es con la que él piensa casarse de manera simbólica: recordemos que tuvo un sueño en el que la Santa Muerte le pidió que se casaran y desde entonces tuvo dones para curar y adivinar. Por ese motivo, tiene planeado hacer una boda con esa imagen para cumplirle a la Santa; esa fue la señal que ella le dio de su existencia.

7.2.4 Ofrendas en los altares

Las ofrendas en altares tanto de San La Muerte como el de la Santa Muerte en los casos de Iván y Cynthia son muy parecidas. Están las ofrendas que son exclusivamente para el gusto de los santos. En el caso de San La Muerte, tiene agua y whisky. En el caso de la Santa Muerte, también tiene agua y tequila. Ambas tienen un puro, aunque la Santa Muerte también tiene mariguana. A ambos santos les dan alimentos: pan, dulces, frutas (manzanas para la Santa Muerte). Hay humo de inciensos para purificarlos, además de agua bendita. Los santos eligen cuáles flores les gustan; algunas se les secan más rápido que otras.

Sobre los altares hay objetos dejados por otras personas para ayudar en alguna petición o trabajo espiritual. En el altar de Cynthia, pueden verse fotografías y papelitos con peticiones especiales para el santo, objetos que sus consultantes le dejan al santo por los milagros que les hace, como vasos con forma de cráneo, botellas de whisky, manualidades que ellos mismos le hacen al santo, así como

oraciones y recuerdos de los viajes que hacen en la fiesta en la provincia de Corrientes.

El altar de Iván tiene algunas peticiones escritas en papeles; hay dinero en algunas de ellas; ropa para vestirlas, sus botellas de tequila, cerveza, bolsitas con mariguana, fotografías, cadenas de oro, oraciones, spray con aroma de la Santa Muerte, manualidades que le regalan en los rosarios mensuales que da en los espacios de devoción donde asiste, escapularios.

En ambos casos, tipos de objetos presentes en los altares responden al gusto del Santo; por otro lado, están las suplicas materializadas. Ambos altares comparten una personificación de las imágenes, ya por su significado y trayectoria personal o por su función de acuerdo con su diseño, color, forma, tamaño. Sólo Iván o Cynthia pueden limpiar y modificar sus altares.

Materialidad y espacialidad Comparativo por casos	
San La Muerte	Santa Muerte
Espacio exclusivo para el santo, por considerarlo un habitante más dentro de la casa. Tiene el diseño y la función de consultorio con una sala de espera para los consultantes periódicos y es un altar semipúblico.	Espacio exclusivo para la Santa dentro de la casa, por considerarla una habitante más. No tiene diseño de consultorio. Se dan consultas personalizadas y es un altar privado.

<p>Altar personalizado, únicamente manipulado por Cynthia.</p> <p>El altar es principalmente para el Santito, pero comparte espacio con otros santos.</p>	<p>Altar personalizado, únicamente manipulado por Iván.</p> <p>El altar es exclusivo para la Santa Muerte.</p>
<p>Imágenes que van adquiriendo valor por la trayectoria que tienen con Cynthia.</p>	<p>Imágenes con funciones específicas acordes con su diseño. Algunas tienen más valor por la trayectoria que tienen con Iván.</p>
<p>Ofrendas para el santo: alimentos, bebidas, flores, veladoras</p> <p>Suplicas materializadas como las peticiones escritas para pedir por alguna persona o fotografías.</p>	<p>Ofrendas para la Santa: alimentos, bebidas, flores, veladoras.</p> <p>Suplicas materializadas como las peticiones escritas para pedir por alguna persona o fotografías.</p>

En la tabla anterior podemos ver que ambas prácticas religiosas tienen más similitudes en lo que respecta a la relación material que tienen sus devotos con cada santo. La espacialidad se encuentra en relación con la percepción que tienen de ellos al considerarles unas entidades que habitan la casa, que demandan un determinado cuidado (como darles alimentos), de purificar y limpiar sus espacios. Estos espacios están pensados para hacer trabajos de curación y espirituales, por lo que tienen la función de adoratorio; al mismo tiempo, sirven para efectuar rituales y están diseñados y acoplados para una mayor eficacia simbólica.

7.3 Altares del cuerpo y pactos encarnados

Algo que se pudo observar en los registros etnográficos es la manera en la que se usa el cuerpo en ambos cultos. En el culto a la Santa Muerte, es muy común encontrarse con devotos que usan tatuajes de la Niña Blanca; por lo regular, se trata de un pacto con ella; al cumplirles algún favor, los devotos le ofrecen un espacio en su piel. En el caso de San La Muerte es algo parecido: me tocó ver en las fiestas de Corrientes a algunas personas que se dedicaban a colocar tatuajes a los devotos y promeseros del santo. Me encontré también con devotos que se tatuaban figuras de San La Muerte como una retribución por algún milagro que el santo les cumplió. La diferencia entre ambos santos radica que en el caso de San La Muerte se da la práctica de la incrustación de figuras milimétricas en los cuerpos de algunos devotos, sobre todo aquellos que se identifican como promeseros (la incrustación no se le realiza a cualquier persona, sino únicamente a aquellas que tienen un compromiso y vínculo de fe más profundo con dicha deidad). En el culto a la Santa Muerte no se da esta categoría de los promeseros; lo más parecido son las figuras de los guardianes de la Santa: las personas que tienen a cargo la administración de un altar público. Hasta ahora no se dan las incrustaciones de figuras de la Santa dentro del cuerpo, lo cual podría quedar abierto a que suceda en algún momento debido a la constante creación y renovación de rituales que caracteriza a ambas prácticas religiosas.

Iván y Cynthia tienen tatuajes de sus santos. Iván destinó parte de sus manos y brazos para colocarse la imagen de la Santa, al igual que la guadaña tatuada que tiene en su cuello. Todos esos tatuajes se los realizó después de que la Santa le ayudara a lidiar con algunos problemas. Sus tatuajes más visibles le dan identidad como devoto: es su manera de mostrar su fe hacia la Santa Muerte. Cynthia tiene

tatuado a San La Muerte en sus los brazos; dichas marcas de tinta se deben a promesas que hizo con el santo por ayudarle a superar problemas personales; son, además, maneras de mostrar su fe. Lo interesante en el caso de Cynthia es que ella, además de portar tatuajes, siempre trae consigo anillos de plata con formas de cráneos, los cuales utiliza para hacer sus trabajos de curación. En el culto a la Santa Muerte se portan collares como el que tiene Iván, elaborado de hueso con la figura de la Santa. Hay quienes usan escapularios, rosarios o eleques con figuras de la Flaquita.

El uso de tatuajes se da en ambos cultos al menos en tres sentidos: como memoria, pues se utilizan como recordatorios de eventos y sucesos resueltos o fueron elaborados en un momento significativo en la trayectoria de vida de los creyentes. Como identidad, ya que algunos devotos utilizan los tatuajes de los santos para mostrarse como practicantes de su devoción y de esa manera se vinculan con otros devotos. Y por último como retribución y mediación con la deidad: algunos tatuajes no solamente son ornamentos en el cuerpo, sino que representan las promesas cumplidas con el santo. Algunos tatuajes funcionan como medio de comunicación con la entidad sagrada; sobre ellos se colocan elementos como tributos para la imagen; hay quienes hacen cortes sobre el tatuaje para ofrendar su propia sangre.

En ambas creencias puede verse cómo el cuerpo puede ser utilizado como un altar. Se elige un tatuaje con un diseño determinado o una parte del cuerpo donde se va a tatuar, ya sea para que se muestre o para que se oculte. A veces se elige una parte del cuerpo donde el tatuarse sea más doloroso, si la petición es de un problema complicado. A algunos tatuajes se les da un tratamiento de

limpieza: sobre ellos colocan esencias, polvos u otros elementos que sirven como parte de la vinculación del portador del tatuaje con su deidad.

Altars del cuerpo y pactos encarnados	
Santa Muerte	San La Muerte
Se usan tatuajes como forma de identidad, memoria, retribución y mediación con la deidad.	Se usan tatuajes como forma de identidad, memoria, retribución y mediación con la deidad.
No hay la práctica de incrustaciones.	Se da la práctica de la incrustación de figuras milimétricas.
Se porta sobre el cuerpo algunos ornamentos como dijes, escapularios, rosarios, eleques.	Se porta sobre el cuerpo algunos ornamentos como anillos o dijes.

En la tabla comparativa se observa cómo en ambos casos el uso del cuerpo es importante dentro de estas prácticas religiosas. El cuerpo se ofrece como un medio para la retribución con los santos: se hace uso de ornamentos que tienen funciones dentro de la ritualidad, como los collares que sirven para proteger de las malas energías. Los anillos, en el culto a San La Muerte, son utilizados por los promeseros y sanadores para llevar a cabo sus rituales de curación.

En conclusión, este capítulo muestra algunos de los parecidos y diferencias entre ambos cultos. Estos casos son un ejemplo de las expresiones religiosas actuales que se viven cotidianamente en la región latinoamericana. Es interesante ver

cómo ambos cultos tomaron relevancia, sobre todo en las últimas dos décadas del Siglo XXI. Pueden observarse las distintas maneras en las que un símbolo adquiere resignificaciones acordes a su contexto. Tanto el culto de la Santa Muerte como el de San La Muerte tienen como símbolo base la imagen de la muerte poshispánica: una calavera con un sayal y la guadaña. Esta figura es retomada y significada de distintas maneras. En San La Muerte se nota la influencia guaraníca y franciscana en su conformación. En los mitos de origen aparece la asignación del género: se habla de una entidad masculina y se le nombra como tal: El Santito, San La Muerte, El Señor poderoso, San La Paciencia. En la Santa Muerte, la imagen poshispánica de la muerte ha sido resignificada con la asignación del género femenino, al tratarla y representarla como una mujer, con cabelleras largas, largas pestañas y vestidos. Se la nombra de distintas maneras: La Flaquita, la Santa, la Niña Blanca, la señora de la Guadaña. En el caso mexicano el origen no es claro; sin embargo, hay quienes tratan de anclarla a la cultura de la muerte, en la que se le considera un tótem nacional.

Por medio de las redes sociales, estos cultos comenzaron a tener contacto, sobre todo de México hacia Argentina. Esto puede notarse en algunos festejos de altares de San La Muerte, en el que tienen la efigie de la Santa Muerte y a la que le hacen una fiesta. Otra influencia es en las imágenes contemporáneas de San La Muerte, que poco a poco se parecen más a las de la Santa Muerte. Quizás en algunos años, con el contacto entre ambos cultos por medio de las redes, este cruce también sea visible en tierras mexicanas.

El abordaje de la religión vivida me permitió constatar que ambos cultos cumplen con la característica de ser homogéneamente diversos y de trabajar con una autopoiesis que les da su dinamismo y especificidad. Lo anterior se mostró en el

estudio comparativo, con la lógica de la espacialidad que cada uno les asigna a sus santos, el uso del cuerpo y el tratamiento de los objetos sagrados.

Conclusiones

Para concluir esta investigación, se plantearán las principales ideas que surgieron a lo largo de este documento. En el primer capítulo se buscó hacer un análisis del concepto de religión popular, especialmente en lo que corresponde al campo de estudio del fenómeno religioso en América Latina. La decisión de dicho análisis surgió debido a que tanto al culto de la Santa Muerte como al de San La Muerte suele ubicárseles dentro de esa categoría conceptual; sin embargo, en dicha discusión se mostró que no es fácil dar una definición de religiosidad popular: por lo general, ésta suele definirse de manera dicotómica (por ejemplo, como una religión no institucional frente a una institucional, o como la religión de las clases subalternas versus la religión de la élite). A partir de esto, se optó por mostrar históricamente cómo se explicó dicho concepto. Para esta tarea sirvió de apoyo la siguiente clasificación:

La primera corriente teórica explicó la religión popular, asociada principalmente al catolicismo por el peso y la hegemonía que tenía dicha religión en los años sesenta en toda la región latinoamericana. De esta manera, se entendió a la religión popular como aquellas expresiones religiosas surgidas dentro del mismo catolicismo, como las fiestas de los santos patronos en algunos pueblos. En estas expresiones la fiesta era administrada y dirigida por la gente, sin intervención de alguna autoridad eclesiástica. Con el paso del tiempo pudo verse que había otras expresiones que no emergían necesariamente desde la religión católica; esto llevó a explicar dicho concepto con otras características.

En la década de los ochenta, la discusión sobre la religión popular tuvo un sentido más esencialista, pues se buscó entender cuáles eran las singularidades de este tipo de religión. Por ese motivo se propuso abordar la religión popular desde sus

propias lógicas. De igual manera, desde la década de los noventa y a principios del siglo XXI pudo verse el impacto que tuvo la globalización en las dinámicas culturales de América Latina. En lo que respecta a la religión, se mantuvo una de las hipótesis de la teoría de la secularización según la cual con la llegada de la modernidad la religión no desaparecería, sino que se mantendría vigente. En estas últimas décadas se explica entonces a la religión popular como una categoría *in between*, abordada desde los contextos en los que se produce y desde quienes la producen. Se estudia entonces a la religiosidad popular en medio de un amplio mercado de ofertas religiosas en la que los individuos, en su vida cotidiana, tienen la capacidad de generar y articular sus propios sistemas simbólico-religiosos.

A lo largo de la investigación se argumentó que el culto de la Santa Muerte y el de San La Muerte son ejemplos de las nuevas formas de religiosidad que se viven actualmente en el contexto latinoamericano, formas en las que no hay una relación directa con el catolicismo; se trata, en cambio, de una relación indirecta, marcada por el contexto histórico de la región latinoamericana. Lo interesante de estas expresiones de religiosidad radica en la capacidad de agencia que tienen los creyentes para producir sus propias ritualidades, con lo que se genera su propia temporalidad para la ritualidad, se crean o se modifican las oraciones y se da una singular forma de articulación entre estos cultos con otras prácticas religiosas como la santería, el chamanismo, la espiritualidad.

Por ende, surge toda una producción de nuevas materialidades y corporalidades que invitan a elaborar nuevas miradas teóricas capaces de explicar con mayor profundidad estos fenómenos religiosos. Por lo cual fue útil el uso de la perspectiva de *la religión vivida*. Puesto que permitió ahondar

fenomenológicamente dichos aspectos, compaginando con el enfoque cualitativo que nucleó a toda la investigación.

Consecuentemente, la propuesta de la *lived religion* fue retomada, debido a que permitió hacer el análisis desde las narrativas de los creyentes en su cotidianidad, especialmente porque se parte de la importancia que tiene el cuerpo, lo material y la ritualidad en la práctica cotidiana de los cultos que serán objeto de comparación.

En este punto se enfatizaron las interacciones cotidianas de los creyentes con sus entes sagrados; por lo tanto, el análisis comparativo se focalizó a través de tres núcleos: 1) la ritualidad los espacios públicos y privados; 2) la corporalidad y 3) la materialidad. Dichos parámetros de análisis fueron desarrollados tomando en consideración la teoría de la religión vivida, la cual propone ver las expresiones religiosas más allá de los espacios institucionales; es decir, es necesario ver la manera en la que se vive (o más bien se construye) la religión en los espacios cotidianos como las casas, las calles, negocios.

Desde esta perspectiva, el abordaje etnográfico permitió profundizar ambas creencias desde sus propios actores y en los espacios en los que se desarrollan. Se estableció que para hacer el comparativo entre ambas creencias se debía tomar en cuenta los perfiles de creyentes que tuvieran cierta similitud: de esta manera, se eligió a dos devotos que mantienen un perfil bajo en ambos cultos. El trabajo de campo permitió establecer un vínculo con dos personas jóvenes con un espacio privado destinado exclusivamente a cada deidad y quienes poseían dones otorgados por la intervención directa de la Santa Muerte o de San La Muerte.

En ambos casos se aplicó el mismo seguimiento y se siguió la guía de la entrevista en profundidad, cuyas variables analíticas emergieron de un proyecto de investigación que trata la religión vivida y del cual formé parte. Esto se muestra en la manera en la que se fue desarrollando todo el proceso etnográfico, tanto en la CDMX como en la CABA. Hubo un seguimiento constante con ambos colaboradores, un vínculo todavía vigente. Se observaron las ritualidades y se entendieron las relaciones de estos devotos con su deidad correspondiente. De esa manera, se concluyó que, para entender un fenómeno religioso con las características de los rituales estudiados, la etnografía es una herramienta muy útil: permite entender las distintas maneras en las que se (re)producen este tipo de creencias.

A continuación, se desarrolló un estado del arte de cada culto. En lo que respecta a San La Muerte se mostró que se abordó en la producción académica desde los estudios del folclor. Desde ese campo de estudio, se clasificó a San La Muerte como un santo de las clases subalternas, parasitario de lo católico. Algunas de estas percepciones siguen vigentes hasta la actualidad: se trata de una devoción estigmatizada, sobre todo, por los medios de comunicación y por personas que tienen nulo conocimiento directo de esta devoción. Más tarde, el enfoque sociológico y antropológico trató de dar explicaciones sobre su origen y sus características generales. En lo que respecta al origen se ha tratado de mostrar que la devoción de San La Muerte tiene componentes guaraníes y católicos en su conformación como práctica religiosa, lo cual se resignificó con el paso del tiempo.

En la actualidad, este culto tiene distintas expresiones, desde la tradicional, desarrollada en la provincia de Corrientes, al Nordeste de Argentina, hasta las

más contemporáneas, desarrolladas en los contextos urbanos y moduladas por los procesos migratorios y de conformación del territorio urbano, ya sea en las periferias de la Ciudad de Buenos Aires, así como en la zona del Gran Buenos Aires; en la primera vertiente se le rinde culto a San La Muerte con bailes tradicionales como el chamamé, oraciones nocturnas y las peregrinaciones de devotos y promeseros que arriban desde distintas partes del país argentino; en la segunda, en las primeras dos décadas del siglo XXI, han emergido diversos santuarios públicos, cada uno con sus propias características materiales y rituales. Ahí se pueden ver las distintas maneras en las que este culto se articula con otras prácticas religiosas, como con la santería, el catolicismo y la espiritualidad.

Esta articulación de la devoción está sustentada en lo material, expresada por ejemplo en la colocación de altares personales dentro de la casa de los devotos o en cómo están contruidos los santuarios públicos, con sus dinámicas de ritualidad propia. Otra expresión de la diversidad material que singulariza esta devoción puede verse en la producción de objetos, como las imágenes o tallas de hueso (elaborada por artesanos locales), así como en las imágenes producidas en serie, elaboradas de yeso, las cuales se venden en los espacios de devoción.

En el estado del arte que se construyó acerca de San La Muerte, se analizó cómo, a diferencia de lo que sucede con San La Muerte, cuyo origen es más claro, algunos investigadores han planteado que el origen del culto es prehispánico, por el solo hecho de encontrar una mención en un documento histórico registrado en la etapa de la inquisición. Este es un cabo suelto: hasta ahora no se han encontrado más antecedentes parecidos; todos son registros sueltos a los cuales se les ha querido dar una linealidad inexistente. Por eso mismo no se puede hablar de un origen prehispánico del culto. Falta indagar en ese sentido,

ya que los estudios históricos realizados hasta la fecha toman en cuenta los cambios iconoclastas, no la práctica del culto.

Lo que es demostrable con datos precisos, más allá de los registros sueltos, es que a partir del año 2001 dicha devoción se volvió pública. Desde entonces, a lo largo de veinte años, se han establecido diversos espacios de devoción públicos y privados por todo el territorio mexicano y en el extranjero. No hay datos concretos de la cantidad de devotos, por más que hay quienes aseguran sin fundamento, que hay millones de ellos a lo largo del territorio mexicano, así como en el extranjero. Sin embargo, lo que sí se puede demostrar, es que en los últimos veinte años se dio un proceso histórico de consolidación y normalización del culto. Dicho crecimiento puede verse en la manera en la que se han construido redes entre distintos líderes de altares, al igual que en los intentos fallidos de institucionalización con el reconocimiento por parte del Estado.

Ambas prácticas religiosas coinciden en su proceso de desarrollo histórico marcado por las diversas expresiones estigmatizadoras por parte de distintos actores sociales, como los medios de comunicación, líderes religiosos o creadores de contenidos como películas o series televisivas.

En relación con el culto a la Santa Muerte, resulta evidente cómo las diversas expresiones materiales (la construcción de espacios de devoción, la comercialización de diversos productos relacionados con dicha práctica religiosa, la difusión del culto por medio de las redes sociales) demuestran que no hay una expresión única del culto: cada persona establece los tiempos de festividad, la ritualidad, así como la articulación con otras prácticas religiosas. No hay una sola manera de practicar la devoción a la Santa Muerte. Por esa razón se llegó a la conclusión de que ambas prácticas religiosas son homogéneamente diversas: hay

un peso importante en la agencia de los actores para construir las formas en las que tienen contacto e intermediación con su ente sagrado.

En esta tesis se muestran algunas de las tantas expresiones que tienen ambos cultos. Esta cuestión se mostró a través de un comparativo de casos, para los cuales se utilizó el abordaje teórico de la religión vivida, que, como se mencionó anteriormente, permitió profundizar en algunas variables. La religión vivida propició un ejercicio de comparación y de esa manera mostrar cómo es que se vive y se reproducen dichas prácticas en contextos urbano-populares. El comparativo de los casos nos ayudó a mostrar que a pesar de que son cultos distintos, desarrollados en contextos diferentes, tienen ciertos parecidos. Podemos decir, en consecuencia, que ambas devociones son ejemplos de las prácticas religiosas latinoamericanas del mundo contemporáneo. Para mostrar estos parecidos ahondaré en algunas conclusiones del comparativo de los casos desarrollados en la investigación.

Anteriormente, se mencionó que para establecer el comparativo se tuvo en cuenta algunas variables de análisis tomadas del abordaje de la religión vivida: la materialidad, la corporalidad y la ritualidad. He de mencionar que estas variables las he considerado a lo largo de mis otras investigaciones, pero en el caso de esta pesquisa pudo ahondarse con mayor detalle gracias al trabajo de campo que se hizo con cada devoto. Recordemos que el perfil que se busca para ambos casos pedía que se trataron de devotos jóvenes, sin un altar consolidado, con conocimientos especializados de cada culto y que tuvieran dones otorgados por cada deidad. Así, se estableció el vínculo con Iván y Cinthya. Ambas personas tenían el perfil cualitativo enunciado previamente, lo que permitió la obtención de datos comparables.

En lo que respecta a la materialidad, de acuerdo con el análisis de la información obtenida en las entrevistas, las fotografías y el diario de campo, resultó importante la espacialidad, así como la relación que Iván y Cynthia tiene con sus objetos sagrados. Se mostró que para ambos informantes sus deidades son consideradas un habitante más dentro de la casa: en ambos casos existe un espacio específico para la Santa Muerte o San La Muerte, según sea el caso. En ambos casos existieron momentos de crisis en los que sus deidades se les manifestaron de forma onírica para dotarlos de dones al elegirlos, ya como sanadora en el caso de Cynthia, ya como esposo de la Santa Muerte en el caso de Iván. Esta iniciación abrió paso a que en ambos casos comenzaran a especializarse más con conocimientos del culto.

Fue así como comenzó a surgir en ellos la necesidad de tener un espacio dedicado a cada santo. Cynthia comenzó con un pequeño altar. Con el paso del tiempo construyó un cuarto, que además de ser un altar le sirve para hacer consultas para las curaciones de los devotos y promeseros. Esta relación material de la espacialidad es interesante a nivel simbólico: hay una relación directamente proporcional entre la manera en la que ella fue adquiriendo su conocimiento como sanadora y la construcción cada vez mejor de su consultorio-altar. Poco a poco, Cynthia comenzó a conformar sus redes de devotos que la visitaban semanalmente para hacerles trabajos de liberación espiritual o curar algunas enfermedades por medio del poder del santo.

Con Iván sucedió algo similar: desde que adquirió los dones que le dio la Santa, comenzó a leer las cartas por Internet, formó una red de personas y se convirtió en el elegido para dar la oración mensual en el altar de la Santa Muerte ubicado en el barrio de Santo Domingo, en Coyoacán, lugar del que es nativo. Su

consolidación como mediador de la Santa se vio reflejada en la espacialidad de su casa, en la que construyó un cuarto-consultorio-altar dedicado exclusivamente a la Santa Muerte. Ahí hace lecturas de cartas y trabajos espirituales.

Gracias a estos hallazgos, es posible identificar una relación entre la espacialidad, el conocimiento especializado de cada devoción y la creación de redes de devotos. Entre más especializado sea el devoto (por ser un elegido o tener dones), mejor será su espacialidad y más expansiva su red de relaciones con otros creyentes. Por lo tanto, al momento de analizar este tipo de prácticas religiosas es importante considerar los parámetros de la materialidad y la espacialidad para entender mejor su desarrollo en la vida cotidiana de las personas.

Otro aspecto por considerar en la materialidad de estas prácticas religiosas es la relación que tienen los creyentes con sus objetos sagrados; es decir, lo que se ha denominado *la vida social de las cosas* (Appadurai, 1986)⁴⁰, elemento muy importante para explicar cómo se desarrolla la vida cotidiana en ambos cultos. Esto se debe a que la carrera social del sujeto (como sanador o mediador) se cruza con la vida social de sus objetos religiosos. Entre más constante y fluida sea esa relación, los objetos adquieren diversos valores; se tornan, más allá de lo comercial, en valores sentimentales o sagrados. Eso pudo notarse en los relatos de Iván y de Cynthia; por ejemplo, cuando hacían referencia a sus imágenes más importantes colocadas en su altar personal. Cynthia narró una historia en la que su imagen la eligió a ella, le llegó como un regalo de parte de sus padres. Con esa imagen ella viaja anualmente a las fiestas del Santo que se celebran en

⁴⁰ El tema de las materialidades es uno de los ejes actuales de investigación sobre el fenómeno religioso latinoamericano. Como ejemplo véase los textos de la revista *Ciencias Sociales y Religión* (Cernadas & Giumbelli, 2018). En la cual hay una serie de textos elaborados por especialistas que rescatan la importancia del giro material y sus agencias desde distintas prácticas religiosas.

Corrientes. Conforme fue pasando el tiempo, Cynthia le mandó a construir su nicho, con un diseño que soñó. Desde su perspectiva, la imagen se volvió sagrada; sólo Cynthia puede cambiarla y limpiarla.

En el caso de Iván, después de haber tenido el sueño de la boda con la Santa Muerte, su pareja le regaló una imagen de la Flaquita. A medida que fue especializándose en el culto, Iván fue adquiriendo imágenes, regaladas o compradas. Una de las más grandes la compró en el mercado del Sonora, conocido por la venta de productos esotéricos y espirituales. En ese mercado, Iván se encontró con una imagen muy parecida a la que soñó en la boda que relata, por lo que decidió comprarla para tenerla en el cuarto que construyó exclusivamente para la Santa Muerte. La mayoría de las imágenes que ambos informantes tienen sobre sus altares tiene una historia particular. Para Iván, la Santa Muerte sirve para peticiones de dinero o para problemas de amor. Para Cynthia, unas imágenes sirven para cierto tipo de sanaciones o peticiones.

Otro aspecto importante de la materialidad de estas prácticas religiosas son los objetos que se portan en el cuerpo: dijes, amuletos, collares, anillos o herramientas que se utilizan para hacer trabajos espirituales. Estos objetos dejan de ser ornamentos para adquirir otros significados. El amuleto que Iván trae consigo, por ejemplo, cumple la función de protegerlo de las malas energías. Los anillos con forma de cráneo que porta Cynthia le sirven para hacer sus trabajos de liberación. En general, para comprender este tipo de prácticas religiosas es muy importante conocer las diversas materialidades que las componen: de esa manera es como los sujetos materializan sus historias de vida cotidianas, sus acciones y sensaciones relacionadas con lo sagrado.

Repasemos las conclusiones relacionadas con la corporalidad. En ambos cultos es muy común que los creyentes ofrendan su cuerpo por medio de tatuajes; en estas prácticas, los tatuajes tienen al menos estos significados: 1) el tatuaje como memoria de algún suceso importante o el recuerdo de algún familiar, como aquéllos que tienen figuras de las caras de las madres de los creyentes, la cara de los hijos o las fechas significativas de la muerte o nacimiento de algún familiar; 2) el tatuaje como marca de identidad: generalmente se usan para representar una nacionalidad, el nombre de algún barrio o una banda, un equipo de fútbol; ahí se incluyen también los que son dedicados a algunos santos: las vírgenes de Guadalupe, los rostros de los cristos, la estrella de David o la del satanismo, entre muchos otros. Estos tatuajes son expresiones de vinculación o adhesión a determinado grupo o actividad colectiva. 3) En el caso de estas prácticas religiosas, los tatuajes además de tener las dos funciones anteriores son también expresiones votivas, que materializan la retribución entre los devotos y la Santa Muerte o San La Muerte; es decir, una forma corporeizada y materializada de la intervención del ente sagrado con sus creyentes. En estos casos puede verse al tatuaje como la promesa de un don que genera relaciones recíprocas entre lo humano y lo divino. Los devotos ofrecen el cuerpo para que el ente sagrado actúe. El devoto retribuye al ente sagrado a través de una marca de tinta sobre la piel; de ahí la función votiva del tatuaje.

La singularidad de esta práctica radica en que hay una concepción de los creyentes según la cual la petición va aparejada con el dolor; es decir, la reciprocidad no se da únicamente por el favor recibido debido a la intervención sagrada, sino que además hay una relación entre esa retribución con los lugares del cuerpo en los que se hacen las marcas de tinta. Esto las vuelve más

significativas que otras, un razonamiento basado en el nivel de dolor que provoca hacerlas, así como por el sello que dejan, ya sea expuesto u oculto.

Hay tatuajes que implican más sacrificios que otros, por lo que la petición que suele hacerse es para sucesos más complicados de resolver: la propia salud del creyente o de alguno de sus familiares que esté en riesgo de perder la vida, así como salvar a un recién nacido en un embarazo de alto riesgo. En estos casos, la marca suele ofrecerse en el cuello, cerca de la yugular, o en el pecho, donde hay un roce con los pezones, la cara o las costillas superiores. Para una petición menor, es suficiente con el antebrazo o la pantorrilla. La cantidad de dolor está relacionada con la magnitud de la petición. El siguiente cuadro lo ilustra:

El tatuaje y su posición acorde al nivel de intervención sagrada y el sacrificio del creyente.	+ dolor Piel blanda: cuello, espalda baja, costillas, pecho	Petición de un problema complicado o de difícil resolución.
	- Dolor Piel dura, con más tejido: pantorrilla, antebrazo	Petición de un problema de fácil resolución o la memoria de un hecho.

La tabla que se muestra es una interpretación de la relación entre el dolor y la posición de la marca en el cuerpo. Esto no significa que sea así en todos los casos: la tolerancia al dolor es distinta en cada persona. Otra investigación podría profundizar en este tema.

En general, podemos decir que en ambos cultos los tatuajes son marcas de memoria, identidad, así como una manera materializada y corporalizada de la retribución entre creyentes y la entidad sagrada. Mediante un tatuaje queda anclada la memoria de un suceso relevante para el creyente; simultáneamente, es la muestra material de la intervención sagrada.

Por último, podemos ver cómo los devotos generan una corporeidad votiva en la que el cuerpo puede significarse como un altar donde se depositan poderes de protección que brindan estos santos a través del sacrificio corporal. Véase el caso específico de San La Muerte, con la práctica de la incrustación de figuras milimétricas elaboradas con hueso humano. De esa manera, pudo verse la relación entre la corporalidad y el dolor significado como sacrificio que singulariza estas prácticas religiosas.

Regresemos a la pregunta de investigación planteada al inicio: ¿Cómo se (re)producen estos cultos en la vida cotidiana de los creyentes en contextos urbano-populares? Podemos contestar ahora que el culto a la Santa Muerte y el de San La Muerte tienen al menos dos características que permiten su (re)producción. La primera es la que he denominado lo *homogéneamente diverso*; la segunda, la autopoiesis que ponen en marcha en su práctica cotidiana los creyentes de ambos cultos.

Sobre lo homogéneamente diverso, se destacó anteriormente cómo estas prácticas son diversas en sus dinámicas, pero homogéneas en elementos que las conforman. Falta ahondar ahora en la segunda característica de la autopoiesis: la capacidad creativa de los devotos. Esta se expresa en la invención o reinención de las oraciones, en su mayoría de origen católico pero modificadas de tal manera que resaltan la figura de la Santa Muerte o de San La Muerte. Las oraciones

originales son creadas por los creyentes, específicamente por las personas que administran los santuarios públicos. Otro ejemplo se encuentra en los objetos que se producen, como las efigies, en cuyo tratamiento los devotos suelen proyectar su personalidad e identidad al personificarlas y dotarlas de agencia. De igual manera, los pactos encarnados con tinta sobre la piel permiten a los devotos plasmar sus vivencias y sus múltiples historias de fe. También pueden verse las distintas lógicas de construcciones arquitectónicas de los santuarios grandes y pequeños, privados y públicos. Cada espacio muestra parte de la historia de sus fundadores. En conclusión, se observa cómo los creyentes articulan estas prácticas religiosas con otras espiritualidades.

Por lo tanto, podemos decir que la autopoiesis es inversamente proporcional a la ortodoxia que se genera en estos cultos. Establezcamos entonces la siguiente fórmula:

A mayor ortodoxia religiosa, menos posibilidad de la autopoiesis. Y viceversa: A menor ortodoxia religiosa, mayor posibilidad de la autopoiesis.

Con estas características se demuestra que estos cultos pueden (re)producirse en distintos contextos y que no hay una sola forma de practicarlos, sino distintas maneras acordes a la capacidad autopoietica de sus practicantes.

Coincidimos con el postulado de Clifford Geertz según el cual “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (2003, p.89). Los símbolos sagrados analizados en esta investigación expresan, cada uno por su parte, el ethos mexicano y argentino. En cada uno de los casos se buscó mostrar, por medio de su práctica cotidiana,

la trayectoria histórica de cada culto, su estética correspondiente en lo material, así como la cosmovisión que cada culto genera en sus creyentes. Con esta investigación se espera que quienes hayan llegado hasta aquí aprecien cómo estas prácticas religiosas son, en conjunto, una muestra del ethos religioso latinoamericano contemporáneo, expresada en los testimonios de los creyentes; al final de cuentas, son ellos quienes producen y viven cotidianamente su práctica religiosa.

Bibliografía

Agamben, Giorgio

1995, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia.

Ammerman, Nancy.

2007, *Everyday religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford: Oxford University Press.

Ammerman, Nancy

2014, "Finding Religion in Everyday Life." *Sociology of Religion* 75 (2): 189-207.

<https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>

Augé. Marc

1998, *Dios como objeto. Símbolos-materias-palabras*. Gedisa, Barcelona.

Aridjis, Homero

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

Appadurai, Arjun

1986, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo, México.

Bahamondes, González, L. Andrés

2007, "San la Muerte: Una propuesta alternativa en la sociedad de hoy" en *Religión y Cultura*, N°XIII pp. 173-181.

Bastián, Jean.

1997. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Blancarte, Roberto

2000, "Popular religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America. Facing the modernity paradigm". *International Sociology*, 15(4), 591-60.

Bataille, Georges

2009, *El erotismo*. Buenos Aires, Tusquets.

Becker, Howard

2015, *Para hablar de la sociedad la sociología no basta*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Becker, Howard

2016, *Mozart, el asesinato y los límites del sentido común. Cómo construir teoría a partir de casos*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Borelli, Miranda José

1969, *Un mito regional del Nordeste, San La Muerte*. Editorial Región Resistencia-Chaco-República Argentina.

Burnot, Maureen

2017, "Gauchito Gil et San la Muerte: religion populaire et métissages en Argentine. Anthropologie socio-historique de deux cultes hétérodoxes."

(Thèse de doctorat en anthropologie), École doctorale 483 Sciences sociales, Université Lumière Lyon 2.

Calderon, Fernando

2003, "La religión en la sociedad red: La experiencia latinoamericana. ¿Es sostenible la globalización en América Latina?: Debates con Manuel Castells": Vol. II. Santiago de Chile: FCE.

Carassai, Sebastián

2012, "San La Muerte, el "santo non santo": pertenecer tiene sus privilegios", en Dri, Rubén (Coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Carozzi, Maria Julia y Míguez, 2005, "Múltiples versiones del 'más justo de los santos' en Daniel Batalla, Juan y Barreto, Daniel (Coords.) *San La Muerte: Una voz extraña*, Editorial Arte Argentina, Buenos Aires.

Castells, Pilar

2008, "La Santa Muerte y los derechos humanos" Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos, año 6, vol. VI, núm. 1, junio de 2008, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Cazeneuve, Jean

1971, *Sociología del rito*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Cernadas, C. C; & Giumbelli, E.

2018, Materialidades y mediaciones en las religiones latinoamericanas. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais E Religião*, 20 (9), 10-16.
<https://doi.org/10.20396/csr.v20i29.12314>

Chesnut, Andrew

2012, *Santa Muerte. La segadora segura*. Ediciones culturales Paidós, México.

Coluccio, Felix

1986, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Ediciones Sol, Buenos Aires.

De la Peña Guillermo y Vázquez León Luis.

2002, *Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización. En antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: INI, CONACULTA, FCE.

De la Fuente, Sergio.

2013, *La construcción social del Culto a la Santa Muerte, estudio etnográfico en la colonia Ajusco*. Tesis que para obtener el Título de Maestro en Estudios Políticos y Sociales, México, UNAM FFCyS /IIS/CISAN/CRIM/FES-Acatlán.

De la Torre, Renée

2001, "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales", *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, Volumen 5, enero marzo del pp.98-117.

De la Torre, Renée

2013, La Religiosidad Popular, en Ponto Urbe [En línea], 12, Publicado el 31 de julio, 2013. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>

De la Torre, Renée.

2013b, "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada". *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3). <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>

De la Torre, Renée

2021, "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización". En *Revista Cultura & Religión*, 15 (1), 259-298.

Dehouve, Danièle.

2013 "El depósito ritual: un ritual significativo" en Broda, Johanna, (coordinadora) *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura.

Delemeu, J.

1997, "Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos. En el hecho religioso" (pp. 535-557). México: S.XXI.

Domingues, J. M.

2009, *La modernidad contemporánea en América Latina*. Buenos Aires, S.XXI-CLACSO.

Ferrándiz, Francisco

2011, *Etnografías contemporáneas. Anclajes métodos y claves para el futuro*. México, UAM-ANTHROPOS.

Flik, Uwe

2014, *La gestión de la calidad en la investigación cualitativa*. Madrid, Morata.

Fidanza, Juan Martín

2014, *Regulaciones sociales y gubernamentales de la religión: el caso de una devoción popular problematizada*. (Tesis de Maestría) Facultad de Ciencias Sociales-Pontificia, Universidad Católica Argentina.

Fidanza, Juan Martin y Galera, Cecilia

2012, "Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires" en Revista Estudios Cotidianos, Núcleo de Estudios Sociales y Opinión Pública, vol. 1, N°1, pp. 6-12, Chile.

Fidanza, Juan Martin y Galera, Cecilia

2014, "Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires" en Debates do NER, Núcleo de Estudos da Religião, vol.1. N°25, pp.171-196, Brasil.

Fragoso L, Perla O.

2007, *La muerte Santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*, tesis para optar al grado de Maestra en antropología social, México, CIESAS.

Frazer, James

2006, *La rama dorada. Magia y religión*. FCE, México

Freedeborg, David

1992, *El poder de las imágenes*. Ediciones Cátedra, Madrid.

Frigerio, Alejandro

2021, "San La Muerte, el monje compasivo: mitopoesis y acomodación social en una devoción popular estigmatizada" en *Religioni e Societá*, vol 36, núm. 99 Gennaio-Aprile. pp. 42-53. <https://doi.org/10.19272/202131301005>

Frigerio, Alejandro.

2018, "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. CULTURA Y REPRESENTACIONES SOCIALES, 12(24)", 51-95.

Frigerio, Alejandro

2016, "San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del "más justo de los santos" en Hernández, Alberto (Coord.) *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. COLEF-COLSAN, México.

Garcés, Roberto

2019, "La Santa muerte en la Ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público." en *Revista Cultura y Religión*, vol. XIII, N°2. pp. 103-121

Garcés, Roberto

2020, "La Santa Muerte en la Música Mexicana" en *Mitológicas*, vol. XXXV, pp. 133-154.

Garcés, Roberto

2020, "La religión popular y la lived religion como perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones latinoamericanas". En *Revista Internacional de Religión y Espiritualidad en la Sociedad*. Volumen 2, Número 2, <https://la-religion.com/revista>.

Garcés, Roberto

2021, "Muerte querida de mi corazón" *La articulación del Culto a la Santa Muerte con otras espiritualidades: estudio en el Valle de México*. Tesis que para obtener el grado de Doctor en Antropología Social. México, UIA.

Giménez, Gilberto

2013, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Gentile, E. Margarita

2007, "Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte" (Siglos XX y XXI) en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, N°37.

Gelman, Jorge

2014, "Conquista y colonia" en Yankelevich, Pablo (Coord.) *Historia mínima de Argentina*. El Colegio de México, México. pp. 67-142.

Geertz, Clifford

2003, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gervasi, Francesco

2018, *Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México, en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital*. Siena, CISRECO, Edizioni.

Godelier, Maurice

2009, *El enigma del don*. Barcelona, Paidós

Goodman, Felicitas

1996, "Las múltiples caras de las posesiones" en *Alteridades* 6, (12) pp. 101-116.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/viewFile/545/543>

González, M. J. L.

2002, *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI* (Primera edición). México: Dabar.

Gorelik, Adrián.

2015, "Terra incógnita. Para una comprensión del Gran Buenos Aires como Gran Buenos Aires", en Kessler, Gabriel. *Historia de la provincia de Buenos Aires: el Gran Buenos Aires*, Editorial Universitaria Goneet: UNIPE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Godbout, Jacques

1997, *El espíritu del don*. Siglo XXI, México.

Graziano, Frank

2007, "San la Muerte" in *Cultures of devotion. Folk Saints of Spanish America*, Oxford University Press, New York, pp. 77-112.

Gruzinski, Serge

1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gudrún Jónsdóttir, K.

2014, *Bandoleros Santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. México: COLEF-COLSAN.

Gutiérrez Zúñiga, C., & De la Torre, R.

2005, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas" en *Desacatos*, núm 18(mayo-agosto), 53-70.

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul

1994, *Etnografía. Métodos de Investigación*. Paidós, Barcelona.

Hervieu-Léger, Danielé

1997, "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche" en *Social Compass*, 44(1), 131-143.

Hereida, Rafael

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

Hernández, Alberto

2014, *Frontera Norte de México. Escenarios de diversidad religiosa*. México, El Colegio de la Frontera Norte y el Colegio de Michoacán.

Higuera- Bonfil, Antonio

2015, "Fiestas en Honor a la Santa Muerte en el Caribe Mexicano" en México, *Revista Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XIII, núm. 2, Julio-diciembre. Pp. 96-109.

Hiernaux, J. P.

2006, "Repensar la religión en un mundo en transformación" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII(108), 85-104.

Jiménez, Arturo

2019, *Culto a la Santa Muerte: expresión cultural y organización social en el Este de los Angeles*. Tesis que para obtener el grado de Doctor en Estudios Culturales, México, COLEF.

Kartun, O. M.

1975, "San La Muerte y San Son" en *Revista Crisis*, N°32. Diciembre, Buenos Aires.

Kirk, G.S

2006. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.

Kristensen, Regnar.

2011, *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City*. University of Copenhagen, Department of Anthropology Faculty of Social Science. PhD. Series no. 68.

Kristensen, Regnar.

2015, "La Santa Muerte in México City: The Cult and its Ambiguities" en *Journal of Latin American Studies*, 47.

Kristensen, Regnar & Adeath, Clauida

2020, *Los hijos de Gregoria. Relatos de una familia mexicana*. México, Grijalbo.

Le Breton, David

2018, *La sociología del cuerpo*. Siruela, Madrid.

Lewis, Oscar

1972, *Los Hijos de Sánchez*. México, Mortiz.

Luckmann, T.

1973, *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme

Lomnitz, Claudio

2006, *La idea de la Muerte en México*, México, FCE.

Malinowski, Bronislaw

2001, *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Ediciones Península, Barcelona.

Malvido, Elsa

2005, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México" artículo publicado en la revista *Arqueología Mexicana*, Vol. XIII, Número 76, Noviembre-Diciembre, pp. 20-27.

Martín, Eloisa.

2009, *From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion en Social Compass*.
<https://doi.org/10.1177/0037768609103362>

Marzal, M.

1970, "La religiosidad de la cultura de la pobreza" en *Catequesis Latinoamericana*, 7, 365-381.

Marzal, M.

2002, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Mauss, Marcel

2006, *Manual de etnografía*. FCE, México.

Mauss, Marcel

2009, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires.

Meyer, Brigit; Morgan David.

2015 "Introduction: Key words inmaterial religion" en *Material Religion* volume 7, issue 1, pp. 4-9.

Mills, Barbara J., Ferguson T. J.

2008 "Animate Objects: Shell Trumpets and Ritual Networks in the Greater Southwest" en *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol15 Issue 4, pp. 338-36.

Míguez, Daniel y Semán Pablo

2006, *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Míguez, Daniel

2008, *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Míguez, Daniel

2012, "Canonizaciones y Moralidades en contextos de pobreza urbana. Las lógicas del orden y la trasgresión en la Argentina a fines del siglo XX" en *Revista Cultura y Religión*, Vol.VI N° 1, junio, pp. 241-274.

Moulinié, Rodrigo

2018, *El pasado que me espera: ensayos sobre religión y representación*. Tesis que para obtener el título de Licenciado en Política y Administración Pública, MÉXICO, COLMEX.

Morello, Gustavo y Rabbia Hugo (Comp)

2019, *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Montevideo. Editorial Pontificia Universidad Católica del Uruguay.

Morello, Gustavo

2020, *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba. Editorial EDUCC.

Navarrete, Carlos

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

Neira Fernández, G.

2011, "Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)" en *Theologica Xaveriana*, 61(171), 203-240.

Odgers, Olga

2011, *Pluralización religiosa de América Latina. Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas*. México: COLEF-CIESAS.

Orsi, Robert A.

2005 *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Pansters, Wil G. (ed.),

2019, *La Santa Muerte in Mexico: History, Devotion and Society* (Albuquerque, NM: University of New Mexico Pres.

Parker, Cristian.

1993, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: FCE.

Parker, Cristián.

2009, *Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural*. Buenos Aires: CLACSO.

Payá, Víctor.

2006, *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México, Plaza y Valdés/Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM.

Perdigón, Katia J.

2008, *La Santa Muerte protectora de los hombres*. México, INAH.

Pérez, Gabriel; Gervasi, Francesco y Cuevas, Basilia

2014, "Santa Flaquita, libranos de los trolls. El sentido de la pertenencia en expresiones identitarias en torno al culto de la Santa Muerte en FaceBoock" en *Religioni e Societá*, XXIX, 79, Maggio-Agosto. pp. 84-104

Pérez, Gabriel & Gervasi, Francesco

2015, "Conflicto y religiosidad en línea. Enfrentamientos de usuarios de Facebook, en torno al culto a la Santa Muerte" en *Redes Sociodigitales en México*. México, FCE.

Portal Ariosa, M. A.

1997, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: CONACULTA CULTURAS POPULARES-UAM.

Pulli, Claudio A.

2019, *Creencias y prácticas religiosas en la Ciudad de la Tablada. Partido de la Matanza-Provincia de Buenos Aires* (Tesis de licenciatura) Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

Romero, Juan P.

2018, *El poder de su santo*. Carlos Spegazzini. Editorial Independiente.

Roush, L.

2014, "Santa Muerte, Protection, and Desamparo: a View from a Mexico City Altar" en *Latin American Research Review* 49, pp. 129-148.
<https://doi.org/10.1353/lar.2014.0064>.

Salles, V., & Valenzuela, J. M.

1999, "En muchos lugares y todos los días" en *Estudios Sociológicos*, volumen 17, número 50. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6164133>

Semán, Pablo

2001, "Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea" en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 45-74.

Semán, Pablo

2015, "La vida religiosa de los sectores populares del Gran Buenos Aires" en Kessler, Gabriel. *Historia de la provincia de Buenos Aires: el Gran Buenos Aires*, Editorial UNIVERSITARA GONEET: UNIPE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Stoller, Paul

1992, *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.

Suárez, Ana Lourdes

2015, *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Editorial Biblos, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Suárez, Hugo José

2003, La transformación del sentido. *Sociología de las estructuras simbólicas*, Bolivia: Manuela del Diablo.

Suárez, Hugo José

2017, "La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México" en *Revista Sociedad y Religión*, N°47. Vol. 27, pp. 12-32

Suárez, Hugo José

2015, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. México: UNAM-IIS.

Suárez, Hugo José

2018, *Cuatro claves para entender la experiencia religiosa desde América Latina*. Inédito.

Suárez, Hugo José

Inédito, *Religious Expression in a Popular Colonia*, México City.

Strauss, A. & Corbin, J.

1994, *Grounded Theory Methodology*. In NK Denzin & YS Lincoln (Eds.) *Handbook of Qualitative Research* (pp. 217-285). Thousand Oaks, Sage Publications.

Strauss, Lévi Claude

2013, *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.

Tinoco, Cuauhtémoc

2021 "Urbanización popular y participación ciudadana en la Ciudad de México. El caso del Valle de Uautepec, 1960-2010" en *Polis México, Revista de la UAM-I* vol. 17. pp 129-16 <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/728/698>

Thompson, Jhon

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

Tuer, Dot.

2003 "Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation between Shaman and Jesuit in the Guaraní Missions" en *Colonial Saints in the Americas 1500-1800*, eds. Allan Greer and Jodi Bilinkoff. New York: Routledge.

Tuer, Dot.

2010, "Transculturality and the Colonial Legacy of Popular Belief in North-East Argentina" en Benessaieh A. (Ed.), *Amériques transculturelles - Transcultural Americas* (pp. 207-230). University of Ottawa Press. Retrieved July 17, 2020, from www.jstor.org/stable/j.ctt1ch78hd.1

Turner, Víctor

2013, *La selva de los símbolos*. Editorial Siglo XXI, México.

Yllescas, Illescas Jorge A.

2012, *Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Facultad de Estudios Superiores Acatlán UNAM, México.

Yllescas, Illescas Jorge A.

2018, "Los altares del cuerpo como resistencia al poder carcelario" en *Encartes*, Vol. 1 N°1 pp. 121-139.

Wacquant, Loïc

2015, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*.

Manantial, Buenos Aires.

Páginas visitadas:

Imagen mapa nordeste argentino:

<http://regionesargentinasnea.blogspot.com/2010/> consultada 10 julio 2020

Imagen Cristo de la Paciencia:

<https://www.museoarocena.com/obra-en-contexto-anteriores/491-ecce-homo>
[consultada 10 julio 2020](#)