



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Véllez Pliego”
Maestría en Antropología Sociocultural

**“Te pedimos para que no nos falte
casa, vestido y sustento”.
El culto a la Santa Muerte en la
ciudad de Puebla**

T E S I S

Presentada como requisito para obtener el
grado de Maestro en Antropología
Sociocultural

Presenta:

Luis Alejandro Morales Barranco

Directora:

Dra. Antonella Fagetti



“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

Enero de 2020

Agradecimientos	2
Introducción	4
Capítulo I: “El triunfo de la muerte”. Raíces de la <i>muerte santificada</i> y antecedentes históricos del culto a la Santa Muerte	14
I.1: Historia de la <i>muerte personificada</i>	16
I.2: De la <i>muerte personificada</i> a la <i>muerte santificada</i> . Cultos antecedentes a la Santa Muerte	21
I.2.1: El debate sobre los orígenes del culto y su “legitimidad” como algo “mexicano”	27
I.3: La <i>santa del amor</i> . La <i>muerte santificada</i> a principios del siglo XX	36
Capítulo II: “La portentosa vida de la Santa Muerte”. Emergencia y expansión del culto	42
II.1: Las reformas neoliberales y el nuevo panorama religioso en México	44
II.1.1: Nuevos protagonistas en el panorama religioso mexicano	52
II.2: Del <i>culto visible pero no visto</i> a la <i>Santa Muerte S. A.</i>	54
II.2.1: Algunas generalidades dentro de una expresión diversa y heterogénea	66
II.2.2: La Santa Muerte “callejera” y la Santa Muerte “institucionalizada”	69
II.3 Estigmatización y satanización del culto	72
Capítulo III: “Mis padres y abuelos ya la veneraban desde hace 90 años”. Historia y aspectos generales del culto a la Santa Muerte en Puebla	78
III.1: Datos sobre el panorama religioso en Puebla	79
III.2: Antecedentes recientes de la Santa Muerte en Puebla	82
III.3: “El Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”	91
III.4: “La Iglesia de la Santa Muerte”	97
III.5: Otros templos en la ciudad	103
Capítulo IV: “Ángel de la Muerte, humildemente intercede por nosotros”. Los devotos poblanos de la Santa Muerte	109
IV.1: “Una comadre me dijo que le rezara a ella para curarme”. Conversión y movilidad en el culto a la Santa Muerte	111
IV.1.1: “Primero está Dios Padre y luego mi Santa Muerte”. Movilidad y flexibilidad entre el culto a la Niña Blanca, la religión católica y otras formas religiosas	120
IV.2: “Hermanitos, si cumplen con este ritual, en 24 horas verán resultados”. La Santísima como una esperanza ante la precariedad y la incertidumbre	125
IV.3: “Muchísimas gracias por haberme ayudado”. Permanencia y reciprocidad en el culto	138
Conclusiones	157
Bibliografía	166
Anexos	172

Agradecimientos

En primer lugar, deseo expresar mi gratitud al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” por su labor crítica y seria en la generación y difusión del conocimiento histórico, sociológico y antropológico que tan necesario en estos tiempos de incertidumbre que se viven en el estado de Puebla, el país y el mundo entero. También deseo expresar mi gratitud a todo el cuerpo académico de la Maestría en Antropología Sociocultural por haber creído en mí y haberme dado un espacio como alumno, con lo cual me sentí profundamente honrado, así como por haberme guiado a lo largo de estos dos años en los saberes y conocimientos de la antropología. Agradezco igualmente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo económico brindado para que pudiera cursar este posgrado y por su labor en pro de la ciencia, tecnología y humanidades en México.

En particular, deseo agradecer a la Dra. Antonella Fagetti por tomar este proyecto en sus manos durante los últimos meses de la maestría, cuando este ya había avanzado bastante, y lamento que el cambio fuera tan abrupto, pero como ella seguro lo sabe, las circunstancias que lo propiciaron lo ameritaban. Sin duda, esta tesis salió adelante gracias a su paciencia, consejos, conocimientos, dedicación y apoyo, los cuales atesoraré por siempre y agradezco profundamente. *Grazie mille* Antonella. También agradezco a la Dra. Dení Ramírez Lozada por haber tomado en un principio este proyecto y lamento profundamente que al final no hayamos logrado un entendimiento, pero aun así valoro sus contribuciones.

Agradezco profundamente a los miembros de este comité por tomarse el valioso tiempo de leer este trabajo: al Dr. José Carlos Gómez Aguiar quien también contribuyó con observaciones, consejos y comentarios durante el Segundo Coloquio de Tesis de nuestra generación; al Dr. Óscar Ramos Mancilla, quien observó con interés mi progreso como estudiante y tesista además de que me hizo algunos comentarios para mejorar esta tesis; y la Dra. Elizabeth Martínez Buenabad, coordinadora del posgrado y persona siempre dispuesta a escuchar a todos sus alumnos. Sus contribuciones, observaciones y críticas siempre serán bienvenidas.

También agradezco a otros profesores que me dieron clases, consejos y orientación a lo largo de estos dos años que duró la maestría: la Dra. Cristina Manzano Munguía, la Dra. Jorgelina Reinoso Niche, la Dra. María Eugenia D’Aubeterre y al Dr. Jair Díaz Hurtado. Extiendo mi gratitud al Dr. Fabrizio Lorusso por ser mi lector en el Primer Coloquio de

Tesistas y porque sus consejos le dieron forma a este trabajo; al Dr. Andrew Chesnut con quien he platicado sobre la Santa Muerte y le ha dado seguimiento a mi trabajo; y al Dr. Marco Antonio Velázquez, quien fue mi asesor de tesis en la Licenciatura en Historia y quien me encaminó a entrar a este posgrado y seguir una vida dedicada a la academia.

Sin duda, le estaré profundamente agradecido a todas y cada una de las personas con quienes hablé en trabajo de campo y me contaron sus experiencias con la Santísima. En especial agradezco a Miguel y Cristian Sánchez por abrirme las puertas del “Majestuoso Altar” y permitirme estar ahí para hablar con los devotos que llegaban a los pies de “La Bondadosa”; así como a Doña Chave y al padre Francisco, quienes no tuvieron reparo en hablarme sobre “Milagros” y la gente que se acerca a ella. Le agradezco a Roberto, Juana, Carolina, Doña Luz, Consuelo, Ángeles, Isaac, Sandra, María, y a todos aquellos que olvidé mencionar, porque me mostraron quien es la Santa Muerte y me permitieron que estuviera “de metiche” con mis preguntas.

Agradezco a mis amigas Eliana, Ximena, Karen, Brenda e Ivette por todos los buenos momentos que vivimos estos dos años en la MASC y por su apoyo incondicional en los malos momentos. También a Estefanía, Carla, Yunuen y Viridiana, compañeras con quienes nos tocó vivir algunos de los retos más difíciles que nos puso la maestría. El viaje fue muy duro, y aunque no siempre logramos lo que nos propusimos, sin duda aprendí mucho de ustedes y su amistad. A mis amigos Mario y Alan que actualmente se encuentran en la Maestría en Sociología y a mis viejos amigos del Colegio de Historia también les agradezco. A mi hermana, Fer, además de agradecerle, le digo que no se rinda y que le eche ganas en todo lo que se proponga.

Sin embargo, hay tres personas a quienes les agradezco más que a nadie por todo, ya que sin todo el amor y apoyo que recibí de ellas, no habría llegado tan lejos. Mis papás, Patricia Barranco Valdovinos y Luis Alejandro Morales González, tienen mi eterna gratitud por todo el amor, dedicación y apoyo que me han dado a lo largo de mi vida para que consiga todos mis sueños y metas. Muchas gracias, papá y mamá, los quiero mucho. Para mi novia, compañera, confidente y mejor amiga, Ángel Romero Soria, muchísimas gracias por todo, muchas gracias por tu amor, por siempre animarme a seguir adelante, echarme porras y por estar todo el tiempo a mi lado, tanto en los mejores como en los peores momentos. Eres la mejor.

Introducción

Rendir culto a la muerte. Si bien es cierto que en la actualidad puede sonar como algo descabellado e impropio en una “sociedad occidental” que se jacta de “laica y secular”, la realidad es que esta práctica no solo sigue muy arraigada en muchas partes del mundo, sino que está recobrando una nueva vitalidad ante un horizonte cada vez más incierto y desesperanzador. Puede que esto ocurra debido al simple hecho de que la muerte es lo único seguro que tenemos todos los seres humanos en ese instante llamado vida. En otros tiempos, aunque no fuera objeto de adoración, se empleó su imagen para transmitir ciertas enseñanzas, como ocurrió en la Europa de la baja Edad Media donde, si bien no era venerada *per se*, el cristianismo tuvo que utilizar su imagen personificada —un esqueleto con hábito y una guaraña— como un constante recordatorio de lo fútil que es la vida y de la importancia del modo de vida del buen cristiano antes de este inevitable final.

En nuestra América Latina, región donde el catolicismo es por mucho la principal religión, esto no es la excepción, pero gracias a una particular cadena de eventos históricos, aquí la *muerte personificada* del catolicismo sí se convirtió en un objeto de veneración al que actualmente millones de personas recurren: me refiero a la *muerte santificada*, es decir, aquella representación esquelética vestida con un hábito religioso y una guaraña que a su vez ha sido elevada al grado de Santa por sus seguidores —mas no por la Iglesia católica—, la cual se ha convertido en México y otras partes de Latinoamérica, en un símbolo de protección, esperanza, y amparo ante las dificultades que se presentan tanto en la cotidianidad como en momentos donde los problemas son tan fuertes que ningún otro santo o figura del catolicismo, a decir de sus devotos, puede resolver. Las imágenes y los cultos más representativos de la *muerte santificada* sin duda son dos: San La Muerte, santo popular con una gran cantidad de seguidores en Buenos Aires y las provincias norteñas de Argentina así como en Paraguay y algunas regiones de Brasil y Uruguay; y la que es objeto de estudio en esta tesis, conocida por sus múltiples apodos como la Niña Blanca, la Flaquita, la Comadre, la Santísima, la Huesuda, etc., por supuesto me refiero a la Santa Muerte.

Mi interés por la Santísima, como tema de investigación, no es del todo nuevo. Los temas relacionados a la muerte y su significado cultural siempre han sido parte de mi interés personal, así como los nuevos fenómenos religiosos que han surgido en México, Latinoamérica y el mundo en general, hecho que se refleja en varios trabajos realizados a lo

largo de mis estudios de licenciatura en Historia. Ambos intereses me llevaron al encuentro con la Santa Muerte y San La Muerte, dos cultos que decidí comparar, a través de una reflexión historiográfica en mi tesis de licenciatura con el propósito de encontrar las raíces en común, así como las diferencias y similitudes rituales y culturales que existen entre ambos cultos.

Aunque, en ese momento, la investigación fue a nivel más general y basada únicamente en el análisis de trabajos escritos, me dio los fundamentos para entender aquello que llamo *muerte santificada* —categoría propia que desarrollé en mi tesis de licenciatura para referirme a la imagen esquelética que personifica a la muerte y es venerada como una santa (Morales, 2016)— y sus cultos, así como su perspectiva histórica, algunas cuestiones rituales indispensables y el auge contemporáneo de estas devociones. Mi interés en otras disciplinas académicas como la antropología me ha llevado a estudiar a la Santa Muerte y sus devotos desde un nuevo enfoque, así como una aproximación al culto desde una perspectiva mucho más amplia y crítica, y que intento plasmar en este trabajo de tesis.

Es entonces que he elegido a la Santa Muerte como el tema central de este trabajo de investigación. En un principio, me interesaba estudiar la imagen y el culto como un incipiente símbolo nacional, como lo es la Virgen de Guadalupe, sin embargo, conforme fueron pasando las clases y las asesorías, me fue interesando más el aspecto socioeconómico del culto, el cual no ha sido estudiado a profundidad en otros trabajos. Fue llegué así que llegué a considerar el culto tanto desde su aspecto histórico como desde su aspecto antropológico, centrándome en este como una expresión religiosa del capitalismo milenarista que promete ayudar a las personas en situación de precariedad. También he de decir que originalmente planeaba hacer la investigación de campo en la Ciudad de México, específicamente en el famoso Altar de Tepito, pero al ir leyendo sobre el tema descubrí que ya había demasiados estudios sobre ese lugar, y que en muchas otras ciudades la Santa Muerte apenas era conocida por la academia, mientras que en el caso de Puebla, artículos, tesis y publicaciones que hablen sobre el culto en esta ciudad son prácticamente inexistentes. Pero ¿qué es la Santa Muerte para su feligresía?

Esta santa popular de origen mexicano se ha convertido, para sus seguidores, en sinónimo de bonanza, seguridad económica y salud. Se considera una poderosa aliada en la búsqueda de una pareja o en la solución de causas imposibles, y una justiciera que evita o

aliviana los problemas con el prójimo, que otorga protección frente a los enemigos, refugio a los desamparados, apoyo en el día a día y consuelo en situaciones difíciles. Pero también es compañera en actividades delincuenciales, vengadora hacia los enemigos, castigadora de aquellos que no le cumplen y una Santa con la que se puede pactar para evitar una muerte pronta y/o violenta, pues ella, como la muerte misma, no distingue entre buenas y malas personas, entre un humilde obrero honrado que le pide para sacar adelante a su familia, o un narcotraficante poderoso que le pide protección para no ser capturado o asesinado. Concede apoyo y protección por igual tanto a personas comunes como a sujetos liminares y estigmatizados, sin distinguir edad, género, religión, clase social, ideologías políticas, antecedentes, ni ningún otro diferenciador que los seres humanos tenemos en vida. Lo único que pide a cambio de todos los favores que ella concede, es que sus creyentes sean agradecidos con ella.

El culto a la Santa Muerte, si bien no es del todo una novedad —pues como se verá a lo largo del capítulo I, ha venido evolucionando a lo largo de varios siglos—, gana popularidad a finales del siglo XX y principios del XXI por al aumento generalizado de la violencia delincriminal, debido a que la Flaca se presenta como protectora y auxiliadora de sujetos al margen de la ley. Otro suceso relevante asociado a la visibilización del culto corresponde a la apertura del Altar de Tepito, el altar más popular y mediático del país —información que es detallada en el capítulo II—, lo que desencadena la apertura de más templos y altares dedicados a ella. Su popularización y visibilización coincide con un momento histórico donde la precariedad se agudiza gracias a una serie de reformas de carácter neoliberal implementadas en el país, lo cual dispara tanto la cifra de personas en condición de vulnerabilidad y pobreza, como el índice de personas que se dedican a actividades delictivas para poder subsistir. A mi manera de ver, esta coincidencia histórica le permitió a la Santa Muerte impulsarse como una figura que tiene el poder de otorgar ayuda frente a las condiciones cada vez más difíciles del día a día, tanto para un obrero como para un asaltante.

Por supuesto, la Santa Muerte no es la única santa que ha proliferado en estos tiempos de abandono y desesperanza, pues también otros santos populares —es decir, imágenes y personas que son veneradas como santas, pero que no son reconocidas por la Iglesia católica— como Jesús Malverde —patrono de los narcotraficantes— o Juan Soldado —

ayudante de los migrantes que cruzan el desierto entre México y Estados Unidos— han adquirido popularidad como interventores en causas difíciles (Gil, 2017; Gudrún, 2017). A su vez, los cultos a estos santos también compiten con los santos canónicos como San Judas Tadeo o San Charbel (Gil, 2017; Lorusso, 2013), y a su vez con una gran cantidad de Nuevos Movimientos Religiosos y sectas (Masferrer, 1998, 2011) que han proliferado en el país y prometen ayudar a personas en tiempos de extrema dificultad, como las iglesias neopentecostales o la Cienciología. Sin embargo, la Niña Blanca destaca de entre estos santos populares y nuevos movimientos religiosos por distintas particularidades, como su peculiar iconografía, su gran apego a las tradiciones católicas, y la gran cantidad de tradiciones que se han inventado en torno a este culto —siguiendo la propuesta de Eric Hobsbawm (2002) sobre la invención de la tradición—, matices y diferencias que serán explicados a lo largo de esta tesis.

El culto a la Santísima, al igual que otros cultos religiosos, tiene una serie de normas, rituales, oraciones, íconos y un sistema peculiar de creencias que deben ser observados para complacerla. Si bien estos son más laxos que en otros casos —pues hay cierta libertad para cada devoto para añadir o quitar imágenes y elementos de otras religiones—, existen ciertas obligaciones que conciernen a todos sus seguidores, como el hecho de que siempre se le debe agradecer, el hecho de que es un ángel o sirviente de Dios y la regla según la cual, el que no cumple lo prometido, recibirá un castigo. De igual forma, destaca el hecho de que, a diferencia de otras imágenes religiosas que mantienen una clara jerarquía respecto a sus devotos, con la Niña Blanca sus fieles pueden establecer una relación de “tú a tú”, es decir, se puede hablar con ella de forma llana, ofrecerle regalos como comida y flores, así como prescindir —en ciertos casos— de sacerdotes o intermediarios para pedir su ayuda.

Los objetivos que han guiado esta investigación son tres. El primero de ellos es entender y explicar el devenir histórico del culto, desde sus raíces más antiguas hasta su reciente auge y popularización, poniendo en tela de juicio las premisas que comúnmente se manejan a nivel académico y contrastando lo dicho por la academia con los hallazgos realizados en trabajo de campo. Al momento de leer sobre la historia de la Santa Muerte, me llamó la atención que no existiera un consenso sobre los orígenes y antecedentes del culto actual ni de su emblemática figura. Algunos autores como Juan Ambrosio (2004) sostienen que se trata de un culto de origen prehispánico; otros como Juan Antonio Flores (2009), dicen

que es plenamente contemporáneo, y otros más, como Katia Perdigón (2008), afirman que se trata de un culto que evolucionó y tuvo múltiples expresiones desde que los españoles llegaron al continente americano con la imagen de la *muerte personificada* hasta el culto contemporáneo que podemos apreciar el día de hoy. Desarrollo esta discusión y presento mi opinión al respecto en el capítulo I, donde pongo a discutir a todos los autores que hablan sobre los orígenes del culto y de cómo estos les sirven a los devotos para tratar de legitimar sus creencias.

El segundo objetivo es demostrar que el culto a la Santa Muerte a nivel general y en particular en la ciudad de Puebla constituye una manifestación religiosa propia del capitalismo mágico y milenarista. El último objetivo es analizar la expansión y difusión del culto a la Santa Muerte en la ciudad de Puebla, evidenciando tanto su dimensión histórica como los motivos personales y socioeconómicos que llevan a una persona a ser creyente. Para alcanzar estos objetivos, he decidido utilizar la categoría de “capitalismo milenarista” propuesta por Comaroff y Comaroff (2001), la cual, de acuerdo con estos autores, representa la manera en la que el neoliberalismo se manifiesta en la cultura y la sociedad, haciéndose visible a través del multiculturalismo, la fragmentación de la clase y el surgimiento de múltiples esquemas económicos, políticos y religiosos que prometen soluciones inmediatas o a corto plazo a los problemas que surgen tanto en el día a día como a aquellos derivados de las mismas crisis creadas por el neoliberalismo. Esta categoría me permite explicar, en el capítulo II, por qué considero que la Santa Muerte, en su etapa actual, se ha convertido en una manifestación del capitalismo milenarista, así como el hecho de que exista una gran proliferación de religiones, cultos y sectas en el país bajo un esquema que René de la Torre y Gutiérrez (2005) definen como “Mercado religioso”.

En el mismo capítulo, hago referencia a esta discusión al abordar cuestiones tales como el cambio en el panorama religioso mexicano desde las reformas neoliberales de finales del siglo XX, la transformación del culto en una manifestación del capitalismo milenarista, a la que he llamado *Santa Muerte S. A.*, haciendo referencia a la categoría *Etnicidad S. A.* de John y Jean Comaroff (2011), así como los intentos de institucionalizar el culto, las múltiples formas de venerar a la Niña Blanca, y también cómo han sido estigmatizados sus creyentes por ser sujetos precarizados. La precarización de la vida, la cual retomo de autores como Standing (2014) y Cingolani (2014), es la tercera categoría que utilizo, y aunque no le dedico

una discusión tan profunda como a las otras dos, se verá plasmada a lo largo de los capítulos II y IV, cuando discuto porqué los devotos son estigmatizados —cuestión retomada de la propuesta de Irving Goffman (2005)— y cuando explico quiénes son los devotos poblanos de la Santa Muerte.

Los capítulos III y IV de esta tesis son la presentación de todos los hallazgos que obtuve de mi investigación etnográfica en la ciudad de Puebla, y más específicamente, en los dos altares donde hice mi trabajo de campo: el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla” y la “Iglesia de la Santa Muerte”. En el capítulo III, específicamente, abordo nuevamente la cuestión histórica vista en el capítulo I y la traslado a lo observado en Puebla para presentar una argumentación que no solo complementa lo propuesto por múltiples académicos, sino que también discute y critica algunas de las propuestas y acercamientos que se han hecho sobre la historia de la Santa Muerte, en especial su devenir más contemporáneo. En este capítulo también hago una caracterización de los dos templos en cuestión —y otros más de los que obtuve un poco de información gracias a la prensa y algunos testimonios— y señalo sus diferencias, partiendo de la premisa de Jorge Adrián Yllescas (2016), quien sugiere que debemos entender a la Santa Muerte como una expresión “homogéneamente diversa”, es decir, que a pesar de ser la misma Santa Muerte para todos, su imagen es tan plástica y flexible que permite ser venerada de múltiples formas y su culto reelaborado como cualquier “religión a la carta” (Champion, 1995; de la Torre & Gutiérrez, 2005).

En el último capítulo de esta tesis, recupero gran parte de la discusión teórica del capítulo II y explico quiénes son los devotos poblanos de la Santa Muerte. Para ello, comienzo con las experiencias personales y socioeconómicas que llevaron a muchas personas a acercarse a esta creencia y lo complemento con un matiz particular que ocurre en este credo: la constante movilidad entre el culto a la Flaquita y la religión católica, que es la religión de procedencia de la mayoría de los devotos de esta imagen. Posteriormente, explico cómo el “Majestuoso Altar” y la “Iglesia” son parte de la dinámica del capitalismo milenarista al ofrecer a sus devotos soluciones inmediatas y personalizadas a sus problemas, a cambio de que se vuelvan consumidores de productos como veladoras, imágenes y libros de oración, así como de los servicios que se brindan en estos lugares.

Por último, discuto la importancia que tiene la reciprocidad y la gratitud dentro del culto, ya que, a lo largo de mi trabajo de campo, pude observar que, para los devotos y líderes de estos templos existe la obligación de agradecerle todos los favores y milagros concedidos. Considero que, a este último aspecto, ningún autor hasta el momento le ha prestado la atención que merece, fenómeno que por sí mismo es muy interesante por el hecho de que también involucra el consumismo, fomentado, en general, por todas las religiones al centrar la devoción en el consumo de productos con el propósito de corresponder a los favores recibidos.

Para la realización del trabajo de tesis utilicé el método etnográfico. Para ello, fueron importantes los postulados de Rosana Guber (2011) respecto a la reflexividad en la investigación, es decir, estar consciente no solo de la ubicación espacial y temporal de los sujetos de estudio —en este caso, los devotos de la Santa Muerte que asisten a los altares de la 9 Norte y la 8 Oriente—, sino también de mi propia posición como investigador. También reflexioné sobre la importancia de darle un sentido a los datos obtenidos durante la observación participante como sugieren García y Casado (2008), quienes señalan que tal ejercicio permite observar no solo el fenómeno social que sucede ante nuestros ojos, sino también nos ayuda a comprender las razones por las que tal evento se da y, por lo tanto, situarlo dentro de un conjunto de procesos y ámbitos que le dan sentido.

El trabajo de campo fue realizado de forma intensiva del 15 de junio al 15 de septiembre de 2018, con algunas incursiones menores para explorar los tempos desde octubre de 2017 y otras más en los días posteriores para obtener datos faltantes y enriquecer aún más la información obtenida, como fueron las fiestas del 30 de octubre de 2018 y 15 de abril de 2019 en el “Majestuoso Altar”. La observación participante se llevó a cabo en dos de los tres principales templos de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla: el llamado “Majestuoso Altar a la Santa Muerte de Puebla”, ubicado en la calle 9 Norte no. 1204 —que, a lo largo de esta tesis, será referido simplemente como “Majestuoso Altar”, para abreviar—, y la llamada “Iglesia de la Santa Muerte” —referida también como la “Iglesia”— ubicada en la calle 8 Oriente no. 416, ambos en el centro de la ciudad.

En el “Primer Altar a Dios y a la Santa Muerte”, que también aglutina a una gran cantidad de devotos, —“Primer Altar” en futuras referencias—, ubicado en la calle 9 Norte no. 1201, no se pudo hacer trabajo de campo, debido a que el dueño del lugar, Arnulfo

Cerezo, no me lo permitió, argumentando que ha tenido malas experiencias con periodistas e investigadores que han ido previamente a buscar información. Alegó que “ellos [académicos, investigadores y periodistas] escriben lo que quieren y no lo que realmente dice él ni los devotos”. La información que presentaré sobre este lugar fue obtenida tanto de la única plática que sostuve con el sr. Cerezo como de la única misa en la que me permitió estar y, sobre todo, de fuentes periodísticas que han escrito sobre el “Primer Altar” y sus devotos.

En los otros dos templos, los dueños y encargados de officiar el culto me abrieron las puertas de par en par y me permitieron realizar entrevistas—inclusive el padre Francisco, sacerdote de la “Iglesia”, me presentó ante sus seguidores después de una misa y les pidió que me ayudaran si me acercaba a hablar con ellos—. También pude participar en las actividades, realizar el registro en vídeo, fotografía y audio del lugar, rituales, eventos y misas, hacer un registro escrito de lo que acontece y, en general, me brindaron todas las facilidades para realizar el trabajo de campo. Así, pude observar y participar de los diversos rituales, eventos y misas que se realizan en los dos recintos, así como presenciar peticiones y agradecimientos que se le hacen a la Santa Muerte. En el cuaderno de campo traté de anotar todo lo que observaba al momento, posteriormente, lo registraba de manera ordenada y resumida en el diario de campo.

Sin embargo, estas facilidades no impidieron que aparecieran nuevas dificultades para llevar a cabo las entrevistas a los devotos del “Majestuoso Altar”, pues ellos solo permanecían allí algunos minutos para hacer su petición o agradecimiento y luego retirarse. Ello impidió que pudiera hacer entrevistas de mayor calado y sólo hiciera entrevistas muy breves, de 5 a 15 minutos de duración, en las que se trataba de obtener los suficientes datos para hacer una caracterización de los devotos. Muchas veces, se negaban a ser entrevistados argumentando falta de tiempo, pues muchos de ellos iban al templo en sus ratos libres y tenían que ir a trabajar. En los días de rosarios (días 15 y 30 de cada mes) la situación era muy similar debido a que el tiempo para hacer entrevistas era muy breve, ya que las tenía que realizar entre un ritual y otro. Además, puesto que el rosario terminaba en la noche, la gente se retiraba casi de inmediato.

Hubo personas, en ambos templos, que no quisieron ser grabadas durante la entrevista, lo cual llevó a que las conversaciones fueran registradas en el cuaderno de campo a partir de palabras y dichos claves. Sin embargo, el hecho de que ocurrieran conversaciones

muy breves y fuera de audio no impide que la información obtenida no resultara útil, pues me permitió hacer una caracterización sobre quiénes son los devotos que le piden a la Flaca, cómo le agradecen y cómo es su relación con otros creyentes y no creyentes. Ante la petición de estas personas de no ser grabadas durante las entrevistas, me apegué a la ética profesional de respetar su voluntad, y mantuve todo el tiempo una relación de honestidad con ellos. Desde un principio dije que era estudiante de antropología y expliqué que mi investigación de tesis era sobre la Santa Muerte y sus devotos en la ciudad. Mostré una identificación y la carta de presentación siempre que las pedían para comprobarlo y resolví todas las dudas que pudieran tener respecto a lo que hacía. También evité caer en prácticas cuestionables como la infiltración o uso de datos sin consentimiento.

A pesar de las dificultades expuestas más arriba, pude generar *rapport* y lograr que algunos de los visitantes fueran entrevistados a profundidad. Para generar *rapport*, y a pesar de no ser creyente, participé en varios rituales como la cadena de oración o los rezos realizados durante las misas. Cuando me llegaban a preguntar al respecto, aclaraba que, si bien no soy creyente, lo hacía por respeto a la Santa Muerte y a ellos. Dicha honestidad rindió sus frutos ante los líderes y los devotos. Al realizar las entrevistas, descubrí que, debido al gran amor y devoción que los fieles le tienen a la Santa Muerte, lo más fácil era empezar con las preguntas relacionadas al culto: ¿cómo la conocieron?, ¿por qué creen en ella?, ¿qué milagros les ha concedido?, entre otras más. Conforme avanzaba la entrevista, profundizaba en los otros aspectos que me interesaban para esta tesis.

En total realicé 37 registros de conversaciones y entrevistas, 23 en audio y 14 en el cuaderno de campo: cuatro con líderes y empleados del templo “Majestuoso Altar”; veintiún conversaciones muy breves con los asistentes a este templo; tres con los líderes de la 8 Oriente, y nueve con devotos de este templo. Todas las entrevistas, excepto una que fue realizada en el lugar de trabajo de un devoto, se hicieron en los correspondientes templos. Ello se debe a que los devotos y líderes consideraban que lo mejor para demostrar su fe y devoción a la Santa Muerte era realizar la entrevista en el templo, y muchos de los devotos con quienes hablé expresaron interés en mi propia investigación argumentando que “servirá para combatir las mentiras que dicen la Iglesia y las noticias sobre nosotros y nuestra Santa Muerte”. Ello por sí solo representa un pequeño descubrimiento ya que, al parecer, la gente tiene en alta estima a los universitarios y prefiere hablar con ellos antes que con la prensa.

La información obtenida durante todo el trabajo de campo fue registrada en el cuaderno de campo, en el que traté de anotar lo que observaba, escuchaba y sentía al estar en estos lugares con las personas que hablaban conmigo. Algunos ejemplos de lo que registré fueron las formas en que se hace una petición y se deja una ofrenda de agradecimiento, algunas peticiones y oraciones dichas en voz alta, datos en conversaciones breves e informales, la descripción de rituales, rosarios y misas, entre otros temas.

También realicé una investigación de carácter histórico para poner al culto y a los devotos de la Santa Muerte en la ciudad en coordenadas espaciotemporales, inscribiéndolos en un contexto de relaciones globales, nacionales y locales, como sugieren Wolf (1982) y Roseberry (2014). De esta manera, se evita caer en la trampa de ver al culto y los devotos como una esfera distante y definida (Smith, 1999). También consulté el material hemerográfico del Archivo Histórico del Estado de Puebla para obtener más información sobre la presencia de la Santa Muerte en la ciudad. Las bases de datos del INEGI me permitieron dar cuenta del cambio religioso que ha ocurrido tanto a nivel nacional como en el estado y la ciudad de Puebla en las últimas décadas. Asimismo, se ha consultado bibliografía pertinente al tema de investigación y para entender mejor a nivel teórico aspectos de la precarización de la vida, clase, religión, por citar algunos ejemplos.

Así que, sin más dilación, comencemos con el devenir histórico de la Santa Muerte desde sus raíces más antiguas posibles. Este recorrido comenzará con un muy breve análisis de aquella imagen a la que he llamado *muerte personificada*, para luego analizar cómo se elevó a la categoría de Santa y cómo aparecieron los primeros cultos dedicados a la Santa Muerte de los que se tiene registro.

Capítulo I

“El triunfo de la muerte”. Raíces de la *muerte santificada* y antecedentes históricos del culto a la Santa Muerte

Considero importante iniciar este capítulo con la historia de la imagen que actualmente es venerada en el culto a la Santa Muerte. Me refiero a la *muerte personificada*, una imagen esquelética y macabra que simboliza el final de la vida al que todos los seres humanos llegarán tarde o temprano, sin importar género, edad o clase. Esta imagen, cuyo fin original era mostrar que la muerte siempre triunfará sobre la vida, con el propósito de que los europeos llevaran una buena existencia apegada al canon cristiano para acceder al Paraíso, parece haberse transformado a lo largo de varios siglos hasta convertirse en la Santísima Muerte, ante la cual se puede acudir para aliviar toda clase de dolencias físicas, morales y espirituales. El objetivo de este capítulo es mostrar un proceso histórico en el cual la *muerte personificada* —la figura esquelética que empuña la guaraña y lleva un hábito religioso— se transforma en la *muerte santificada* —es decir, en objeto de devoción—. Esta transformación no solo se ha dado en el territorio que actualmente conocemos como México, sino que también se ha presentado en Argentina con la aparición del culto a San La Muerte, el cual comparte, además de la *muerte personificada*, algunas similitudes rituales o de estigmatización que están presentes en el actual culto a la Santa Muerte.

Si bien es cierto que el culto a la Santa Muerte que conocemos en la actualidad tiene un origen plenamente moderno, resultado de diversos procesos históricos, sociales y culturales, que abordaré en el siguiente capítulo, no podemos negar el vínculo de la Santa Muerte con la imagen de la *muerte personificada*, plasmada en pinturas de la baja Edad Media que fueron creadas con el propósito de inculcar en los europeos, primero, y en los novohispanos, después, el significado cristiano de la Buena Muerte. Cuando llegó al continente americano, la *muerte personificada* sufrió diversas reinterpretaciones y transformaciones que la llevaron a ser tratada y venerada de diversas formas por sus habitantes, hasta llegar a lo que es hoy en día: *la muerte santificada*, una manifestación religiosa con su propio campo y *habitus* (Bourdieu, 2006). Algunos autores —y muchos devotos— remiten sus orígenes al pasado prehispánico con el propósito de darle una historia más “mexicana” y también legitimar algunas prácticas y creencias. Tratar de ver el culto actual a la Santa Muerte sin esta historia, podría llevarnos al error de pensar que se trata de

un culto totalmente desarraigado, o, en otras palabras, pensarlo y entenderlo exclusivamente como un culto moderno sería negar sus antecedentes históricos e iconográficos.

Este capítulo estará dividido en tres apartados. En el primero, hablaré de la historia de la *muerte personificada* como imagen, sus orígenes en la baja Edad Media, algunas características iconográficas para entenderla y el contexto histórico en el que no solo surge, sino llega al continente americano. Esto nos dará una idea de qué tan antigua es la imagen que es venerada hoy en día, qué disposiciones, sentimientos y conductas incitaba y cómo esta imagen cambió algunos aspectos del campo social y religioso.

En el segundo, presentaré cómo la *muerte personificada* se transforma en la *muerte santificada*, a través de la historia e información sobre los primeros cultos asociados a esta y a otras imágenes de la muerte que aparecieron en la Nueva España durante el periodo colonial, como el culto a San Pascual Bailón o el Justo Juez. Estos cultos nos dan un antecedente importante para entender que la veneración a la Santa Muerte se ha conformado a través de una serie de reinterpretaciones históricas que comenzaron en la época colonial. Esta historia estará acotada a aquellos cultos cuya devoción está documentada en archivos y fuentes historiográficas.

En este mismo capítulo, habrá un subapartado en el cual expondré la discusión que existe respecto a los antecedentes prehispánicos/indígenas del culto, cuestión que es muy importante analizar ya que, por una parte, entre los devotos del culto está muy extendida la creencia de que la Santa Muerte ha derivado de las religiones prehispánicas; por otra, porque tal creencia ha sido usada para tratar de legitimar el culto como algo “propio de México y los mexicanos”. Una postura que, si bien no comparto, considero importante exponer porque aún es una cuestión abierta a la discusión.

En el tercer apartado, hablaré sobre los primeros atisbos y noticias del culto a la Santa Muerte a principios del siglo XX, antes del surgimiento del culto moderno. Este contexto histórico demostrará que, a pesar de que la imagen de la *muerte santificada* se invisibilizó en los registros religiosos, civiles y académicos durante el siglo XIX, continuó evolucionando hasta llegar al culto moderno de la Santa Muerte, cuyas primeras apariciones públicas tuvieron lugar cerca de 1960, y que comenzó a popularizarse durante las décadas de 1990 y 2000. Sin más dilación, comencemos hablando de cuándo surgió la *muerte personificada* y de cómo comenzó su reinado en Europa.

I.1: Historia de la *muerte personificada*

En México, el culto a la Santa Muerte se hizo completamente visible y mediático a partir de la década de 1990, en un momento en el que las reformas neoliberales, por un lado, generaron crisis económicas y sociales cuyos efectos aún se resienten —como la precarización de la vida y el aumento en la violencia y la criminalidad—, y, por otro, flexibilizaron el ejercicio y la expresión de la religión mediante la despenalización del culto público y el otorgamiento de personalidad jurídica a las asociaciones religiosas. Pero ¿qué sabemos sobre la historia de la imagen y del culto? Es poca la información que tenemos al respecto y el debate acerca de su génesis está aún a discusión. Sin embargo, de lo que sí tenemos certeza son los orígenes de la imagen venerada. Me refiero a la *muerte personificada*, figura que es el centro del culto a la Santa Muerte. Los inicios de tan peculiar imagen son rastreables en diversas expresiones religiosas y artísticas provenientes de la baja Edad Media, como las Danzas Macabras, las cofradías de la Buena Muerte o las cartas del Tarot. Estos antecedentes, a diferencia de los primeros credos, no son tan difíciles de rastrear, pues la imagen misma ha sido estudiada en diversos trabajos académicos como *La Calavera* de Paul Westheim (1953).

Poco se sabe respecto a los orígenes del culto a la Santa Muerte y de otros de naturaleza similar, como aquel de San La Muerte, pues no tenemos certeza histórica de quiénes fueron los primeros en santificar a la muerte de esta manera, en qué momento ocurrió, ni cómo eran los primeros rituales. Algunos investigadores y devotos han tratado de dotar al culto de un pasado prehispánico y/o colonial y lo han querido presentar como un *continuum* para darle legitimidad, un fenómeno que entraría en la categoría de “la invención de la tradición” propuesta por Eric Hobsbawm (2002). No obstante, de lo que sí tenemos certeza es que, en México, desde el siglo XVIII ya hay constancia de que existen cultos y veneraciones a la *muerte personificada*, esqueletos humanos y figuras llamadas “muerte”; cuestión que no puede ser obviada ya que, si bien esos credos no son en sí el culto a la Santa Muerte que podemos observar hoy en día, sí sientan un antecedente histórico clave para entender que el culto tiene raíces que no pueden ser ignoradas, independientemente del interés por dotarlo de legitimidad o “inventar una tradición”. Pero antes de entrar en esos debates, veamos primero la historia de la imagen.

Para dar una idea más clara de a qué me refiero cuando hablo de la *muerte personificada*, es necesario presentarla: se trata de un esqueleto humano vestido con un

hábito religioso que lleva en la mano una guaraña, herramienta agrícola mediante la cual lleva a cabo su labor: segar las vidas de todos los seres humanos y recolectarlas para llevarlas a otra existencia ya sea paradisiaca, infernal, o en el Purgatorio¹. Personificar o dar un avatar a la muerte no es algo novedoso o exclusivo de la tradición cristiana medieval ni mucho menos del culto a la Santísima, ya que desde los orígenes mismos de la humanidad se ha representado a la muerte de diversas formas; ejemplos son el dios de la muerte, Mictlantecuhtli, en la religión azteca (Lomnitz, 2005; Westheim, 1953); Caronte, Tánatos y las Parcas del panteón griego (Diez de Velasco, 2006), como entidades mediadoras entre el mundo terrenal y un plano existencial *post mortem*, o como -en el caso de la *muerte personificada*- una forma pictórica que se creó con el propósito de recordar a los fieles católicos de la baja Edad Media lo inevitable que es la muerte para todos los seres humanos.

La *muerte personificada* comenzó a aparecer en la iconografía medieval europea en un momento en que las muertes por enfermedades y hambrunas fueron particularmente elevadas y la esperanza de vida promedio de la población se redujo. El modo de producción feudal estaba en su máximo apogeo (Wolf, 1982), y la religión católica había instaurado una doctrina nueva donde el temor a la muerte, al demonio, a la otra vida y al pecado eran el eje que regía la vida de los creyentes (Muchembled, 2002). Esto, en otras palabras, ayudó a crear un *habitus* en el cual los devotos eran sometidos y obligados a reforzar su fe a través del temor a la —mala— muerte. Esta cuestión también dio pie a que los agentes religiosos —es decir, los mediadores entre los devotos y Dios— adquirieran mayor poder sobre los feligreses y que estos fueran más sumisos frente a los símbolos religiosos (Asad, 1982; Bourdieu, 2006), de la misma manera, se formularon nuevas maneras de sentir y actuar ante los incipientes símbolos de la *muerte personificada*. Es pertinente indicar que, al usar la palabra *habitus*, me refiero al concepto propuesto por Pierre Bourdieu (1991, 2006) en su teoría de Campo para definir, *grosso modo*, a todas aquellas estructuras interiorizadas que forman los pensamientos, sentimientos y acciones de una persona. Estas estructuras parten de la interacción del individuo con su medio cultural y las instituciones sociales —por ejemplo, escuela, familia, religión— que indican al individuo como sentir, pensar y actuar en el mundo con base en relaciones de poder. Ante un panorama que podemos definir en palabras llanas

¹ A veces, en español se le da el nombre de Parca por las figuras mitológicas griegas que se encargaban de la muerte, pero en sí no tiene un nombre propio, como en el inglés donde se le llama *Grim Reaper* (Sombrío segador) o en alemán *Sensemann* (Segadora) y *Gevatter Tod* (Padrino muerte).

como sombrío y macabro, la *muerte personificada* comenzó a aparecer como la máxima soberana del mundo europeo medieval. Pero antes de ser la reina, primero tuvo que ser princesa, o más bien, un conjunto de príncipes muertos y putrefactos.

Un antecedente de la *muerte personificada* en la escena artística y religiosa medieval se encuentra en la *Leyenda de los tres vivos y los tres muertos* (González Zymla, 2011; Westheim, 1953), una narración datada en el siglo XII que habla sobre tres reyes, príncipes o nobles —varía según la versión—, que salen de cacería o de viaje y se encuentran con tres esqueletos o cadáveres putrefactos que en vida ostentaron cargos de gran importancia, ya sea Papas, reyes, nobles, etc. Estos muertos hablan con los vivos sobre quiénes fueron, de todas sus vanidades y lo fútil que fueron, de los lujos que tuvieron en vida, y, al final, les advierten de manera tajante: “Lo que sois, lo fuimos nosotros; lo que somos, vosotros seréis” (González Zymla, 2011, p. 53); es decir, no importa el grado de poder o riqueza, todos morirán tarde o temprano, y las riquezas y vanidades no valen absolutamente nada después de la muerte. Si bien aquí la *muerte personificada* aun no aparece *per se*, es decir, como la entidad esquelética que sega la vida, algunos autores como González (2011) y Westheim (1953) consideran que esta podría ser un antecedente de dicha imagen, por representar a la muerte como un conjunto de esqueletos sobrenaturales que puede hablar con los vivos. Y si bien, estos seres no interceden por ellos ante Dios, Jesucristo u otra figura religiosa, sí dan consejos de vida y advertencias a aquellos con los que se encuentran.

Una representación más directa de la *muerte personificada* que aparece en este periodo histórico es la *Arcana Mayor XIII* del juego de cartas llamado *Tarot*, carta que es referida comúnmente como *La Sin Nombre* o *La Muerte*. El *Tarot* en sí mismo tiene un origen un tanto oscuro e incierto. Se sabe que una parte de las figuras, las *Arcanas Menores*, surgieron como una nueva forma de jugar cartas en algún punto del siglo XIV (Vitali, 2012), pero las *Arcanas Mayores*, cartas que en la actualidad son usadas en prácticas de clarividencia, tienen una historia mucho más nebulosa de la cual aún no se han podido encontrar los orígenes exactos. En el mejor de los casos, lo que se sabe es que el conjunto de cartas actual, tal cual lo conocemos —con todas las *Arcanas Mayores* y *Menores*—, surgió cerca del año 1470, y que su uso para adivinar el futuro comenzó en algún momento del siglo XV o XVI (Camacho Uribe, 2000; Vitali, 2012).

Sin embargo, el motivo por el cual esta carta es tan importante para la historia de la *muerte personificada* es porque se trata de la primera representación y personificación de la muerte de dos maneras que por igual significan su estatus de gobernadora universal: la primera, como un esqueleto desnudo con una guadaña entre sus manos, la cual utiliza para cortar a unas personas con coronas que están a ras de suelo, como si se tratara de plantas que deben ser podadas y segadas; y, la segunda, como un esqueleto vestido con una armadura negra, un estandarte en mano y montada en un caballo que va triunfante sobre el cadáver de un rey y se dirige hacia un sacerdote, una mujer y un niño. En ambas formas, e independientemente de su significado en la práctica clarividente, se puede apreciar que, en este periodo histórico donde la hambruna y enfermedad son la constante, la disposición de las personas hacia la muerte es que ella es la máxima forma de autoridad sobre todos los seres humanos.

Pero la que es quizás la representación más significativa de todas, la que generó nuevos comportamientos y actitudes de sometimiento ante la muerte, y que terminó de cimentar a la *muerte personificada* como la conocemos hoy en día, es aquella que aparece en las Danzas Macabras. En estas representaciones pictóricas, todas las personas de la sociedad, sin importar si son hombres o mujeres, ricos o pobres, emperadores o campesinos, jóvenes o ancianos, deben bailar al ritmo de una melodía interpretada por uno o varios músicos muertos y esqueléticos, con cadáveres putrefactos o esqueletos desnudos o cubiertos por sudarios, los cuales llevan en mano crucifijos, ataúdes, instrumentos musicales, y por supuesto, guadañas (Malvido, 2005; Mergruen, 2008; Perdigón, 2008; Westheim, 1953). Una variación de las Danzas Macabras, llamada *El triunfo de la muerte*, personifica a la muerte de una manera más directa en su función de acabar con la vida. En esta variante, se coloca encima de los danzantes vivos y muertos —o directamente sobre cadáveres de personas recién fallecidas— a uno o varios esqueletos de pie, los cuales están coronados y/o llevan ropas finas, con espadas, arcabuces y arcos con flechas entre las manos, representándola como la máxima vencedora, al triunfar y reinar sobre todos los vivos (Malvido, 2005; Perdigón, 2008; Thomas, 1983; Westheim, 1953).

El objetivo de tal representación artística, hecha de forma tan explícita y detallada para que la entendiera la mayoría del pueblo europeo, que no sabía leer ni escribir en ese momento (Malvido, 2005), fue recordar a todas las personas lo universal de la muerte, ya que

esta no distingue edad, género ni clase. En términos simples, significa que todos debemos “bailar con ella” tarde o temprano, o, en otras palabras, que la muerte, ya sea personificada o abstracta, es igual de justa con todos y llegará irremediabilmente, sin importar condiciones; todo esto con el propósito de que los cristianos estuvieran conscientes de su mortandad, y, por lo tanto, llevaran una buena vida acorde a las enseñanzas de la religión católica. Aquí podemos ver el uso de la *muerte personificada* para modificar el comportamiento de los cristianos de esa época, ya que la muerte cobra especial relevancia en este momento histórico y, por lo tanto, los agentes de la Iglesia católica utilizan la conducta, las experiencias y las sensaciones de los devotos en torno a la exacerbada mortalidad de la época para crear nuevas relaciones entre los creyentes y la institución eclesiástica, enfocadas al sometimiento y al control de la vida religiosa.

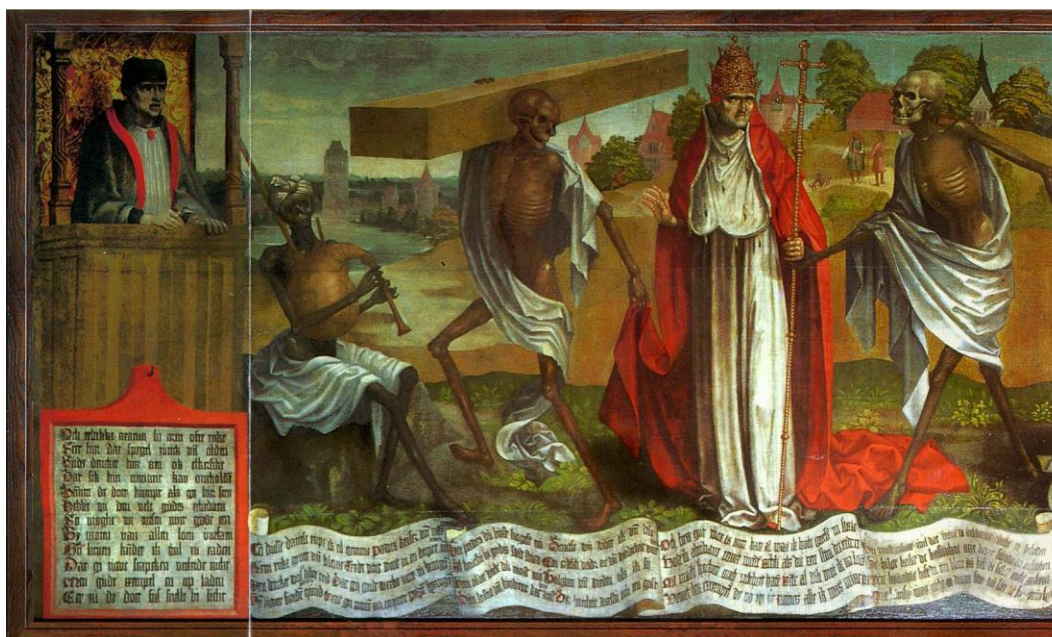


Imagen 1: Danza Macabra de la Iglesia de San Nicolas, Tallin, Estonia, ejemplo de una de las primeras apariciones de la *muerte personificada* en el panorama religioso europeo durante la baja Edad Media (Fuente: <http://www.dodedans.com/>).

Otras representaciones menores que también contribuyeron a la construcción de la imagen de la *muerte personificada*, en una época cercana o posterior, son los recursos iconográficos utilizados por “Las cofradías de la Buena Muerte”, o sea, el cráneo cruzado por dos fémures y los *memento mori* o las carrozas del Triunfo de la Muerte utilizadas en las procesiones de Semana Santa (Malvido, 2005). Las cofradías de la Buena Muerte (Gil, 2010; Lomnitz, 2005; Malvido, 2005) son agrupaciones religiosas surgidas durante la Edad Media

que se encargaban de evangelizar y preparar a los creyentes católicos para que tuviera una buena muerte, acorde a la teología cristiana. Estas cofradías utilizaban imágenes de cráneos y esqueletos como parte de sus estandartes, libros e instrumentos visuales para evangelizar (Malvido, 2005). El cráneo cruzado por dos fémures (Malvido, 2005; Thomas, 1983) representa una imagen que fue utilizada en siglos posteriores para indicar un peligro de muerte, y que fue utilizada también por los piratas como estandarte. Los *memento mori* refieren a una serie de expresiones artísticas donde se utilizan cráneos, esqueletos o naturaleza muerta que han estado presentes en el arte occidental desde la Edad Media hasta nuestros días.

Este auge artístico en el cual se exacerbó la figura de la *muerte personificada* y otras formas relacionadas a la muerte sería el antecedente iconográfico del culto a la Santa Muerte, pero aún estamos lejos de llegar al credo actual. No obstante, la razón por la cual he rescatado toda esta historia es porque el reinado de la *muerte personificada* en la Europa del tardío medioevo coincidiría con el hallazgo hecho por exploradores europeos de un nuevo territorio que sería posteriormente sometido y cristianizado; un lugar donde la *muerte personificada* extendería su peculiar reinado y donde sería transformada y elevada a un nuevo estatus que se puede apreciar en el credo en la Santísima. Para ponerlo en términos más sencillos, la *muerte personificada* se transformaría en la *muerte santificada*.

I.2 De la *muerte personificada* a la *muerte santificada*. Cultos antecedentes a la Santa Muerte

Cuando el esqueleto que representó a la muerte en estas formas iconográficas tomó el hábito y la guadaña para convertirse en la *muerte personificada*, le llegó la hora de recorrer toda Europa en forma de Danzas Macabras, las Cofradías de la Buena Muerte, y otros motivos iconográficos que recordaban lo fútil que es la vida. Pero este recorrido coincidiría con el descubrimiento de un “nuevo mundo” y, como muchas otras imágenes, costumbres e instituciones medievales (Weckmann, 1994), la *muerte personificada* —y seguramente otros íconos y formas religiosas, mágicas y rituales no precisamente reconocidas por la Iglesia católica (Thompson, 1998)— llegó a lo que posteriormente se llamaría América y fue impuesta a los pobladores nativos como parte de la conversión forzada al catolicismo.

La conquista y colonización del continente americano involucró la evangelización de los indígenas y la creación de un campo religioso donde su sometimiento a nuevos *habitus* religiosos fue clave para el control de estas poblaciones. Ello incluyó la preparación para la muerte y nuevas formas de sentir, interpretar y experimentar los símbolos asociados con el final de la vida. No obstante, la imagen de la *muerte personificada* y otros esqueletos humanos asociados a la muerte se convertirían paulatinamente en objeto mismo de devoción, desvirtuando por completo su propósito original de evangelizar y preparar a los fieles para la buena muerte, puesto que fueron elevados a la categoría de santos, como San Pascual o el Justo Juez, convirtiéndose en lo que yo llamo *muerte santificada*.

Antes de presentar a qué cultos me refiero, es pertinente hacer dos señalamientos clave: en primer lugar, que existe un vacío respecto a cómo llegó exactamente la imagen a México, tema que merece ser investigado; en segundo lugar, aclaro que con la categoría *muerte santificada*² me refiero al hecho histórico de venerar a la muerte como una figura Santa, acorde al canon católico, es decir, como una figura que media entre el Dios cristiano y los humanos a través de oraciones y rituales, en los cuales se le puede pedir favores o agradecer los ya recibidos. A pesar de no ser reconocida como santa por la Iglesia católica, debemos considerarla como una expresión de religiosidad popular, y admitir que son los mismos devotos quienes le confieren la importancia, el significado y la legitimidad que actualmente ostenta. Esta categoría tampoco es restrictiva al culto a la Santa Muerte ni a los cultos antecedentes en México, pues también encaja perfectamente en el culto a San La Muerte en Argentina (Morales, 2016) o el incipiente culto a Rey La Muerte —o *Santong Kamatayan*— en Filipinas (Chesnut, 2015). Es entonces que podemos analizar la historia de la *muerte santificada* en el país, en su camino a convertirse en la Santa Muerte, recorrido que recogerá todas aquellas devociones de las que se tiene registro documentales más allá de leyendas y tradiciones orales.

Una de las primeras devociones a un esqueleto humano de las que se tiene registro en México, y que aún perdura hasta nuestros días, es el culto a San Pascualito. Este santo, también conocido como San Pascual el Rey o San Pascual Bailón, comenzó a ser venerado

² Perla Fragoso (2011) también utiliza esta categoría en varios de sus escritos. Sin embargo, no la estoy retomando e inclusive marco cierta distancia porque considero que solo la limita a la Santa Muerte, además de que no la explica a mayor profundidad. Aquí retomo una categoría propia que utilicé en mi tesis de licenciatura (Morales, 2016).

en la región de Chiapas y Guatemala cerca del año 1650 —aunque fue canonizado formalmente por la Iglesia católica como San Pascual Bailón hasta 1690—. De acuerdo con documentos de la Inquisición y leyendas rescatadas por diversos autores (Lomnitz, 2005; Lorusso, 2013; Michalik, 2011; Navarrete, 1982; Perdigón, 2008), esta devoción surgió durante una epidemia de *cucumatz* o peste, cuando a un indígena moribundo se le apareció en un sueño un esqueleto con ropas brillantes que afirmó llamarse San Pascual Bailón. Este le dijo que erradicaría la enfermedad si lo convertían en Santo Patrono del pueblo, hecho que, de acuerdo con los registros y la tradición oral, ocurrió. Desde entonces, es venerado en varias comunidades de Chiapas y Guatemala.

Cabe destacar que, a pesar de que este culto fue perseguido y prohibido por la Inquisición, lo cierto es que no se logró erradicar y en la actualidad este santo aún es venerado en Chiapas y Guatemala. Pero un elemento clave para considerar a este culto como un precedente de aquel que siglos después tendrá como protagonista a la Flaca es que la imagen que es venerada en Tuxtla Gutiérrez —principal lugar de devoción a este Santo en México— es un esqueleto que porta una corona en la cabeza, el cual es festejado cada 17 de mayo, cuando se saca a pasear dentro de un ataúd. De acuerdo con Navarrete (1982), este esqueleto estaría inspirado en los retablos del Triunfo de la Muerte que llegaron a América con los conquistadores. Además, la tradición local dicta que tal santo y la carroza en la que es transportado durante la procesión tradicional cumple con la labor de recoger las almas de los muertos —convirtiéndose en otro avatar de la *muerte personificada*— y se le puede pedir toda clase de favores siempre y cuando no sea una invocación maligna o con el propósito de hacer algún daño.

Estas características han dado pie a que muchos investigadores consideren a estos cultos a la *muerte santificada* como un antecedente de la Santa Muerte moderna (Gil, 2010; Lorusso, 2013; Malvido, 2005; Perdigón, 2008), cuestión que parece reafirmarse con el hecho de que la Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana, organización que, entre otros santos y devociones populares reconoce a la Santa Muerte, ha tratado de mezclar la devoción a la Niña Blanca con San Pascualito por sus similitudes iconográficas y rituales (Lomnitz, 2005; Perdigón, 2008).



Imagen 2: Esqueleto de Yanhuitlán. Carroza del siglo XVIII personificando a la muerte, utilizada en las procesiones de Viernes Santo para educar sobre la muerte en el panorama religioso católico, actualmente ubicada en el Museo de Yanhuitlán, Oaxaca. Nótese que ya cuenta con una guaraña en mano y está coronada como reina (Fotografía de Gerardo González Rui, fuente: <https://www.facebook.com/arqueomex/>).

Las siguientes noticias de la *muerte santificada* de las que se tiene registro documental son unos legajos del Archivo General de la Nación, específicamente, del fondo “Archivo de la Inquisición”, rescatados por Katia Perdigón (2008) y referidos en una multitud de trabajos (Argyriadis, 2016; Gil, 2010; Lomnitz, 2005; Lorusso, 2013; Michalik, 2011) como otros antecedentes para tener en cuenta. En orden cronológico, los primeros son unos documentos datados en 1754; refieren una serie de idolatrías practicadas entre “indios y chinos” (Lorusso, 2013; Perdigón, 2008) que debían ser erradicadas por contravenir las enseñanzas de la Iglesia católica, entre ellas, el ya mencionado credo a San Pascualito y una creencia que es referida como “la muerte”, en la cual se veneran retablos y pinturas del Triunfo de la Muerte (Malvido, 2005; Perdigón, 2008), similar a San Pascualito, cuyo origen iconográfico se situaría en tales expresiones artísticas (Navarrete, 1982; Perdigón, 2008)

Otro documento, datado en 1793, relata la existencia de un culto practicado en el pueblo de Amoles, Querétaro, a un esqueleto llamado “Justo Juez”³. De acuerdo con Serge Gruzinski (1990), este culto ya era conocido desde 1730 por las autoridades eclesiásticas, cuando unos jesuitas crearon un cráneo de plata y piedras verdes al que acudían moribundos y enfermos terminales para rezarle y dejarle ofrendas de incienso y veladoras. Posteriormente, otros religiosos crearon la imagen de un esqueleto con una corona y un arco con flechas, posiblemente como otro motivo del Triunfo de la Muerte, que fue llamado Justo Juez. Durante la década de 1790, las autoridades eclesiásticas decidieron perseguirlo por ser una idolatría, pero no pudieron erradicarlo por completo, ya que, a pesar de haber destruido el ídolo, al poco tiempo los habitantes ya habían creado otro, cuestión que hizo a las autoridades desistir (Gil, 2010; Gruzinski, 1990; Perdigón, 2008).

No obstante, el registro en el que aparece por primera vez el nombre “Santa Muerte”, y también el último registro del culto a la muerte y esqueletos —*muerte santificada*— documentado en esa época, es el documento de 1797 “Sobre las supersticiones contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, ubicado en el archivo del Museo Casa de Morelos, en Morelia, Michoacán (Argyriadis, 2016; Lorusso, 2013; Michalik, 2011; Perdigón, 2008; Reyes, 2010). En este documento se narra con lujo de detalle una idolatría practicada por los indígenas del pueblo referido —ubicado en Guanajuato—, en la cual bebían peyote hasta entrar en un estado de éxtasis, encendían veladoras negras, azotaban crucifijos, y un esqueleto al que ellos se referían como “Santa Muerte” era amarrado con un “mecate mojado”, sometido a diversas vejaciones y amenazado con ser azotado y quemado si no cumplía las peticiones de los asistentes a tal celebración o si no entregaba el bastón de mando a un cacique o gobernador (Argyriadis, 2016; Perdigón, 2008).

Aunque no está claro qué clase de peticiones o problemas resolvía esta imagen, más allá de una posible designación de un gobernador o cacique (Perdigón, 2008), resulta interesante ver que, en este caso en particular, la *muerte santificada* era la que estaba a disposición y sometimiento de sus devotos. Por un lado, las peticiones eran conducidas a través de amenazas y castigos corporales, cosa que en los cultos previamente mencionados —y en la Santa Muerte moderna— no sucede, al contrario, se le habla con el mayor respeto

³ En este caso, es pertinente señalar que este nombre no se refiere a la advocación de Cristo conocida como “Justo Juez” o “Divino Cristo”, sino al nombre que los pobladores de Amoles le dieron a la imagen de la muerte que veneraban.

posible y si el favor es concedido, se le ofrece algo en gratitud. Pero la razón del porqué este culto de San Luis la Paz es significativo en esta historia, además de ser otra variante de la *muerte santificada*, es por el nombre de Santa Muerte y por ser el último registro documentado del que se tiene noticia o constancia académica por lo menos hasta el siglo XX.

En conjunto, estas esporádicas apariciones de cultos a la *muerte santificada* a lo largo de la historia son consideradas por autores como Kali Argyriadis (2016), Andrew Chesnut (2012), José Gil Olmos (2010), Fabrizio Lorusso (2013), Piotr Michalik (2011) y Katia Perdigón (2008), entre otros, como antecedentes del culto que conocemos en la actualidad, por el hecho de que se trata de una veneración a la muerte —*personificada y santificada*— en la cual se busca la solución a un problema sin importar tanto la naturaleza de este. También mencionan que estos y otros cultos registrados en leyendas y tradiciones orales de algunas comunidades que ya afirmaban venerarla “desde la antigüedad” —como Santa Ana Chapitiro en Michoacán (Chesnut, 2012)— pasaron a un plano prácticamente invisible por las tribulaciones y conflictos que vivió el país durante el siglo XIX y los primeros treinta años del siglo XX.

Las únicas referencias que tenemos sobre cultos a la *muerte santificada* durante ese siglo son dos historias de carácter oral. La primera es la del pueblo de Tepatepec, en Hidalgo, donde se ha dado un *continuum* similar al de San Pascual, es decir, con un santo representado como un esqueleto que en este caso es llamado San Bernardo. De acuerdo con esta historia/leyenda de finales del siglo XIX, una mujer encontró en el poblado de Mixquiahuala, en un altar abandonado después de una guerra —Perdigón (2008) asume que se trata de la Guerra de Reforma—, una carroza con un esqueleto tallado en madera que “le habló y afirmó ser San Bernardo”. La familia Cruz, a la que pertenecía la mujer que la descubrió, se apropió de la carroza, utilizada por las Cofradías de la Buena Muerte en las procesiones de Semana Santa, y desde su hallazgo comenzó a venerarla, en un altar casero con familiares y vecinos, hasta que, en la década de 1960 fue incautada por las autoridades eclesiásticas locales. Sin embargo, la familia recuperó la carroza en el año 2000 tras lograr un acuerdo con ellas, y desde entonces es venerada en un gran altar público. Desde que el culto contemporáneo se popularizó, al esqueleto montado en la carroza se le reconoce como una representación moderna de la Santa Muerte (Perdigón, 2008). El segundo caso, y del que tenemos aún menos referencias, es el de la Noria de San Pantaleón, en Zacatecas, un pueblo minero que fue

abandonado a principios del siglo XX y en el que se encuentra un altar construido por los mineros en el siglo XIX dedicado a una “Santa Muerte” (Gil, 2010).

Fuera de estas tradiciones orales, no encontramos otros referentes del culto a la Santa Muerte. Es probable que la ausencia de datos se deba no solo a tales conflictos, sino a que después de la Guerra de Independencia, la Iglesia católica perdió gran parte de su poder como autoridad política y la Inquisición, como autoridad religiosa que llevaba registros detallados sobre cultos e idolatrías —con el fin de perseguirlos—, desapareció por completo del país en el año 1820 (Rosas, 2011). Desde la perspectiva de estos autores, estos cultos fueron evolucionando y transformándose en la intimidad de los hogares, donde la *muerte santificada* continuó venerándose por aquellos iniciados que ya la conocían, y no sería hasta mediados del siglo XX que se volverían a tener noticias y registros de cultos dedicados a esta figura.

Sin embargo, y a pesar de estos hechos documentados, existe la idea y la noción, especialmente entre los devotos, de que las raíces del culto a la Santa Muerte están en el pasado prehispánico mexicano, específicamente de la religiosidad mexicana y el culto al dios de la muerte Mictlantecuhtli. Una cuestión que aún está a debate a nivel académico y que en el imaginario de muchos devotos es visto como algo que legitima a la Santa Muerte como algo propio de “México y los mexicanos”.

I.2.1: El debate sobre los orígenes del culto y su “legitimidad” como algo “mexicano”

Cuando los españoles llegaron al continente americano trajeron con ellos todas sus instituciones, conocimientos, imágenes y creencias religiosas las cuales, como señala Luis Weckmann (1994), son resultado de los procesos históricos, culturales, políticos y sociales vividos durante la baja Edad Media. Ello, por supuesto, incluyó a la *muerte personificada*, una de las tantas imágenes que ayudó al proceso de evangelización de las poblaciones indígenas, siendo particularmente dedicada a la educación de la Buena Muerte. Sin embargo, el momento en el que se convirtió en *muerte santificada* —así como en Santa Muerte— y comenzó a ser venerada como una imagen que soluciona toda clase de problemas, sigue siendo un gran misterio del que solo tenemos algunos indicios.

La cronología vista en el apartado anterior nos ofrece algunos antecedentes, pero aún existen demasiados huecos y espacios vacíos esperando ser investigados y aclarados por antropólogos e historiadores. En este sentido, algunos investigadores, cronistas, líderes de

culto y devotos han tratado de llenar tales vacíos con el fin de tener un panorama mucho más completo del culto moderno y sus antecedentes; y algunos otros con el propósito de legitimar el culto como una continuidad del pasado prehispánico y algo propio de “México y los mexicanos”. Es entonces que en este apartado presentaré cómo ha sido este debate sobre los controvertidos y aún disputados orígenes del culto, quienes lo defienden y con qué propósitos.

Aunque es una posición minoritaria dentro de la academia, hay investigadores que sostienen que el culto a la Santa Muerte es una continuación de las antiguas religiones prehispánicas o, por lo menos, se nutre de alguna manera, directa o indirecta, de estas raíces; siendo considerado el culto mexicana a Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl —Señor y Señora de la muerte y del inframundo conocido como Mictlán, donde van la mayoría de los muertos (Matos, 2013)— como el principal precursor de esta supuesta raíz. Aquellos que sostienen esta postura, aluden muy frecuentemente al hecho de que el culto a la muerte era parte central de las religiones prehispánicas, cuestión que no solo se ve reflejada en el culto a dioses de la muerte y el inframundo —de los cuales hay que decir que conocemos pocos detalles y datos, y, en el mejor de los casos, tenemos interpretaciones hechas en el siglo XX por arqueólogos, antropólogos e historiadores—, sino que también se puede apreciar en muchos elementos iconográficos y ornamentos decorativos prehispánicos con imágenes de esqueletos y cráneos humanos (Fragoso, 2011; Westheim, 1953), como los *tzompantli* —muros hechos con cráneos humanos reales o artesanales (Teisler, 2018)— o los vestigios existentes sobre rituales fúnebres (Fragoso, 2011; Reyes, 2010).

Es en ese sentido que el investigador y devoto Juan Ambrosio (2004) sostiene, en su intento de crear una historia y legitimar al culto como algo mexicano, que la labor de evangelización de los indígenas durante la conquista y la colonia no logró erradicar por completo las antiguas creencias prehispánicas, y que adaptaron la creencia a Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl y otros dioses de la muerte, a las nuevas prácticas católicas que los conquistadores les impusieron, lo que derivaría en un culto llamado Santa Muerte que conocemos actualmente. De igual forma, en otros materiales y testimonios que ha aportado, este investigador señala que “el culto a la muerte existe en México desde hace más de tres mil años” (Ambrosio, 2013), y que la Santa Muerte ya era venerada en “culturas como los

toltecas, nahuas, zapotecos, mixtecos, otomíes, mayas y olmecas” (Amador, 2003, citado en Lomnitz, 2005).

La postura de Ambrosio es posiblemente una de las más tajantes al defender el origen prehispánico del culto ya que, como veremos más adelante, otros que lo respaldan plantean una postura más moderada y hablan de un culto mestizo o híbrido. En este tenor, en otros materiales publicados específicamente para devotos, como la *Biblia de la Santa Muerte* (Anónimo, 2010) o la revista *México Esotérico* (2017), no se tiene ninguna restricción al afirmar que el culto a la Niña Blanca es el mismo culto a Mictlantecuhtli y a los muertos, solo que fue disfrazado para engañar a los españoles y la Inquisición. En este sentido, en las tiendas y altares en los que venden sus productos, también es común encontrar su imagen vestida como guerrera azteca o con otros motivos iconográficos prehispánicos; y se ha documentado que, en algunos casos, acuden danzantes “concheros” a realizar bailes y rituales “prehispánicos” en ocasiones especiales como rosarios o fiestas populares (Perrée, 2016; Reyes, 2010) cuestión que también ocurre en el “Majestuoso Altar”, como pude constatar durante el trabajo de campo. En el caso particular de Kevin Freese (2005), este autor ha llegado al extremo de afirmar que las características “violentas” del culto que implican supuestos “sacrificios humanos”, rituales de magia negra o la obtención del “poder de la muerte” a través de rituales sangrientos, provienen de las religiones maya, zapoteca y totonaca, que posteriormente se trasladaron a la mexicana.

No obstante, es pertinente señalar que la postura que aboga por la permanencia de cultos de origen prehispánico, como nos advierten Claudio Lomnitz (2005), Caroline Perrée (2016) y Carlos Garma (2009), es muy común no solo entre los devotos de la Santa Muerte, sino entre muchas personas que tratan de justificar festividades y tradiciones como el Día de Muertos y las ofrendas ceremoniales que se colocan ese día —cuestiones que también entrarían dentro de la propuesta de Hobsbawm (2002) sobre la invención de la tradición—. Un ejemplo de estas ideas se puede apreciar en el libro *Santa Muerte. La segadora segura* de Andrew Chesnut (2012), cuando muestra el ejemplo del pueblo de Santa Ana Chapitiro, en Michoacán, donde los dueños del altar de ese lugar le aseguran al investigador que la Santa Muerte es directamente prehispánica, de orígenes purépechas, y para justificar esta visión, le narran una leyenda en la que cuentan que la Santa Muerte fue una noble purépecha con

poderes para curar, ejecutada en la hoguera por la Inquisición y cuyo esqueleto quedó en pie de la misma forma que las esculturas modernas de la Santa Muerte.

Me pude percatar de la existencia de este tipo de narrativa también cuando entrevisté a los dueños del “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”. Cuando les pregunté a los propietarios de este lugar, los señores Miguel y Cristian sobre qué sabían respecto a los orígenes e historia del culto, no dudaron en mencionar que es algo que proviene directamente de “nuestros antepasados”, es decir, “desde los aztecas, los mayas, los totonacas”, quienes “ya tenían una diosa de la muerte” y “veneraban a la muerte y respetaban a los muertos”. De igual forma, otro devoto de nombre Carlos, afirma que, a pesar de no ser creyente de la Santa Muerte, le reza y le presenta sus respetos cada vez que puede “porque a ella la veneramos desde los aztecas, y se encarga de recoger a millones de almas todos los días”.

En una línea de pensamiento parecida están algunos investigadores que hablan del culto como un mestizaje de tradiciones indígenas y españolas que se fue reinterpretando y deformando hasta llegar al culto que conocemos. Como ejemplo de esto están los trabajos de Perla Fragoso (2011) y Claudia Reyes (2010), quienes sostienen que las raíces del culto están tanto en el pasado colonial como en el prehispánico. Para sostener su afirmación, Fragoso (2011) señala que durante el periodo colonial se dio un proceso de intercambio de tradiciones e iconografía, al que define como *mestizaje*, en el cual los indígenas asimilaron la iconografía cristiana/macabra de los españoles y la adaptaron a varias de sus prácticas previas. Los colonizadores, de igual forma, transfirieron tradiciones e iconografía prehispánicas a algunas de sus tradiciones, especialmente a aquellas relacionadas con las fiestas católicas de Todos los Santos y Fieles Difuntos —donde se festeja y recuerda a todos aquellos que ya han fallecido—. De allí se originarían no solo tales fiestas y tradiciones —que fueron rechazadas por la Iglesia católica por ser poco ortodoxas—, sino también los cultos de San Pascual Bailón y las otras veneraciones a la muerte del siglo XVIII, mencionadas en el apartado anterior de este trabajo.

Aunque el trabajo de la historiadora y arqueóloga Claudia Reyes (2010) es de carácter visual, ella también se posiciona dentro de esta línea con argumentos muy similares. Para ello, hace especial énfasis en algunos elementos de la religiosidad prehispánica, como la necesidad de hacer sacrificios humanos para “mantener la vida”; o la cuestión de que en la religiosidad azteca la muerte es un proceso de renovación de la vida. Ambas cuestiones,

desde su perspectiva, se extrapolan de manera indirecta en el culto a la Santa Muerte y son elementos visibles en las ofrendas y peticiones que se hacen, tanto en los cultos antiguos a la *muerte santificada*, como en el culto moderno. De igual forma, hace énfasis en que, durante los siglos XIX y XX, el rescate de tradiciones indígenas como parte de las narrativas nacionalistas a través del Día de Muertos o los trabajos artísticos de José Guadalupe Posada y Diego Rivera son muestra de un renovado interés por las tradiciones indígenas relacionadas a la muerte (Reyes, 2010), hecho que considera otro de los antecedentes de la Santa Muerte moderna.

Sin embargo, los intentos de suscribir los orígenes prehispánicos del culto son cuestionables y criticables desde varios frentes. En primer lugar, la forma en que se realizó la conquista y el sometimiento colonial hicieron desaparecer muchas tradiciones y registros prehispánicos, incluidos los cultos y los rituales relacionados a la muerte y sus dioses. Esto no implica negar su existencia, ya que hay evidencia arqueológica e historiográfica suficiente (Matos, 2013), además, todas las sociedades a lo largo de la historia han desarrollado algún culto o sistema ritual relacionado a la muerte (Thomas, 2017), pero sabemos muy poco sobre cómo eran debido a la forma tan brutal en que desaparecieron dichos registros durante la guerra de conquista y los primeros años del periodo colonial.

Esta ausencia permite que haya un grado de libre interpretación sobre cómo eran esas formas religiosas y que tanto algunos investigadores como una gran cantidad de devotos asuman que la veneración actual a la Santa Muerte se vincula a “su pasado prehispánico” por el simple hecho de que, de alguna u otra forma, los nativos mesoamericanos veneraban a la muerte, sin tomar en cuenta que la *muerte personificada* es una construcción europea/medieval y la mayoría de rituales y oraciones modernas está asociada a las formas religiosas del catolicismo, cuestión profundizada en el apartado anterior de este capítulo. De igual forma, muchas de las interpretaciones modernas dentro del culto, como los colores con los que se viste/asocia y la mayoría de atributos asociados a su “poder” provienen directamente de las interpretaciones occidentales clásicas y modernas (Perrée, 2016).



Imagen 3: Mural de la Casa del Dean —casa construida en la ciudad de Puebla en el año 1580, actualmente convertida en museo— mostrando el Triunfo de la Muerte, otra forma de representar a la *muerte personificada* (Fuente: <https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:494852>).

En segundo lugar, está el factor del nacionalismo que busca reivindicar el pasado indígena de los mexicanos. En este contexto, Katia Perdigón (2008) señala que, a pesar de la presencia prehispánica y colonial de rituales y cultos a la muerte como el Día de Muertos o San Pascual, estos no se “mexicanizaron” ni se trataron como un tema “tradicional mexicano” hasta que aparecieron manifestaciones artísticas como las famosas calaveras de Posada y los muralistas de principios del siglo XX, quienes rescataron muchas tradiciones e iconografía indígena. Antes de eso, durante el siglo XIX, toda la tradición popular relacionada con el Día de Muertos —y presumiblemente, motivos relacionados con la *muerte personificada* y *santificada*— eran tachados como “barbaridades” por la Iglesia católica (Lomnitz, 2005; Perdigón, 2008), y el Estado mexicano los ignoraba, o trataba de esconderlos como parte de las políticas de modernización y “europeización” del país, cuestión fuertemente presente durante los gobiernos de Benito Juárez (1858-1872) y Porfirio Díaz (1884-1911).

Pero esto cambió durante el siglo XX, cuando la revolución mexicana triunfó y el campo social mexicano se reconfiguró. Los gobernantes, intelectuales y la élite post revolucionarios, en su afán de construir una nueva identidad nacional acorde a los ideales del conflicto armado, comenzaron a rescatar y reivindicar el pasado y la cultura indígena como

parte de esta identidad, cuestión que llegó a su punto más álgido durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) (Lomnitz, 2005). Esto, por supuesto, incluyó el rescate y la reivindicación del Día de Muertos como una “tradición indígena” que debía ser celebrada por todos los mexicanos, así como las expresiones del arte popular con las calaveras, esqueletos y la misma muerte (Lomnitz, 2005; Perdigón, 2008; Perrée, 2016). Todo esto, como podemos suponer, no solo repercutió en la construcción de la tradición moderna del Día de Muertos, sino que también le dio una nueva vitalidad a la *muerte santificada*, que seguía siendo venerada en privado. Además, estas narrativas nacionalistas les confirieron a sus devotos una base para suponer que “la Santa Muerte era tan indígena —y por lo tanto mexicana— como lo es el Día de Muertos”.

Inclusive Lomnitz (2005), uno de los críticos más tajantes de esta reivindicación indigenista y quien señala que la Santa Muerte está compuesta casi en su totalidad de atributos de la iconografía y religiosidad católicas, tanto positivos como negativos, hace un señalamiento más que pertinente:

“Con todo, la extraña combinación de atributos se ha afianzado y proliferado en tal grado que, como la mayoría de las invenciones novedosas de la cultura popular mexicana, ahora se dice que la santísima Muerte nos viene de los aztecas” (Lomnitz, 2005, pp. 463–464).

Estoy de acuerdo con el autor, ya que la cronología del apartado anterior muestra que tanto la *muerte personificada* como los cultos a la *muerte santificada*, a pesar de ser veneradas por indígenas, se adscriben fuertemente a una clara ritualidad e iconografía católicas, la cual, por supuesto, fue deformada y convertida en expresiones de religiosidad popular, y los supuestos elementos prehispánicos/indígenas en esos cultos, son invisibles, por no decir prácticamente nulos.

En el siguiente capítulo hablaré sobre cómo algunos devotos y fieles han adaptado otras prácticas religiosas al culto moderno. No obstante, considero pertinente hacer el señalamiento de que, si bien no hay trabajos académicos que lo suscriban, para otro grupo de devotos la Santa Muerte tiene raíces en otras expresiones religiosas, como la santería, el palo mayombe y el *New Age*. Freese (2005) plantea, como teoría alterna, los orígenes de la Santa

Muerte como una hibridación de tradiciones santeras⁴, palo⁵ y vudú⁶, especialmente relacionada con las deidades de la muerte, los cementerios y el manejo de los cadáveres en dichas tradiciones. Desafortunadamente, no brinda más detalles ni un argumento teórico/histórico que lo valide. Quienes sí han podido constatar la presencia de tales elementos han sido, por ejemplo, Kali Argyriadis (Argyriadis, 2014, 2016), quien señala que en algunos templos de Veracruz es asimilada con la orisha Yemayá y que sus devotos la asocian con estos orígenes santeros. Asimismo, Sergio de la Fuente (2016) vio en un templo dedicado a la Santa Muerte, ubicado en la colonia Ajusco, que su dueña había mezclado el culto con muchos elementos del palo.

Una última nota al respecto es que también existen devotos que defienden los orígenes “totalmente católicos y bíblicos del culto”. En mi experiencia en trabajo de campo, pude constatar en la “Iglesia de la Santa Muerte” que el sacerdote que dirige las misas, el Padre Francisco, defiende que la Santa Muerte es totalmente católica y sus orígenes están en la Biblia, y cita el pasaje del libro de Éxodo (22-23) que hace referencia a la existencia de un “Ángel de la Muerte”. Organizaciones como la “Iglesia Católica Tradicional México-USA” o la “Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Mexicana” manejan narrativas similares y se escudan en pasajes bíblicos para defender dichos orígenes.

Estos ejemplos nos muestran, al igual que aquellos que defienden los antecedentes prehispánicos, que no solo las formas de ejercer el culto son muy amplias y maleables, sino que también los orígenes, iconografía y antecedentes pueden ser personalizados y adaptados por los devotos y líderes de los templos para difundir el culto de la manera más conveniente (Perree, 2016). Esto es fundamental, ya que la búsqueda de los orígenes tiene a algunos

⁴ La santería es una práctica religiosa que fusiona elementos de la religión y cultura Yoruba —originaria de Nigeria y Benín— con el catolicismo. Esta práctica surgió entre los descendientes de los esclavos africanos traficados a Cuba. Las deidades de esta religión son los *orishas*, los cuales controlan algún aspecto de la naturaleza —como la fertilidad, el fuego o la muerte— y comparten algunas características con algunos santos católicos (de Olmos, 2007).

⁵ *Grosso modo*, el palo mayombe es una mezcla de elementos provenientes de la cultura Bantú, que se ubica en la cuenca del Congo, en África y la religión católica. Es practicado por afrocubanos en el oriente de Cuba. Sus creencias se basan en la veneración de los ancestros y sus restos mortales, así como en el poder de la naturaleza. En los altares dedicados a esta práctica religiosa, es común encontrar vasijas con palos de madera, tierra y en algunos casos, huesos humanos y/o animales (Castro, 2016). Al igual que la santería, se ha extendido a México y a otros países de América Latina.

⁶ El vudú proviene de la fusión de diversas tradiciones religiosas y culturales del occidente de África, donde predomina la utilización de la magia para diversos propósitos, así como la comunicación entre vivos y muertos. Su variante más popular, el vudú haitiano, surgió cuando los esclavos de diversas regiones de África y sus descendientes mezclaron elementos de sus creencias previas con el catolicismo (Zúñiga, 2015).

devotos particularmente preocupados, en especial para justificar y legitimar no solo el culto en general, sino la variante a la que ellos están adscritos, cuestión que en el caso de los líderes —entendidos como agentes especializados en términos de Bourdieu (2006)— permite que puedan modificar algunos aspectos del *habitus* de sus seguidores y legitimar algunas prácticas y disposiciones en bases supuestamente históricas.

Por último, deseo destacar un artículo de Juan Antonio Flores Martos llamado *Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana* (2009), quien destaca los orígenes más contemporáneos del culto y critica fuertemente tanto a aquellos que defienden los antecedentes prehispánicos como los coloniales, señalando que —independientemente de las transculturaciones que sufrió la imagen de la muerte durante el periodo colonial, el siglo XIX y el nacionalismo posrevolucionario— buscar tales orígenes es tratar de legitimar una historia que no tiene y, por lo tanto, obviar el carácter meramente moderno del culto. En este sentido, estoy de acuerdo con él en que el culto moderno a la Santa Muerte es muy diferente a los cultos de los siglos XVII y XVIII por cuestiones y procesos históricos más que evidentes, e, inclusive, he hecho el esfuerzo de mostrar cómo han sido estas transformaciones —remito nuevamente a la cronología del apartado previo—. No obstante, y como veremos en el siguiente apartado a mayor profundidad, el culto moderno a la Santa Muerte se nutre de estas transformaciones y procesos históricos que aún muestran algunas continuidades. Con esto, reitero que el culto actual a la Santísima no es igual que aquellos cultos coloniales de los que se tiene registro; no obstante, los cultos a la *muerte santificada* previos —y de otras regiones, como el de San La Muerte en Argentina— son antecedentes que no pueden ser soslayados.

Si bien es bastante problemático establecer los orígenes de los cultos a la muerte, resulta evidente que estos tienen una larga data que solo es superada por su propia imagen, a la que llamo *muerte personificada*. Hasta ahora hemos visto una larga pero interesante historia de los antecedentes de la Santa Muerte, desde que surgió la *muerte personificada* en la Edad Media, su llegada al continente americano para evangelizar sobre la buena muerte a las poblaciones indígenas, su transformación en *muerte santificada* para ser venerada en cultos e idolatrías de los siglos XVII y XVIII, su invisibilidad durante el siglo XIX, y algunos debates alternos en torno a sus orígenes. No obstante, aún falta presentar un último antecedente del proceso histórico que le dio origen, cuando, a principios del siglo XX, se

comienzan a tener noticias de una “Santa Muerte” que ayuda a las mujeres con asuntos del amor y del corazón.

I.3 La santa del amor. La muerte santificada a principios del siglo XX

En la actualidad, el culto a la Santa Muerte promete resolver toda clase de problemas y peticiones que sus seguidores le hagan, realmente no hay distinción entre peticiones buenas o malas, de ricos o pobres o de hombres y mujeres. Pero, a principios del siglo XX, la *muerte santificada*, por lo menos en varias de sus vertientes, parece estar dedicada exclusivamente a atender las peticiones de las mujeres, y más específicamente, se le pide soluciones a problemas relacionados a asuntos del amor, la pareja, y el erotismo. Estas nuevas manifestaciones religiosas coinciden con una época donde la antropología tiene un auge en el estudio de la cultura y la sociedad mexicana; cuestión que da pie a que la *muerte santificada*, con el nombre de Santa Muerte, aparezca en diversas investigaciones académicas. En este último apartado del primer capítulo, veremos en orden cronológico los últimos antecedentes del culto a la Santa Muerte moderna, precedentes que serían los más inmediatos a la veneración actual y los primeros en ser documentados por la disciplina antropológica.

Después del silencio documental que aún existe respecto a la *muerte santificada* durante el siglo XIX⁷ —cuestión que merece una investigación más profunda por las disciplinas históricas y antropológicas—, el siglo XX muestra que los cultos a dicha imagen continuaron evolucionando independientemente de las tribulaciones de esa época. Los testimonios históricos nos muestran que la *muerte santificada* tomó un rumbo que resulta ser mucho más familiar con lo que podemos observar hoy en día, y comienza a ser conocida homogéneamente —a pesar de su carácter todavía disperso— como Santa Muerte. Los primeros testimonios de la época postrevolucionaria, cuando el país ya había alcanzado cierta estabilidad política, documentan la existencia de un interés por reivindicar y estudiar la historia y costumbres indígenas, como vimos en el apartado anterior.

⁷ Silencio documental no significa que exista un silencio total, ya que hay leyendas y tradiciones orales que hablan de la *muerte santificada* durante este siglo y que tampoco deben ser demeritadas, como el caso de Tepatepec en Hidalgo, donde los locales afirman que ya veneraban a la Santa Muerte en forma de un esqueleto llamado San Bernardo desde principios del siglo XIX (Chesnut, 2012; Lorusso, 2013; Perdigón, 2008).

La antropóloga Frances Toor es una de las primeras en mencionar la existencia de un culto llamado Santa Muerte en el país. En su obra *A Treasury of Mexican Folkways*, publicada por primera vez en 1947, menciona que, en diversos pueblos del país, además de las tradiciones de Día de Muertos (Lomnitz, 2005), existe un culto o tradición llamado “Santa Muerte”, en el cual se registran oraciones que le dirigen especialmente mujeres que quieren que su pareja les sea fiel, y en caso de ser infiel, reciban el justo castigo (citada por Argyriadis, 2014, 2016; Chesnut, 2012). En una aproximación similar, cuando realizó su etnografía en el pueblo de Cuijla —publicada en 1958—, Gonzalo Aguirre Beltrán menciona la presencia de oraciones —posiblemente en formato de “estampita”, como las conocemos actualmente— que traían la imagen de una entidad esquelética llamada Santísima Muerte, pero los detalles son bastante escasos (Argyriadis, 2016; Chesnut, 2012).

La siguiente aparición de un culto a la *muerte personificada* sería en el trabajo de Isabel Kelly, *Folk Practices in North Mexico*, publicado en 1965. Cuando está hablando de las costumbres de la zona de La Laguna, entre los estados de Coahuila y Durango, menciona la existencia de oraciones y un culto llamado Santa Muerte practicado por las mujeres para conseguir a una pareja ideal/deseada o para asegurar la fidelidad del esposo (citada por Chesnut, 2012). De igual forma, en el libro, *Mitos y magos mexicanos*, de 1973, María de la Luz Bernal describe la veneración a la Santa Muerte en Catemaco, Veracruz, donde las mujeres acuden a pequeños altares locales, vestidas de negro, con veladoras y se arrodillan ante la imagen de la *muerte personificada*, a cantarle y pedirle que su pareja esté sometida a su control (Bernal, 1973; Chesnut, 2012).

Otra referencia al culto se encuentra en el trabajo de Marcela Olavarrieta, *Magia en los Tuxtlas*, publicado en 1977, donde se encuentra una oración a la Santísima Muerte, en este caso más enfocada en la magia erótica y romántica (Thompson, 1998). Aquí, al igual que los ejemplos anteriores, se describe que las mujeres que quieren someter a sus parejas pueden hacerlo sin necesidad de un brujo o un intermediario, a través de un rezo y un complejo ritual que viene detallado en un libro de oraciones de esta *muerte santificada*, una entidad entre tantas otras que son veneradas en la región de los Tuxtlas⁸, Veracruz —como el Diablo, el Sapo y el Justo Juez Negro—. Dicho libro, además de exponer las instrucciones

⁸ Región en la que se encuentra el poblado de Catemaco, conocido popularmente por sus brujos y múltiples prácticas rituales y mágicas.

a seguir, menciona la existencia de “Estampas” y otras oraciones donde aparece la Santísima Muerte (Olavarrieta, 1977, pp. 116–117). Así como estos, existen otros ejemplos que, si bien no ahondan en muchos detalles sobre cómo eran estos cultos, sí dan constancia de su existencia a principios de ese siglo (Argyriadis, 2016).

Aunque no tenemos mucha información ni los detalles completos de estas devociones a la *muerte santificada*, resulta interesante ver cómo muchos de los aspectos señalados se han trasladado al culto moderno a la Santa Muerte, como la capacidad de atraer una pareja sentimental o de castigar a otras personas. Estas formas de devoción son manifestaciones que se han dado, de acuerdo con estos testimonios, en un ámbito privado, es decir, que la Santa Muerte se encontraba de manera casi exclusiva en los hogares de aquellos devotos que ya la conocían y veneraban y se caracterizaba por tener muy pocas —o casi nulas— manifestaciones públicas. Otros factores que considero como diferenciales de los cultos antiguos a la *muerte santificada* y la Santa Muerte contemporánea son su ubicación fuera del ambiente urbano, la falta de una comercialización como la vemos en el presente y su relativo aislamiento a zonas más o menos específicas del país donde ya era conocida y venerada, como ya vimos en los apartados anteriores. Ello por supuesto no descarta su presencia en otras poblaciones o ámbitos. Como veremos en el siguiente capítulo, en esta temporalidad comienza a aparecer en las cárceles y en algunos sitios urbanos, pero en ese periodo sigue siendo la gran desconocida a la que nadie voltea a ver y cuya presencia solo se limita a etnografías hechas en poblaciones apartadas. Además, durante una conversación, el sr. Miguel, dueño del “Majestuoso Altar”, me comentó que, desde que su familia la venera hace más de 80 años, ya era conocida y utilizada no solo para asuntos románticos sino para todo tipo de problemas.

Ampliando un poco más su papel como una “santa del amor”, llama la atención el hecho de que sea una de las atribuciones a la Santa Muerte más arraigadas hoy en día, ya que este interés de las mujeres por tener una pareja y asegurar su fidelidad no solo responde a intereses sentimentales y sexuales, sino también económicos y de estabilidad social (Chesnut, 2012). Estas mujeres buscaban parejas que pudieran mantenerlas económicamente; cuestión que, con la fuerte precarización de la vida que se puede presenciar en el presente, se ha convertido en una estrategia más para sobrellevar las adversas condiciones que se exacerbaban durante la implantación del modelo económico neoliberal. El culto actual ya no

se limita a una condición de “mujeres buscando a hombres”, sino a personas buscando a una pareja sin importar el género, con el propósito de que no solo satisfaga las necesidades sentimentales, sino también ayuden a sobrellevar las difíciles condiciones económicas.

Para terminar este apartado, me gustaría hablar de un momento culmen en la historia de la *muerte santificada*, el cual, considero, muestra cómo fue la transición entre los cultos antecedentes —especialmente los del siglo XX— al culto moderno de la Santa Muerte. En 1961, se publica una de las obras más importantes de antropología en México; me refiero al libro *Los hijos de Sánchez*, escrito por Oscar Lewis (2012). Esta etnografía hecha en el barrio de Tepito, en la Ciudad de México, lugar que hoy en día tiene uno de los altares más grandes y significativos del culto a la Santa Muerte, narra las vivencias de una familia que vive en una de sus vecindades. En el segundo testimonio de Marta aparece la *muerte santificada*. Ella le cuenta a Lewis que cuando estaba buscando la atención y el amor de un hombre, su hermana Antonia le aconsejó que hiciera una novena a la Santa Muerte a la media noche; es decir, le rezara un rosario durante nueve noches a esta imagen utilizando una foto de la persona en cuestión, una veladora de cebo, y una oración específica, la cual consiguió con alguien que iba a la vecindad a vender “ese tipo de cosas” (2012, p. 319). Antonia le aseguró que ese ritual era muy efectivo y que, antes de la última sesión, el hombre “caería rendido a sus pies” (2012, p. 319)⁹.

El estudio antropológico de Lewis, a través del testimonio de Marta, revela la presencia de la Santa Muerte como la entendemos y observamos hoy en día, evidenciando su presencia en un ambiente urbano precarizado —Tepito ha sido históricamente un barrio empobrecido y estigmatizado— y la forma en la que es comercializada —recordemos que ya hay un vendedor de productos de la Santa Muerte en el libro—. Ambas características son clave para entender el culto moderno que podemos observar hoy en día a lo largo y ancho del país, Puebla incluida.

Esta temporalidad, los años cincuenta, coincide con lo que Martos (2009) —quien critica las raíces coloniales y prehispánicas— define como los orígenes del culto urbano. Es en esta época también en que las apropiaciones de la cultura y el pasado indígena ya están consolidadas en los discursos nacionalistas y se reproducen en las escuelas y los medios de

⁹ En este mismo testimonio, Marta menciona la existencia de otras devociones y santos a quienes se recurre con propósitos similares a la Santa Muerte, como Juan Minero o San Benito (Lewis, 2012).

comunicación. Después de que la *muerte santificada*, ahora con el nombre de Santa Muerte, comenzó su reinado en los espacios urbanos, el siguiente paso fue el de darse a conocer al público, y expandir su base de seguidores con promesas de solucionar todos los problemas posibles.

Como hemos podido apreciar en esta breve cronología, el culto a la *muerte santificada* no es una novedad en el panorama religioso mexicano; al contrario, cuenta con un recorrido histórico cuyo origen podría ubicarse en el siglo XVII con la llegada a la Nueva España de la imagen de la *muerte personificada*, ícono cuyo uso por sí solo modificó algunas de las disposiciones y comportamientos de los habitantes europeos de la baja Edad Media. La expansión de esta imagen por el continente americano, la cual fue traída por los sacerdotes y frailes católicos para educar sobre lo fútil que es la vida y la importancia de ser buen cristiano para tener una buena muerte, llevó a que esta imagen fuera reinterpretada por algunos habitantes locales del continente y elevada a un pedestal de santidad, un proceso que no solo se dio en Nueva España/México, sino en Argentina, por ejemplo, donde se difundió el culto de San La Muerte. Es entonces que, en este nuevo papel, continuó transformándose en diversas devociones a lo largo de la historia hasta llegar al siglo XX, cuando comenzó a ser conocida como Santa Muerte.

Los orígenes exactos de cómo surge todo este proceso religioso siguen siendo un misterio con muchos vacíos del que solo tenemos unas pistas, pero es una historia que merece ser completada como una tarea a futuro. En este afán de encontrar una historia, ha habido intentos por legitimar a la Niña Blanca moderna como algo que viene del pasado prehispánico, pero lo cierto es que las evidencias son prácticamente nulas y el intento de presentar a la Santa Muerte como algo “prehispánico”, deriva indirectamente de las reafirmaciones y reivindicaciones por parte del Estado mexicano posrevolucionario de la identidad prehispánica/indígena como cimiento de lo que es lo “mexicano”. Y mientras todo esto ocurría, la *muerte santificada* se fue trasladando de los espacios relativamente alejados a las grandes ciudades.

Es cierto que el culto que actualmente conocemos como Santa Muerte tiene muy poco que ver con las expresiones religiosas previamente mencionadas, no obstante, considero que representan un antecedente al culto actual por los siguientes hechos: la *muerte personificada* es el centro de las devociones pasadas y presentes; las difusas noticias y apariciones en el

siglo XX hablan de que ya existían ciertos antecedentes del culto a tener en cuenta; y los documentos del periodo colonial son evidencias de que también existe una historicidad a tener en cuenta y que no puede ser obviada.

Ahora es turno de hablar de la Santa Muerte moderna, el culto que podemos encontrar en las calles en forma de altares, templos, tatuajes, estatuas, tiendas de productos esotéricos, en sitios de internet, en referencias de la cultura popular, y en la prensa. Me refiero al culto que saltó a la fama por unos eventos de violencia y cómo unos devotos, en un afán de defenderlo, abrieron sus altares; de aquel culto que comenzó a resolver los problemas de miles de devotos nuevos y viejos después de que el neoliberalismo los dejara vulnerables; de aquel culto que pasó de ser *visible pero no visto* a ser la *Santa Muerte S. A.* Es tiempo de hablar de la “Portentosa vida de la Santa Muerte”.

Capítulo II

“La portentosa vida de la Santa Muerte”. Emergencia y expansión del culto

La aparición de diversas devociones a la *muerte santificada* durante el periodo colonial demuestra que tuvo lugar un proceso de apropiación de una imagen cuya difusión, a partir del siglo XVII, tuvo el propósito de evangelizar a los devotos sobre el temor a la muerte. Sin embargo, con el tiempo, se le atribuyó la capacidad de intermediar entre Dios y los hombres para resolver diversos problemas. Me refiero, por supuesto, a la Santa Muerte, una santa popular cuya veneración es ampliamente visible gracias a la gran cantidad de altares, templos y tiendas con productos de toda índole, pero que también se dio a conocer de manera negativa gracias a un ambiente de violencia y criminalidad exacerbado que se refleja también en novelas, prensa, películas y videojuegos.

El surgimiento y auge del culto contemporáneo a la Santa Muerte no es un accidente ni un evento aleatorio, al contrario, se da en un ambiente político, económico y social donde la implementación del modelo neoliberal en México deja dos secuelas que le permitieron a la Flaquita alcanzar una popularidad nunca vista: por un lado, la exacerbación de la precarización de la vida como consecuencia de las fuertes crisis económicas —hecho que también derivó en un ambiente de mayor violencia criminal—; y, por otro lado, un panorama religioso totalmente reconfigurado donde destaca la presencia no solo de una gran variedad de movimientos religiosos, sino de la dinámica mercantil que estos instauran, que podría ser definida, de acuerdo con la propuesta de François Champion (1995), como “religiosidad a la carta”.

Este segundo capítulo está dedicado al culto de la Santa Muerte que podemos apreciar hoy en día, derivado de un largo proceso en el cual se ha resignificado una imagen medieval europea -que simboliza el final de la vida- para ser venerada como una santa popular cuya popularidad ha crecido gracias a la fama que tiene como “milagrosa” y “efectiva”. Para exponer mejor esta idea, me inspiré en el título que fray Joaquín Bolaños le dio a su obra “La portentosa vida de la muerte”¹⁰ (1792), y de forma similar a lo que hizo este fraile —y por

¹⁰ En su obra, fray Joaquín Bolaños escribe una “biografía de la muerte”, es decir, nos presenta a la muerte como un personaje que —paradójicamente— ha vivido un sinnúmero de experiencias desde la creación de la humanidad hasta el fin de los tiempos. El fin de esta obra cómica y satírica es moralizar y educar a sus lectores

supuesto, guardando las respectivas distancias históricas y profesionales—presentaré la “portentosa vida de la Santa Muerte”, explicando la historia, las características y el devenir del culto contemporáneo. Pero, a diferencia de la obra de Bolaños, este capítulo no pretende ser una obra cómica ni mucho menos moralizar a la población para que tenga temor a la muerte, a la vida en el más allá o al apocalipsis. Más bien, presentaré en tres apartados cómo el culto contemporáneo a la Santa Muerte ha llegado a ser lo que es hoy en día.

El primer apartado está dedicado a analizar las reformas neoliberales que se llevaron a cabo en el país durante las décadas de 1980 y 1990 y afectaron el panorama religioso nacional. Dichas reformas fueron un parteaguas que permitió la expansión y proliferación de diversos movimientos religiosos como el pentecostalismo y el evangelismo, por ejemplo. Aunado a ello, discutiré otros factores que han ayudado a esta diversidad religiosa, como la utilización de los medios y la mediación, la importancia que tuvieron las narrativas carismáticas que hicieron más atractivos los movimientos religiosos y las nuevas teologías—como la “teología de la prosperidad” (Meyer, 2006)— que ayudan a sus seguidores a sobrellevar la precariedad o buscar el bienestar, todo ello con base en promesas de soluciones inmediatas o a corto plazo.

En el segundo acápite presentaré la historia y características del culto contemporáneo a la Santa Muerte. Para ello, iniciaré hablando del culto *visible pero no visto*, es decir, del culto que ya es visible, por lo menos desde la década de 1960, en espacios como Tepito, Tepatepec o Puebla, pero que aún no es objeto de estudios académicos y tampoco recibe la atención de la prensa. De igual manera, hablaré sobre la forma en que se fue visibilizando gracias a diversos eventos como la guerra contra el narcotráfico, crímenes de alto perfil mediático o la apertura del altar público de Tepito, todo ello entre las décadas de 1990 y 2000. Concluyo con la *Santa Muerte S. A.*, es decir, el culto como una expresión mercantil y cultural más del “capitalismo mágico y milenarista”, fenómeno donde predomina el consumismo y las promesas de soluciones mágicas y personalizadas a los diversos problemas del día a día dentro del sistema neoliberal (Comaroff & Comaroff, 2001, 2011, 2013). También incluiré un subapartado en el que expondré algunas generalidades de este culto

sobre los pecados, lo fútil que es la vida, y la importancia del buen comportamiento cristiano y del temor a Dios.

“homogéneamente diverso” (Yllescas, 2018), y otro en el que hablaré sobre los intentos de institucionalizar y legitimar el culto ante el Estado y otras instituciones religiosas.

En el último, mostraré cómo ha sido estigmatizado el culto y sus devotos, partiendo del hecho de que la mayor parte de sus seguidores pertenece a una población empobrecida y precarizada, y de que otra parte de sus devotos son sujetos liminares, es decir, están expuestos a condiciones particularmente riesgosas, como es el caso de narcotraficantes, prostitutas, delincuentes, etc. Estas condiciones han generado una satanización de la imagen y sus seguidores, y si bien es cierto que la Santa Muerte se popularizó en estos sectores, los devotos de muchos otros sectores y grupos han tratado de limpiar la imagen y demostrar que dicha creencia es para cualquier persona que quiera acercarse a la Santísima y aliviar alguna pena física o espiritual. Sin más que decir entonces, comencemos a explorar esta “portentosa vida”.

II.1: Las reformas neoliberales y el nuevo panorama religioso en México

Cuando las distintas naciones del mundo, particularmente aquellas bajo la esfera de influencia del universal noratlántico, comenzaron a adoptar el modelo económico neoliberal, aproximadamente hace unos 40 años, se dieron diversas transformaciones más allá del aspecto económico y político que comenzaron a trastocar las relaciones de clase, la cultura y la búsqueda de identidades. El caso mexicano no fue la excepción. Una de las características de los Estados que adoptaron el modelo económico neoliberal es la forma en que administran su sistema económico y político, lo cual agudiza la pobreza y precarización de los sectores más vulnerables, a partir de la privatización de las compañías públicas y estatales, la desregulación de los sistemas financieros, el manejo y manipulación de las crisis, y la forma de redistribución de los bienes en un proceso que David Harvey (2004) llama “acumulación por desposesión”. Una de las consecuencias más importantes de este fenómeno es la manifestación mucho más acusada de precarización tanto laboral como de otros aspectos de la vida.

La precarización, o más bien la “precariedad laboral”, si bien no es un fenómeno nuevo, pues a lo largo de la historia se ha manifestado en el modelo económico capitalista — y otros—, es mucho más fuerte en el modelo neoliberal. Según Patrick Cingolani (2014), la precarización tiene como característica su devenir hacia la pobreza, así como la acumulación de incertidumbres que se van sumando en cadena por condiciones precarias de trabajo, es

decir, “La pobreza no se entiende y no se aborda como una clase, como un estado estructuralmente determinado en nuestras sociedades, sino como el producto de la sumatoria de criterios de inseguridad, como el producto de precariedades acumuladas” (2014, p. 52). Por su parte, Guy Standing (2014) profundiza en las implicaciones de este término. La precarización, refiriéndose también a la laboral, es la pérdida de certidumbres tales como la estabilidad laboral y el acceso a un salario adaptado. Y si bien quienes sufren de esta precarización tienen un ingreso en forma de salario monetario, nunca recibirán otros beneficios regulados por el Estado: sanidad, vivienda, educación, etc. Los precariados también han perdido derechos de carácter civil, social y cultural.

La precarización laboral lleva a otra clase de precarizaciones, por ejemplo, en la salud, la vivienda, los servicios provistos por el Estado —agua, electricidad, seguridad social—, y, a grandes rasgos, de la vida en general. La nombre completo (CEPAL) (Jordán & Martínez, 2003) define la precariedad en un contexto de carácter urbano como un conjunto de necesidades básicas insatisfechas, tales como viviendas en malas condiciones o en tugurios, falta de acceso o baja calidad de los servicios básicos, bajos ingresos, inestabilidad en la tenencia, además de empleos mal pagados o informales.

El ascenso del neoliberalismo también trajo aparejado un discurso cultural dominante que Hale (2002) denomina “multiculturalismo neoliberal”. En este discurso, la narrativa cultural se ha centrado en el reconocimiento y la representación política de los grupos históricamente ignorados y/o discriminados, así como la tolerancia de las diferencias entre los individuos, a partir del género, la etnicidad, la edad y por supuesto, la religión. Esto en un principio parece un aspecto positivo, sin embargo, autores como Fraser (1995), Žižek (1998), Hale (2002) y, de manera indirecta, los Comaroff (2001), señalan que el multiculturalismo producto del neoliberalismo deriva en aspectos negativos, como la fragmentación de las clases más bajas para que busquen derechos y representación como minorías y no como clase social, así como la mercantilización de la cultura y los saberes de las etnias.

La búsqueda de reconocimiento basada en alguna diferencia, asentada en cuestiones de etnia, género o religión no es un fenómeno nuevo. Sin embargo, lo que distingue al nuevo milenio es la exacerbación de estas luchas sociales —independientemente de si las hacen

colectivos LGBT¹¹, grupos indígenas, personas con capacidades diferentes, o miembros de una religión específica—, lo cual tiene como consecuencia la fragmentación de la clase proletaria y que esta renuncie o deje de perseguir sus derechos y privilegios (Comaroff & Comaroff, 2001), así como una distribución justa de la ganancia característica del estado keynesiano (Fraser, 1995; Hale, 2002). Es decir, las antiguas reivindicaciones de la clase proletaria dejaron de ser el objetivo máximo, para dar cabida a la búsqueda personal de derechos y reconocimientos especiales basados en reivindicaciones de tipo cultural, como el género, la etnia o la religión, entre otros. Se implementó una narrativa en la cual cada uno de estos grupos se hace responsable de su propio bienestar y “éxito”, alegando que el Estado no tiene ninguna obligación de garantizar derechos tales como el acceso a la salud o la estabilidad económica (Hale, 2002; Žižek, 1998).

Otra característica de esta forma de multiculturalismo, como señala Žižek (1998), es la idea de resaltar todos aquellos valores y “costumbres más encantadoras” de los diversos grupos que son tolerados en una sociedad liberal, excluyendo a cualquier otro “fundamentalista”, es decir, con ideas opuestas a los valores y costumbres del neoliberalismo. En esta lógica, solo se rescatan determinadas diferencias, símbolos y valores considerados como positivos, los cuales son exacerbados al punto de volverse estandartes para la búsqueda del reconocimiento y representación política (Fraser, 1995), mientras que aquellos valores y costumbres que no se apegan a esta lógica son tachados de extremistas o fundamentalistas y, por lo tanto, se les representa de manera negativa.

En cuanto a la convivencia, el discurso del multiculturalismo propone la tolerancia y el respeto a las diferencias. Pero, este discurso lleva una carga de racismo positivo y la búsqueda de una superioridad moral por aquellos que no son “otros” o diferentes (Žižek, 1998). Es decir, si bien en el discurso el multiculturalismo presupone la convivencia de todos bajo normas y derechos basados en aquello que los hace diferente, el trasfondo es seguir manteniendo las diferencias fundadas en características fenotípicas, de género o etnia, y propiciar que aquellos que no son diferentes se sientan moralmente superiores por tolerar al diferente (Žižek, 1998). La fragmentación y los conflictos entre las diferentes identidades permite que el capitalismo neoliberal y globalizante actúe de manera mucho más libre (Fraser, 2015), ya que cada colectivo que se identifica con alguna diferencia lucha por sus

¹¹ Estas iniciales significan Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgéneros.

derechos culturales y las antiguas reivindicaciones de clase, de carácter económico, son obviadas o dejadas fuera (Comaroff & Comaroff, 2001).

En nuestra región también se han implementado reformas que han coadyuvado a la exacerbación del reconocimiento a la diferencia, cuestión que es particularmente notoria en el caso de las poblaciones indígenas, como señalan Hale (2002) y Lehmann (2016). A estas poblaciones se les ha inculcado la idea de que deben mantener y resaltar cuestiones tales como la vestimenta, el lenguaje o las tradiciones, para reafirmar su identidad cultural y con ello reclamar derechos culturales y representación política —como el respeto de usos y costumbres o a la conservación del idioma (Hale, 2002; Lehmann, 2016)—, pero se les niega el acceso a muchos de los derechos y privilegios conquistados por la clase proletaria frente al Estado y los dueños de los medios de producción. Se da una nueva relación, como señala Žižek (1998), en la cual el Estado-Nación se aparta de dichas culturas o grupos y adopta una actitud condescendiente hacia ellos, limitándose solo a observarlos desde la distancia y a reproducir el discurso de que deben mantenerse como diferentes.

Si bien el neoliberalismo comenzó a implementarse en diversas naciones durante la década de 1970 con el desarrollo del nuevo orden económico internacional y el fin del estado keynesiano, fue en la década de 1980 que se instauró con mayor fuerza en países como Estados Unidos y Reino Unido, impulsado por los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher respectivamente (Escalante, 2015). La neoliberalización de México comenzó en la década de 1980 durante la presidencia de Miguel de la Madrid (1982-1988) y se tradujo en acciones tendientes a modernizar y sacar al país de la crisis económica del sexenio anterior. Es sabido que, durante los años de 1954 a 1970, el país vivió un periodo de estabilidad y crecimiento económico conocido como el “milagro mexicano” o “desarrollo estabilizador” (Tello, 2010). Cuando este “milagro” se volvió insostenible, el país entró en una fuerte crisis económica que agudizó las condiciones de vida ya precarias de una gran parte de la población. La implementación del modelo neoliberal comenzó de manera lenta y sistematizada durante el sexenio de Miguel de la Madrid, con una serie de privatizaciones y ventas de paraestatales a lo largo de su gobierno (Salas, 2009). La idea de privatizar las empresas paraestatales se resume en la premisa de que dicho procedimiento las haría mucho más eficientes económica y productivamente, ya que el Estado y las empresas públicas son consideradas instituciones viejas e incapaces de operar tales emprendimientos, pero, a su vez,

son necesarias para generar y regular un mercado que invierta en esas empresas (Escalante, 2015).

No obstante, el acercamiento de Miguel de la Madrid al modelo económico neoliberal fue tímido si se compara con el de su sucesor, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Durante su sexenio se implementaron políticas más agresivas para neoliberalizar al país, pues no solo continuaron las privatizaciones de las empresas estatales y paraestatales, también se privatizó el sector bancario, se firmaron convenios internacionales de comercio y cooperación internacional y, sobre todo, se reformó la Constitución Política para redefinir la propiedad agrícola, facilitar la inversión extranjera en empresas públicas y privadas, reformar el sistema electoral (Salas, 2009), así como definir a México como un país pluricultural y reformar las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

En 1989 el gobierno de México firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)¹², donde se reconoce el derecho al trabajo, la tierra, la salud y la educación de los distintos pueblos indígenas que existen en un país; así como el respeto y reconocimiento de las diferencias culturales, sociales y religiosas que existen entre dichos pueblos (Standing, 2008). Es cierto que, antes de estos acuerdos, ya había movimientos, convenios, declaraciones y organizaciones que buscaban el respeto a los derechos y a la identidad de los pueblos indígenas. Pero la OIT, organización que en las décadas de 1980 y 1990 se transformó en una agencia para promover políticas neoliberales y globalizantes (Standing, 2008), promovió en el Convenio 169 un acercamiento multicultural y globalista para el manejo de las poblaciones indígenas (Hale, 2002; Lehmann, 2016). Otras políticas de orden cultural, como el respeto a los derechos humanos (Meneses, 2015) y la comercialización e intercambio de productos culturales (Cruz Vázquez, 2015) fueron reforzadas con la firma en 1992 del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), un convenio entre Canadá, Estados Unidos y México que creó una zona comercial libre de aranceles, reforzó la cooperación entre las tres naciones y ejerció más presiones para reformar las leyes mexicanas en materia de agricultura, política, economía y políticas culturales.

¹² El convenio 169 de la OIT ha sido ratificado por 22 naciones, entre las que se encuentran España, Noruega, la República Centroafricana, Nepal, México, y una gran parte de las naciones de Centro y Sudamérica.

Cuando México firmó el Convenio 169 de la OIT y el TLCAN, el gobierno de Salinas se vio forzado a cambiar muchas de las leyes para favorecer la neoliberalización del país (Salas, 2009). Los cambios más radicales se hicieron en la Constitución, entre los años de 1992 y 1994. Entre los más significativos, cabe mencionar: la modificación al artículo 27 sobre la propiedad agraria y ejidal con el fin de terminar el reparto agrario; la reforma al artículo 28 para impulsar la autonomía del Banco Central y facilitar la privatización de la banca; la reforma al artículo 3° para cambiar el modelo educativo de socialista a una pedagogía individualista; cambios al artículo 2° para reconocer los derechos culturales indígenas a costa de intervenir sus territorios; y los cambios a los artículos 24 y 130 relativos a la reforma religiosa (Carrillo, 2010; Méndez, 1998).

El cambio en el panorama religioso comenzó con la restauración de relaciones diplomáticas con el Vaticano, tras más de un siglo de relaciones rotas gracias al gobierno de Benito Juárez (1858-1872) y las Leyes de Reforma (1855-1863) que promulgaron la separación Iglesia-Estado. Durante las décadas de 1970 y 1980, la Conferencia Episcopal Mexicana, así como los gobiernos de México y de la Santa Sede comenzaron a acercarse para restaurar dichas relaciones (Blancarte, 1992; de la Peña, 2004). Sin embargo, no sería hasta el 21 de septiembre de 1992, después de 130 años de la ruptura, que esta relación sería retomada. Esto ocurrió por dos hechos: el primero, la necesidad del Papa Juan Pablo II de expandir su influencia en la región para combatir la Teología de la Liberación¹³ y algunos movimientos religiosos que estaban cobrando fuerza —como el protestantismo y el pentecostalismo—, así como supervisar algunos cambios políticos en Centro y Sudamérica (Bastian, 1997; de la Peña, 2004); y el segundo, la necesidad del gobierno mexicano de demostrar al resto de naciones que estaba cumpliendo con los acuerdos internacionales en materia diplomática y derechos humanos (de la Peña, 2004). El restablecimiento de estas relaciones, así como los otros cambios políticos, económicos y culturales darían lugar a la reforma constitucional en materia religiosa.

¹³ La Teología de la Liberación es una doctrina religiosa surgida durante la década de 1970 en América Latina, cuando sacerdotes católicos y pastores de otras advocaciones cristianas promovieron la participación de las Iglesias y los cristianos en las luchas sociales que se estaban llevando en la región, así como a tener una “opción preferencial por los pobres”. Este movimiento nunca fue reconocido por la Iglesia católica, que lo tachó de marxista (Lowi, 2017; Tahar-Chaouch, 2017).

Antes de la reforma, el artículo 24 constitucional garantizaba el derecho a los mexicanos de profesar libremente la religión de su preferencia, siempre y cuando lo hicieran dentro de los templos o en el domicilio particular del creyente; mientras que el artículo 130 impedía a las organizaciones religiosas tener personalidad jurídica e indicaba cuáles eran los límites en la separación Estado-Iglesia, recalando que todas las asociaciones religiosas estarían restringidas para realizar actividades públicas y estarían totalmente vetadas de actividades políticas, educativas, de beneficencia y difusión (Carrillo, 2010), con el fin de mantener la laicidad del Estado. Cuando se reformaron ambos artículos se concedieron nuevas libertades a las diversas organizaciones religiosas del país y la restricción del culto público fue eliminada. Desde entonces, se permiten las manifestaciones públicas de culto siempre que no alteren ninguna otra ley; las asociaciones religiosas pueden obtener personalidad jurídica y, si bien su participación política aún es objeto de restricción, su participación en la educación y en medios de comunicación se ha flexibilizado, al punto que tales organizaciones pueden administrar escuelas privadas y pueden difundir sus ideas y creencias a través de espacios como la radio, la prensa escrita y la televisión (Carrillo, 2010; de la Peña, 2004).

Con estos cambios, el panorama religioso de México se transformó de manera más acelerada, pues diversos movimientos religiosos comenzaron a ganar terreno y el catolicismo, principal religión del país, perdió feligreses en pro de otras religiones y del ateísmo. Para dar cuenta de esta transformación, es importante ver los registros censarios. En el censo de 1950 el catolicismo era la religión del 98.2% de la población mexicana; en 1960, descendió a 96.5%; en 1970 bajó a 96.2%; en 1980 este porcentaje cayó a 92.6%, y en 1990 llegó a 89.7%. En el censo del año 2000, donde ya se reflejan los primeros efectos de las reformas constitucionales, el porcentaje de católicos bajó al 88%; pero en el 2010 se dio uno de los descensos más abruptos ya que el porcentaje de católicos llegó a 83%, con una tendencia a continuar decreciendo en futuras mediciones (de la Peña, 2004; de la Torre & Gutiérrez, 2014; INEGI, 2011).

Es cierto que el descenso en el número de católicos no se debe exclusivamente a la reforma constitucional en materia religiosa, pero el hecho de que tanto la Iglesia católica como otras organizaciones religiosas tuvieran más facilidades para difundir sus mensajes y se flexibilizaran sus actividades en el ámbito público, contribuyó al crecimiento de nuevos

movimientos religiosos, ya que diversas agrupaciones con prácticas carismáticas pudieron utilizar los distintos medios de comunicación para difundir su mensaje no solo en México sino en todo el mundo. De acuerdo con Jean Pierre Bastian (1997), otras razones que debemos tener en cuenta para entender este cambio —que él llama “mutación religiosa”— son: los procesos de globalización que permiten a los diversos grupos religiosos expandirse a través de las fronteras políticas; el abandono económico derivado de las crisis —tanto la neoliberal como las anteriores— que propició que algunos devotos del catolicismo buscaran certidumbre en cualquier otra religión que se la ofreciera; el surgimiento de nuevas teologías y movimientos religiosos que buscaban hacer frente a la pobreza generalizada (Bastian, 1997) y ofrecían soluciones en plazos más inmediatas y personalizadas —comportamiento que, como señalan los Comaroff (2001) y Weller (2001), se ha exacerbado más en el contexto del capitalismo mágico y milenarista—.

Aunque Bastian (1997) señala que la mutación benefició principalmente a los movimientos pentecostales y protestantes, lo cierto es que también favoreció la Iglesia católica, ya que gracias a las reformas que se realizaron para combatir la Teología de la Liberación, la institución católica llevó a cabo una renovación carismática para hacer más atractivo el credo en general y, en particular, entre aquellos que veneraban santos populares (Bastian, 1997). Otros que salieron beneficiados fueron los movimientos religiosos de diversa índole (Bastian, 1997; de la Torre & Gutiérrez, 2005), como algunas religiones de Asia Oriental, cultos y sectas provenientes de Estados Unidos, religiones derivadas del movimiento cultural *New Age* (de la Peña, 2004; de la Torre & Gutiérrez, 2014; Michalik, 2011) y, en general, movimientos que prometían toda clase de soluciones “divinas” a los más diversos problemas que aquejan la cotidianidad, con las más diversas propuestas y soluciones; en general, cultos que practican desde rituales y ceremonias ordinarias y socialmente aceptables como la adoración a nuevos dioses y la participación en labores sociales, hasta actos extremos y reprobables como abusos sexuales y suicidios masivos (Masferrer, 1998, 2009).

Este nuevo panorama religioso en el país se ha ido configurando conforme pasa el tiempo, pero ¿qué movimientos religiosos han proliferado a raíz de las reformas neoliberales? Y ¿cómo se inscribe en este escenario el culto moderno a la Santa Muerte?

II.1.1: Nuevos protagonistas en el panorama religioso mexicano

Desde la década de 1980, la religión católica comenzó a perder seguidores debido, entre otros factores, a la reforma constitucional que ayudó a la apertura religiosa y a la difusión de los mensajes de nuevas asociaciones religiosas. El surgimiento de nuevas narrativas y teologías que, a diferencia del catolicismo, prometen soluciones más inmediatas a los diversos problemas derivados de la precarización de la vida, que se agravó aún más después de las reformas neoliberales en materia laboral y económica, también han coadyuvado a la proliferación de nuevos actores religiosos. Es pertinente señalar que el número de ateos o personas sin religión, según la clasificación del INEGI (2015), ha crecido del 3.12% en la década de 1980 al 4.68% en la actualidad (de la Torre & Gutiérrez, 2014; INEGI, 2010¹⁴), mientras que el judaísmo, el islam, las religiones nativas, el espiritualismo, que INEGI (2015) reúne en la misma categoría de “religiones inconexas” que forman parte de otras grandes corrientes, sumaron, en el censo de 2010, el 0.26% (de la Torre & Gutiérrez, 2005; INEGI, 2015).

De acuerdo con los datos de los censos de 2000 y 2010, los movimientos religiosos que más crecieron fueron aquellos denominados como “protestantes y evangélicos”, es decir, iglesias que abarcan creencias como el Protestantismo histórico, Luz del Mundo, Pentecostales y Neo Pentecostales, y un sinnúmero de otras asociaciones evangélicas agrupadas en la categoría “otras evangélicas”. El porcentaje de fieles a estos grupos religiosos creció de 3.29% en el censo de 1980 a 5.4% en 1990; una década después, descendió ligeramente a 5.2%, y aumentó a 7.46% en 2010 (INEGI, 1980, 1990, 2000, 2010).

En los últimos años, los movimientos “protestantes y evangélicos” han tenido un mayor crecimiento en zonas particularmente vulnerables y precarizadas del país, siendo un ejemplo significativo las comunidades indígenas del sur (Bastian, 1997; de la Peña, 2004; de la Torre & Gutiérrez, 2014). Las razones de dicho crecimiento, además de las facilidades brindadas por las reformas constitucionales en materia religiosa, parecen estar vinculadas con su propia narrativa y visión teológica. Por una parte, y de acuerdo con Bastian (1997), estos movimientos religiosos ayudan a combatir, o por lo menos a sobrellevar la miseria de mejor manera al crear redes de solidaridad donde los devotos se suelen ayudar entre sí. Por

¹⁴ Los datos de los censos de 1980, 1990, 2000 y 2010 fueron tomados del sitio web del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2019).

otro lado, está la difusión de la “teología de la prosperidad”, discurso que en los últimos años ha proliferado dentro de estos movimientos religiosos —especialmente dentro del “tele evangelismo” y el neopentecostalismo— que prometen mejorar la vida de los devotos en el plano existencial a cambio de donaciones monetarias o “sacrificios” —bajo la premisa de que, “entre más le des a Dios o a la Iglesia, más bendiciones económicas recibirás”—, argumentando que la “pobreza es obra del diablo” y que “Dios desea distribuir la riqueza, salud y felicidad a sus hijos” (2017, p. 416); contrario a lo que propone la teología católica, la cual enaltece a la pobreza como una bienaventuranza así como el sufrimiento de carencias y penurias como requisitos para alcanzar una existencia mejor en el Paraíso.

Otro factor a tener en cuenta para entender el crecimiento de estos grupos es su capacidad de exacerbar las emociones y sensaciones de sus seguidores a través de las nuevas formas de mediación¹⁵ entre “los devotos y Dios”, como la televisión y la radio, los cuales llegan a convertirse en “hornos de microondas emocionales” (Meyer, 2006) que hacen que los seguidores experimenten más inmediata y cercanamente el poder de Dios, como la transmisión en vivo de la “resurrección de un muerto” o la producción de películas religiosas que resaltan el poder del Diablo (Meyer, 2006). Por otro lado, también está la flexibilidad que dan estos grupos a sus devotos —especialmente los pentecostales y los neopentecostales— para no seguir normas ceremoniales tan estrictas ni denominarse como religiosos (de la Torre & Gutiérrez, 2014), e inclusive la aceptación de los métodos anticonceptivos y personas LGBT (Lowi, 2017; Pedro, 2017). Además, en algunos casos más concretos, el sentido de solidaridad e identidad que promueven dichas organizaciones en las poblaciones indígenas y empobrecidas tienen el propósito de mejorar su calidad de vida, rescatar los idiomas locales y algunos elementos identitarios de una etnia, así como mejorar las relaciones entre comunidades y grupos étnicos de una región, todo esto bajo una misma religión (Bastian, 1997; de la Peña, 2004).

Las religiones “bíblicas diferentes de evangélicas”, según la clasificación del INEGI, como los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días —también

¹⁵ El concepto de mediación, como lo entiende Meyer (2006), es mucho más complejo que lo expuesto en este apartado, pues afirma que la mediación, como “una forma de materializar el poder espiritual que de otra forma es invisible” a través de emociones y sensaciones, siempre ha estado presente en todos los movimientos religiosos, solo que en algunos de los nuevos se expresa de forma más agresiva. Se recomienda la lectura de su artículo referido en la bibliografía.

conocidos como mormones— y los Testigos de Jehová han crecido en mucho menor proporción que los “protestantes y evangélicos”, pasando del 2.07% en la década del 2000 a 2.26% en la década de 2010 (de la Torre & Gutiérrez, 2014; INEGI, 2000, 2010).

Si bien la mayoría de estos nuevos protagonistas en el panorama religioso son movimientos basados en la Biblia y el cristianismo en su conjunto, hay otros movimientos religiosos más pequeños, que no están clasificados en los censos del INEGI, de índole y orígenes muy diversos, los cuales van desde religiones, cultos y sectas provenientes (o apoyándose en creencias) de China, Corea e India, como movimientos basados en la filosofía *New Age* o el culto a gurús hindúes como Osho y Sai Baba; credos provenientes de tradiciones africanas y caribeñas como la santería, el vudú y el palo mayombe; renovaciones y reinterpretaciones de las antiguas religiones prehispánicas; y cultos provenientes de Estados Unidos y Europa como las religiones OVNI¹⁶, la Cienciología¹⁷ o las prácticas de brujería pagana conocidas como Wicca¹⁸.

En este panorama, nos falta un culto un tanto elusivo ya que, a diferencia de las religiones mencionadas, no puede ser contabilizado debido a que la mayoría de sus devotos siguen reconociéndose como católicos —y tampoco tienen la intención de dejar de serlo—. Efectivamente, es momento de volver a hablar del culto a la Santa Muerte. Esta expresión moderna de la *muerte santificada* se populariza fuertemente dentro de este contexto de exacerbada precariedad y cambios en el panorama religioso mexicano. A continuación, hablaré sobre dicha expresión, la forma en que se popularizó y cómo compite dentro del reñido mercado religioso.

II.2: Del culto visible pero no visto a la Santa Muerte S. A.

Como pudimos ver en el capítulo anterior, en el país ya existían diversos cultos a la *muerte santificada* desde el siglo XVIII, como el de San Pascualito o del Justo Juez, demostrando

¹⁶ Movimientos religiosos que creen en la existencia y el contacto con seres extraterrestres y Objetos Voladores no Identificados (OVNIS), como los Raelianos, la Cienciología, y la extinta secta *Heaven's Gate*.

¹⁷ Religión fundada por el escritor estadounidense de ciencia ficción L. Ron Hubbard en 1952 que cree, a grandes rasgos, que los espíritus de los humanos son almas extraterrestres atrapadas en la Tierra por un dictador extraterrestre llamado Xenu (Rothstein, 2009).

¹⁸ Movimiento neopagano surgido a mediados del siglo XX cuyas prácticas de brujería moderna se basan en apropiaciones y reinterpretaciones de prácticas paganas antiguas de la isla de Gran Bretaña, que pertenecen a la mitología celta antes de la cristianización en los siglos III y IV (Doyle, 2016).

que, a pesar de que no conocemos del todo cómo eran estas devociones, la veneración a la muerte no es una novedad. Sin embargo, lo que sí es una novedad es la manera en la que se manifiesta hoy en día; cómo ha llegado a ser tan popular y mediática; el tipo de peticiones que se le hacen; el tipo de promesas y soluciones que oferta; y la forma en la que se presenta, cotiza y consume el culto dentro del amplio mercado religioso. Desde que se comenzó a hacerse notar en los ambientes urbanos, la Santa Muerte ha tenido una *portentosa vida* al igual que la *muerte* que nos presenta Fray Bolaños, con la única diferencia de que la historia de la Niña Blanca aún está lejos de concluir¹⁹, al contrario, podemos decir con certeza que la Santa Muerte se encuentra en la plenitud de su existencia. De hecho, desde que se hizo totalmente pública, su popularidad no ha parado de crecer. Lo que veremos en este apartado es el proceso que llevó el culto a los espacios públicos y callejeros donde se encuentra actualmente, la forma en la que se visibilizó y cómo se convirtió en una expresión del capitalismo mágico y milenarista.

Aunque las noticias y registros eran escasos, a principios y mediados del siglo XX ya se tenía idea de la existencia de cultos a imágenes a la Santa Muerte, y como lo presenté en el capítulo anterior, la mayoría de estos registros sugieren que se trataba de una imagen dedicada a asuntos del amor y eróticos. No obstante, de acuerdo con los testimonios de algunos de mis informantes —cuyas familias la veneran desde “hace más de 80 años” —, no sería del todo cierto, ya que se dice también que resuelve problemas de toda índole. Empero, todavía hay grandes vacíos dentro de la historia de la *muerte santificada* durante el siglo XX. Esto se debe a que la gran mayoría de devotos mantenía su creencia acotada a la intimidad de sus hogares; y en muy pocos lugares como Catemaco (Olavarrieta, 1977) había una suerte de devoción pública —que, aun así, solo estaba delimitada al espacio del hogar y en todo caso a algunos pequeños altares públicos—. Si bien se podría suponer que la razón para mantener el culto limitado a la intimidad del hogar se debe a factores como la intolerancia religiosa y la prohibición de manifestaciones religiosas públicas, también hay que tener en cuenta otros elementos.

En la actualidad, la *muerte santificada*, en la forma contemporánea de la Santa Muerte, ya no solo es venerada en familia, en la intimidad de los hogares donde ya era conocida y tenía sus pequeños altares caseros o en los pequeños pueblos donde tenía un

¹⁹ En la obra de Fray Bolaño, la *muerte* termina muriendo.

modesto altar público, ahora también se le venera en grandes altares donde acuden miles de asistentes, donde se realizan rosarios, misas, rituales y fiestas en su honor. Los productos relacionados con el culto se diversifican y van más allá de los pequeños amuletos y oraciones que se vendían en los mercados y tiendas de productos naturistas y esotéricos. Ahora se presenta al culto a la Santa Muerte como un credo que provee un mínimo de certidumbre y esperanza, que ayudará a solucionar y sobrellevar toda clase de precariedades y carencias, ya sea conseguir un empleo, mantener el que ya se tiene, obtener la ganancia mínima para sobrellevar el día, salir de un problema de salud, evadir o solucionar problemas legales, conseguir una pareja sentimental —y que sea capaz de brindar un mínimo de estabilidad económica—, evitar ser víctima de la delincuencia, tener éxito en una actividad delincencial, mantener alejado a los enemigos, etc.

Pero ¿cómo se da esta transición del culto hogareño y relativamente oculto a los grandes altares y manifestaciones públicas que podemos ver hoy? Autores como Claudia Reyes (2010), Andrew Chesnut (2012), José Gil Olmos (2010) y Katia Perdigón (2008), por mencionar solo a algunos, señalan, con justa razón, que el 31 de octubre de 2001 es el momento culmen de esta transición, cuando la señora Enriqueta Romero —conocida también como Doña Queta— abrió su altar casero al público y celebró el primer rosario callejero en Tepito. No obstante, la historia y el contexto en el que ocurre esta apertura y transformación es mucho más complejo que el evento en cuestión y, a continuación, lo expondré de manera breve pero concreta.

En primer lugar, no debemos olvidar lo mencionado en el primer apartado de este capítulo respecto a la reforma constitucional que brindó mayor apertura y libertad al ejercicio de diversos credos. Al facilitar que las diversas asociaciones religiosas pudieran celebrar rituales en espacios públicos, que pudieran difundir sus mensajes en diversos medios de comunicación y que las personas pudieran expresar de forma más abierta sus creencias religiosas, se propició que muchos movimientos religiosos, incluido el culto a la Santa Muerte, comenzaran a ser más visibles de lo que ya eran. Esto fue aprovechado por múltiples movimientos religiosos, especialmente de otras variantes del cristianismo como el Protestantismo y el Pentecostalismo para difundir sus mensajes con mayor facilidad y hacer crecer su base de fieles. También se dieron facilidades para la construcción de nuevos

templos y se permitió que cualquier grupo religioso pudiera hacer uso de la televisión, radio y prensa escrita.

El proceso histórico en el que se consolida y se visibiliza el culto contemporáneo tiene, desde mi punto de vista, por lo menos cuatro fases que debemos tener en cuenta: la primera fase es la presencia y comercialización de la imagen en algunas tiendas de productos naturistas y esotéricos entre las décadas de 1960 y 1980; la segunda, la presencia de algunos altares y la celebración de rituales públicos en diversos lugares antes de que Doña Queta instalara su altar en Tepito en el año 2001; la tercera, la gran mediatización y satanización de la imagen y el culto en las décadas de 1990 y 2000, derivada de diversos crímenes de alto impacto en la prensa —como el caso del “Mochaorejas” — y la incipiente guerra contra el narcotráfico; y la cuarta, la apertura del altar público de Doña Queta en 2001 y la subsecuente apertura de altares dedicados a la Santa Muerte a lo largo y ancho del país.

A las primeras dos fases he decidido llamarlas *el culto visible pero no visto*²⁰, ya que una característica clave es que, si bien una parte del público y algunos académicos sabían, en mayor o menor medida, que existía uno o varios cultos llamados Santa Muerte, como puede constatarse en los trabajos de Oscar Lewis (1961), Isabel Kelly (1947) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1985)²¹, no habían sido estudiados a profundidad y la prensa no los había mediatizado ni dado a conocer. A la tercera fase la llamo “la fase de estigmatización”, porque es cuando la Santa Muerte comienza a ser difundida por múltiples medios de comunicación, pero con connotaciones negativas debido a su aparición en crímenes de alto impacto como los secuestros llevados a cabo por el “Mochaorejas” o la presencia de altares en casas de narcotraficantes. A la cuarta fase la llamo *Santa Muerte S. A.*, ya que no solo se populariza como una opción más dentro del mercado religioso, sino que también adquiere una nueva dimensión comercial y mercantil, se le mezcla con otras creencias como la santería o el palo mayombe —al estilo “religiosidad a la carta” (Champion, 1995)— para ofrecer soluciones inmediatas y personalizadas, y adopta ciertos discursos y características culturales de lo que los Comaroff (2001, 2013) llaman “capitalismo mágico”, expresión cultural del

²⁰ Frase inspirada —más no relacionada— en el título del capítulo “Una ciudad visible pero no vista” del libro *Los versos satánicos*, de Salman Rushdie.

²¹ Ver el primer capítulo de esta tesis.

neoliberalismo que promete riquezas y soluciones a través de métodos mágicos y que, por lo regular, requieren mínimo esfuerzo.

Entrando en más detalles, con la primera fase de comercialización me refiero a un periodo anterior a 1980 en el cual, con base en algunos trabajos académicos y testimonios encontrados en el campo, hay constancia de que diversos productos relacionados a la Santa Muerte como veladoras, oraciones y estatuas —también conocidas como bultos— eran vendidos en diversos mercados y tiendas de productos esotéricos y naturistas; pero el culto en sí mismo estaba restringido a la intimidad del hogar o a algunos espacios públicos de poblaciones muy específicas. Una primera constancia de ello es el ya citado testimonio de Marta en *Los Hijos de Sánchez*, quien menciona que la oración a la Santa Muerte que necesitaba se la compró a “un hombre que va a vender esas cosas a la vecindad” (O. Lewis, 2012, p. 319).

John Thompson (1998), en su artículo *Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image*, menciona que en la década de 1990 ya era muy común encontrar productos relacionados al culto en lugares como el Mercado de Sonora —mercado popularmente conocido por su gran oferta de productos esotéricos— y en puestos ambulantes de la Ciudad de México, Nogales (Sonora) y Tucson (Arizona), comercialización que, afirma, llevaba décadas realizándose y que también se podía ver en lugares como Oaxaca y Veracruz. Entre mis hallazgos en trabajo de campo, debo señalar lo que el Sr. Miguel, dueño del “Majestuoso Altar”, me contó acerca de sus padres y abuelos, quienes ya vendían productos de la Santa Muerte desde hace más de 50 años en los diversos negocios de productos naturistas de su familia. Otras dos personas, entre Roberto y Juana, ambos devotos de la “Iglesia”, me comentaron que hace más de 30 años ya era común encontrar la imagen en muchos mercados, puestos ambulantes y tiendas que vendieran productos esotéricos.

Las estampitas, oraciones y veladoras comenzaron a llenar los anaqueles de distintas tiendas a lo largo del país, lo que fue atrayendo a aquellos que buscaban algún ritual o solución mágica para remediar un problema en específico o simplemente tener la confianza de que las cosas irían bien. Es importante señalar que estas tiendas o puestos del mercado no eran lugares de devoción a la Flaquita, sino que simplemente expendios donde se podía comprar lo necesario para hacer el ritual que se quería, así como productos de otros santos y formas religiosas populares —como San Judas Tadeo—. Ejercer el credo en la Santa Muerte

de manera familiar o colectiva, y ponerle un altar al que los devotos acudieran a rezarle y pedirle, seguía siendo una cuestión privada que solo se hacía en la intimidad del hogar o en los pueblos donde ya era venerada de forma pública.

Respecto a la segunda fase, en la cual se pueden apreciar algunos espacios públicos de devoción, hay que proceder con cierta cautela, ya que, aunque sabemos que existían antes del altar de Doña Queta, no tenemos fechas ni contextos específicos. Lo poco que sabemos remite básicamente a la información según la cual se hacían rosarios, rituales y misas dedicadas a la Santa Muerte en altares y pequeños templos. Algunos de estos espacios se ubicaban en poblaciones como Catemaco y el Puerto de Veracruz (Argyriadis, 2016; Perdigón, 2008), Santa Ana Chapitiro en Michoacán (Chesnut, 2012), la Noria en Zacatecas (Gil, 2010; Lorusso, 2013), Tepatepec en Hidalgo (Chesnut, 2012; Lorusso, 2013; Perdigón, 2008), Yanhuitlán en Oaxaca (Perdigón, 2008), entre otros lugares. En esta fase es donde se acentúa la característica *visible pero no vista* del culto, ya que la información que tenemos sobre estos lugares, antes del 2001, es muy escasa. Por ejemplo, de lo poco que sabemos es que en el Puerto de Veracruz se abrió un templo en 1993 donde el culto era practicado con una fuerte influencia de la santería cubana (Argyriadis, 2016); o que en Tepatepec inició en algún momento del siglo XIX como un culto originalmente dedicado a San Bernardo, un santo que también es representado por un esqueleto (Perdigón, 2008); pero más allá de eso, la información es realmente escasa.

Otra característica de esta fase es que también el culto ya era común en espacios como las prisiones. En su artículo *De devoción tradicional a culto posmoderno*, Guadalupe Vargas Montero presenta el testimonio de Don Chico, un campesino que purgó una pena de 10 años en prisión entre 1959 y 1969, quien le relató que el culto a la Santa Muerte ya era común entre los presos de las cárceles donde estuvo, San Andrés Tuxtla y Fortaleza de San Carlos, Veracruz, e Islas Marías (Vargas, 2016, p. 113). Jorge Adrián Yllescas hace señalamientos similares, afirmando que “Incluso en las cárceles se sabe que el culto existe desde la década de 1990” (Yllescas, 2016, p. 71). A pesar de la existencia de estos registros, la información para entender cómo era y cómo surgió la devoción en estas y otras prisiones es bastante escasa y ameritaría una investigación dedicada.

Respecto a esta fase, también realicé algunos hallazgos en Puebla. Si bien no existe un registro periodístico ni historiográfico sobre este hecho, la señora Chave —dueña de la

“Iglesia”—, así como Roberto y Luz —devotos de la misma— me comentaron que cerca del año 1992 ya se celebraban rituales públicos y verbenas dedicadas a la Santa Muerte en pleno centro de la ciudad, con un sacerdote católico que oficiaba misas y rosarios en honor a la figura. Ellos afirman que esta manifestación se ha mantenido desde entonces, con cambios mínimos en los rituales originales, y que puede constatarse en las misas de la “Iglesia de la Santa Muerte”, cuyos detalles profundizaré en el tercer capítulo. Como se puede apreciar, a pesar de ser un culto francamente visible desde hace cinco o seis décadas, se mantuvo como no visto hasta finales de la década de 1990 y principios del 2000, cuando el ojo público lo miró después de que acontecieron unos crímenes de alto perfil y comenzó la guerra contra el narcotráfico.

Cuando Daniel Arizmendi, apodado “el Mochaorejas”, un secuestrador que se hizo famoso por mutilar las orejas de sus víctimas a modo de tortura y presión para agilizar el pago de los rescates, fue capturado en una de sus casas de seguridad en el Estado de México en 1998, la Santa Muerte se hizo visible ante el ojo público. Al catear el domicilio, las autoridades encontraron entre todas sus pertenencias un altar que tenía a la Virgen de Guadalupe y a una figura esquelética vestida con un hábito y una guaraña entre sus manos. Los medios de comunicación pusieron particular atención a ese detalle y aquellos especializados en nota roja como *La Prensa* (Perdigón, 2008) rápidamente representaron a la Santa Muerte como una figura que protegía a criminales y estaba asociada al satanismo, la brujería y la maldad; además, reavivaron otras historias, como la de los *narcosatánicos*²², donde al parecer la Santa Muerte también estuvo presente según diversos testimonios (Chesnut, 2012); igualmente, se supo que narcotraficantes famosos financiaron altares en diversos estados del país (Lomnitz, 2005).

Gracias a este evento en particular inició la tercera fase de visibilización, que tuvo como consecuencia su estigmatización. La Santa Muerte se hizo totalmente visible y de inmediato adquirió gran notoriedad al ser presentada como la patrona de los narcotraficantes y los delincuentes, y su reputación se afianzó durante los años subsecuentes gracias a dos factores: a principios de la década del 2000, la publicación de notas en prensa, novelas y programas de televisión que comunicaron y reprodujeron relatos de crímenes asociados al

²² Esta historia refiere a una serie de crímenes cometidos en 1989 en Matamoros, Tamaulipas. De acuerdo con diversos testimonios periodísticos y policiales, una banda criminal llamada “Los Constanzo” realizó sacrificios humanos en rituales de santería y palo mayombe para obtener poderes y protección.

culto (Argyriadis, 2014; Castels, 2008; Perdigón, 2008) y, en segundo lugar, un marcado aumento en los índices de violencia a partir del año 2006, cuando el presidente Felipe Calderón (2006-2012) inició la llamada “Guerra contra el Narcotráfico”, conflicto que aún se está librando y donde el culto también ha estado presente de distintas formas, como en los tatuajes de los criminales (Freese, 2005; Yllescas, 2018), incautaciones y allanamientos de propiedades de los narcotraficantes donde se ha encontrado su imagen, e inclusive, destrucción directa de altares y templos por parte de las autoridades como una estrategia más del conflicto (Castels, 2008; Chesnut, 2012; Freese, 2005; Gil, 2010; Lorusso, 2013). Si bien es innegable que la Santísima ha estado presente en eventos de violencia, lo cierto es que el culto va más allá de tales hechos, y los mismos devotos han tratado de limpiar la imagen y sus creencias para quitarle el estigma negativo que se ha formado en torno a esta devoción —cuestión que se desarrollará a mayor profundidad en el apartado siguiente—.

Esta etapa termina cuando el culto a la Santa Muerte se hace plenamente visible. A finales de la década de 1990 y principios del 2000 ya no era un culto indiferente ni invisible. Poco a poco, y con la notoriedad que fue adquiriendo, los productos relacionados con ella comenzaron a llenar los anaqueles de tiendas naturistas y esotéricas, asimismo, comenzó a hacerse presente en los altares callejeros de algunas ciudades y pueblos del país, y recibió una gran atención cuando los medios compartieron el hallazgo del altar del “Mochaorejas” y las posteriores evidencias de su relación con el crimen y la violencia. El culto se volvió visible, ya no tenía caso seguir ocultándolo más.

Aquellos devotos que ya la conocían de toda la vida en su etapa *visible pero no vista* comienzan a portarla en playeras, tatuajes, collares y pulseras. Al parecer, muchas personas que se enfrentan a situaciones de precariedad debido a la crisis económica —que incrementa a partir de 1994—, se enteran de su existencia y recurren a ella porque creen que los puede ayudar con toda clase de problemas, ya que, como la muerte misma, no hace distinción entre las personas ni sus problemas. De igual forma, crece su reputación como protectora de aquellos sujetos liminales que viven en condiciones de constante peligro, por los cual sicarios, narcotraficantes, policías, militares, prostitutas, se suman al culto. La Santa Muerte, como la muerte misma, es igual de justa con todos, y para cada problema existe un ritual, una oración, una veladora, o un color; basta con acercarse a un altar o a una tienda y preguntar por la solución más idónea.

Es entonces que llegamos a la cuarta y última fase, la de la visibilización del culto, a la que podríamos definir como el momento culmen de la Santa Muerte, un antes y un después en el culto. Me refiero a la apertura del altar de Doña Queta en Tepito, en el año 2001. A este evento lo podemos considerar como el más significativo por varios motivos: el primero, porque el altar se ubica en uno de los barrios más vulnerables y empobrecidos de la Ciudad de México; el segundo, porque su apertura tuvo el propósito de limpiar la imagen negativa construida en torno al culto; el tercero, por ser el altar que superó a otros en cuanto a popularidad por el número de seguidores, gracias a la celebración de rosarios y rituales, así como a la venta de productos de la Flaca; y el cuarto porque, siguiendo el ejemplo de este altar, muchos otros devotos de la ciudad de México y del resto del país decidieron abrir sus propios templos y empezar a ofertar todas las “soluciones y milagros” de la Niña Blanca. Como sugiere Yllescas (2016, 2018), desde ese momento el culto entra en una etapa que llama de auge y desde entonces su crecimiento ha sido constante. En el nuevo mercado religioso que se fue configurando en el país a partir de la apertura en materia religiosa, la Santa Muerte se volvió una opción más para la búsqueda de soluciones y respuestas sobrenaturales y espirituales.

A partir de ese momento, la cantidad de templos y altares públicos crece de manera bastante significativa a lo largo y ancho del país, especialmente en las urbes. No solo eso, localidades como Tepatepec o Santa Ana Chapitiro se convierten en lugares de peregrinación para los devotos antiguos y nuevos. De igual forma, tanto los productos clásicos — estampitas, bultos, veladoras— como nuevos —playeras, gorras, joyería, accesorios para vehículos— de la Santa Muerte comienzan a acaparar los estantes de las tiendas naturistas y esotéricas. A la par, la gama de problemas que la Santa Muerte promete resolver o sobrellevar es prácticamente ilimitada y las soluciones ofrecidas son con márgenes de tiempo relativamente cortos. En esta etapa de consolidación, el incipiente culto moderno se transforma en lo que llamo *Santa Muerte S. A.*, que a continuación explicaré.

Para crear este concepto, me basé en los postulados del libro *Etnicidad S. A.* de John y Jean Comaroff (2011), quienes la definen como un fenómeno propio del capitalismo milenarista en el cual la búsqueda del reconocimiento por ciertos sectores sociales, no solo aspira a la obtención de derechos políticos y étnicos, como el reconocimiento de un territorio o representatividad en el sistema legislativo, sino que también impulsa la utilización de lo

que hace a una persona o grupo diferente —como la etnia, el género o la religión— como una mercancía que genera ganancias económicas, como por ejemplo, la producción de artesanías únicas de un lugar o la mercantilización de los saberes medicinales de un pueblo. Esto se relaciona fuertemente con lo que proponen Žižek (1998) y Hale (2002) respecto al multiculturalismo como la política cultural del neoliberalismo, en el sentido de que estas identidades fragmentan a la clase proletaria y su búsqueda de derechos en común. De acuerdo con los Comaroff (2011), este fenómeno consta de siete dimensiones clave para entenderlo, las cuales son: la exacerbación de las diferencias biológicas y fenotípicas como principal diferenciador entre los distintos grupos étnicos; la etnogénesis como forma de adaptar —o inclusive generar— una nueva identidad étnica y beneficiarse de ella; la participación de inversionistas externos en la consolidación de dicha identidad; las señas culturales de una identidad que no necesariamente son símbolo de diferencia; la aspiración a una soberanía en detrimento del Estado; la territorialización de dicha identidad; y la más importante en el caso de la Santísima —ya que también es transversal a las otras seis dimensiones y tiene un punto de partida diferente—: la transformación de saberes y conocimientos de un grupo o una religión en mercancías y propiedad intelectual.

Desde mi punto de vista, el culto moderno a la Santa Muerte también ha fomentado su mercantilización y, como en el caso de la *Etnicidad S. A.*, podemos calificar el fenómeno como *Santa Muerte S. A.*, gracias a que cumple con la última dimensión y con ciertas características de las otras cualidades del concepto. Si bien los devotos no tienen un vínculo genético —es decir, no son miembros de una etnia— o buscan la consolidación de un territorio propio en detrimento del Estado —o en términos más simple, no buscan crear un territorio independiente—, la manera en la que han mercantilizado los rituales, conocimientos e imágenes hace que podamos aplicar la propuesta de los Comaroff (2011), ya que desde su perspectiva, otra estrategia por la cual se puede ganar reconocimiento y derechos basados en la identidad es mercantilizar los saberes y aspectos culturales de una etnia o un grupo religioso. Esta cuestión se puede ver en el culto a la Santa Muerte durante esta última etapa de visibilización, donde los encargados del culto ofrecen productos, limpias, amarres, rituales para sacar adelante un negocio que les reditúa.

Una vez que un grupo comienza a mercantilizar sus saberes, rituales y tradiciones, se puede dar paso a la búsqueda de un reconocimiento jurídico o legal que acredite dicha

diferencia frente al Estado y otras instituciones —cuestión que ya ha ocurrido con el culto²³— y, por lo tanto, se den por lo menos algunas de las dimensiones previamente descritas, como la aspiración de algunos templos —no todos— a cierta autonomía en detrimento de la Iglesia católica; o el surgimiento de alguna variante del culto para diferenciarse de las otras y, por supuesto, obtener ganancias de sus propios saberes y rituales. Este proceso se puede explicar en el contexto del capitalismo mágico y milenarista donde también abundan las narrativas *laissez-faire*²⁴; y un sinfín de promesas de soluciones inmediatas y/o a corto plazo a los diversos problemas derivados y exacerbados por el modelo económico neoliberal (Comaroff & Comaroff, 2001, 2013).

El culto a la Santa Muerte, que por sí solo es heterogéneo, es tomado por los jefes del culto y los dueños de los altares a modo, es decir, cada quien le añade otras creencias y elementos para satisfacer a los clientes, como rituales y misas oficiadas por padres católicos, elementos afrocaribeños como la santería (Argyriadis, 2014, 2016; de la Fuente, 2016; Gil, 2010), de religiones africanas como el palo mayombe (Argyriadis, 2016; Lorusso, 2013; Vargas, 2016), rituales y ceremonias prehispánicas (Ambrosio, 2004; Reyes, 2010), entre otras opciones religiosas. Esto demuestra otra característica interesante no solo del culto sino también de la religiosidad moderna y es que se trata de una expresión “a la carta” (Champion, 1995), es decir, que tiene la capacidad de ensamblar múltiples elementos religiosos heterodoxos elegidos de forma casi personalizada, y fragmenta los elementos de una religión más tradicional a conveniencia para adaptarlos a un individuo o grupo específico. Es decir, y para ponerlo en un contexto más sencillo, el culto a la Santa Muerte es tan flexible que cada devoto puede elegir con qué desea complementarlo, y dentro del competido mercado religioso, los líderes y mercantes de dicha devoción ofrecen todas las opciones posibles para que la experiencia de sus seguidores/clientes sea la más satisfactoria posible, y continúen practicando —o más bien, consumiendo— su versión “personalizada” del culto.

Una vez entendidas las cuatro fases, se puede ver que el crecimiento del culto también transformó la forma en la que se mercantilizó. En la actualidad la gama de productos relacionados al culto es muy amplia e, inclusive, va más allá de productos religiosos y

²³ Más información en el subapartado “La Niña Blanca callejera y la Niña Blanca institucionalizada”.

²⁴ “Dejar ser, dejar hacer” que, en este caso, se refiere a la idea de que el Estado deje de intervenir en procesos económicos en beneficio del libre mercado.

esotéricos, pues ahora es fácil encontrar playeras, gorras, tenis, cosméticos, accesorios para el carro, tours de peregrinaje, etc. (Chesnut, 2012). En la actualidad, tampoco es necesario buscarlos en el templo, el mercado, el altar o en la tienda esotérica, pues con los avances tecnológicos, dichas mercancías se pueden pedir por internet, visitando páginas web o de *Facebook* dedicadas a la Santísima (Chesnut, 2012; Pérez & Gervasi, 2014, 2015). El culto contemporáneo a la Santa Muerte entró a la dinámica del capitalismo neoliberal; atrajo la atención con promesas de soluciones personalizadas y a corto plazo; comenzó a generar ganancias para los dueños de estos altares y se hizo de un espacio dentro del mercado religioso, compitiendo no solo con otras expresiones de la religiosidad moderna, sino también consigo mismo.

La gran mayoría de devotos del culto contemporáneo a la Santa Muerte son personas que acuden a su manto para sobrellevar todas las precariedades que sufren en el día a día, como conseguir o mantener el empleo, sacar la ganancia suficiente para subsistir, no enfermarse o recuperarse pronto de algún malestar, no ser víctima de un atraco o algo peor, entre muchas otras cosas. Sin importar si son devotos antiguos o nuevos, no temen en mostrarla públicamente en forma de tatuajes, ropa, accesorios, etc. Afirman que “es un país libre, puedes profesar tu religión libremente”. Y con las nuevas tecnologías ya no es necesario ir a un templo para pedirle o agradecerle, basta con unirse a un grupo de *Facebook* dedicado a la Santa Muerte para poner un rezo, súplica o agradecimiento; así también como difundir noticias sobre el culto, futuras celebraciones, y peticiones para los no creyentes para que “respeten si no creen” (Pérez & Gervasi, 2014, 2015). Todo esto se hace con la idea de que, de alguna u otra forma, la Flaquita responderá.

Ahora que tenemos una panorámica del culto contemporáneo, me gustaría exponer algunas cuestiones muy generales y compartidas dentro de este culto tan heterogéneo y diverso. En los siguientes subapartados, me tomaré la libertad de, por una parte, exponer algunas generalidades respecto al culto, como rituales, la imagen, los colores, etc.; y por la otra, un fenómeno bastante interesante que se ha dado dentro de este auge del culto, y es el intento de algunos devotos y líderes por institucionalizarlo, así como unificar a todas sus vertientes —como aquellas que añaden la santería u otras que defienden rituales tradicionalmente más católicos— con el propósito de monopolizar sus saberes.

II.2.1: Algunas generalidades dentro de una expresión diversa y heterogénea

Algo que es innegable del culto contemporáneo a la Santa Muerte es su naturaleza totalmente heterodoxa; o, en otras palabras, como apunta muy bien Jorge Adrián Yllescas (2016, p. 65), estamos ante un culto “homogéneamente diverso”. Dentro del culto, tanto devotos como líderes deciden cómo interpretar y exponer los orígenes de la Santísima; qué tanto se apega o no a la ortodoxia católica, y qué elementos de otras expresiones religiosas toman para “potenciar sus poderes”. Si bien existen algunas redes de líderes y devotos que tratan de homogeneizar prácticas y significados, por lo menos entre los templos y seguidores donde tienen influencia, lo cierto es que la heterogeneidad del culto y su constante resignificación recrean elementos tan maleables que cada templo, altar, e inclusive cada devoto, puede hacerle sus propios rituales de la manera que mejor considere.

A pesar de ello, hay varios elementos rituales, iconográficos y significativos en común dentro de todas las variantes del culto, cuestiones que sin importar si en un templo le hacen rituales de santería o si un devoto cree que es un ángel bíblico, son constantes o con diferencias mínimas entre sí. Además de la ya mencionada resignificación de la *muerte personificada* en *santificada*, uno de los elementos que tienen en común todas las variantes, es la feminidad de la imagen. Yllescas (2016) señala este aspecto en dos de las cuatro generalidades del culto al que él llama “en consolidación”: “resignificación del símbolo de la muerte occidental” y “personificación del devoto hacia su Santa Muerte” —es decir, que cada devoto es libre de personificar a su Santa Muerte conforme a sus propias creencias y convicciones— (Yllescas, 2016, p. 69), evidenciando la gran cantidad de apelativos femeninos y que es una constante vestirla como mujer. Sin embargo, algo en lo que no profundizó este autor es la manera tan exacerbada en la que se resalta dicha feminidad, por ejemplo, mediante ostentosas vestimentas, las cuales se le “regalan” en gratitud a los favores recibidos; su asociación a festividades donde se destaca dicha feminidad en el contexto cultural mexicano, por ejemplo, vestidos de novia y quinceañeras; la cercanía con la que se le habla —“mi Niña”, “mi Cielo”, “mi Madre Hermosa”, entre otros—; el tipo de regalos que se le hacen —flores, dulces, joyas, accesorios, etc.— y los nombres de mujer que se le dan —Milagros, Dulce, Mar, etc.—.

Dicha familiaridad en el trato y la feminidad que la caracterizan resultan ser uno de los rasgos más interesantes del culto. A la Flaquita se le trata como una dama, una señorita a

la que le gustan los vestidos llamativos, los caramelos y recibir flores. Por una parte, regalarle y ofrecerle cosas a la Santa Muerte tiene que ver con un sentido de reciprocidad y gratitud, cuestión que por sí sola es otra generalidad dentro de todas las variantes, porque si la Santa Muerte cumplió se le debe regalar algo a cambio²⁵. Pero, por otro lado, la exacerbada feminidad y el trato “de dama” que recibe son cuestiones que aún no han sido exploradas²⁶. Kate Kingsbury (2019) es de los pocos autores que señala posibles causas para este comportamiento, siendo las principales sus antecedentes como santa encargada de asuntos eróticos y del amor —conocimientos que, independientemente de la cultura o la religión, siempre han sido manejados por mujeres—, así como su utilización como herramienta de empoderamiento por mujeres como Enriqueta Romero o las mujeres de la región zapoteca de Oaxaca que administran el culto y lideran algunos de los altares más concurridos. De igual forma, otra cuestión que considero que influye es la imagen de la Catrina y su asociación en los últimos años a la Santa Muerte; pero este asunto aún está abierto a debates e investigaciones futuras.

Otra cuestión que se puede apreciar en todas las variantes del culto, y que Yllescas también señala de manera pertinente, son las oraciones y reuniones colectivas. Estas son las otras dos generalidades y, básicamente, se les puede resumir en el hecho de que todos los altares celebran un ritual colectivo a la Niña Blanca, ya sean misas, rosarios o invocaciones; además de que estos también pueden ser en cualquier momento del año y con el número de repeticiones que cada líder crea conveniente (Yllescas, 2016, pp. 69–70). A esta cuestión, también añadiría las fiestas y las reuniones de carácter más social, ya que también es común que los templos organicen convivencias y festejos para conmemorar a la Santa Muerte más allá del aspecto meramente religioso, como los aniversarios de los templos, posadas navideñas y fiestas organizadas por los devotos en agradecimiento a un gran favor.

La universalidad misma de la muerte es otra cuestión presente en todas, o por lo menos la mayoría de las variantes del culto. Esta universalidad se refleja en que los devotos tienen la idea de que la Santa Muerte acepta a todas las personas sin importar cuestiones

²⁵ Para más información, véase el apartado “Reciprocidad y permanencia en el culto” en el capítulo 4.

²⁶ Un ejemplo interesante para hacer contraste de ello es San La Muerte, variante argentina de la *muerte santificada*, un santo que es venerado como figura masculina y que no recibe vestimentas ni accesorios masculinos ni femeninos, y cuyas ofrendas suelen ser mucho más modestas, aunque también pueden ser de carácter más rudo y sanguinarias (Morales, 2016).

como la edad, el estatus social, la actividad a la que uno se dedique, y por supuesto, el género. Esto se puede ver en múltiples testimonios rescatados por muchos autores (Argyriadis, 2014, 2016; Chesnut, 2012; Gil, 2010; Lorusso, 2013; Reyes, 2010; Yllescas, 2018), los cuales hablan de cómo el culto acepta a personas marginadas o rechazadas por la iglesia católica, como delincuentes, prostitutas y miembros de la comunidad LGBT, partiendo de la premisa misma de que la muerte es igual de justa para todos los seres humanos y llegará tarde o temprano sin excepciones.

Por último, hay algunos elementos y significados de carácter iconográfico que son compartidos, sin importar la variante del culto, que vale la pena resaltar, como son los tatuajes, los cuales son una expresión de fe a la Santísima y se realizan como agradecimiento de algún favor concedido y/o protección contra los enemigos o maleficios (Reyes, 2010; Yllescas, 2018). En la vorágine comercial en la que se encuentra actualmente el credo, algunos de los colores de la imagen y las veladoras tienen significados universales (Chesnut, 2012): el color rojo y sus aplicaciones en asuntos románticos; el color dorado para peticiones económicas; el color negro como protección y daño a los enemigos; y “las siete potencias” —imagen o veladora de siete colores distintos— como multipropósito y para pedir favores muy grandes. Otros colores como el azul, verde o café no tienen un significado permanente y son utilizados según las creencias de cada devoto.

Como se puede apreciar, aún dentro de esta heterogeneidad hay algunos elementos que son constantes de este culto “homogéneamente diverso”, categoría de Jorge Adrián Yllescas (2016, 2018) que considero la más adecuada para describirlo. Estos elementos le dan cohesión al culto contemporáneo como una unidad bastante diversa que cada devoto interpreta y consume de la manera que mejor le parezca, cuestión que hoy en día es más que aceptada en este ambiente multicultural, tanto dentro como fuera del credo. Empero, ha habido intentos de monopolizar y homogeneizar los saberes, creencias y tradiciones del culto, así como de institucionalizarlo como una Iglesia con jerarquías sacerdotales y con reconocimiento total no solo de sus pares religiosos sino también del Estado. No obstante, estos esfuerzos han estado muy lejos de tener éxito y la mayoría de los altares y templos operan de manera independiente y/o en pequeñas redes acotadas. A continuación, expondré cuáles son las diferencias y tensiones entre los templos “independientes y callejeros”, y los “institucionalizados”.

II.2.2: La Santa Muerte “callejera” y la Santa Muerte “institucionalizada”

Cuando el culto a la Niña Blanca se popularizó, expandió y se convirtió en *Santa Muerte S. A.*, muchos de los administradores del culto trataron de monopolizarlo y crear una doctrina única. Cuando explica su teoría del campo religioso, Bourdieu (2006) menciona que, para su construcción, es necesaria una lucha para imponer las reglas y parámetros del mismo y poder controlar el *habitus* de los seguidores religiosos. Esta lucha se puede observar cuando diversas organizaciones como la “Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA” (Argyriadis, 2016; Flores, 2009; Lorusso, 2013), el “Espiritualismo Trinitario Mariano” (Flores, 2009), o la “Congregación del Sur” (de la Fuente, 2016; Suárez, 2015) trataron de crear instituciones para ejercer el credo, formar sacerdotes, unificar diversos templos y, por supuesto, administrar las ganancias que el culto comenzó a generar en la fase *Santa Muerte S. A.*

El caso más significativo de todos quizás sea el de la “Iglesia Católica Tradicional México-USA” —en adelante, “Iglesia Méx-USA”—, una institución religiosa fundada por David Romo, un sacerdote que se separó de la Iglesia católica por sus creencias sobre la Santa Muerte. Romo, quien también fue miembro de la Fuerza Aérea Mexicana, fundó en el año 2002 su propia iglesia dedicada a la Niña Blanca y, en 2003, consiguió formalizar su registro como institución religiosa ante la Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Chesnut, 2012; Flores, 2009; Gil, 2010; Lorusso, 2013). La razón por la cual este caso es el más significativo entre los intentos de institucionalizar el culto es porque, hasta el momento, la “Iglesia Méx-USA” es la única variante del culto que logró tener dicho reconocimiento legal, con todos los derechos y obligaciones que ello acarrea.

Lo que intenta esta organización religiosa —que aún existe de manera informal, ya que perdió el registro legal— es darle al culto a la Santa Muerte un credo y una estructura administrativa casi idéntica al de la Iglesia católica, con sacerdotes, laicos y congregaciones y ofrecer a sus devotos, como lo hace esta institución, misas, sacramentos y servicios religiosos. Todo ello, por supuesto, añadiendo a la Santa Muerte, imagen a la que también llaman “Ángel de la Muerte” por dos motivos: el primero es porque, según de sus propias creencias, sostienen que la Muerte es un Ángel creado por Dios; y el segundo, para mitigar su aspecto sombrío y macabro ante la mirada tanto de los devotos como de las autoridades —llegando al extremo de convertir la tradicional figura esquelética en aquella de un ángel

con la finalidad de mantener el registro y una buena imagen pública— (Chesnut, 2012; Flores, 2009; Perdigón, 2008). Al igual que en cualquier otro templo católico dedicado a un santo en particular, también se institucionalizó el día 15 de agosto como la fecha oficial de su santoral, y un sistema de mayordomías para que los devotos cuidaran el templo y organizaran la fiesta principal (Perdigón, 2008).

En su momento, esta organización estuvo cerca de hacerse con el monopolio total del credo, pues se acercó y convenció a muchos otros líderes del culto en la Ciudad de México, y de muchas otras ciudades del país, Puebla incluida, de unirse a su organización, donde sus enseñanzas y doctrinas se replicaron con relativo éxito. Pero, cuando esta organización perdió su registro ante la Secretaría de Gobernación en el año 2005, y luego David Romo, fundador y líder de dicha institución, fue arrestado en 2011 por cargos de secuestro, gran parte de su estructura interna colapsó y muchos de sus líderes decidieron continuar por su propio camino y la “Iglesia Méx-USA” quedó reducida a solo un grupo de sacerdotes y seguidores (Lorusso, 2013).

Otro ejemplo de institucionalización que merece la pena destacar es el de la “Congregación del Sur”, una organización encabezada por Martín George Quijano, oficiante del culto, y la señora Nieves, dueña del principal altar de la Colonia Ajusco, en la Ciudad de México (de la Fuente, 2016). La Congregación, que tiene un tamaño mucho menor a la Iglesia Méx.-USA, agrupa una serie de altares y templos ubicados en el sur de la Ciudad de México; y si bien, en algún punto de su historia llegó a tener seis líderes, en la actualidad, la mayoría de las responsabilidades recaen en la señora Nieves (de la Fuente, 2016; Suárez, 2015). Su versión del credo es más heterodoxa que la de la “Iglesia Méx.-USA”, pues aquí también se aceptan imágenes y prácticas de otros movimientos religiosos como la santería, el palo mayombe y la Wicca (de la Fuente, 2016, p. 171). También hay que señalar que tiene una estructura jerárquica y aunque no hay misas, sí existen rosarios y reuniones festivas de tanto en tanto. Retomando el concepto de campo religioso de Bourdieu (2006), se puede apreciar que, el hecho de que los “agentes especializados”²⁷ —Martín George y Nieves— estén tratando de reunir a todos los altares del sur de la Ciudad de México en una sola organización, permite la creación de un campo donde se imponen ciertas reglas y jerarquías, y aunque en

²⁷ Aquellos que poseen los conocimientos y secretos de la religión en cuestión (Bourdieu, 2006), en este caso, las personas dentro del culto a la Santa Muerte que offician rituales.

apariciencia son más laxas que las de la Iglesia Méx-USA, igual se puede percibir un intento de homogeneizar y monopolizar el culto.

Un último ejemplo para tener en cuenta es la organización “Santa Muerte Internacional”, con sede en Tultepec, Estado de México. Quien fue lideresa de esta organización durante más de 10 años, Enriqueta Vargas²⁸, trató no solo de organizar varios templos en el área conurbada de la Ciudad de México, sino también en Estados Unidos (Chesnut, 2012, 2017b; Higuera, 2016). Aquí, si bien existe una laxitud igual en jerarquías y rituales a la de la “Congregación del Sur” —con la diferencia de que sí se celebran misas y sacramentos iguales a los católicos (Gil, 2010; Higuera, 2016)—, lo importante a destacar es el hecho de que se haya consolidado en otro país. Antonio Higuera, en su artículo *La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York* (2016) expone de manera sobresaliente las características de uno de estos templos de “Santa Muerte Internacional”, ubicado en el barrio de Queens, así como su relación con Enriqueta Vargas.

Estos y otros ejemplos abundan a lo largo y ancho del país e, inclusive, otros movimientos religiosos ya existentes antes del *boom* de la Santa Muerte como el Espiritualismo Trinitario Mariano (Flores, 2009), la santería (Argyriadis, 2014; Lorusso, 2013) o la “Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Mexicana” (Gil, 2010) han adoptado a la Flaquita como parte de su panteón de deidades para atraer a más creyentes —o consumidores—. Sin embargo, los intentos por institucionalizar el culto no han funcionado debido a que aún existe una fuerte tradición “callejera” en el culto y por el hecho de ser “homogéneamente diverso”. Para colocarlo en otros términos, además del credo institucionalizado, también está el credo de los altares y templos que no están afiliados a ninguna de las organizaciones que han tratado de monopolizar el culto.

Estos altares, como el ya mencionado altar de Doña Queta en Tepito o el “Majestuoso Altar” en Puebla, no responden ni rinden cuentas a ninguna organización. La principal característica es que el líder o dueño del lugar oficia el ritual según su criterio, por lo cual no existe un ritual o credo único y, en el mejor de los casos, su relación con otros altares es de amistad y/o de tipo comercial, basada en la compraventa de productos. Este tipo de culto callejero es muy frecuente en el país y cualquiera puede unirse a él, ya que basta con abrir un

²⁸ Dirigió su altar y esta red desde el asesinato de su hijo, el “Comandante Pantera”, desde 2008 hasta su fallecimiento, el 18 de diciembre de 2018.

altar o templo dedicado a la Santa Muerte para pertenecer a esta vertiente y si el dueño decide o es persuadido para unirse a una organización, siempre ocurre meses o años después de tal apertura. Este tipo de altar y culto callejeros también es un vestigio en sí mismo de los primeros años en que la Santa Muerte salió a la calle. Es decir, antes del 2001, cuando Doña Queta abrió su altar y comenzó la apertura masiva de altares públicos a lo largo de la Ciudad de México y el resto del país (Argyriadis, 2014; Roush, 2014; Yllescas, 2016), no existía ninguna organización que conglomerara dos o más altares, cada uno veneraba a la Santa Muerte en su propia forma y estilo.

Por último, me gustaría señalar qué ocurre en el caso de Puebla, ya que aquí hay muchas de las diferencias y tensiones que hay entre los altares de la ciudad. “La Iglesia de la Santa Muerte” es un caso bastante particular, ya que aquí se reúnen dos variantes del culto institucionalizado: la “Iglesia Méx-USA”, organización a la que la dueña, doña Chave, se suscribe, y otra a la que pertenece el padre Francisco, la cual nunca fue especificada en ninguna entrevista ni plática informal, lo único que Francisco afirma es que “no es la iglesia del padre Romo”. El “Primer Altar a Dios y a la Santa Muerte” también pertenece a una organización religiosa de naturaleza similar. Finalmente, el “Majestuoso Altar” es un templo de credo callejero, es decir, no tiene vínculos con ninguna organización institucionalizada y realizan sus rituales religiosos de la forma que consideren más conveniente. Los dueños afirman que el tipo de rituales que ellos realizan son los que aprendieron de Doña Queta en Tepito, e inclusive el hijo de Queta, Jesús, ha venido a celebrar algunos rosarios en el “Majestuoso Altar”, pero sostienen que no están en una organización formal con Doña Queta ni ninguna otra organización religiosa y que solo existe una relación de amistad con la madrina de Tepito y su familia.

II.3 Estigmatización y satanización del culto

Una última característica del culto contemporáneo que debe ser analizada para tener una panorámica completa es la estigmatización que este ha padecido, fruto de la fama de la Santa Muerte como “patrona de los delincuentes”. Como pudimos apreciar en el apartado previo, considero que este fenómeno es parte de la tercera fase de visibilización del culto, una fase que aún continúa y cuya respuesta ha sido por parte de devotos y líderes la apertura de sus templos con la intención de mostrar una cara más “amigable” de la Santísima. Empero, el

estigma sigue muy presente gracias a la reproducción de estereotipos negativos asociados al culto, no solo por los medios de comunicación masiva sino también por publicaciones literarias e inclusive académicas, como el cuento de Homero Aridjis (2004) *La Santa Muerte* o el ya referido análisis hecho por Kevin Freese (2005), que hablan de “sacrificios humanos”, “crímenes cometidos en su nombre” o de su papel como “patrona de los carteles del narcotráfico”.

Para iniciar esta discusión, es pertinente señalar que estoy partiendo de la categoría “estigma” propuesta por Erving Goffman en su libro *Estigma. La identidad deteriorada* (2005). *Grosso modo*, Goffman define la estigmatización, o más bien a los sujetos estigmatizados, como aquellos que son discriminados por la sociedad debido a algún defecto físico, un comportamiento o reputación que es desacreditador frente a la sociedad considerada “normal” por aquellos individuos que se comportan de manera adecuada a dicha “normalidad”, a quienes Goffman define como los estigmatizadores, evidenciando que no solo puede ser a nivel individual sino también colectivo. Tal discriminación no solo repercute en las relaciones sociales de los estigmatizados —los cuales son ignorados, devaluados y sujetos a estereotipos negativos dentro de la sociedad—, sino que también los afecta a nivel político, económico, e inclusive en su salud física y mental, ya que un individuo estigmatizado es más propenso a padecer el desempleo y el abandono del Estado.

En el caso de los devotos a la Santa Muerte, hay dos tipos de estigma que se pueden percibir y se relacionan por compartir muchos elementos en común. En primer lugar, está el estigma relacionado a la criminalidad —y otros como la homosexualidad y la pobreza extrema— con la que se asocia al culto y que Goffman categoriza como “estigmas del carácter del individuo” (Goffman, 2005, p. 14). En segundo lugar, advertimos un caso de estigmatización colectiva y los devotos serían discriminados por un “estigma tribal” (2005, p. 14), es decir, por una filiación de carácter religioso de connotaciones negativas a la vista de los otros grupos religiosos considerados como “normales”. Para entender mejor todo esto, es preciso ir por partes.

Respecto al primer “atributo de estigmatización” —parafraseando a Goffman (1970)—, el historial del culto contemporáneo como un baluarte de criminalidad tiene una extensión considerable, siendo inclusive un tema de estudio académico por sí solo. Uno de los trabajos que mejor ejemplifica este estigma es el artículo de Kevin Freese *The Death Cult*

of the Drug Lords, Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals and the Dispossessed (2005). Freese, un investigador de temas militares extranjeros²⁹, presenta en esta investigación un compendio muy completo de ejemplos sobre cómo la imagen de la Santa Muerte es utilizada a modo de protección por criminales de todo el país, tanto aquellos que aún están libres como aquellos ya apresados; llega al extremo de afirmar que el culto “aparentemente glorifica el comportamiento criminal” y que “a pesar de que no todos los miembros del culto son criminales, todos viven en una existencia que es dominada por el crimen” (2005, apartado Conclusiones). Así como este, muchos otros trabajos académicos repiten, consciente o inconscientemente, esta condición negativa al hablar del culto (Castels, 2008).

Es cierto que no se puede negar la asociación del culto con la delincuencia y eventos de violencia específicos, como el ya mencionado caso del “Mochaorejas”, los altares patrocinados por narcotraficantes (Lomnitz, 2005) o la apropiación de la imagen que han hecho bandas criminales como los Mara Salvatrucha (Argyriadis, 2014; Castels, 2008), pero esta asociación se ha convertido en el principal estigma del culto. Esto conlleva la reproducción de un estereotipo negativo por aquellos que están fuera del culto y se consideran normales, tanto en el medio académico como en la *mass media* —medios de comunicación masiva—.

Hablando de los medios de comunicación, en estos hay ejemplos de cómo el culto a la Santa Muerte ha sido estigmatizado, por ejemplo, en la literatura están las novelas de Homero Aridjis (2004), *La Santa Muerte*, y de Sergio González *Huesos en el desierto* (Argyriadis, 2014); en el cine y la televisión la serie *Breaking Bad* (Chesnut, 2012) y la película *Sicario: Day of the Soldado*; y en los videojuegos el título *Ghost Recon Wildlands*. Pero quizás el medio que más ha reproducido este estigma es la prensa. La publicación de noticias sobre crímenes, donde se afirma que el criminal o la víctima tenía un tatuaje, o amuleto de la Santa Muerte, o que el robo, asalto o asesinato ocurrió cerca de un altar dedicado a la Santa Muerte, se han hecho una constante en múltiples periódicos, especialmente aquellos especializados en la *nota roja*, como *La Prensa*, *El Gráfico*, y el ya extinto *Alarma*, para intentar retratar a una Santa Muerte violenta y peligrosa. Asimismo, comentarios que remiten a “el culto satánico” o “la protectora de los criminales” no son raros

²⁹ Miembro de la Oficina de Asuntos Militares Extranjeros del Fuerte Leavenworth, Kansas (Freese, 2005), parte del ejército de los Estados Unidos.

en dichas publicaciones. Autores como Kali Argyriadis (2014), Laura Roush (2014), Fabrizio Lorusso (2013), José Gil Olmos (2010) y Katia Perdigón (2008), entre muchos otros, han dado cuenta de este fenómeno en mayor o menor medida; y el lector mismo puede constatarlo de primera mano, basta con hacer una búsqueda en sitios web de distintos periódicos, páginas de nota roja o en motores de búsqueda como *Google Noticias* para poder constatar la reproducción discursiva de este estigma.

En este mismo tenor, y de manera menos acusada, otro motivo por el cual el culto es estigmatizado es por la aceptación de personas que cargan con ciertos “estigmas de carácter” (Goffman, 2005), es decir, individuos que son estigmatizados por algún comportamiento o característica considerada anormal por los agentes estigmatizadores y los individuos considerados “normales”, según el planteamiento de Goffman (2005), como los miembros de la comunidad LGBT —porque inclusive algunas de las iglesias institucionalizadas celebran bodas para ellos—, los consumidores de drogas, las personas que por graves problemas económicos han perdido sus hogares y familias y, por supuesto, individuos que pertenecen a grupos indígenas que cargan con estigmas tribales; todos ellos, grupos que históricamente han sido estigmatizados, de acuerdo con Goffman (2005). Desde mi punto de vista, la aceptación de todas las personas dentro del culto, incluso aquellas con un estigma, parte de una premisa bastante sencilla y tiene que ver con el concepto de la universalidad de la muerte; un concepto que si bien está presente en mayor o menor grado en todas las culturas (Thomas, 1983), es exacerbado y glorificado dentro del culto con constantes recordatorios como: “No temas a donde vayas, que has de morir en donde debes” (Gil, 2010) o “Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos” (Hernández, 2016). Esto me lleva a considerar que existe cierta continuidad con las Danzas Macabras, pero este será tema para otro trabajo.

Por otra parte, está el estigma tribal *per se*; es decir, aquel que parte de un atributo colectivo que es visto como negativo por el gran colectivo que se considera “normal”. En este caso, se trata de varios atributos de carácter religioso que son vistos como satánicos por otros grupos religiosos que se adhieren al catolicismo y a otras vertientes del cristianismo. No obstante, es pertinente matizar que este estigma es mucho menos acusado, ya que si bien la mayoría de los devotos afirma que quiere limpiar la mala fama que se ha creado en torno

al culto, lo cierto es que ellos mismos afirman que la mayor parte del tiempo no sufren discriminación por el simple hecho de creer en la Santa Muerte.

En primer lugar, está la imagen de la *muerte personificada* y su significado original, que como vimos en el capítulo anterior tenía el propósito de educar para la Buena Muerte en términos teológicos. La transformación de esta en *muerte santificada* es criticada por la Iglesia católica por diversos motivos teológicos, entre los que se encuentra el hecho de que, según su doctrina, la muerte —personificada y abstracta—, surgió como consecuencia del pecado original; es enemiga de la vida y la creación; no representa a ningún santo o persona específica y por ello no puede ser santa según el canon católico; el hecho de que, a pesar de ser universal y triunfar sobre toda la vida, fue derrotada por Jesucristo después de la crucifixión; y la forma en que es venerada la imagen *per se* —es decir, con vestidos y ofrendas—, es considerada como idolatría y blasfemia (Argyriadis, 2014; López Marina, 2017; Perdigón, 2008).

Otro atributo de estigma, mucho más reciente, es la ya mencionada flexibilidad del culto para añadir y mezclar elementos de otras religiones antiguas y tradicionales —la religiosidad prehispánica y la santería— y modernas —*New Age* y paganismo contemporáneo— a conveniencia. La mayoría de estas expresiones, al ser consideradas heréticas, satánicas, blasfemas y paganas, son atacadas no solo por la Iglesia católica sino también por otros grupos cristianos que buscan convertir a estas personas a su visión del cristianismo. En general, estos grupos tienden a ver a la Santa Muerte como una expresión de Satanás o el Diablo, que debe ser combatida por ser “una idolatría” y “un culto donde se practican asesinatos, sacrificios humanos, invocaciones satánicas y rituales de brujería”, todo ello contrario a los preceptos originales del cristianismo (Argyriadis, 2014; Castels, 2008).

Como podemos apreciar, el culto ha sido víctima de una constante estigmatización en por lo menos dos frentes: los devotos con estigmas de carácter y, en menor medida, el estigma tribal por cuestiones religiosas. Ante este escenario, es de esperarse que existan devotos que traten de higienizar la imagen del culto y ser aceptados dentro de la sociedad “normal”, sin prejuicios ni rechazo. Además de la ya mencionada apertura de templos y el ejercicio de rituales públicos para demostrar que se trata de una creencia pacífica, los devotos han adoptado otras estrategias para limpiar su imagen. Argyriadis muestra un ejemplo bastante interesante de ello en su artículo “*Católicos, apostólicos y no-satánicos*”. *Representaciones*

contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte (2014), donde describe cómo algunos grupos tratan de establecer redes de apoyo para dar una buena imagen pública, demostrar que son devotos pacíficos y que buscan el reconocimiento de sus creencias por vías legales y tranquilas.

Otra forma en la que los devotos buscan deshacerse de los estigmas es a través de obras de caridad y apoyo. Aunque no me dejó hacer trabajo de campo en su templo, el Sr. Arnulfo Cerezo, dueño de la “Primera Iglesia a Dios y a la Santa Muerte”³⁰ me comentó en una plática informal que él constantemente visita los hospitales para llevar donativos como sillas de ruedas y medicamentos que él y los devotos de su templo compran. De manera similar, el Padre Francisco, de la “Iglesia”, insta constantemente, durante las misas, a sus seguidores a participar en una colecta de ropa que dona a los pobres; y cuando ocurrieron los terremotos del 7 y 19 de septiembre de 2017, tanto en el “Majestuoso Altar” como en la “Iglesia” se organizaron colectas de víveres que fueron donados a los damnificados de ambos desastres.

Como pudimos ver a lo largo de este capítulo, la “vida” del culto contemporáneo a la Santa Muerte, no puede ser definida con otra palabra más que “portentosa” por la gran cantidad de matices, historia y características que lo componen: desde las condiciones socioeconómicas y políticas en las que se dio su actual proliferación, la forma en la que se consolidó el culto contemporáneo, las fases en las que se hizo público, y el gran peso que tienen los estigmas en el entendimiento del culto. Ahora que tenemos una mejor idea de la “portentosa vida de la Santa Muerte”, es momento de hablar a profundidad del culto en la ciudad de Puebla; cuáles son los matices particulares de la Santa Muerte en esta ciudad; cual ha sido su historia; cuáles son los principales templos; cómo responde a las incertidumbres de sus seguidores; quiénes son estos devotos; por qué permanecen dentro del culto; cómo se ha mercantilizado; y cómo le agradecen los favores recibidos.

³⁰ Ubicado en la 9 Norte 1201, frente al “Majestuoso Altar”.

Capítulo III

“Mis padres y mis abuelos ya la veneraban desde hace 90 años”. Historia y aspectos generales del culto a la Santa Muerte en Puebla

En este tercer capítulo, haré una revisión completa de la historia del culto a la Santa Muerte en la ciudad de Puebla con el propósito de entender mejor cómo se ha desenvuelto el culto a la *muerte santificada* a nivel local. Dicha historia, si bien tiene elementos en común con la historia que conocemos de la Santa Muerte y sus antecedentes, también tiene matices y particularidades que la diferencian del resto del país. El objetivo principal de este capítulo es ubicar a nivel local los aspectos históricos del culto señalados en los dos capítulos previos, poniendo especial énfasis en la historia más reciente de la Santísima —finales del siglo XX y principios del XXI—, momento en el que su imagen adquiere nueva vitalidad y comienza la expansión de sus templo y altares a lo largo y ancho del país.

Es en este periodo en el que abren los dos lugares de devoción donde realicé mi trabajo de campo: “El Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”, un altar callejero donde se hacen rosarios “estilo Tepito”; y “La Iglesia de la Santa Muerte”, un templo con influencia católica donde un sacerdote oficia misas en honor a la Niña Blanca. A cada uno de estos lugares dedicaré un apartado para ver, además de su historia, sus características, sus peculiaridades, algunas generalidades de sus rituales, y sus relaciones con otros templos de la ciudad.

Pero antes comenzaré hablando de los datos que debemos tener en cuenta acerca del panorama religioso en la ciudad y el estado de Puebla, señalando el particular apego al catolicismo y cómo este puede afectar las formas de venerar a la Santa Muerte en la ciudad. Más adelante, presentaré la historia más general de la Santa Muerte en Puebla, tomando en cuenta las referencias más antiguas y yendo al primer lugar de devoción público que se abrió en 1992, el cual, dicho sea de paso, es más antiguo que el famoso altar de Tepito —que se instaló en 2001—, cuestión que abre un debate con todos aquellos autores que sostienen que el altar de doña Queta fue “el primer altar público dedicado a la Santa Muerte” en el país.

Posteriormente, y después de haber expuesto las características del “Majestuoso Altar” y la “Iglesia”, concluiré con un breve recuento de otros altares que existen o existieron en la ciudad de Puebla, los cuales se ubican mayoritariamente en el centro; finalmente, presentaré algunas consideraciones acerca de las relaciones que existen entre los líderes de

todos estos lugares. Todo ello nos dará un mejor contexto para entender cómo ha sido el devenir de la Santa Muerte en la ciudad, y nos ayudará a entender un poco mejor quiénes son los devotos poblanos, a quienes dedicaré el capítulo final de este trabajo de investigación. Sin más preámbulos, comencemos con esta fascinante historia.

III.1: Datos sobre el panorama religioso de Puebla

Antes de hablar sobre el culto a la Santa Muerte en la ciudad, es necesario ver algunos aspectos y datos sobre cómo el cambio en el panorama religioso ocurrido en el país a partir de la implementación de las reformas neoliberales a finales del siglo XX se ha manifestado en la ciudad y el estado de Puebla. Como vimos al principio del capítulo II, uno de los principales cambios derivados de las reformas a la Constitución que cimentaron la implementación del modelo económico neoliberal en el país fue la reforma en materia religiosa, cuestión que derivó en una mayor apertura religiosa, la proliferación de nuevos movimientos religiosos, el reconocimiento jurídico y legal de las instituciones religiosas, libertades individuales y colectivas para celebraciones religiosas públicas y su difusión a través de los medios de comunicación. Estos cambios no solo beneficiaron a la Iglesia y la religión católica, que sigue siendo mayoritaria en el país y que con las reformas ganó personalidad jurídica y recuperó su derecho a manifestaciones y rituales públicos, sino que permitió que otras religiones como aquellas derivadas del protestantismo, pentecostalismo y bíblicas, diferentes a la católica, e inclusive religiones como el islam, el budismo o la cienciaología, crecieran y ganaran nuevos adeptos.

En el estado de Puebla, el cambio en el panorama religioso no ha sido la excepción. No obstante, hay particularidades que deben ser tomadas en cuenta para entender algunos datos que serán revelados más adelante en esta tesis, como el gran apego que existe hacia las tradiciones católicas por parte de la “Iglesia de la Santa Muerte” o el hecho de que la gran mayoría de devotos de la Niña Blanca no ha renunciado al catolicismo. La razón para centrar los datos a nivel estatal y no a nivel de ciudad es precisamente que todos los instrumentos de medición oficiales, como el Censo del INEGI (2010) o la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas de la RIFREM (2016) arrojan datos a nivel estatal o regional —es decir, varios estados— y no a nivel municipal o urbano. Sin embargo, para complementar mejor esta información, se hará un breve contraste histórico con las particulares

circunstancias de la ciudad, como su conocido apego al catolicismo y el número de iglesias que hay que cobijar.

Al analizar las estadísticas, nos percatamos que en el estado de Puebla el cambio religioso ha sido menos pronunciado en comparación al nivel nacional. De acuerdo con los datos del último censo, realizado en el año 2010, la población total de personas que siguen siendo católicas en el estado es de 88.3%, una cifra mucho más alta que el promedio nacional que es de 83% (INEGI, 2011). Haciendo una revisión de los censos anteriores se puede notar también esta disparidad entre el promedio de católicos en el estado y el promedio nacional, siendo el estatal mucho más alto. En el censo del 2000, el porcentaje católicos en Puebla fue de 91.6%, en contraste con el nacional de 88% (INEGI, 2005), y en el de 1990, en el estado había 92.3%³¹ de católicos y a nivel nacional 89.7% (de la Torre & Gutiérrez, 2014).

Como se puede apreciar, en el estado de Puebla el catolicismo no ha sido tan afectado como en otras partes del país por la incursión de otros movimientos religiosos. Por ejemplo, en el censo de 1990, las religiones protestantes, evangélicas, así como otras bíblicas³² apenas sumaban el 4.3%³³ —a nivel nacional, 5.4%—; en el 2000, 5.3% —nacional, 7.57%— (INEGI, 2005) y en el 2010 llegó a 7.43% —mientras que a nivel nacional llegó a 9.72%— (INEGI, 2011). Es cierto que los números de otros movimientos religiosos han crecido en el estado —y muy probablemente también en la ciudad de Puebla—, sin embargo, resulta interesante el hecho de que estos cambios sean mucho menores a lo que se aprecia a nivel nacional.

Aunque los datos aquí expuestos corresponden al estado, fácilmente pueden representar una muestra de lo que ocurre a nivel urbano, pues de los 6.1 millones de habitantes con que cuenta la entidad, 1.5 millones viven en la ciudad de Puebla, prácticamente una cuarta parte de la población total; y el número asciende a 2.7 millones cuando se considera el resto de municipios, incluidos algunos del estado de Tlaxcala, que conforman el área metropolitana (CONAPO, 2012). Ello nos lleva a pensar que, en la ciudad de Puebla, como en el estado, el número de católicos no ha mermado tanto como en otras

³¹ Cálculo propio basado en los datos publicados en el sitio web del INEGI.

³² Para no abrumar al lector con las diferencias y detalles, que aquí resultan irrelevantes, he agrupado todos estos movimientos en una sola categoría. Para más información de las diferencias entre categorías y sus datos a nivel nacional, consúltense el capítulo II de esta tesis.

³³ Cálculo propio basado en los datos publicados en el sitio web del INEGI.

ciudades y estados del país por la presencia de otras iglesias y movimientos religiosos. Si bien no es el objetivo de este trabajo de tesis analizar las causas del porqué la ciudad y el estado siguen siendo “más católicos” que el promedio nacional, lo cierto es que este dato nos ayuda a visualizar que existen ciertas circunstancias históricas y culturales a considerar para entender mejor porqué hay un mayor apego de los devotos de la Niña Blanca al catolicismo.

Históricamente, Puebla ha sido una de las ciudades más apegadas a la ideología conservadora y católica del país. Desde su fundación, en el año 1531, fue concebida como una ciudad exclusiva para la población española y, según una leyenda del siglo XVII, el trazado de las calles fue “una revelación de los ángeles” (Lomelí, 2016), lo que demuestra ya fuertes apegos a la tradición y cosmovisión católica. En la época colonial, la ciudad se convirtió en un gran centro comercial y económico gracias a su estratégica ubicación entre la Ciudad de México —capital del Virreinato de la Nueva España— y el Puerto de Veracruz —lugar donde partían y llegaban navíos con mercancía provenientes de España y destinadas al intercambio comercial con Europa—. Tal abundancia permitió la construcción de un enorme número de iglesias, conventos e inclusive una catedral que hoy en día aún existen y se pueden apreciar en el Centro Histórico. En la actualidad, de acuerdo con cifras de la Secretaría de Turismo del Estado de Puebla, existen 288 iglesias católicas en la ciudad, siendo la tercera ciudad con mayor número de templos católicos en el país, solo por debajo de la Ciudad de México y Morelia, Michoacán (El Financiero, 2014).

Pero el catolicismo poblano no solo se refleja en el número de templos sino también en la ideología. *Grosso modo*, la ciudad ha sido uno de los principales bastiones de la ideología conservadora en el país. Durante la intervención francesa en 1863, la élite y el clero poblano fueron de los primeros en aceptar a Maximiliano I como emperador de México. Durante la Guerra Cristera (1926-1929), muchos poblanos participaron en los principales combates que se dieron en la región del Bajío; y el Yunque, una organización de corte ultraconservador y ultra católica muy apegada al Partido Acción Nacional, que tuvo un coto de poder importante durante los sexenios de Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012), fue fundada a principio de los años sesenta en esta ciudad por estudiantes universitarios con el fin de defender la religión católica en contra “de Satanás”, que se manifiesta, de acuerdo a sus creencias —en tiempo presente, porque el movimiento aún existe y sostiene los mismos ideales— en los movimientos comunistas así como en contra del

pueblo judío y la masonería; los dos últimos, según sus propias creencias, dominan los bancos y las principales organizaciones mundiales e intentan imponer ideas liberales que contradicen a la Biblia y las creencias católicas (Delgado, 2003).

Es entonces que, con este muy breve contexto histórico, podemos entender el motivo por el cual el catolicismo no ha perdido tantos feligreses en la ciudad y el estado de Puebla. Tanto el número de iglesias como el fuerte apego de sus habitantes a las ideas conservadoras han permitido que el número de católicos siga manteniéndose alto en comparación a otras partes del país. Esto nos lleva a inferir dos cuestiones: los nuevos movimientos religiosos, a pesar de su crecimiento, no han tenido el mismo impacto que en otras partes de México debido a cuestiones históricas particulares de la ciudad y ello ha derivado en que Puebla “siga siendo más católica” que otras ciudades del país. Por otro lado, dicho fenómeno explicaría la existencia de movilidad entre el catolicismo y el culto a la Santa Muerte que pude constatar en el trabajo de campo. Esta última cuestión será abordada en el capítulo IV a mayor profundidad, pero puedo ir adelantando que, al contrario de lo que sugieren algunos autores como Andrew Chesnut (2012), creer en la Santa Muerte no involucra renunciar al catolicismo, y no solo ello, a mi manera de ver existe un gran apego de los creyentes de la Santa Muerte al catolicismo, como ocurre en el caso particular de la “Iglesia de la Santa Muerte”, que también será abordado más adelante.

Después de haber presentado esta breve explicación del panorama religioso poblano, es momento de regresar a hablar de la Flaquita y sus andares en la ciudad, de los antecedentes más importantes del culto y de cómo se asentó en la Puebla de los Ángeles.

III.2: Antecedentes recientes de la Santa Muerte en Puebla

Uno de los primeros aspectos a analizar sobre el culto a la Niña Blanca en la ciudad de Puebla es su historia más antigua. Dicho análisis nos dará un mejor entendimiento de los matices particulares que forman parte de la devoción a la Santísima en la capital del estado; una historia local que, dicho sea de paso, es una gran desconocida para la academia y el público en general, ya que no tenemos tantas fuentes escritas que corroboren muchos de los datos que estoy a punto de presentar. Esto se debe a que existen nulas referencias académicas y periodísticas sobre las raíces e historia del culto en Puebla, referencias que sí existen sobre el culto en la Ciudad de México y en algunas otras partes del país. No obstante, ello no ha

sido un impedimento para reconstruir una breve pero concisa cronología sobre la historia de la devoción en la ciudad, pues me he apoyado en los testimonios de algunos de mis entrevistados y en algunas referencias hemerográficas para hacer una reconstrucción de la historia de la Santa Muerte.

El primer tema que me gustaría abordar es la antigüedad del culto a la *muerte santificada* en la ciudad y punto de partida de esta historia. Para ello, es pertinente señalar que, si bien carecemos —y carezco— de registros que lo confirmen, es hasta cierto punto seguro asumir que había veneraciones a la *muerte santificada* antes del siglo XX tanto en la ciudad como en el estado. Para sustentar esta afirmación, la cual está abierta a discusión y reinterpretaciones en futuros trabajos de investigación, basta con ver la historia de los cultos a la muerte en el periodo colonial³⁴, los cuales eran bastante diversos y se ubicaban en distintas partes del país. Por un lado, los orígenes tan diversos y heterodoxos discutidos y planteados por múltiples autores nos llevan a pensar que es muy probable que los cultos previamente presentados no sean los únicos y que en más poblaciones y periodos históricos del país hayan surgido otras devociones a la *muerte santificada* que aún desconocemos por la falta de investigación. Por otro lado, no es descabellado pensar que algunos de los cultos como el de San Pascualito o San Bernardo hayan llegado a otras partes del país gracias a las constantes migraciones intestinas que siempre han ocurrido. Con esto en mente, podemos asumir —aunque reitero, aún está abierto a discusión y futuras investigaciones— que el culto a la *muerte santificada* ya lleva varias décadas —o inclusive siglos— en la ciudad, solo que aún carecemos de registros, datos e investigaciones para afirmarlo o desmentirlo en su totalidad.

Una vez contextualizado el punto de partida, y con base en los testimonios y registros que recolecté en trabajo de campo, me remontaré hasta principios del siglo XX para identificar como inició el culto a la *muerte santificada* en Puebla. De acuerdo con los testimonios de Miguel y Cristian Sánchez —padre e hijo—, dueños del “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla” —fundado en 2007—, en esa época, el culto a la Flaquita ya era relativamente conocido tanto en la ciudad de Puebla como en las poblaciones cercanas, aunque tenía pocos devotos y seguidores. La familia Sánchez, oriunda de la ciudad, afirma que lleva varias generaciones dedicándose al negocio de productos de medicina alternativa,

³⁴ Para mayores referencias, consúltese el capítulo I.

naturistas y esotéricos, cuestión que se refleja en su expendio: el “Centro Botánico ‘San Michell’”. Miguel Sánchez, de 51 años, dueño del lugar y oficiante del culto en el Altar, afirma:

Ha sido la creencia de mis abuelos, de mi papá, ahorita la mía, la de mis hijos y ya viene la de mis nietos, cinco generaciones ya [...]. Desde las épocas de mis abuelos se venía venerando a la imagen, los santos y los altares [...], ahorita tengo cincuenta y tantos años, esto ya lleva unos setenta u ochenta años.

Aunque él no sabe muy bien cómo inició la devoción dentro de su familia, estima que esta inició hace 80 años aproximadamente, momento en el que sus abuelos comenzaron a ponerle un altar en su hogar. Para él, el culto a la Santa Muerte es una tradición que viene tanto de los antepasados prehispánicos como de la misma Iglesia católica y se sustenta en las tradiciones de Día de Muertos:

Nosotros teníamos la creencia, tenemos la creencia de que el día 28, 29, 30, 31 [de octubre], el día 1 y 2 [de noviembre] de los muertos se le hace culto a la muerte, se le pone ofrenda, se le pone cempasúchil, se le pone incienso, se le pone copal, y desde ahí venimos ya [...], es una bonita tradición de nuestros antepasados.

Miguel afirma que el altar que siempre se coloca en esta festividad en realidad es para la Muerte —un ser intermedio entre Dios y el Diablo, según sus propias creencias— y no para los muertos, porque los muertos no piden nada y trabajar con muertos “es de santeros y para maleficios”. También señala que la razón por la cual el culto estuvo oculto por tanto tiempo, y el por qué sus abuelos ocultaban su altar, fue tanto la persecución de la Iglesia católica en los tiempos de la Inquisición como por la falta de libertad de expresión en asuntos religiosos en tiempos más recientes. Esto llevaba a que los altares caseros estuvieran siempre escondidos detrás de algún ropero o mueble —ya que, según Miguel, una vez que se coloca el altar, no se puede quitar por ningún motivo ya que sería una falta de respeto enorme a la Santísima—. Pero el ocultamiento de esta devoción no era total, ya que afirma que sus abuelos y sus padres podían conseguir “estampitas” y veladoras en los mercados y puestos ambulantes de productos esotéricos, y que había cierta libertad para compartir el credo con familiares, amigos y personas interesadas.

En esta misma línea, doña Chave, vendedora informal de “productos de moda”³⁵ y dueña de la “Iglesia de la Santa Muerte”, afirma que su padre, también oriundo de Puebla,

³⁵ Con productos de moda, doña Chave se refiere a productos varios como artículos decorativos para temporadas festivas —como navidad o las fiestas patrias—, cosméticos, accesorios para celulares, y juguetes.

era un gran devoto de la Niña Blanca. Aunque me dio muchos menos detalles que Miguel, me comentó que su padre fue devoto durante toda su vida y él mismo hacía las figuras que veneraba con materiales como huesos y plástico —veneración que también inculcó a sus hijos—. Al igual que Miguel, afirma que el altar se debía mantener oculto de miradas indiscretas para evitar problemas con familiares y amigos que no estuvieran de acuerdo con esta creencia. Aunque los tiempos no fueron especificados, de igual forma se puede asumir que el padre de doña Chave —ya fallecido— vivió entre mediados y finales del siglo XX, una temporalidad muy parecida a la de los padres de Miguel. Otros testimonios de personas que afirmaron conocer a la Santa Muerte “de toda la vida” o que el respeto hacia ella les fue inculcado por sus padres y abuelos, corroborarían su presencia “visible pero no vista”.

Esta temporalidad tiene cierta correspondencia con lo narrado por otros autores como Kelly (citada por Argyriadis, 2016, Chesnut, 2012), Toor (Ídem), Olavarrieta (1977), Thompson (1998) y Lewis (2012) respecto a las primeras noticias sobre la Santa Muerte durante el siglo XX, tanto en los entornos rurales como urbanos. Aunque ellos no hablan de altares escondidos o del ocultamiento de la imagen, lo que sí coincide con el testimonio de Miguel es el señalamiento de que en esas épocas la Niña Blanca no solo era venerada, sino que también ya se podían conseguir algunos productos con su imagen, como estampitas y veladoras, lo cual coincide también con las características del culto “visible pero no visto” que refiero en el capítulo 2 de esta tesis. De igual forma, otra coincidencia es la ausencia de altares y templos públicos para venerarla; es decir, todos los rituales se realizaban en el hogar y casi siempre participaban familiares y amistades de confianza.

La siguiente referencia del culto en la ciudad, varias décadas después, proviene de Roberto, un estilista de 53 años quien afirma que comenzó a venerar a la Flaquita desde que tenía 12 años —aproximadamente, en 1977—. Roberto narra que cuando él se acercó a la Santa Muerte, ya era conocida por el público en general, y que la persona que lo introdujo en esta devoción, una mujer de la tercera edad de quien no dio más detalles, tenía un altar en su casa, el cual abría a familiares y amigos, cuestión ya señalada por Miguel y doña Chave. En este mismo tenor, la Sra. Juana, ama de casa de 51 años, afirma que, cuando comenzó a venerar a la Santa Muerte, cerca de 1981, las mercancías con su imagen ya eran conocidas y se podían conseguir con facilidad en mercados y puestos ambulantes que vendían productos esotéricos y naturistas, siendo los más populares las estampitas, las veladoras e inclusive

algunos amuletos como collares y pulseras. Los testimonios de Roberto y Juana también coinciden con la temporalidad expuesta por los autores mencionados en el párrafo anterior, y con la teoría de que la Santa Muerte ya tenía un carácter comercial previo a la apertura del altar de Tepito en 2001.

Sin embargo, la razón por la cual este testimonio es remarcable es porque Roberto fue partícipe, varios años más tarde, de los primeros festejos públicos y callejeros en honor a la Niña Blanca en la ciudad. Estas misas, que se celebraban en vía pública, reunían a aproximadamente 400 personas en las afueras de un pequeño templo improvisado en el centro de la ciudad, donde se oficiaban misas en su honor. Roberto también afirma que estas 400 personas representaban a “todos los hijos de Dios”, porque las personas eran de todas las clases, géneros y edades; además de que estos rosarios ya eran conocidos por las autoridades municipales e inclusive éstas apoyaban con la presencia de policías de tránsito y vialidad para poder cerrar la calle de manera legal y prevenir posibles accidentes.

Doña Chave también dio más detalles sobre dichas misas. Aunque afirma que no recuerda con exactitud la fecha en que comenzaron, señala que fue entre los años 1991 y 1993, y que la reunión se celebraba en la calle 2 Norte entre las calles 6 y 8 Oriente, en pleno centro de la ciudad. El sacerdote que comenzó estos festejos y misas fue el padre José Manuel Bello Núñez, oficiante del culto a la Santa Muerte, quien dio misas desde que llegó a Puebla a principios de la década de 1990 hasta su fallecimiento, ocurrido en 2012. Este sacerdote, de acuerdo con los testimonios de Roberto y doña Chave, logró mantener unificado el culto a la Santa Muerte en la ciudad desde esos inicios hasta principios de la década del 2000, cuando, por problemas con los dueños del edificio donde estaba el improvisado templo, tuvieron que buscar otro lugar donde establecerse. Esto generaría, por un lado, que el culto instruido por el padre Bello se convirtiera en nómada —hasta el año 2007— y, por el otro, propició una diáspora de devotos que comenzaron a buscar alternativas para expresar su devoción o inclusive a abrir sus propios lugares para venerarla; cuestión que también derivaría en la diversificación característica del culto propuesta por Yllescas (2016) con su categoría del culto “homogéneamente diverso”.

Entrando un poco más en los detalles sobre cómo se practicaba el culto, tanto Roberto como doña Chave comentaron que el padre Bello oficiaba una misa muy similar a la que se practica formalmente en la Iglesia católica, solo añadiendo a la Santa Muerte como una santa

para pedirle favores y agradecerle todo aquello que concedía; cuestión que actualmente se mantiene gracias a su sucesor, el padre Francisco, oficiante del culto en la “Iglesia de la Santa Muerte”. En los primeros años de estos festejos públicos, era poca la gente que se reunía, pero conforme pasó el tiempo, el número fue creciendo hasta llegar a unos 400 devotos, según el recuento de Roberto. Las misas se realizaban el día 9 de cada mes, a las 9 de la noche y para acoger a las aproximadamente 400 personas que acudían —según el testimonio de Roberto—, se cerraba la calle mencionada previamente. Al igual que ocurre en el culto actual, los mismos devotos apoyaban la celebración de esta misa llevando sillas para los asistentes y algunos otros detalles —como comida o dulces— para compartir con los todos.

Antes de continuar con este recuento histórico, es momento de señalar que, con estos testimonios, se puede poner en tela de juicio la idea —muy extendida en la academia— de que el altar de doña Queta en Tepito, abierto el 31 de octubre de 2001, realmente haya sido el primer espacio urbano, público y callejero, donde se veneraba a la Santa Muerte. Aquí en la ciudad de Puebla, ya había manifestaciones públicas del culto a principios de la década de 1990; esto nos lleva a suponer *ipso facto* que en la misma ciudad de México y muchas otras ciudades del país ya existían misas, rosarios y rituales públicos similares, de los cuales aún sabemos muy poco debido al hecho de que la mayoría de los trabajos sobre la historia contemporánea se han centrado en el altar de doña Queta. Este hecho por supuesto no demerita otras cuestiones como la gran atención mediática que recibió el altar de Tepito en su apertura o el hecho de que en dicho lugar es donde se consolida el culto contemporáneo que podemos ver hoy en día —al que también llamo *Santa Muerte S. A.*—. Pero esta manifestación en Puebla, junto con otras posibles en otras ciudades, deben ser analizadas en futuras investigaciones para entender la proliferación del credo hoy en día, para no quedarnos con una visión tan corta y sesgada sobre la historia reciente del culto.

La cuestión mediática es otro detalle ausente en el análisis de esta historia, que refuerza la característica “visible pero no vista” del culto, durante esta temporalidad. Al corroborar en el Archivo Hemerográfico del Estado de Puebla (AHEP) la información brindada por los devotos, pude comprobar que no existen datos relacionados con el culto a la Santa Muerte durante la década de 1990 en la ciudad y en el estado, siendo un anuncio clasificado, publicado el 1 de noviembre de 2006 en “El Sol de Puebla”, la referencia más antigua en prensa local. Esto también sería un indicativo de que el altar de Tepito, si bien no

fue el primero en tener un carácter público, sí fue el primero en mediatizar y popularizar el culto más allá de los devotos.

Regresando a la cronología histórica, varios informantes como doña Chave, Roberto, y doña Luz —otra devota con quien sostuve una plática informal—, afirman que después de esta diáspora, el culto volvió a quedarse sin un lugar fijo de veneración y la imagen que el padre Bello tuvo en la primera iglesia —llamada “Milagros”— estuvo deambulando por varios hogares y lugares de veneración improvisados. Inclusive doña Luz afirma que en su casa llegó a “hospedar a ‘Milagros’” en lo que le encontraban un lugar permanente. Tanto la diáspora como el nomadismo en el culto ocurriría en un periodo aproximado entre 1999 y 2007. Este periodo, en la ciudad de Puebla, se caracteriza por la falta de un lugar permanente de culto en el cual los devotos pudieran ir a rezar y presentar sus respetos a la Niña Blanca; pero, a su vez, coincide con la apertura del altar de doña Queta en Tepito, la exacerbación de la violencia delincriminal en el país, y con el periodo que he llamado *Santa Muerte S. A.*, que se distingue por la proliferación de altares edificados no solo con fines religiosos, sino también mercantiles, en la Ciudad de México y otras ciudades. Estos factores crearían las condiciones ideales para que el culto comenzara a divulgarse y ocurriera una oleada de aperturas de nuevos templos, altares y tiendas dedicadas a la Flaquita a lo largo del país, sin ser la ciudad de Puebla la excepción.

El primer altar que se fundó en la ciudad después de este periodo, curiosamente, no tuvo ningún vínculo con el padre Bello ni su grey original, pues fue fundado por un migrante veracruzano que se estableció en la ciudad de Puebla. Se trata del “Primer Altar a Dios y la Santa Muerte”, el cual fue inaugurado el 1 de febrero de 2005 por el curandero Arnulfo Cerezo. Devoto desde hace más de 30 años, el sr. Cerezo se entregó al culto mientras trabajaba como taxista y, de acuerdo con testimonios recabados por periodistas³⁶, él se inició como curandero cuando otro chamán le dijo que la “Santa Muerte lo cuidaba mucho y él tenía la capacidad de curar” (Martínez, 2013), lo que lo llevó a abandonar su antiguo oficio y a abrir el que él considera el primer templo en la ciudad dedicado a la Santa Muerte —a pesar de que ya había existido otro—.

³⁶ Él no quiso ser partícipe de esta investigación ni que yo estuviera en su templo hablando con los devotos, alegando que “los investigadores y periodistas escriben lo que quieren y no lo que realmente queremos decir y expresar”. Sin embargo, muchos de los datos presentados en esta tesis los obtuve en la única conversación que sostuve con él, así como de algunas referencias hemerográficas.

El “Primer Altar a Dios y la Santa Muerte” se ubica en la calle 9 Norte 1201, en el centro de la ciudad. Además de tener el “récord” de ser el altar más antiguo de la ciudad que aún está abierto —y que, dicho sea de paso, cuenta con una gran cantidad de seguidores que acuden fielmente a las misas celebradas cada domingo—, también destaca por el hecho de ser el primer lugar en la ciudad en celebrar procesiones callejeras en honor a la Flaquita. Desde su apertura, se ha convertido en una tradición para Arnulfo y sus seguidores hacer una procesión cada 1 de noviembre, la cual parte del Altar y llega al Zócalo, recorrido que se mantiene hasta el día de hoy. Esta demostración, además de ser realizada por amor y gratitud a la Santa Muerte, también tiene el propósito de limpiar la mala imagen creada por la prensa y los medios de comunicación, como vimos en el capítulo anterior. Por lo tanto, muchos fieles dan muestras públicas de su devoción llevando sus imágenes para manifestar que la Flaquita es para todo el mundo y no solo para “delincuentes y malvivientes”.

Los siguientes altares que abrieron sus puertas fueron “El Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”, inaugurado el 15 de abril de 2007 por el comerciante Miguel Sánchez, en la calle 9 Norte no. 1204 —a solo unos pasos del “Primer Altar a Dios y a la Santa Muerte” —, seguido por la “Iglesia de la Santa Muerte”, abierta el 15 de agosto de 2007 y ubicada en la calle 8 Oriente 416, donde se reunía una gran parte de los seguidores originales del padre Bello. Aunque más adelante daré más detalles de estos lugares de devoción —puesto que fue donde realicé el trabajo de campo—, es importante señalar que, junto con el “Primer Altar”, son los lugares que reciben más devotos de la Santa Muerte, no solo en las misas, rosarios y celebraciones, sino también en el día a día. Aunque después de estos se abrieron muchos otros pequeños altares y templos públicos dedicados a esta figura en la ciudad, ninguno ha logrado acaparar la atención ni la cantidad de feligreses que estos tres sitios reúnen actualmente.

En un aspecto mucho más cotidiano, la Santa Muerte también se ha hecho presente, al igual que en Tepito y muchos otros lugares, en la prensa y los medios de comunicación (Argyriadis, 2014; Lomnitz, 2005). Por un lado, a partir del año 2007 comenzaron a publicarse noticias cada cierto tiempo que hablan de la devoción en la ciudad y el estado de Puebla, principalmente en “El Sol de Puebla” y “La Jornada de Oriente”, notas que generalmente proliferan a finales de octubre y principios de noviembre, cuando los festejos y los temas relacionados al Día de Muertos y a la muerte cobran especial relevancia. Por otro

lado, y como es de suponerse, otras de las noticias donde la Santa Muerte muestra su presencia están en la sección de nota roja o policiaca. Sin embargo, y contrariamente a lo que esperaba, las notas donde se involucra a la Flaquita en actos de delincuencia o violencia son minoritarias. Al hacer una búsqueda sobre referencias al culto a la Santa Muerte en la ciudad en el Archivo Hemerográfico del Estado de Puebla, y en archivos digitales de periódicos de alta circulación local y estatal, como el *Sol de Puebla*, *E-Consulta* y *La Jornada de Oriente*, la mayoría de las referencias que encontré —por cierto, bastante escasas— se centra más en los festejos, conmemoraciones y rituales celebrados en los mencionados templos, mientras que las notas que hablan sobre violencia y delincuencia asociadas al culto fueron muy pocas.

Esto nos lleva a pensar en el problema del estigma, el cual, con base en mis hallazgos, parece ser menos acusado de lo que en un principio suponía, pero esto no significa que no está presente. La estigmatización de los devotos a la Santa Muerte en la prensa, como señalé en el capítulo anterior, se realiza por dos vías, cada vez que se publica una nota roja que involucre a un devoto; y para demostrarlo usaré el titular “Adorador de la Santa Muerte asesina a su novia” (El Sol de Puebla, 2019). Por un lado, una parte de la nota se enfoca en lo que Goffman define como “estigmas del carácter del individuo” (2005), los cuales resaltan las características negativas del individuo y el acto en cuestión que lo estigmatiza y lo aparta de la sociedad “moral y correcta”. Por otro lado, se añade el componente del “estigma tribal” (Goffman, 2005) al darle particular peso al hecho de que el inculpado es seguidor de la Santa Muerte, un culto que de por sí ya es estigmatizado bajo la premisa de que quienes la veneran son “criminales y asesinos”, connotaciones que constantemente son denunciadas como falsas por los mismos devotos, según Kali Argyriadis (2014) en el caso que ella estudió, hecho que yo también pude constatar en múltiples conversaciones. Sin embargo, hago una vez más la reiteración de que las notas rojas relacionadas a la Santísima son minoritarias y los otros artículos en prensa local que hablan de ella se enfocan más en las fiestas, rosarios y procesiones que se realizan en los templos previamente señalados; en ellos, los estigmas y estereotipos negativos casi siempre son omitidos.

Como pudimos observar en este breve recuento histórico, la historia de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla, a pesar de que sigue siendo desconocida para la academia, nos aporta datos suficientes no solo para tener un entendimiento aproximado de cómo ha evolucionado el culto, sino también para poner en tela de juicio algunos de los preceptos e

ideas más extendidas sobre los orígenes y devenir del culto contemporáneo. Aunque esto fue un breve acercamiento, espero que sea suficiente para promover nuevas investigaciones y reinterpretaciones de lo que entendemos como la historia reciente de la Santa Muerte, no solo en la ciudad de Puebla sino en todo el país. Por ahora, es momento de entrar en la historia y las características de los lugares donde realicé mi etnografía, para entender múltiples aspectos como la diversidad, la heterogeneidad y los matices particulares de la Niña Blanca poblana.

III.3: “El Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”



Imagen 4: El Majestuoso Altar en Puebla a la Santa Muerte, 9 Norte 1204 (fotografía propia).

La calle 9 Norte, entre las calles 12 y 14 Poniente, es conocida por los poblanos por la gran cantidad de tiendas de productos naturistas, de medicina alternativa y esotéricos que hay en este espacio relativamente pequeño. Se pueden encontrar tiendas dedicadas exclusivamente a la herbolaria; locales donde videntes, chamanes y curanderos ofrecen servicios como lectura de cartas, limpiezas, amarres y toda clase de rituales de magia blanca y negra; y *boutiques* esotéricas donde, además de encontrar productos dedicados a figuras reconocidas por la Iglesia católica, como San Judas Tadeo o el Señor de las Maravillas, también hay

productos para realizar rituales de santería, palo, brujería, y por supuesto, todo lo relacionado a la Santa Muerte, Jesús Malverde, y otros santos populares. Entre todos estos espacios, hay dos que destacan no solo por vender sus productos, sino también por ser lugares para venerar a la Santísima, pedirle favores y agradecerle todo aquello que ha concedido: el “Primer Altar a Dios y la Santa Muerte” y el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”. En este último, la familia Sánchez me dio la bienvenida y pude hacer observación participante.

Como mencioné anteriormente, la familia Sánchez, que es dueña del lugar, lleva cinco generaciones siendo devota de la Santa Muerte, y varias generaciones más dedicada a la compraventa de productos naturistas, de medicina alternativa y herbolaria. Sin embargo, hasta hace algunos años su devoción se mantenía como un asunto familiar y privado, principalmente por la falta de libertad de expresión religiosa que había en el país y también, porque el culto a la Santa Muerte no interesaba a la sociedad tanto como ahora. Sin embargo, esto cambiaría cerca del año 2006, cuando el negocio familiar atravesó una fuerte crisis económica y estuvo a punto de quebrar. En su desesperación, el sr. Miguel hizo un pacto con la Santísima Muerte para remediar esta situación: si la Niña Blanca ayudaba a la familia a salir de la crisis, en agradecimiento le pondrían un altar público. En palabras de su hijo, Cristian:

Bueno, en ese tiempo mis papás ya estaban en quiebra, estaban en bancarrota, el negocio, ya nos lo estaban pidiendo, no había cómo sostenerlo ni nada y todo eso, y se le pidió que nos pusiera en un lugar cercano, no tan cerca de donde estábamos, pero sí nos lo puso, muy cerca, ¿no? Y que nos diera la abundancia de seguir adelante [...] primero fue que pusimos el negocio para seguir adelante y ya después, pues, de la noche a la mañana, nos pusieron uno, o nos ofrecieron uno juntito de nosotros, y pues dijimos: ¿Qué ponemos ahí?, de agradecimiento hacia ella, le ponemos su altar.

Tras varios cierres y mudanzas, el “Centro botánico ‘San Michell’” abriría sus puertas de manera definitiva en su actual domicilio a finales del año 2006, en el No. 1204 de la calle 9 Norte, un lugar donde la renta del local es mucho más barata en comparación a su ubicación anterior y cuya prominente visibilidad hacia la calle permitió al negocio crecer y prosperar. Este fue el milagro que la familia Sánchez pidió, y en cuanto la Santa lo hizo efectivo, llegó el momento de cumplir su parte en este trato. Poco tiempo después, el 15 de abril de 2007, la deuda con la Niña Blanca fue saldada con la apertura del “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla”, altar que fue ubicado en un anexo de la tienda, donde, desde ese entonces, la Flaquita atiende las peticiones de todos aquellos que la visitan. De acuerdo con los

testimonios de Cristian y Miguel, dicho lugar fue abierto con dos propósitos: el primero, agradecerle el favor previamente mencionado; y el segundo, contribuir a divulgar la fe por la Santa Muerte en la Ciudad de Puebla, la cual —según afirman— ya estaba presente en las calles gracias a otros negocios que vendían sus productos.

Para realizar la apertura de este altar y la celebración de los rituales públicos, la familia Sánchez decidió que lo mejor que podían hacer era buscar asesoría con alguien que ya estuviera establecido. Ello los llevó directamente con doña Queta Romero, custodia del primer altar en Tepito y de quien ya he hablado en el capítulo anterior. En ese entonces, los rosarios celebrados en Alfarería No. 12 ya eran una tradición establecida con lineamientos que aún se replican hoy en día —por supuesto, sin olvidar su carácter de “tradición inventada”, retomando el concepto de Hobsbawm (2002)—; además de que dicho altar fue el que popularizó enormemente al culto y forjó su carácter contemporáneo y de *Santa Muerte S. A.* Ambos factores llevaron a la familia Sánchez a establecer relaciones con la familia Romero y a que se replicara el modelo tepiteño en la ciudad de Puebla para adorar a la Santa Muerte, es decir, de forma callejera y sin sacerdotes o una institución que regule la ritualidad religiosa.

Tanto las oraciones, como los rituales y la logística de cada rosario, fueron instruidos por Jesús Romero Padilla, hijo de doña Queta, considerado por la familia Sánchez como el padrino del “Majestuoso Altar”, ya que además de ser el instructor de estos rituales, también participa regularmente en ellos. El ritual que les fue enseñado, al que Miguel refiere como “Rosario mariano a la Santa Muerte”³⁷, consiste en el rezo colectivo de un rosario católico dedicado exclusivamente a la Niña Blanca en el cual las peticiones se expresan entre cada misterio. En seguida, se realiza una cadena de oración donde los devotos se toman de las manos y formulan las peticiones “más fuertes”; finalmente, se concluye con la bendición y consagración de las imágenes de la Santa Muerte mientras se rezan oraciones para ella. Cuando todos los rituales terminan, al igual que ocurre en Tepito, comienza una fiesta donde los devotos intercambian alimentos y llevan música para agradecer los favores recibidos y “entretener a la Flaquita” de manera informal. Si comparamos los relatos de Miguel y Cristian acerca de los festejos a la Santa Muerte, que se han preservado desde que se abrió el

³⁷ Otros autores como Claudia Reyes (2010), Fabrizio Lorusso (2013), Andrew Chesnut (2012) y José Gil (2010), se refieren al ritual de Tepito simplemente como rosario, y no refieren si es “mariano” o de otro tipo.

“Majestuoso Altar”, en aquel 15 de abril de 2007, veremos que estos coinciden con lo que ocurre en Tepito, según la descripción de diversos autores (Gil, 2010; Lorusso, 2013; Reyes, 2010).

El primer rosario del “Majestuoso altar” lo celebró el mismo Jesús Romero el día que se inauguró el lugar y se estableció como tradición local que debía celebrarse mes con mes, el día 15. Sin embargo, ante el éxito que tuvieron los primeros festejos que, según el testimonio de Miguel, atraían entre 100 y 200 personas aquellos primeros días, se tuvo que añadir una segunda fecha para que más devotos pudieran acudir a festejar y pedirle a la Santa Muerte y desde entonces los rosarios se celebran puntualmente los días 15 y 30 de cada mes, a las 6 pm. En términos numéricos, pude constatar en el tiempo que estuve en campo, que acuden normalmente entre 400 y 500 personas a cada rosario, pero Miguel y Cristian afirman que, en sus mejores momentos, se reúnen hasta 1000 feligreses.

Por supuesto, este rosario no es el único ritual dedicado a la Santa Muerte que se realiza en este local, pues en el día a día también existen celebraciones menores para cualquiera que necesite aliviar una pena física o espiritual; o también para agradecerle un favor que ya fue concedido. A cada persona que entra al lugar, se le ofrece una veladora santificada con “Loción de la Santa Muerte” para que la prenda a los pies de la imagen, y se les pide a los devotos que antes de hacer su petición o dejar su ofrenda de agradecimiento hagan la señal de la cruz y le recen el “Padre Nuestro”. Este servicio se ofrece sin ningún costo. Para quien necesite que el milagro sea más rápido o que el ritual sea más poderoso, se ofrece un servicio de limpia personalizado con distintas plantas, lociones, oraciones e imágenes de la Santísima, dependiendo la necesidad del devoto/cliente. También es pertinente señalar que la familia Sánchez no acepta que se mezcle a la Santa Muerte con la santería o el vudú debido a que consideran que esas formas religiosas son negativas —“magia negra”— y sirven para traer desgracias, mientras que la Santa Muertes —en su opinión— “es una tradición sincrética entre las bonitas costumbres de nuestros antepasados [prehispánicos] y las creencias de la iglesia católica”.

Como hemos podido ver, el “Majestuoso Altar” se ciñe perfectamente a lo que he denominado como “culto callejero” a la Santa Muerte. Recordemos que la connotación de “callejero” no solo es porque el ritual se realiza en plena vía pública, sino también por el hecho de que no se cuenta con un registro ante el gobierno que lo respalde ni está asociada a

una organización religiosa que aglutine a diversos templos —sin importar si esta organización tiene registro ante el gobierno o no—, lo cual no significa que no exista una normatividad interna que regule cómo se debe realizar el culto. Es cierto que los dueños del Altar fueron instruidos por el hijo de doña Queta en la manera de celebrar los rosarios, pero esto no significa que tengan que rendir cuentas o apegarse exactamente a lo que doña Queta les haya dicho. Miguel dejó en claro que entre Tepito y el “Majestuoso Altar” solo existe una relación de amistad y en cada uno se venera a la Santa Muerte como mejor se crea conveniente. Inclusive la familia Sánchez afirma que los otros rituales de limpia o agradecimiento a la Niña Blanca que ellos hacen “les nacen del corazón”, y que no existe una manera exacta de pedirle o agradecerle: “cualquiera será correcta siempre y cuando sea de corazón”. Todo ello recuerda el carácter laxo del culto, donde cada devoto puede venerar a la Santísima como mejor lo considere.

La naturaleza misma del “Majestuoso Altar” difiere de la del “Primer Altar”, donde acude un sacerdote a realizar misas y donde sí se aceptan rituales relacionados a la Santería y otras expresiones religiosas; y también de la “Iglesia de la Santa Muerte”, que tiene características más institucionalizadas y de la que a continuación hablaré a mayor profundidad.



Imagen 5: “La Bondadosa”, imagen principal del “Majestuoso Altar” (Fuente: <https://es-la.facebook.com/labondadosapuebla/>).

III.4: “La iglesia de la Santa Muerte”



Imagen 6: “Iglesia de la Santa Muerte”, 4 Oriente 416 (fotografía propia).

El año 2007 fue particularmente activo para la Santa Muerte en la ciudad de Puebla, ya que no solo fue el año en el que se abrió el “Majestuoso Altar” y la tradición tepiteña del culto se estableció en la ciudad —por supuesto, reinterpretada “al estilo poblano”—, sino que también fue el año en el que la grey del padre Bello se asentó definitivamente en el No. 416 de la calle 8 Oriente. Por supuesto, me refiero a la “Iglesia de la Santa Muerte”. Como vimos en el apartado sobre la historia de la Niña Blanca en Puebla, las tradiciones creadas por el padre Bello no son totalmente nuevas, y están presentes en la ciudad por lo menos desde el año 1992 cuando comenzaron las primeras misas en plena vía pública, cuestión que se mantuvo fija hasta finales de esa década cuando, por diversos problemas con los dueños del edificio donde se estableció este primer templo, tuvieron que abandonar el lugar, según los testimonios de doña Chave, Roberto y doña Luz. Es entonces que ocurren dos fenómenos: por una parte, la congregación se desintegra y muy pocos devotos se mantienen siguiendo al padre Bello; por otra, el padre Bello, su imagen principal —“Milagros”— y los feligreses que aún lo siguen se ven obligados a vagar y a establecerse en varios templos temporales hasta que resuelvan su situación.

Aunque no conseguí muchos detalles al respecto, algunos de estos templos fueron trasladados a los hogares de los devotos. El lugar más reciente donde estuvo fue en el hogar de doña Luz, una mujer de 47 años y devota desde hace 23, quien afirma que hospedó al padre Bello y a “Milagros”, en un altar improvisado en su domicilio, ubicado en el Barrio del Tamborcito. En este altar se celebraban misas y convivios en honor a la Santa Muerte entre los años 2006 y 2007, sin embargo, por falta de recursos y apoyos de los seguidores, doña Luz no pudo mantener el altar y es entonces que se tuvo que buscar una nueva ubicación.

La solución llegaría de la mano de otra devota: doña Chave. Ella, devota de toda la vida gracias a su padre, y amiga personal del padre Bello durante muchos años, ofreció un espacio en la vecindad donde vivía desde la infancia, en el No. 416 de la calle 8 Oriente, a solo unos pasos del Teatro Principal. Con ayuda de los devotos, doña Chave y el padre Bello adaptaron un viejo espacio que originalmente era utilizado como establo para caballos³⁸ y tras varios meses de trabajo, el 15 de agosto del año 2007, instituyeron una tradición que hasta el día de hoy está vigente celebrando la primera misa de la “Nueva Iglesia de la Santa Muerte” o “Santuario de la Santa Muerte y Santa Bárbara Bendita” de la mano de otro padre, quien llama a este lugar sencillamente como “Iglesia de la Santa Muerte”.

Esta misa es prácticamente calcada de aquella que se celebra en cualquier Iglesia católica, con la única diferencia de que también se hacen oraciones dedicadas a la Santa Muerte y hay un momento para hacerle peticiones en voz alta o en silencio. Esto se debe a que el padre Bello se formó en una congregación católica reconocida por la Iglesia, de acuerdo con lo narrado por doña Chave. Posteriormente, cuando el padre David Romo fundó la “Iglesia Méx.-USA”, tanto él como doña Chave se sumaron a esta congregación para divulgar su forma de venerar a la Santa Muerte. El padre Bello celebró todos los rituales y sacramentos que ofrece la Iglesia Católica, tales como bautizos, primeras comuniones, la unción de los enfermos, y matrimonios. Respecto a este último sacramento, cabe señalar que el padre Bello apoyó el matrimonio igualitario y ofició bodas religiosas para la comunidad LGBT (Staff de la Iglesia de la Santa Muerte, 2012). Todas estas actividades le ganaron una gran cantidad de devotos y seguidores, así como una comunidad que se mantuvo unida hasta el 19 de junio de 2012, día en que, por causa de un cáncer, falleció.

³⁸ La vecindad está ubicada en una casona de principios del siglo XX.

De acuerdo con los testimonios de doña Chave, Roberto, y otro devoto de nombre Isaac, la comunidad se vio afectada por la pérdida de su líder y muchos de los devotos dejaron de asistir al lugar. Es entonces que uno de los seguidores del padre Bello decidió tomar su lugar y ofrecer las misas: un policía federal que en su tiempo libre se dedica a propagar el credo en la Santa Muerte y a quien sus seguidores conocen como padre Francisco. De acuerdo con su propio testimonio, él tuvo una fuerte formación religiosa gracias a sus padres que son católicos practicantes, además de que desde joven acudió a escuelas religiosas y se formó como sacerdote en la institución religiosa “Misioneros de Guadalupe”³⁹. Sin embargo, su devoción a la Santa Muerte —o “Ángel de la Muerte” en sus propias palabras— comenzó hace 14 años, cuando atravesó un fuerte problema emocional a la edad de 21 años. Poco después de haber sido introducido en esta creencia, se acercó al padre Bello y él lo encaminó a concluir sus estudios religiosos y a ordenarse como sacerdote de la Santa Muerte⁴⁰, logro que según afirma el propio padre Francisco, ocurrió una semana después del fallecimiento del padre Bello.

Además de dar misas en la “Iglesia”, Francisco también celebró varias liturgias en el “Primer Altar”, sin embargo, por diferencias con el sr. Arnulfo Cerezo, fundador del “Primer Altar”, renunció y desde entonces, además de su trabajo de policía, se dedica a dar misas en la “Iglesia” y en otro templo de la Santísima ubicado en San Martín Texmelucan —lugar donde reside—. Desde que él asumió la responsabilidad de ejercer el credo, afirma que ha continuado al pie de la letra los rituales que el padre Bello realizaba, sin hacer ninguna modificación. Todo ello para respetar la memoria del sacerdote fallecido y mantener unidos tanto a los viejos como a los nuevos feligreses de este templo.

La misa dedicada a la Santa Muerte, que se realiza cada jueves y domingo, así como los días 1 y 9 de cada mes, sigue el mismo esquema de una misa católica tradicional, con la particularidad de que el padre dice las oraciones en latín⁴¹. Durante la celebración, hay constantes menciones a la Flaquita, sobre todo, durante el sermón, después de la lectura de los evangelios. Antes de la Comunión, se destinan unos minutos para hacer peticiones al

³⁹ Institución que sí es reconocida formalmente por la Iglesia católica.

⁴⁰ A pesar de que el padre Bello estuvo los últimos años de su vida en la “Iglesia Méx.-USA”, Francisco afirma que se ordenó en otra orden religiosa de la cual nunca quiso dar detalles. También es pertinente señalar que doña Chave afirma que ella continúa como seguidora de la “Iglesia Méx.-USA”.

⁴¹ En la Iglesia católica, las oraciones en latín fueron retiradas de las misas en pro de las lenguas locales desde el Concilio Vaticano II.

“Ángel de la Muerte”, ya sea en voz alta o en silencio, y si se hace en voz alta, se responde con “Ángel de la Muerte, humildemente, intercede por nosotros”. Asimismo, el padre pronuncia la oración “Dulce Madre”, modificada para referirse a la Santísima, y efectúa la bendición de imágenes y amuletos con agua bendita al final de la misa. Además, la misa que se hace los jueves es de sanación, e involucra un ritual de exorcismo de la Iglesia católica, es decir, la unción con aceite bendito y sal ungida que, en este caso, además de invocar el poder de Dios, también demanda la intervención del Ángel de la Muerte.

A diferencia de la familia Sánchez y el “Majestuoso Altar”, la visión que tiene el padre Francisco sobre la Santa Muerte es enteramente católica, y para justificar su devoción recurre a pasajes de la Biblia, específicamente Éxodo (12:23), donde se menciona la existencia del “Ángel de la Muerte”. Para él y sus seguidores, la Santa Muerte es un ángel más dentro del santoral católico, como lo son San Miguel o San Rafael, y no tiene nada que ver con las raíces prehispánicas ni con otras prácticas religiosas como la santería. Sin embargo, tanto este sacerdote como sus seguidores no se oponen a que existan personas que crean en estas prácticas, “siempre y cuando sean buenas personas” en su vida cotidiana. En una línea similar, doña Chave afirma que ella no cree en los rituales que realizan en el “Majestuoso Altar” ni en el altar de Tepito porque, desde su perspectiva, ellos solo lucran con la Santa Muerte: todo lo que hacen es para beneficiarse económicamente y dejan el aspecto religioso a un lado.

Dicho esto, en la devoción cotidiana ocurre un fenómeno muy interesante. El padre Francisco intenta mantener a la Santa Muerte como una figura católica más, tratando de alejarla de elementos que en cualquier iglesia católica serían considerados profanos. Por un lado, acepta que los devotos dejen regalos como dulces, bebidas alcohólicas o cigarros a los pies de “Milagros” o de cualquier otra imagen de la Santa Muerte que haya en el lugar, pero se opone a que haya amuletos e imágenes de otros cultos como la santería o el palo, o que se entreguen dulces, alcohol, y cigarros a los pies de otras imágenes sacras, como Cristo, la Virgen María y San Judas Tadeo. Por lo tanto, los devotos que llegan ante la Santa Muerte a pedirle o agradecerle algo en el día a día, normalmente se mantienen en estos lineamientos: llegan, le hacen una oración, formulan su petición, le entregan su ofrenda si deben agradecer un favor recibido, y se retiran.

Sin embargo, la dueña del lugar, doña Chave, sí permite la presencia y colocación de amuletos e imágenes asociadas a la santería y otras formas religiosas. Esto se debe a que las creencias y prácticas de doña Chave son mucho más laxas, y ella misma ofrece toda clase de rituales de brujería y sortilegios, como la lectura de cartas del tarot, rituales de amarre para conseguir la pareja deseada, e inclusive, si se le paga el precio adecuado, puede preparar maleficios y rituales de magia negra para dañar a un enemigo. Ello, junto con el hecho de que doña Chave se auto adscribe a la “Iglesia Méx.-USA”, mientras que Francisco pertenece a otra orden religiosa, lo cual ha dado pie a que haya un constante conflicto entre ambos líderes.

La “Iglesia de la Santa Muerte” resulta un ejemplo de estudio particularmente interesante sobre el culto, ya que nos da indicios muy explícitos sobre la historia del credo en la ciudad. Pero lo más llamativo, para concluir su caracterización, son las diferencias que existen en la forma de venerar a la Santa Muerte, no solo con respecto a otros templos y altares de Puebla, sino por las peculiares diferencias rituales entre Francisco y doña Chave, que hacen que la categoría de “culto homogéneamente diverso” cobre un mayor sentido al momento de entender la devoción a la Santa Muerte. A pesar de que este templo cumple todas las características para entrar en la categoría de “institucionalizado”, resulta interesante ver que está asociado a dos distintas instituciones religiosas. Antes de comenzar a hablar de los devotos y la fe en la Santa Muerte a nivel más personal, hablaré en un último apartado de cuáles son los otros templos de la ciudad y cómo es la relación entre los distintos líderes del culto.



Imagen 7: “Milagros”, imagen principal de la “Iglesia” (fotografía propia).

III.5: Otros templos en la ciudad

Por supuesto, ni el “Primer Altar a Dios y a la Santa Muerte”, ni el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla” ni la “Iglesia de la Santa Muerte” son los únicos altares públicos que existen en la ciudad dedicados a la Flaquita. En una ciudad tan grande es un hecho que existen múltiples espacios dedicados no solo a la Santa Muerte sino también a muchos otros movimientos religiosos que están creciendo hoy en día, como el neopentecostalismo o los Testigos de Jehová. Todo esto ocurre dentro del constante cambio en el panorama religioso del país que se ha exacerbado desde la introducción del modelo económico neoliberal, el surgimiento de nuevos movimientos religiosos que prometen soluciones rápidas a todo tipo de problemas y la búsqueda de protección ante el incremento de la pobreza y la violencia.

En el caso de la Santa Muerte, esta no es la excepción, y como vimos en el capítulo anterior, hay factores que coadyuvaron a que proliferen una gran cantidad de templos no solo en Puebla sino en muchas otras ciudades del país. Por una parte, está la gran variedad de expresiones religiosas dentro de lo que René de la Torre define como el Mercado Religioso (de la Torre & Gutiérrez, 2005) que permite que cada devoto se acerque al templo que mejor atiende sus necesidades físicas o espirituales como si se tratara de un negocio mercantil más. Estos cultos se distinguen por su “flexibilidad”, lo cual le permite al devoto, como propone François Champion (1995), armar una religión a la carta, es decir, añadir a su propias creencias elementos de otras expresiones religiosas según le convenga, característica bien definida en la categoría del culto “homogéneamente diverso” (Yllescas, 2016). Esto nos lleva a que tengamos templos de la Santa Muerte mezclados con santería (de la Fuente, 2016), con expresiones indígenas y de mexicanidad (Ambrosio, 2004; Lomnitz, 2005; Perrée, 2016), con el satanismo, e inclusive con figuras apropiadas por el *New Age*, tales como Buda o Krishna.

Regresando a la ciudad de Puebla, esto puede verse tanto en los altares previamente descritos como en otros altares y negocios dedicados al esoterismo, de los que, a continuación, hablaré muy brevemente. Mi intención original era presentar un mapa con todos los altares que existen e inclusive ya desaparecieron, sin embargo, dicha labor será imposible debido a dos factores: en primer lugar, debido a que solo pude estar en dos templos durante los tres meses de trabajo de campo, y no me fue posible visitar otros; en segundo lugar, porque la cantidad de altares que se han abierto desde la década pasada es abrumadora.

Ello, sin embargo, no me impide presentar de manera muy breve otros altares que me fueron referidos en pláticas informales o que también han aparecido en notas de prensa u otros trabajos de investigación (consúltense los mapas 4 y 5 en los anexos).

Para comenzar, hablaré sobre lo que pasa en la calle 9 Norte, entre las calles 12 y 16 Poniente (véase mapa 3 en los anexos). Como mencioné anteriormente, además del “Majestuoso Altar” y el “Primer Altar”, en este reducido espacio de la ciudad hay múltiples negocios dedicados al esoterismo, la medicina alternativa y la herbolaria. En los anaqueles de las tiendas es muy fácil encontrar a la Santísima junto con orishas, remedios naturales, inciensos provenientes de India e imágenes de San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe y el Señor de las Maravillas, para que cada devoto construya su propia creencia conforme a sus intereses y peticiones. De acuerdo con algunas conversaciones informales, dentro de estas tiendas hay otros tres altares de mucho menor tamaño para la Niña Blanca. Allí normalmente no se hacen rituales, pero se deja entrar a la gente para rezar; uno es dirigido por Víctor Sánchez, hijo de Miguel Sánchez y se encuentra en la 9 Norte 1404; de los otros dos, que son propiedad de los dos hijos de Arnulfo, no se me dio la ubicación exacta, pero uno está ubicado en la calle 12 Poniente entre la 7 y la 9 Norte, y el otro, que se abrió recientemente, se ubica en algún punto de la calle 14 Poniente. En otras pláticas informales también se mencionó que en la esquina de la 9 Norte y la 12 Poniente existió durante un tiempo una “iglesia con bancas” dedicada a la Santísima, pero que solo estuvo abierta por muy poco tiempo y luego cerró; esto fue al parecer, a principios de la década de 2010.

Otros lugares donde es común encontrar a la Santa Muerte son los diversos mercados de la ciudad (mapa 5 en los anexos). Roberto me contó que, en los mercados ubicados al norte de la ciudad, especialmente los que están alrededor de la Central de Autobuses de Puebla “CAPU”, como “La Unión”, “Morelos” y “José Murad Macluf” —también conocido como “La Fayuca”—, así como en la Central de Abastos, que está en otra zona de la ciudad, es común encontrar pequeños altares y puestos que venden sus productos. De manera similar, hay recuentos periodísticos que señalan que, en otros mercados, incluidos el de la Acocota⁴², se vende esta imagen y se utiliza como protección para las actividades lícitas e ilícitas (Franco, 2018). En las cercanías de este mercado, en el año 2017, se abrió un nuevo altar dedicado a la Santa Muerte que, de acuerdo con diversos testimonios, en las celebraciones

⁴² Ubicado en el barrio del mismo nombre, en el oriente del Centro Histórico de la ciudad.

más recientes atrajo a mucha gente. Resulta interesante ver cómo los mercados se han convertido en centros de devoción de la Santa Muerte, ya que, como señalan diversos autores, en estos espacios donde la legalidad e ilegalidad conviven cotidianamente, en muchos casos se requiere una protección sobrenatural mucho más poderosa para ahuyentar a todos los enemigos y a los males (Argyriadis, 2014; Lomnitz, 2005; Reyes, 2010; Thompson, 1998), pero hablar de este fenómeno más profundamente requeriría realizar otra investigación.

Otros espacios, no menos importantes, que abundan en la ciudad son los domicilios particulares que abren sus puertas para venerar a la Santa Muerte de manera colectiva y pública. En este caso, se trata de devotos que abren las puertas de sus hogares cada cierto tiempo —o permanentemente— para realizar una oración colectiva, un rosario o una misa a la Santísima y, de tanto en tanto, festejarla. El altar de doña Luz, de quien hablé anteriormente, fue un ejemplo de ello. De acuerdo con muchos testimonios informales y datos encontrados en diversas fuentes, esta clase de altares son muy comunes y se encuentran en muchas colonias de la ciudad, como el Barrio de Analco, El Tamborcito, San José, La Paz, Colonia Amor, San Sebastián de Aparicio, La Margarita, La Flor, San Baltazar, por mencionar algunos ejemplos (consúltese mapa 4 en los anexos). Al igual que ocurre en los principales altares de la ciudad, un devoto puede acercarse a hacer su petición o agradecimiento y, en muchos casos, también sirven como negocios donde ofrecen productos con su imagen o servicios como lectura de cartas, limpias o trabajos de magia blanca y negra.

Es entonces que, con toda esta información, podemos establecer un orden de importancia y relevancia de todos los templos de la ciudad. Este orden es determinado tanto por la cantidad de devotos que los frecuentan como por la atención que reciben en medios de comunicación. En primer lugar, se ubicaría la triada principal conformada por el “Primer Altar a Dios y la Santa Muerte”, el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte” y la “Iglesia de la Santa Muerte”, que son los que atraen a la mayoría de los devotos poblanos y cuyas misas, rituales y festejos son comúnmente referidos en diversos medios de comunicación. En segundo lugar, se encuentran las tiendas y mercados que tienen altares públicos de menor tamaño y donde normalmente no se ofician misas o celebraciones colectivas, pero donde un devoto puede acercarse y pedirle algo a la imagen y comprar productos de la Flaca. En último lugar están los pequeños altares caseros a los que normalmente solo acuden devotos residentes de la colonia donde se ubican.

Antes de concluir este apartado, considero crucial señalar las diferencias que existen entre los tres templos principales de la ciudad, o más específicamente, entre sus líderes. Como el lector pudo advertir, en los apartados anteriores señalé cuáles son las características rituales y religiosas de cada lugar, empero, hay otra diferencia fundamental para entender el credo en la ciudad y son las relaciones entre los dueños de cada lugar. A diferencia de lo que ocurrió a principios de la década del 2000 en la Ciudad de México con la “Iglesia Méx.-USA”, en la ciudad de Puebla no hubo un intento de unificar a todos los templos actuales bajo una sola creencia y un solo dogma, al contrario, entre ellos ha existido una constante rivalidad desde que se abrió el “Primer Altar”.

Aunque todos los líderes a quienes entrevisté afirmaron que ellos respetan a los otros templos, sus líderes y seguidores, lo cierto es que cada vez que se mencionaba a alguno de ellos en las pláticas informales salían diversas tensiones y conflictos. En la única conversación que sostuve con Arnulfo Cerezo, dueño del “Primer Altar”, él aseveró que si bien respeta a Miguel y doña Chave, no está de acuerdo del todo con sus formas de venerar a la Santa Muerte, y en algunas notas de prensa ha mencionado que muchas de las personas que abrieron altares después del suyo no son las más aptas para difundir la creencia, ya que “solo van a chorear a la gente” (Poblanerías, 2008) o, en otras palabras, a estafar a los devotos en pro del beneficio económico propio.

En una línea similar, doña Chave me aseguró en múltiples ocasiones que tanto el “Primer Altar” como el “Majestuoso Altar” son lugares donde se privilegia el carácter comercial del culto y no se expresa “la verdadera fe a la Niña Blanca”. A pesar de sus diferencias con el padre Francisco, sostiene que en su “Iglesia” predomina el aspecto religioso y “no se cobra nada a nadie, lo único que se piden son limosnas para mantener la Iglesia y pagar sus gastos”. Inclusive afirmó que en el año 2012 hubo un debate televisado por el canal local TV3⁴³ entre ella, Arnulfo y Miguel sobre las diferencias de cada templo y en general sobre la Santa Muerte, no obstante, no he encontrado ninguna referencia al respecto que corrobore este dicho. Miguel se mantuvo más neutral al momento de hablar sobre los otros templos y se limitó a decir que “hay más de una forma de venerar a la Santa Muerte y todas son igual de válidas para ella”.

⁴³ Actualmente este canal se llama “Televisa Puebla”.

La razón de señalar estas diferencias en este capítulo es para hacer notar dos cosas: en primer lugar, recalcar el carácter diverso del mismo culto, el cual no solo se manifiesta en las características rituales de cada lugar, sino también en la forma de administrarlo; y, en segundo, para abrir una discusión que será abordada en el próximo capítulo y va ligada al concepto *Santa Muerte S. A.* Esta discusión se enfocará en el carácter mercantil del culto en la ciudad, ya que como se puede apreciar en esta acotación, y más específicamente en el comentario de doña Chave, parece haber una competencia entre estos tres templos —y los múltiples altares pequeños dispersos en Puebla— que va más allá de ser meramente religiosa y se enfoca en el carácter mercantil. Pero, por ahora, basta con señalar que estas diferencias de carácter personal y religioso también influyen en la forma en que cada devoto ejerce su creencia.

Como pudimos apreciar en este capítulo, la historia de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla abre más de una discusión sobre cómo entender el culto contemporáneo a nivel más general. Por un lado, algunos de los cultos a la *muerte santificada* de principios del siglo XX llegaron a la ciudad y tuvieron continuidad, como lo corroboran los diversos testimonios presentados en el primer apartado. La *muerte santificada* ya era conocida y venerada en Puebla como lo era en Tepatepec, Catemaco o Cocula, donde también ya era conocida como Santa Muerte. Ello abre una primera discusión que está pendiente dentro de la academia en torno al carácter histórico del culto, tema que todavía debe ser estudiado, en especial, en lo que concierne al siglo XIX y a principios del XX. En otro sentido, la historia aquí presentada permite poner en tela de juicio la muy extendida creencia de que el famoso altar de Tepito fue el primer espacio público en un ambiente plenamente urbano, ya que, como vimos, el altar del padre Bello, abierto cerca de 1992, ya era famoso en la ciudad por sus misas públicas en honor a la Santísima, lo cual abre toda una línea de investigaciones sobre los primeros altares públicos en otras ciudades del país, dato que cambiaría muchos de los supuestos hechos sobre la historia reciente de la Santa Muerte.

En otra línea, la historización y caracterización del “Majestuoso altar a la Santa Muerte en Puebla” y de la “Iglesia de la Santa Muerte”, los dos lugares donde hice mi trabajo de campo permitirán entender mejor al lector muchos de los aspectos que desarrollaré en el siguiente capítulo, donde hablaré de los devotos y de las experiencias que los llevaron a estos

lugares, cómo se hicieron devotos de ella, y cómo le agradecen todos los favores recibidos. La cuestión central de esta caracterización ayuda a entender por qué, a pesar de que para todos sus devotos la Santa Muerte es la misma, las formas de acercarse a ella son muy variadas. Por un lado, están quienes defienden un ritual católico al pie de la letra, mientras que hay otros que la legitiman en el pasado prehispánico, otros más la asocian con los orisha de la santería, e inclusive en algunos lugares es común encontrarla en el mismo estante que Buda o Krishna. Tanto el “Majestuoso Altar” como la “Iglesia” son dos ejemplos de esta amplia diversidad que incluye a muchos templos en la ciudad.

A pesar de su diversidad, estas formas no son excluyentes entre sí, ya que cada devoto puede construir su propia versión de la Santa Muerte con los elementos religiosos que quiera y generar su propia forma de veneración *a la carta*. La caracterización de los templos también ayudará a tener una mejor comprensión sobre qué clase de soluciones ofrecen ambos lugares de devoción a los problemas materiales y espirituales de cada persona que se acerca a ellos, por supuesto, a un determinado precio. Así que, sin más preámbulos, pasemos al último capítulo de la tesis, donde desarrollaré de mejor forma quiénes son los devotos que acuden a estos dos templos, por qué llegaron, qué les ofrecen estos lugares y cómo agradecen los favores recibidos.

Capítulo IV

“Ángel de la muerte, humildemente intercede por nosotros”.

Los devotos poblanos de la Santa Muerte

En el último capítulo de este trabajo de tesis, es momento de hablar sobre aquellas personas que se acercaron a la Santísima y a sus altares en Puebla, más específicamente, a partir de tres ejes: las situaciones que llevaron a dicho acercamiento; qué soluciones ofrecen el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte de Puebla” y la “Iglesia de la Santa Muerte” a los problemas de sus seguidores; y la adhesión y reciprocidad que existen dentro del culto. Aquí se encontrarán los hallazgos del trabajo de campo, los cuales presentaré vinculados a la discusión teórica que sostuve en el segundo capítulo, donde he planteado temas como el capitalismo milenarista, la precarización como un producto de la implementación del modelo económico neoliberal, algunos aspectos relacionados a la estigmatización y el auge actual de la figura de la Santa Muerte.

Al ser un capítulo con un análisis de datos etnográficos, es importante hacer una acotación sobre la naturaleza de los testimonios que aquí serán presentados. Al hablar con los líderes del culto, hubo la facilidad de tener entrevistas semiestructuradas las cuales fueron registradas en audio, además de que con ellos sostuve múltiples pláticas informales con las cuales pude obtener más información; no obstante, con los devotos ocurrió una situación muy diferente. Debido a la naturaleza misma de los templos y los rituales que se realizaban en ellos, el acercamiento a los devotos fue complicado y, salvo muy contadas excepciones, la mayoría de nuestras conversaciones fueron breves. Ello se debe a que, en ambos templos, la gente se acercaba solo a rezar y hacer su petición y/o agradecimiento de prisa, y posteriormente se retiraba a continuar con sus actividades cotidianas. Cuando había alguna misa y/o rosario, la gente prefería no ser molestada mientras el ritual estuviera en marcha. Por esta razón, al lector no debe extrañarle la falta de citas textuales.

A pesar de esta particular situación, no hubo impedimentos para recolectar información sobre los temas que a continuación desarrollaré. Tanto en las pláticas informales como en el proceso de la observación participante pude obtener suficientes testimonios para la argumentación que presento en los apartados de este capítulo, el cual he dividido en cuatro partes con el propósito de dar un perfil básico sobre los devotos y, a su vez, vincular los datos etnográficos con las discusiones históricas y teóricas de los capítulos previos.

En el primer apartado, describo las circunstancias en las que ocurre el acercamiento de una persona a la Santa Muerte en la actualidad. Con ello, me refiero a los devotos que se acercaron a ella a causa de algún problema o situación específica padecida en los últimos años. Aquí desarrollaré qué tipo de problemas son los que llevan a una persona al credo, los cuales incluyen por igual tanto problemas derivados de la constante crisis y empobrecimiento de la población como los sucesos mismos de la vida cotidiana. Asimismo, presentaré un breve análisis sobre la constante movilidad religiosa y la adaptación de la imagen a las creencias religiosas previas y nuevas, haciendo especial énfasis en el catolicismo como antecedente religioso. Ello nos dará un mejor entendimiento de quiénes son los devotos poblanos de la Santa Muerte.

En el segundo apartado, continuaré con la discusión iniciada en el primero, pero ahora desde el punto de vista del “Majestuoso Altar” y la “Iglesia”, es decir, mostraré qué clase de soluciones se ofrecen a los problemas de las personas que se acercan a estos lugares. Esto lo plantearé desde dos perspectivas: la primera, desde un aspecto meramente religioso y ritual y, la segunda, desde el enfoque del capitalismo milenarista (Comaroff & Comaroff, 2001) y el auge de las religiones que prometen soluciones inmediatas o a corto plazo. Ello nos ayudará a entender el porqué de la popularidad de la Niña Blanca en estos tiempos de crisis y necesidad. En este apartado, también hablaré sobre la forma en que este culto es mercantilizado tanto por la “Iglesia” como por el “Majestuoso Altar”, la manera en la que compiten por acaparar el mayor número de devotos/clientes y cómo utilizan las diferencias religiosas que existen entre estas dos variantes del culto para lograr llamar la atención de potenciales seguidores/consumidores. Todo ello se hará tanto desde la perspectiva del capitalismo mágico y milenarista como también del análisis hecho en la obra *Etnicidad S. A.* (Comaroff & Comaroff, 2011), concepto que derivó en la formulación del término *Santa Muerte S. A.*, ya discutido en el segundo capítulo.

En el tercero y último regresaré a hablar de los devotos y también daré continuidad a la discusión anterior. En este caso, se tratará del sentido de reciprocidad y permanencia que se desarrolla una vez que el problema “ha sido resuelto por la Santa Muerte”. Para entender la permanencia dentro del culto, daré continuidad a la discusión sobre el capitalismo milenarista, mientras que, con relación a la reciprocidad, un fenómeno muy marcado dentro del culto a la Flaquita, estableceré una analogía con lo propuesto por Marcel Mauss en su

obra *El enigma del Don* (2007). Así que, sin más dilación, comencemos hablando sobre los factores que llevan a un devoto al culto.

IV.1: “Una comadre me dijo que le rezara a ella para curarme”. Conversión y movilidad en el culto a la Santa Muerte

Como hemos visto, el culto a la Santa Muerte tiene una historia arraigada en la ciudad de Puebla, con templos más antiguos que aquel de doña Queta en Tepito. Cada uno cuenta con sus propios matices rituales, “teológicos” y culturales, no obstante, independientemente de estas diferencias, lo que es similar en todos los templos es que la mayoría de los devotos se acerca a la Santa Muerte debido a un problema en específico y quizás las más destacadas son las experiencias acerca de cómo fue su “llegada al altar”. En este apartado, me interesa analizar qué factores hacen que una persona comience a venerar a la Santísima partiendo de dos premisas clave: la primera, atañe al carácter milenarista del culto que ha hecho que esta expresión religiosa se venda como una solución inmediata a cualquier problema; y la segunda, a que al tratarse de una figura popular con connotaciones católicas muy marcadas, la devoción a la Santa Muerte no implica necesariamente renunciar al catolicismo como sí ocurre con otros movimientos religiosos, porque la flexibilidad misma del credo permite un gran margen de movilidad según las creencias de cada devoto.

Para abordar mejor esta discusión, he decidido crear dos grupos de devotos con base en el tipo de conversión que tuvieron: los “devotos de toda la vida”, y los “convertos recientes”. La razón principal para introducir este matiz parte de los hechos que pude constatar tanto en trabajo de campo como en la historia del credo. Por un lado, antes de la popularización del culto y el surgimiento de lo que llamo *Santa Muerte S. A.*, ya existían devotos a la Santa Muerte y a otras formas de la *muerte santificada* —como San Pascual o el Justo Juez—. Este sería el caso de Miguel y Cristian Sánchez o doña Chave, por ejemplo, quienes —como narré en el capítulo anterior— ya eran devotos gracias a sus padres y abuelos. A ellos son quienes me referiré como “devotos de toda la vida”; sin embargo, no me detendré a analizar detenidamente sus casos, ya que las circunstancias en las que se hicieron devotos ya fueron explicadas en el capítulo anterior, además de que su llegada al culto ocurrió en la etapa en la cual la Santa Muerte era “visible pero no vista”.

Lo que sí añadiré, es que todas las personas con quien hablé y que cumplen con esta característica de ser “devotos de toda la vida” tienen en común un gran apego a la Iglesia católica. Esto quiere decir que, además de venerar a la Santa Muerte, cumplen con los rituales de esta institución, veneran a la Virgen de Guadalupe y a los santos que sí son reconocidos por ella. Sin embargo, la creencia en la Santa Muerte no es restrictiva de las creencias católicas —aunque sí pueden ser más o menos relevantes en el culto según la interpretación del líder de templo o altar al que se acuda— ni de otras formas religiosas, ya que gracias a la flexibilidad que existe dentro de la creencia en la Santísima, también encontramos otras formas de pensamiento mágico, como en el caso de doña Chave, quien también realiza rituales esotéricos y de brujería, o Miguel, quien practica la herbolaria. Esto significa que la Santa Muerte puede ser usada tanto para curar como embrujar según algunas interpretaciones del culto (Argyriadis, 2016; Michalik, 2016; Yllescas, 2016), lo cual muestra también su versatilidad. Otra característica de estos devotos es que son los que más tratan de legitimar su creencia en tradiciones antiguas, ya sean católicas y/o prehispánicas, en muchos casos tienen una tradición familiar de larga data, y como pasó en Tepito, algunos de ellos fueron los que abrieron los primeros templos con el propósito de limpiar la reputación de la Santa Muerte y expandir su devoción.

La otra categoría, en la que sí profundizaré⁴⁴, son los “conversos recientes”, es decir, los devotos que comenzaron a venerar a la Niña Blanca recientemente por alguna situación en particular que los orilló a “buscar su manto protector”. Los “conversos”, a diferencia de aquellos que llevan toda la vida creyendo en ella, son la mayoría de los devotos en el culto contemporáneo y también la mayoría de las personas con quienes hablé en campo entran dentro de esta categoría. La principal característica de estos creyentes es que su arribo al credo siempre involucra una “experiencia de llegada”, es decir que, en algún momento de su vida ocurrió una experiencia decisiva —casi siempre un problema personal, económico, de salud o familiar muy fuerte— que los llevó a esta devoción. Tal problema suele ser de gran magnitud y representa un desafío que pone a prueba no solo las capacidades individuales de respuestas ante los imprevistos de la vida, sino que también lleva al afectado a cuestionarse a sí mismo sus propios pensamientos y creencias religiosas, pues en algunos casos, la “falta

⁴⁴ Para un mayor entendimiento de los “devotos de toda la vida”, la historia presentada en el capítulo III ayudará a una mejor comprensión de las creencias asociadas a la Santa Muerte antes del culto contemporáneo.

de respuesta” de Dios, la Virgen o de cualquier otro santo motiva a buscar otras figuras religiosas o mágicas que “alivien” el problema.

Aunque no utilizan este término, la “experiencia de llegada”, esta ha sido destacada por muchos autores como un pilar clave para entender a los devotos de la Santa Muerte a un nivel más personal. En su libro *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*, Jorge Adrián Yllescas (2018) dedica un apartado completo a narrar la historia de cómo muchos devotos cautivos conocieron a la Santa Muerte antes de caer en prisión. Guadalupe Vargas (2016) entiende que la actual diversificación del culto —al que ella califica como “posmoderno” (2016, pp. 117–121)— y su flexibilidad con los términos “bien y mal” —es decir, que la Santa Muerte puede ser usada tanto para obras buenas como para obras malas, además de que alberga personas sin fijarse en sus antecedentes ni en sus intenciones (2016, pp. 122–123)— ofrecen un mayor abrigo para todas las personas que buscan soluciones a sus problemas, sin importar la naturaleza de los mismos ni los antecedentes del individuo en cuestión. Cuando hablan sobre la popularidad del culto contemporáneo, varios autores, como Claudia Reyes (2010), Fabrizio Lorusso (2013) y Andrew Chesnut (2012), presentan en sus respectivos trabajos testimonios sobre qué experiencias llevan a la gente a los pies de la Niña Blanca.

Con base en las pláticas y testimonios que obtuve durante el trabajo de campo, la mayoría de las “experiencias de llegada” al culto involucran un problema en específico, particularmente fuerte, que indujo al devoto a acudir a la Santa Muerte. Aunque muchos devotos no quisieron entrar en detalles acerca de la naturaleza de estos problemas, resulta interesante notar que la mayoría de las experiencias que recabé fueron de carácter personal, pero también se vinculan a algunos efectos derivados de la constante suma de precariedades y pérdida de certidumbres generalizadas que se profundizan en el modelo económico neoliberal (Cingolani, 2014; Harvey, 2004; Standing, 2014).

El hecho de destacar las consecuencias que han tenido en la vida de las personas las dificultades económicas que se agravan en estos tiempos de incertidumbre no demerita la parte de la experiencia religiosa propia de cualquier ser humano, la cual, independientemente de los problemas que se presentan en el día a día y sus orígenes en fenómenos socioeconómicos más complejos, siempre está ahí; o, en otras palabras, el ser humano como creyente religioso sigue existiendo. Sin embargo, lo que se puede notar es que, entre mayor

sea el problema o la crisis que un individuo esté viviendo, mayor puede ser el apego y la devoción a una imagen o movimiento religioso que prometa aliviar las penas más rápidamente, como ocurre con los tele-evangelistas⁴⁵ protestantes y neopentecostales (Masferrer, 1998; Meyer, 2006). De igual manera, debemos recordar a los nuevos santos populares que en los últimos años han ganado adeptos, como Juan Soldado, que ayuda a los migrantes a cruzar la frontera entre México y Estados Unidos, y Jesús Malverde, patrón de los narcotraficantes sinaloenses (Gil, 2017). Sin embargo, es pertinente señalar que me centraré más en los aspectos relacionados a la precarización como factor que acerca a una persona a un movimiento religioso debido a que me interesa hacer un análisis del culto partiendo de estos conceptos y categorías.



Imagen 8: “Milagros” oyendo una súplica (fotografía propia).

Un ejemplo con el que quiero abrir la discusión en torno a las experiencias de llegada, contextualizadas en el panorama de la precarización, es la experiencia de Consuelo, una vendedora de pasteles de 50 años quien afirma que siempre ha dependido de becas y

⁴⁵ Los tele-evangelistas son aquellos predicadores que se valen de la televisión para dar sermones a las personas y ofrecer diversas soluciones a los problemas de sus espectadores casi siempre a cambio de una compensación monetaria o del consumo de algún producto. También son conocidos por su capacidad de exaltar las emociones de su audiencia recurriendo a milagros televisados o discursos emotivos (Meyer, 2006).

programas sociales para sacar adelante a sus hijos, ya que nunca ha tenido un trabajo formal. Su experiencia de llegada se remonta hasta el año 2012, cuando sufrió un infarto por “su sobrepeso y malnutrición” y estuvo en coma durante tres meses. Cuando despertó y fue dada de alta, una comadre que ya era devota a la Santa Muerte le dijo que “si creía en ella le iba a cambiar la vida”: “tú cree en ella y levantará tu vida”. Consuelo afirma que, cuando aceptó las sugerencias de su comadre y comenzó a venerarla, mejoró tanto su vida personal como la de su familia. A pesar de que sigue dependiendo de programas sociales, tanto gubernamentales como privados para salir adelante, afirma que su trabajo, el de su esposo y el de sus hijos —todos trabajadores informales en distintos ramos, sin seguridad social ni prestaciones— han sido mejor retribuidos desde que son creyentes.

Este primer ejemplo de experiencia de llegada muestra cómo los problemas derivados de la pobreza y la crisis repercuten directamente en el estilo de vida de una persona. De entrada, ha tenido que vivir con el apoyo de programas gubernamentales y privados para salir adelante; luego están sus propias condiciones, como la mala nutrición y el sobrepeso —como en el caso de muchos mexicanos— derivada de determinadas condiciones de vida y del empobrecimiento de la alimentación; por último, debemos señalar que el trabajo informal en sí mismo conlleva a la precariedad, porque la persona no cuenta con ningún derecho como trabajador y tampoco tiene acceso a servicios como la seguridad social ni prestaciones. Estas condiciones, por sí mismas difíciles de sobrellevar, provocan mayor incertidumbre y hacen a la gente más vulnerable al no saber si tendrán trabajo al día siguiente, si los ingresos de ese trabajo serán suficientes, si los apoyos que reciben del gobierno —si es que son beneficiarios— llegarán y, sobre todo, qué hacer si la propia persona o un miembro de su familia se enferma, sufre un accidente, afronta un problema legal o es víctima de un delito. Estas últimas situaciones son las que requieren una solución inmediata, y no importa si esta es de carácter terrenal o divina.

Aquí es donde entra la Santa Muerte. Cuando el Estado no puede garantizar todos los derechos y prestaciones, cuando el trabajo no significa estabilidad ni certidumbre y cuando se afronta un conflicto fuerte en la vida del cual no se puede salir tan fácilmente, el capitalismo milenarista —recordemos que es la manifestación cultural del neoliberalismo de acuerdo con los Comaroff (2001)— ofrece diversos esquemas que prometen soluciones inmediatas o a corto plazo. Algunos ejemplos de lo que el capitalismo milenarista tiene que

ofrecer son las múltiples manifestaciones del “capitalismo de casino”. Con este término, los Comaroff (2001) se refieren a todas aquellas formas en las que el sistema capitalista promete solución a los problemas derivados de la precarización de la vida con ganancias que se obtienen haciendo inversiones/apuestas en el mercado de valores o participando en esquemas piramidales, sorteos, loterías, etc. Otras oportunidades provienen de las formas religiosas, ya sean nuevas o viejas, que se adaptaron al capitalismo milenarista al prometer riquezas, felicidad y solución de problemas en el corto plazo siempre y cuando se consuman los productos y servicios que estas ofrecen. El culto a la Niña Blanca no es la excepción, puesto que la Santísima es la solución a cualquier problema, puesto que, gracias a todos sus poderes, puede remediar toda clase de dificultades sin importar su naturaleza, y son precisamente las adversidades más fuertes las que hacen que se dé a conocer.

Otros ejemplos de experiencias de llegada son las de carácter laboral. En mis visitas a los dos templos, me encontré con muchas personas que llegaban a los pies de “Milagros” o la “Bondadosa” para pedir milagros relacionados al empleo. Tanto Miguel como doña Chave afirmaron que es una de las peticiones más comunes en sus respectivos templos, y yo mismo pude constatar en pláticas informales y acercamientos a los adoratorios que muchas de las peticiones estaban relacionadas con el ámbito laboral. Una muestra de ello es Ángeles, una vendedora ambulante de 49 años, quien se volvió devota gracias a su reinstalación después de haber perdido el empleo en una gasolinera, que en ese entonces era bien remunerado. A raíz de su despido, ocurrido en 2004, un amigo le aconsejó que se acercara con el padre Bello y a la Santa Muerte. Tras comenzar a venerarla, en cuestión de días, según narra Ángeles, recuperó su empleo y desde entonces está en deuda con ella. Aunque en la actualidad ha experimentado una constante movilidad de empleos⁴⁶, es decir, ha trabajado en múltiples lugares, afirma que en todos ellos le ha ido bien gracias a su devoción a la Santa Muerte.

En esta misma línea está el testimonio de Josué, de 33 años, trabajador del área de pintura en la planta de Volkswagen. Su experiencia de llegada fue en el año 2011, cuando atravesó una fuerte crisis económica y se quedó desempleado, situación que atribuye a “un maleficio”. Su esposa, quien ya era devota desde el 2008, le sugirió que comenzara a venerar

⁴⁶ Otra característica de la precariedad de la vida, según los autores consultados (Cingolani, 2014; Jordán & Martínez, 2003; Standing, 2014), es la constante movilidad entre empleos. Esto quiere decir que el trabajador difícilmente tendrá un empleo de larga duración debido a diversos factores como contratos a corto plazo o la pérdida de derechos del trabajador como la antigüedad, la jubilación y la pensión.

a la Santa Muerte para que encontrara un empleo y “me limpiara de toda la negatividad”. Tras iniciar su veneración y acercarse al “Majestuoso Altar”, afirma que encontró empleo en una empresa distribuidora de Volkswagen y varios años después entró como trabajador de planta, con todos los derechos y prestaciones que marca la ley. Al igual que Ángeles, afirma que desde entonces está en deuda: “gracias a ella puedo mantener a mi familia y darles estudio a mis hijos”. Existen múltiples ejemplos como este en la ciudad de Puebla.

Otra clase de situaciones que acercan a la gente a la Santa Muerte es la necesidad de salir de algún problema en específico, como la adicción al alcohol o a las drogas. Tal es el caso de Octavio, de 28 años, trabajador de un bar, quien me contó en una breve entrevista que se hizo devoto desde el 2013:

Comencé a venerarla yo solo, por voluntad propia. Estaba en una situación muy mala y la aparición fue que se me puso a un lado mío, y desde ahí comencé a creer en ella. Gracias a ella he terminado mis estudios, tengo una licenciatura, trabajo no me falta, dinero menos.

Posteriormente, fuera de micrófono, me comentó que la situación que afrontó fue la adicción a las drogas y que gracias a la Niña Blanca logró superarla y “enderezar su vida”. Caso similar fue el de Miguel Ángel, carpintero de 42 años con quien sostuve una plática informal. Él me contó que quedó huérfano desde los 9 años y vivió en la calle desde entonces. En ese periodo, fue víctima de abusos, drogadicción, violencia, hambre y otras vejaciones, pero aseguró que su vida cambió por completo cuando se hizo devoto de la Flaquita en el año 2012. Narra que, gracias a su fe, logró superar todos los vicios y males que sufrió en la calle y desde entonces todas sus peticiones son para seguir trabajando y poder mantener su hogar, su pareja y sus hijos.

Por último, entre las experiencias de llegada causadas por problemas socioeconómicos, están los casos de aquellos devotos que no quisieron dar detalles del o los problemas que los llevaron al culto, ya que durante las entrevistas aludieron a que son cuestiones demasiado privadas y personales, sin embargo, todos mencionaron que se trató de un problema demasiado fuerte ante el cual no encontraban salida. En algunos casos, las personas con las que hablé refirieron que estuvieron en la cárcel o tuvieron problemas familiares; algunas mujeres comentaron haber sido víctimas de abuso físico, verbal y sexual por parte de sus parejas, pero no quisieron dar más detalles. Todas las personas entrevistadas

coinciden en reconocer que, cuando se acercaron a la Santa Muerte, su problema fue resuelto de alguna u otra forma y desde entonces se hicieron creyentes de ella.

Como hemos podido observar en los ejemplos que he presentado, es un problema muy fuerte del cual no se encuentra salida la principal causa que impulsa a la gente a acercarse a la Santísima, problema que, si bien en un principio parece ser de carácter individual o familiar, es imputable en la mayoría de los casos a los grandes problemas derivados de la precariedad generalizada. De los 30 testimonios de devotos que pude recolectar en campo, la mayoría cumple estas características, muchos son creyentes “conversos” que acudieron a ella en la etapa actual de popularidad y por un problema particularmente fuerte. Las únicas excepciones, de las treinta personas entrevistadas, son el ya citado testimonio de Roberto en el capítulo anterior, que se acercó por otras circunstancias, además de otras dos personas que eligieron el culto a la Santa Muerte por “curiosidad” o por “experiencias meramente religiosas”.

El testimonio más detallado es el de Juana, ama de casa de 51 años quien afirma que comenzó a venerar a la Flaquita por una experiencia diferente a las anteriores y que describe como “sobrenatural”. Narra que estuvo a punto de suicidarse a la edad de 14 años, por problemas con su madre:

Agarré un vaso y lo llené de Coca, de refresco, y a pesar de eso le metí un tanto de Oko [Insecticida], me lo tomé, así van a dejar de molestarme [...]. Entonces tuve una presencia que me dijo: “no hagas eso, porque eso no está bien hecho”, y era la presencia del Ángel de la Muerte, estaba toda de blanco, así como la imagen que ponen [...]. Entonces ya no me tomé esa bebida y desde entonces creo en ella.

El otro caso, con una historia muy parecida, es el de Sandra, enfermera de 56 años que radica en Veracruz, pero viene constantemente a la “Iglesia” para presentar sus respetos a la Niña Blanca. En la plática informal que sostuve con ella, me contó que, por problemas con sus padres, intentó quitarse la vida a la edad de 26 años, pero que una “presencia”, que le dijo llamarse “la Muerte”, se le apareció para impedirlo y desde entonces descubrió que existía la Santa Muerte y comenzó no solo a venerarla sino a hablar directamente con ella gracias a “un poder especial” que afirma poseer. Como podemos ver, estos tres casos son la excepción a la norma, por ello es por lo que son raros y únicos en el contexto actual del credo donde la Niña Blanca es venerada por aquellos que quieren resolver problemas de índole económico; pero, según los demás testimonios de los que hablé previamente, la devoción empezó por un problema de carácter personal o socioeconómico. Problema que, independientemente de sus

raíces terrenales como las crisis económicas y la pobreza, ha sido “desoído” en muchos casos por la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo o el mismo Jesucristo.

Otra causa para acercarse a la Niña Flaca que también pude observar, pero de la cual no pude obtener un testimonio, y que no está vinculada a las causas socioeconómicas de los demás, o por lo menos no tan directamente⁴⁷, fueron las adversidades del corazón. Tanto en el “Majestuoso Altar” como en la “Iglesia” pude presenciar en múltiples ocasiones a diversas personas —casi siempre mujeres— dejando rosas y veladoras rojas a los pies de “La Bondadosa” y “Milagros” al dirigirle alguna petición o agradecimiento. Inclusive, en una ocasión, pude observar a una mujer de clase alta, quien había llegado en una camioneta de lujo, con ropa visiblemente costosa y diversas joyas como anillos y collares, a dejar un arreglo floral hecho con rosas, muy grande, con una veladora roja y la foto de un hombre, a los pies de “La Bondadosa”, donde se entretuvo unos minutos para orar antes de irse mientras hablaba por teléfono. De esta experiencia pude observar dos cuestiones: la universalidad del culto, pues no solo se acercan a ella las personas vulnerables sino también personajes de otras clases sociales; y que su carácter de Santa del amor sigue muy vigente en nuestros días.

No obstante, un hallazgo interesante es que la mayoría de los devotos “conversos” sigue practicando el catolicismo como su religión principal, añadiendo solo a la Santa Muerte como un santo más o el principal. Para poder ver esto de forma sencilla, de los 30 devotos con los que hablé, 25 afirmaron ser católicos y seguir participando en los rituales de la Iglesia católica con regularidad, o por lo menos, en los principales sacramentos de esta institución, como el bautismo, la primera comunión, y el matrimonio —y un devoto más no me dio detalles de su religión, se limitó a decir que venera a la Santa Muerte y ya—. Inclusive, la frase “primero está Dios y luego la Santa Muerte” resultó ser una constante en varios de estos testimonios, recabados en ambos templos. Respecto a los líderes y los empleados⁴⁸ de los

⁴⁷ Recordemos que, de acuerdo con diversos autores (Argyriadis, 2016; Chesnut, 2012; Kingsbury, 2019; Olavarrieta, 1977), la utilización de la Santa Muerte para obtener favores de carácter romántico/erótico era la práctica más extendida a mediados del siglo XX, antes de su popularización —véase el apartado I.3 de esta tesis—; además de que, de acuerdo con la propuesta de Chesnut (2012), que analizo en el apartado IV.2, la búsqueda de una pareja sentimental en estos tiempos de incertidumbre y crisis sirve también para tener mayor estabilidad económica.

⁴⁸ Además de Cristian y Miguel Sánchez del “Majestuoso Altar” y doña Chave y el padre Francisco de la “Iglesia”, pude hablar con la Sra. María, suegra de Cristian y ayudante del “Majestuoso Altar”, Esmeralda, empleada de este, y doña Toña, madre de doña Chave y ayudante de la “Iglesia”.

templos con los que pude platicar —7 personas en total—, todos afirmaron ser católicos practicantes y también seguir los rituales de dicha institución religiosa.

IV.1.1: “Primero está Dios Padre y luego mi Santa Muerte”. Movilidad y flexibilidad entre el culto a la Niña Blanca, la religión católica y otras formas religiosas

Aunque es una muestra muy pequeña para lanzar aseveraciones fuertes y comprobables, los datos obtenidos en el trabajo de campo nos permiten entender otra realidad del culto que aún no ha sido analizada apropiadamente: la movilidad entre credos. En algunos casos, algunos autores han asimilado la idea, o dado a entender indirectamente, que unirse al culto de la Santísima involucra renunciar a la Iglesia católica (Ambrosio, 2004; Chesnut, 2012; Freese, 2005), como si se tratara de dos religiones diferentes; y muchos más analizan el culto como algo totalmente separado y aislado sin detenerse en el hecho de que, aunque no es reconocida, la Santa Muerte es una figura más de la religión católica. Apuntalan esta afirmación tanto los datos que presenté en el párrafo anterior como la historia de los antecedentes católicos/medievales acerca de todas las formas de la *muerte santificada*.

No obstante, también debemos recordar la característica del culto “homogéneamente diverso” (Yllescas, 2016). Esto quiere decir en términos llanos que existe una plasticidad del culto que permite no solo mantener la creencia en los demás santos e imágenes del catolicismo, sino que también acepta otras formas de religiosidad y pensamiento mágico — como la santería o la herbolaria—. Esta cuestión depende tanto del lugar al que se acuda como de las creencias mismas del devoto de la Santa Muerte, y permite que cada devoto construya su propia versión de la Niña Blanca. Aunque los creyentes de la “Iglesia” —9 personas— tratan de mantener el culto dentro de las enseñanzas del catolicismo y no añadir elementos externos, los devotos que contacté en el “Majestuoso Altar” que afirman seguir siendo católicos —16 creyentes— son más abiertos a añadir otras formas religiosas a sus creencias católicas y de la Niña Blanca, como los rituales de “limpia prehispánica”, además de que consumen algunos de los productos esotéricos que se venden ahí. Pero, al final, cada creyente puede construir su devoción como mejor lo considere pertinente, y los 25 devotos católicos afirmaron que, además de acudir a la Santa Muerte, de tanto en tanto se auxilian de otras figuras de la Iglesia católica como la Virgen María, San Charbel y San Judas Tadeo, y

solo dos de ellos admitieron recurrir también a los rituales prehispánicos que se realizan en el “Majestuoso Altar”.

Pero ¿qué pasa con los otros cinco devotos que no se declaran católicos? Aquí debemos retomar las experiencias de llegada para entender por qué hay devotos de la Santa Muerte que no son católicos. Las cuatro personas con las que hablé y que son “conversos” exclusivos de la Santa Muerte acuden al “Majestuoso altar”, que es mucho más abierto y heterodoxo que la “Iglesia” y sus rituales “más católicos”. Un primer caso es el de Carolina, una mujer transgénero que afirmó, en una plática informal, que ella es devota exclusivamente de la Santa Muerte debido a la fuerte discriminación que sufrió tanto de su familia como de la Iglesia católica; y aceptó a la Santa Muerte como alternativa religiosa ya que ella “sí acepta a todas las personas sin importar su género”, además de que la ha ayudado a conseguir diversos trabajos desde que vive sola.

Otro caso particular es el de Julio trabajador de una farmacia de aproximadamente 30 años —no quiso revelar su edad—, quien renunció al catolicismo por un problema muy fuerte que sufrió en 2011 del cual no quiso dar detalles. En sus palabras:

A Dios le pedí muchas cosas y yo creo que no existe. [...] Ella [la Santa Muerte] me ha ayudado en muchas cosas, y Dios, cuando le supliqué que me ayudara con el problema no vi nada de resultados [...]. Ahora solo creo en ella y el Diablo [...]. Con el Diablo empecé apenas, hace 8 meses, a él no le pido nada todavía, pero le pongo su ofrenda, sus monedas, sus flores y sus detalles.

Como se puede apreciar, su desesperación fue tan fuerte que, al no ver resultados con la Iglesia católica ni con su Dios, acudió a la Santa Muerte, y tras ayudarlo con esa tribulación, se hizo devoto exclusivo de ella. Posteriormente, por otro problema menor que tuvo, afirma que comenzó, hace pocos meses, a adorar al Diablo. Tanto Julio como Carolina son ejemplos de “conversos” que renunciaron al catolicismo para convertirse en devotos exclusivos de la Santa Muerte. En el caso de Julio, también se acercó a otras formas religiosas menos ortodoxas como la adoración a Satanás, cuestión que ya ha sido notada por Yllescas (2018) entre devotos que están en la cárcel. Además, la figura del Diablo -como la Santa Muerte- debido a su propia plasticidad permite su utilización tanto para la curandería como la brujería: no está de más recordar que la imagen es comúnmente utilizada en las múltiples formas de brujería que existen en el país (Argyriadis, 2014; Yllescas, 2018) y en muchas otras partes del mundo (Muchembled, 2002).

Por último, hay otros dos casos de personas que no provienen del catolicismo que también se hicieron devotos de la Santa Muerte de forma casi exclusiva. El primero de ellos es el de Guadalupe, vendedora ambulante de 21 años quien, antes de ser devota de la Santa Muerte, era Adventista del Séptimo Día, porque sus padres la educaron dentro de esta iglesia. Sin embargo, cuando tuvo problemas relacionados a su embarazo, en el año 2017, su pareja, quien es católico y devoto de la Flaquita, la convenció para que le rezara y pidiera por la salud de ella y su hija, y como su súplica fue escuchada desde entonces venera a la Santa Muerte de forma exclusiva, aunque afirmó que bautizará a su hija en la fe católica y que no le impondrá el credo en la Niña Blanca, que cuando crezca ella decidirá. El otro caso es el de Laura, otra vendedora ambulante de 29 años que pasó de ser totalmente atea —creció en una familia atea— a ser devota de la Santa Muerte y de Dios en el año 2003, cuando sufrió un fuerte problema de drogadicción y un amigo la llevó al culto para que se desintoxicara y dejara de ser adicta. Aunque afirma no ser católica, asegura que ella sí cree en “un Dios” y su creencia es “exclusivamente en Dios y la Santísima”.

En esta pequeña muestra de devotos se pueden observar elementos descritos por otros autores, como la importancia que tienen los problemas individuales al momento de acercarse al culto (Chesnut, 2012; Reyes, 2010; Yllescas, 2018) y algunos conflictos consecuencia de las crisis económicas que afectaron al país a finales del siglo XX y principios del XXI (Lorusso, 2013). Sin embargo, aún faltaba un análisis de cómo se vinculan los problemas que son de carácter personal con las grandes situaciones macro, como la precariedad, el empobrecimiento generalizado y la pérdida de derechos como trabajador como, por ejemplo, la seguridad social. Esto se puede ver en el hecho de que la mayoría de peticiones están relacionadas al empleo y los ingresos, o a la necesidad de superar problemas de salud como enfermedades crónicas o adicciones; problemas que de acuerdo con diversos autores (Butler, 2009; Cingolani, 2014; Harvey, 2004; Jordán & Martínez, 2003; Standing, 2014) se exacerbaban en contextos de precariedad laboral y de la vida. Ante la incertidumbre, es común buscar un mínimo de certidumbre en alguna forma mágica o religiosa, que ofrece la Santa Muerte. La gran mayoría de devotos que catalogué como “conversos recientes”, se acercaron en un momento de desesperación derivado de alguna precariedad social o económica a una figura que promete solucionar toda clase de problemas sin importar la naturaleza de los mismos.

Con este breve análisis de algunas de las experiencias de llegada que obtuve en el trabajo de campo, pretendo presentar muestras y ejemplos de qué clase de problemas son los que enfrenta una persona antes de acercarse a la Santa Muerte. Ella no es la única que tiene en sus manos la resolución de aflicciones y contrariedades que la gente padece, ya que cualquier otra religión, creencia o santo popular, dentro del gran mercado religioso contemporáneo —siempre y cuando resulte atractivo para la persona en crisis— lo puede hacer. Esta característica es común no solo entre los devotos de la Santa Muerte, sino también entre todas aquellas personas que se acercan a una religión que promete soluciones inmediatas o a corto plazo, propia de los cultos milenaristas. Admito que, por falta de tiempo tanto en trabajo de campo como en la redacción, no pude hacer un análisis mucho más completo de las experiencias de llegada; pero espero que con este acercamiento el lector tenga una mejor idea de la importancia de dichas experiencias en el contexto actual de precariedad, mercado religioso amplio e incertidumbre.

Por otro lado, el matiz que hace peculiar el culto a la Niña Blanca es la amplia movilidad y adaptabilidad de las creencias religiosas previas, especialmente el catolicismo. Contrario a lo que algunos autores señalaban (Chesnut, 2012; Gil, 2010), creer en la Santa Muerte no implica renunciar al catolicismo; al contrario, la gran mayoría de devotos se sigue autodefiniendo como católico y afirma seguir participando con normalidad en los ritos de esta institución religiosa. Este dato puede desmontar aseveraciones escandalosas y atrevidas que aparecen constantemente en la prensa y que algunos autores académicos han retomado sobre el número de devotos de la Santísima, como aquella que afirma que el “5% de la población mexicana fuera devota de la Santa Muerte” (Chesnut, 2012, p. 30), a pesar de que nunca se han cuantificado con instrumentos válidos como el censo o encuestas sobre religión, o la falacia según la cual creer en la Santa Muerte implica renunciar a la Iglesia católica. Aunque esta es una muestra muy pequeña, algunos de los resultados, como el hecho de que la gran mayoría de devotos siguen apegados al catolicismo o que la gran mayoría de conversiones recientes se debe a problemas demasiado fuertes, pueden ser el punto de partida de futuros análisis sobre el culto.



Imagen 9: Devotos pidiendo bendiciones a “La Bondadosa” (fotografía propia).

Por supuesto existen las excepciones, como aquellos devotos que renunciaron por completo al catolicismo y que, debido a que no encontraron las respuestas que sí les brindó la Santa Muerte, la veneran de forma exclusiva; o aquellos provenientes de religiones diferentes a la católica —como Guadalupe, que era adventista—. Sin embargo, estos casos resultaron ser una rareza dentro del grupo de personas que adoran a la Santísima. Lo que pretendo demostrar con esta discusión es que el culto está más vinculado al catolicismo de lo que se ha asumido en ciertos trabajos —además, en el caso específico de Puebla, hay un mayor apego a esta religión que en otros estados del país— y considero que, en futuras investigaciones, se debe poner mayor énfasis en este hecho. Por último, está el elemento de la Santa Muerte “homogéneamente diversa” como el factor que permite a los devotos adaptar sus creencias previas con la creencia misma en la Niña Blanca y a su vez con otras formas religiosas y de pensamiento mágico como la santería o el *New Age*, pero, como veremos a continuación, esto dependerá más de la clase de rituales y figuras religiosas que propone cada templo. No obstante, la versatilidad de la Santa Muerte permite no solo que cada templo tenga su propia versión, sino que también permite a los devotos configurar su propia creencia

al extremo de ser totalmente personal, decidiendo qué elementos religiosos adoptar y cómo configurarlos, y cuáles dejar fuera, es decir, totalmente *a la carta*.

Ahora que conocemos el perfil de los devotos y cómo se iniciaron en el culto, es momento de hablar de cómo el “Majestuoso Altar” y la “Iglesia” presentan a la Santa Muerte como una esperanza ante un panorama cada vez más desesperanzador e incierto. Es decir, qué clase de promesas hacen los dueños de este lugar, qué rituales proponen seguir y qué clase de productos y servicios ofrecen para acelerar los milagros y soluciones sobrenaturales. Por supuesto, pagando el debido precio.

IV.2: “Hermanitos, si cumplen con este ritual, en 24 horas verán resultados”. La Santísima como una esperanza ante la precariedad y la incertidumbre

Cuando un devoto se acerca a la Santísima en los tiempos contemporáneos, es porque está buscando tener esperanza, certidumbre o una respuesta ante un problema o situación que no puede resolver a través de medios terrenales, con los santos canónicos de la Iglesia católica u otras figuras religiosas como los orishas. La frase “te pedimos para que no nos falte casa, vestido y sustento”, dicha por la Sra. Juana durante cada misa en la “Iglesia de la Santa Muerte” resume perfectamente la gran mayoría de peticiones que se le hacen a esta imagen. Como pudimos apreciar en el apartado anterior, los devotos poblanos de la Niña Blanca buscan, en la mayoría de los casos, soluciones a problemas de carácter terrenal, dejando un tanto de lado las peticiones de carácter celestial/espiritual, como podría ser “la vida en el más allá”, y, por lo tanto, el motivo de llegada suele ser un problema en específico cuando se trata de los “conversos recientes”. En ello no hay una novedad *per se*; en tiempos de crisis y necesidad, las ayudas sobrenaturales suelen ser las más buscadas; es entonces que debemos preguntarnos, ¿Qué hace atractiva a la Santa Muerte en estos tiempos? Y ¿por qué es considerada “tan efectiva”?

Los líderes, tanto de la “Iglesia de la Santa Muerte” como el “Majestuoso Altar a la Santa Muerte en Puebla” pregonan y defienden que la Santísima es la “Santa más poderosa y efectiva”, así como la idea de que resuelve cualquier clase de problema sin importar la naturaleza de este. No obstante, la manera de acceder a estos milagros y favores es muy diferente entre estos dos lugares, tema que abordaré en este apartado. Es cierto que, para un

creyente, la Santa Muerte “todo lo puede”, lo cual infunde seguridad ante un panorama donde los empleos mal pagados, la violencia, las crisis económicas y los problemas para atender la salud son cada vez más constantes, y que siempre “será lo que ella quiera” —ya que no siempre concede el milagro o se considera que el mal resultado es porque “ella así lo quiso” o fue “su voluntad” o “la de Dios”—; en este sentido, ambos templos prometen soluciones, pero a través de rituales, oraciones, promesas y el uso de diferentes productos.

Los mismos problemas, pero diferentes formas de enfrentarlos y resolverlos. En este apartado haré un breve análisis de las promesas que hacen los líderes de cada lugar a los devotos que se acercan tanto a la “Iglesia” como al “Majestuoso Altar”; qué esperanzas tratan de dar a sus seguidores; qué rituales se realizan en ambos espacios para solucionar los problemas que vimos en el apartado anterior, y cómo es que se pueden “acelerar” los milagros si es que se paga el precio adecuado. El análisis que presento de estos rituales contemporáneos parten de la premisa de que este culto ya es una manifestación plena del capitalismo milenarista que proponen John y Jean Comaroff (2001). Esto quiere decir que, independientemente de la sacralidad o aspectos teológicos y simbólicos de los ritos y las imágenes, el culto a la Santa Muerte se manifiesta como una expresión cultural del neoliberalismo donde la religiosidad y las experiencias sagradas se convierten en un producto dentro del mercado religioso actual.

Como vimos en el capítulo II, cuando expliqué el concepto de *Santa Muerte S. A.*, la mercantilización ha adquirido especial relevancia en el ejercicio del culto contemporáneo. Por otra parte, la constante precarización y pérdida de derechos en el modelo económico neoliberal ha influido en que proliferen expresiones religiosas, esquemas económicos como pirámides o inversiones de alto riesgo, y discursos de autosuperación que prometen soluciones inmediatas o a corto plazo para afrontar los retos impuestos por el constante empobrecimiento y la falta de certidumbre con relación a múltiples aspectos de la vida. Esto, a grandes rasgos, es uno de los puntos centrales que definen el concepto de “Capitalismo milenarista”, y los Comaroff dan ejemplos de ello, tales como la abundancia de grupos cristianos que promueven los “evangelios de la prosperidad”, la gran exacerbación del consumismo o la aparición del “capitalismo de casino” y esquemas económicos que prometen a una persona hacerla millonaria a cambio de hacer una apuesta de alto riesgo. Todo ello dentro de un contexto donde la clase laboral ya está fragmentada en múltiples

identidades y donde cada grupo identitario reivindica sus propios derechos; donde los derechos de la clase trabajadora han ido mermando y las desigualdades entre las clases sociales se acrecientan cada vez más (Comaroff & Comaroff, 2001, 2013).

En el caso de las religiones, tanto los antiguos como los nuevos movimientos religiosos ya no se advocan a los aspectos meramente espirituales/teológicos, sino también a una constante mercantilización y reinterpretación de sus doctrinas para darle cabida a los nuevos discursos provenientes del neoliberalismo y su accionar en la cultura (Comaroff & Comaroff, 2001; Weller, 2001). Es así como el culto a la Santa Muerte, además de ser una *Etnicidad S. A.* —manifestada como *Santa Muerte S. A.*—⁴⁹, también entra en la dinámica del capitalismo milenarista al prometer soluciones inmediatas o a corto plazo a los problemas de cada devoto que se acerca. Pero para poder ver mejor este aspecto, vayamos por partes y comencemos analizando las soluciones *per se*, que ofrecen la “Iglesia” y el “Majestuoso altar” ante los problemas reportados en el apartado anterior y algunos más, para darnos cuenta de qué tipo de soluciones y esperanzas propone cada lugar. Posteriormente veremos cómo entran al mercado religioso contemporáneo y cómo los “milagros” son “catalizados” a cambio de pagos más altos; o, en otras palabras, a mayor consumo de productos de la Santísima, mayores posibilidades o menor tiempo para que el problema sea resuelto.

En el capítulo III, pudimos apreciar que la “Iglesia de la Santa Muerte” sigue un ritual prácticamente calcado al de cualquier otra iglesia católica como su ceremonia principal, es decir, la misa, y dejando otras manifestaciones religiosas en un segundo plano, mucho menos relevantes y prácticamente invisibles; así que el abanico de rituales y productos es mucho más limitado que aquel que se encuentra en el “Majestuoso Altar”. Sin embargo, tanto el padre Francisco como doña Chave tratan de dar esperanza a sus seguidores para que afronten el día a día, con todas las dificultades y retos que esto plantea. Algunas de estas esperanzas y certidumbres son manifestadas a través de “la palabra de Dios”, es decir, son dichas y alentadas durante la misa.

Por una parte, el padre Francisco le da credibilidad al Ángel de la Muerte con base en los preceptos católicos, mencionando en sus sermones que es un ángel creado por Dios que, al igual que San Miguel o San Rafael, existe para ayudar a las personas en momentos de extrema dificultad, y en las múltiples misas a las que pude asistir resultó ser una constante.

⁴⁹ Más información de esta discusión en el capítulo II.

Según la interpretación del culto que ofrece este sacerdote, quien se adhiere a la fe católica, la manera de acercarse a esta imagen y obtener los milagros que esta puede conseguir, es a través “del modo de vida cristiano”, es decir, a través de buenas acciones y palabras con otras personas, sean creyentes o no. Además de la misa y las palabras sobre “el buen cristiano”, Francisco también ofrece rituales “más poderosos” para ayudar a personas en tiempos de crisis y necesidad graves, de los cuales destacan dos.

El primero de ellos lo realiza en todas las misas y es una sesión de peticiones en voz alta o en silencio dirigidas al Ángel de la Muerte. Dicho ritual, celebrado entre la lectura del evangelio y la comunión, está enfocado a atender las necesidades más urgentes o los problemas más graves que una persona puede estar enfrentando, según el padre Francisco, aunque también se puede usar para problemas de menor magnitud o inclusive para expresar gratitud. De acuerdo con el sacerdote, si se hace este ritual de forma correcta:

El Ángel de la Muerte intercederá por ti sin importar el problema que tengas, eso sí, no lo resolverá de manera directa ya que no tiene ese poder, pero te mostrará el camino que debes tomar y ya te toca a ti ver si lo tomas o lo dejas

En las distintas misas que pude presenciar, las peticiones más comunes resultaron ser aquellas relacionadas con el trabajo y la salud, en partes casi iguales. Palabras como “te pedimos para que no nos falte casa, vestido o sustento”, “te pido para que las ventas de mi changarro se mejoren”, “te pido por mi mamá que está muy enferma y está internada en la clínica del IMSS” o “te pedimos para que nunca nos falte la salud” son ejemplos de estas demandas en extremo comunes, pero no exclusivas, ya que también se hace oración para problemas legales, de pareja, seguridad y, por supuesto, meramente personales. Algunas veces, las peticiones se enuncian en voz alta, pero otras se mantienen ocultas en la mente de cada devoto.

El otro ritual, también proveniente de la Iglesia católica es la llamada “misa de sanación”. Se realiza todos los jueves de acuerdo con el ritual católico y está enfocada a las peticiones y necesidades relacionadas a la salud (ACI Prensa, 2012); pero en la “Iglesia” es utilizada con múltiples propósitos sobre todo como una forma de exorcismo para alejar todos aquellos “demonios y malas energías” que impiden que una persona logre superar el problema que la aqueja. De acuerdo con el padre Francisco, la misa de sanación y el ritual en específico que ahí se realiza —imponer los santos óleos y dar al devoto una pizca de sal

bendita— es el más importante de todos ya que ahí interviene directamente el Dios cristiano, que es más poderoso que el Ángel de la Muerte. Su propósito, además de sanar la salud del cuerpo y “el alma”, es romper brujerías, maleficios y energías negativas que impiden a una persona conseguir un trabajo, aumentar sus ventas o mejorar la salud propia o de un familiar. Cabe destacar que los rituales explicados previamente no tienen costo y no existe ninguna mercancía de por medio, igualmente, ambos persiguen múltiples propósitos y prometen arreglar la necesidad de cada devoto sin mayores complicaciones.



Imagen 10: El padre Francisco dando una misa típica de jueves de sanación en la “Iglesia” (fotografía propia).

Pero, como afirmaba en el capítulo anterior, la “Iglesia” está dividida internamente y la dueña del lugar, doña Chave, ofrece diferentes maneras de abordar problemas tales como el desempleo, la falta de dinero o las enfermedades. Aunque en ningún momento quiso darme detalles sobre los rituales que realiza, con base en la observación participante y algunos datos que mencionó en las pláticas informales, pude obtener información sobre las “promesas” que ella realiza y como promete “acelerar las soluciones”. En la entrevista que tuve con ella, lo único que ella afirmó es que: “Yo solo leo el tarot”, una forma de adivinar el pasado, presente y futuro de una persona con el propósito de tener más información y un poco más de certidumbre, sin embargo, no entró en más detalles de cómo aprendió ni de cómo se inició en otras formas de rituales y magia.

Pero, conforme pasó el tiempo y tuve más pláticas informales con ella, en más de una ocasión mencionó que ella podía hacer rituales de ocultismo y brujería con múltiples propósitos, principalmente para obtener trabajo o una pareja —este último, conocido popularmente como “amarre”—. Se trata de rituales que no tienen una tarifa fija, sino que ella la establece dependiendo de la gravedad o magnitud del problema. Cuando se trata de rituales para maldecir a alguien, atacar a un enemigo o un asunto extremadamente delicado, su tarifa llega a ser de varias decenas de miles de pesos. Dado que estas prácticas por lo general se mantienen ocultas, no me quiso revelar más detalles de cómo realiza estos rituales; cómo está involucrada la Santa Muerte en ellos; qué personas los solicitan y qué experiencias ha tenido con ellos. Lo que sí dejó en claro son dos cosas: que en ellos está presente la Santísima de una u otra forma, y que entre más grande o urgente sea el problema en cuestión, ella puede resolverlo siempre y cuando se pague el precio adecuado. Otro detalle a tener en cuenta es que al interior de la “Iglesia” existe una tienda donde se puede comprar veladoras e imágenes de la Santa Muerte.



Imagen 11: Mostrador con todo lo que está a la venta en la “Iglesia”, incluye estatuas, amuletos, veladoras y librillos de oraciones. (fotografía propia).

Considerando la forma de manejar la “Iglesia”, tanto por parte del padre Francisco como de doña Chave, se puede apreciar que existen algunos elementos culturales propios de las religiones del capitalismo milenarista, como la promesa de que el problema en cuestión se puede resolver en poco tiempo gracias a ciertos rituales para acelerar el proceso. Esto nos da una primera aproximación a la magnitud del fenómeno que es la *Santa Muerte S. A.*, no solo en el aspecto identitario sino mercantil y comercial; y si bien existe la marcada identificación con los rituales católicos más tradicionales, lo cierto es que aquí también se puede apreciar la ambivalencia de los usos de la imagen para curar/embrujar, como lo hace doña Chave. Ello también reafirma el hecho de que cada devoto tiene la libertad de decidir si añade o no tales formas de pensamiento mágico y si la usa con propósitos de sanación y/o de maleficio.

Sin embargo, donde se hacen más presentes los elementos propios del capitalismo milenarista, y donde los aspectos comerciales de la *Santa Muerte S. A.* son más marcados es en el “Majestuoso altar”, ya que aquí se ofrece una amplia gama de soluciones a cada uno de los problemas que una persona puede tener, se hacen rituales bajo pedido y la Niña Blanca puede ser mezclada con múltiples productos que se ofrecen dentro del mismo Altar. Pero vayamos por partes.

Al igual que en la “Iglesia”, los dueños del “Majestuoso Altar” también realizan promesas a los devotos que se acercan a rezarle a “La Bondadosa”. “Si le piden de corazón y le tienen mucha fe, ella les mostrará el camino que deben seguir”, son palabras que constantemente se dicen durante el principal ritual que se celebra en este lugar, que es el rosario de los días 15 y 30 de cada mes. Aquí, las peticiones no se hacen en voz alta sino en silencio, y, entre cada misterio, el conductor del rosario, Víctor Sánchez —hijo de Miguel Sánchez, dueño del “Majestuoso altar”— hace una invocación específica donde se pide trabajo, dinero, amor y salud, así como la solución de problemas legales y protección contra los enemigos. Acabado el rosario y la cadena de oración, y antes de iniciar la fiesta donde se intercambian alimentos y se reproduce música de banda norteña o mariachi para amenizar el ambiente, se hace una oración especialmente enfocada en la atracción del dinero que comienza con el grito de “¡dinero ven, ven!”, continúa con distintas frases sobre el trabajo y el mantenimiento de la familia, y por último se piden otros favores, tales como los mencionados arriba.



Imagen 12: Esculturas de la Santa Muerte para cada gusto y necesidad, a la venta en el “Majestuoso Altar” (fotografía propia).

Resulta interesante ver cómo las peticiones relacionadas a la economía y el trabajo son las más frecuentes en este lugar, y no parece ser una casualidad, ya que, en este templo, la mayoría de las personas con quienes hablé mencionó que su experiencia de llegada fue en busca de trabajo y dinero. No obstante, después de hacerse creyentes, su principal petición suele ser el sustento y la salud —la cual es muy importante para poder seguir trabajando y conseguir “el pan de cada día”—. Inclusive, cuando pregunté a Miguel y Cristian sobre el nombre de “La Bondadosa”, ambos me comentaron que los devotos le pusieron ese nombre debido a que siempre ayuda a las personas a “conseguir abundancia y todo lo que necesitan en el día a día”. Aunque en el “Majestuoso Altar” se hacen rituales de toda clase, para resolver todo tipo de problemas y brindar certezas ante la incertidumbre de la vida, parece que los rituales están especializados en temas económicos y de trabajo.

El gran rosario no es la única celebración, cada día también se realizan diversos rituales para paliar las incertidumbres y los problemas que se presentan cotidianamente; y a diferencia de aquellos que se realizan en la “Iglesia”, que son “multipropósito”, aquí son totalmente personalizados según el problema y la urgencia de cada devoto. Como expliqué

en el capítulo anterior, la gran variedad de rituales que aquí se practican se debe a que sus líderes son más heterodoxos y abiertos hacia otras expresiones religiosas. De hecho, aquí sí se da importancia a elementos simbólicos como el color de las veladoras o el vestido de la Niña Blanca —caso contrario al de la “Iglesia”—, característica que en muchos otros templos de la Santa Muerte es parte de una tradición muy arraigada, documentada también por varios autores (Chesnut, 2012; Michalik, 2011; Perrée, 2016; Reyes, 2010).

Para ayudar a resolver los problemas relacionados al trabajo o al dinero, Miguel, Cristian y sus empleados le dicen a cada devoto que se acerca con esta tribulación que antes de hacer su petición le recen un “Padre nuestro” y prendan una veladora de color oro a los pies de “La Bondadosa”, ya que este color está asociado a la abundancia económica y, en sí, tiene el poder de acelerar cualquier milagro relacionado con la “economía”. Otros colores asociados a una petición precisa son: el color blanco para mantener o recuperar la salud; el negro se utiliza para romper un maleficio que causa o impide arreglar el problema en cuestión; y para problemas extremadamente graves está la veladora “de las siete potencias”, una vela de siete colores que “reúne todos los poderes” de la Flaquita.



Imagen 13: Veladoras de todos los colores, cada color es para una petición específica, y las de múltiples colores —llamadas “siete potencias”— son consideradas las más poderosas. También hay lociones e inciensos, todo en el “Majestuoso Altar” (fotografía propia).

Sin embargo, pasa algo interesante con las veladoras de color rojo. Durante mis visitas al “Majestuoso Altar”, pude notar que, además de las que tienen que ver con el trabajo y la salud —las más populares según Miguel y Cristian—, había otra petición que era constante: aquella relacionada con el amor y la pareja. Durante los rosarios y las visitas regulares, pude constatar que muchas mujeres se acercaban a “La Bondadosa” con veladoras e imágenes rojas de la Santa Muerte, y aunque no pude hablar con ninguna de ellas, Cristian me comentó que se hace un rezo o rito con el color rojo cuando se está buscando conseguir a una pareja o para mantener “a raya” a la pareja que ya se tiene. Es entonces que el color rojo resulta interesante en dos sentidos: el primero, porque esto se vincula a las raíces más recientes de la Santa Muerte como imagen relacionada a asuntos eróticos y de pareja⁵⁰; y el segundo, y más importante para este análisis, es el sugerido por Andrew Chesnut, quien propone que la búsqueda de una pareja a través de la Santa Muerte responde no solo a asuntos sentimentales, eróticos y personales, sino también a la búsqueda de estabilidad económica. Chesnut argumenta que, en un país donde está muy arraigado el estereotipo de que el hombre es el proveedor del hogar, es común que muchas mujeres quieran “amarrar”, utilizando a la Santísima o cualquier otra forma de brujería, a un hombre que no solo les dé compañía sino también un sustento económico (Chesnut, 2012, pp. 137–147). Aunque esta explicación es digna de un análisis mucho más profundo en futuros trabajos, de momento es suficiente para pensar que, en los tiempos de incertidumbre y crisis contemporáneos, una persona busque la compañía de otra —sin importar género— no solo para satisfacer necesidades emocionales, sino también para hacer algo más llevadera la situación económica cada vez más incierta.

El ritual de prender una veladora a los pies de “La Bondadosa” y rezarle un “Padre Nuestro” es el más sencillo que se puede hacer y normalmente no tiene ningún costo. De acuerdo con Miguel, es la forma más fácil de acercarse a la Santa Muerte, ya que esta imagen “es muy poderosa” y puede resolver cualquier problema “si se le pide de corazón”. Ahora bien, si el milagro desea acelerarse, se debe hacer un desembolso y comprar algunos de los productos que se venden en el templo o en el “Centro Botánico ‘San Michell’”.

Antes de iniciar el rosario, Miguel Sánchez suele hacer varios rituales de limpia y consagración de imágenes de la Santísima —ya sea que el devoto la traiga de su casa u otra tienda, o que la haya comprado ahí mismo antes del ritual—, además de que enseña algunos

⁵⁰ Véase el capítulo I.

rituales que se pueden hacer en casa para “mantener alejadas las malas vibras” —como envidia, relaciones negativas, “mal de ojo” y maleficios—, “que haya abundancia y prosperidad en el hogar y el trabajo” o para “mantener la armonía del hogar”. Para realizar estos rituales, es necesario comprar veladoras, inciensos, lociones o amuletos con la imagen de la Santa Muerte que se venden dentro del mismo Altar. Independientemente de cuáles sean los pasos y el propósito último del rito en cuestión, la promesa suele ser:

Hermanitos, si cumplen este ritual al pie de la letra, si siguieron todas las instrucciones, verán cómo la Santa Muerte se les aparecerá en su hogar, y en 24 horas comenzarán a ver cambios positivos ¡van a ver resultados!

A veces varía el tiempo en que el milagro será concedido y también hay cierta flexibilidad en los pasos precisos a seguir, pero la promesa es que, siempre y cuando se cumplan las instrucciones —las cuales involucran el consumo de los productos que ahí se venden—, la petición será concedida y “la Santa Muerte se hará presente”.



Imagen 14: Miguel Sánchez —izquierda— bendiciendo imágenes durante un rosario en el “Majestuoso Altar”, los rosarios se celebran los días 15 y 30 de cada mes (fotografía propia).

De igual forma, el ritual de las veladoras se puede “hacer aún más potente” si se compra una veladora para prenderla en el hogar, y en el Altar se insta a comprar productos

de la Santa Muerte, como “bultos” —tanto fabricados en México como en China—, posters, libros de oraciones y rituales, inciensos importados de la India y China que también tienen su imagen, e inclusive playeras y gorras para “portar y demostrar tu orgullo” como devoto de la Niña Blanca. De igual forma, se recomienda a los devotos añadir elementos de herbolaria y ritualidad prehispánica a sus rituales “ya que la Santa Muerte es de nuestros antepasados” y “nuestros antepasados sabían de medicina y herbolaria”. Asimismo, en la tienda se pueden adquirir productos de la Virgen de Guadalupe, San Judas o el Señor de las Maravillas. Inclusive, aunque ellos afirman no mezclar la santería con la Flaquita, también venden manuales y algunos productos de esta expresión religiosa junto a los productos de la Santa Muerte. En caso de necesidad extrema, si el devoto está dispuesto a pagarlo, existe un ritual de limpia que cuesta entre 600 y 1000 pesos —dependiendo la necesidad y urgencia— en el cual Miguel o Cristian utilizan diversas plantas propias de la herbolaria mexicana y sahúman al devoto mientras este sostiene una imagen de la Santísima.

Como podemos apreciar desde el capítulo II, el culto a la Santa Muerte no solo se ha convertido en una experiencia meramente religiosa, sino también en una forma de identificarse como creyente. Tal identidad, en muchos casos, busca legitimarse con base en una tradición más antigua —puede ser prehispánica, santera o meramente católica— y llega al extremo de mercantilizarse como una solución rápida a los problemas que se presentan en el día a día. Es en el “Majestuoso Altar” donde podemos apreciar mejor las características de lo que he denominado *Santa Muerte S. A.*, pero también en la “Iglesia” se pueden observar estos elementos. El culto a la Santa Muerte, antaño conocido solo por un pequeño grupo de iniciados —aunque tampoco tan escondido como se suponía—, toma fuerza y se vuelve un culto homogéneamente diverso, gracias a que la Flaquita se da a conocer no solo por sus “capacidades milagrosas” sino también por la vehemente mercantilización de todos los saberes dentro del culto; y no solo los saberes propios como “la Santa Muerte roja para el amor o la negra para magia negra”, sino también saberes que han sido apropiados de otras expresiones culturales como la herbolaria prehispánica, la santería, el vudú o los rituales católicos⁵¹.

⁵¹ En la “Iglesia”, aunque las misas tradicionales no tienen costo, las misas específicas como matrimonios, bautismos y funerales sí se cobran. Además, recordemos que, durante un tiempo, estuvo asociada a la “Iglesia Méx.-USA”, la única institución religiosa con gran apego a la tradición católica que venera a la Santa Muerte que sí logró —durante una temporada— reconocimiento oficial por parte del Estado.

El simple hecho de ser una *Etnicidad S. A.* es suficiente para que entre dentro de la gran categoría de “capitalismo milenarista” como una expresión más de este campo cultural, de acuerdo con la propuesta de los Comaroff (2001), quienes proponen que las identidades ya no son solo una forma de diferenciación y búsqueda de reconocimiento, sino también motivo de mercantilización⁵². Pero también está el hecho de que la Santa Muerte, en esta etapa contemporánea, promete ser una solución a los grandes problemas que se presentan dentro del contexto de precarización, crisis, incertidumbre y fragmentación de clase. Si se desea conservar o encontrar un empleo, prender una veladora dorada de la Santa Muerte ayudará; para recuperar la salud después de una enfermedad o adicción, una misa de sanación en la “Iglesia” puede acelerar la cura. Pero ¿por qué conformarse con un acercamiento básico? Si se tiene un problema más específico o se quiere acelerar la petición, como lo puede ser la búsqueda de una pareja que sea económicamente solvente, se puede preparar un ritual de “amarre” personalizado utilizando imágenes y veladoras rojas de la Flaquita, diversas hierbas y amuletos varios; todo ello pagando un precio personalizado. En el contexto moderno, no solo basta con venerar a la Santa Muerte, también hay que consumirla para que sea más efectiva.

Si, a pesar de haber cumplido todo al pie de la letra, el milagro no llega, puede que sea porque no se tuvo la suficiente fe en la Niña Blanca. Ello motiva a seguir con la movilidad entre creencias hasta encontrar aquella que sí satisfaga las necesidades religiosas del individuo, hecho que, como hemos apreciado en los capítulos II y III, es posible en la actualidad gracias al ya discutido y muy amplio mercado religioso que existe en el país. De igual forma, si la persona no encontró una solución a su demanda en la “Iglesia”, pero la quiere seguir buscando por medio de la Santa Muerte, puede acercarse al “Majestuoso Altar”. El mercado religioso contemporáneo se ha configurado de tal forma que, a pesar de ser un mismo culto a la Santa Muerte para todos, existen múltiples formas de venerarla y acceder a sus bendiciones, lo que da pie a que exista un mercado religioso “a la carta” dentro del mismo culto a la Flaquita. Para las personas que de plano quieren abandonarla, seguramente habrá otra solución dentro del gran mercado religioso (Champion, 1995; de la Torre & Gutiérrez, 2005), un “esquema de casino” (Comaroff & Comaroff, 2001), o simplemente un producto o servicio que sí satisfaga sus necesidades. El capitalismo milenarista, como expresión

⁵² Para más detalles, revítese la discusión planteada en el capítulo II.

cultural del imperante modelo económico neoliberal ofrece soluciones de consumo como una suerte de paliativo a los problemas y carencias que el mismo neoliberalismo genera.

Dejando de lado este análisis más abstracto y teórico sobre el porqué es una expresión del capitalismo milenarista —cosa que es muy seguro que no le interesa a ningún devoto—, a nivel más personal, la Santa Muerte no deja de representar certidumbre, esperanza y consuelo para alguien que se acerca a ella y encuentra que su problema puede ser solucionado si le reza y “le pide de corazón”. La razón por la cual se ha vuelto tan popular es su versatilidad, pues se ajusta a las necesidades de cada uno de sus fieles seguidores, además de que ofrece una gran cantidad de soluciones a los problemas de todas las personas, incluidas las personas liminares que buscan protección ante el peligro de muerte o venganza contra los enemigos. De ella se dice que ayuda a quienes necesitan dinero y salud; brinda protección contra los enemigos e inclusive puede maldecirlos, y los líderes del “Majestuoso Altar” y la “Iglesia” no tienen reparo en prometer que ella concederá cualquier cosa que se le pida. Aunque las formas de pedirle y enfrentar los problemas sean muy distintas entre cada templo, y cada devoto sea capaz de crear su propia devoción a la carta, lo que les importa a sus seguidores es que ella les cumpla. Al final de cuentas, la Santa Muerte es una forma más de personificar a la Muerte, y la razón por la cual brinda tal certidumbre a los devotos es porque en sí misma la muerte es la única certeza que existe en la vida.

¿Qué pasa cuando la Niña Blanca concede el favor deseado? En esencia, dos cosas: por una parte, se desarrolla una afinidad con esta imagen, es decir, uno se vuelve creyente incondicional de ella y recurre a ella en otros momentos de necesidad y, por otra, hay que pagarle el favor concedido. En el último apartado de este trabajo de tesis, hablaré de la forma en que se le agradece todo lo concedido a la Santísima, y como es que se da la permanencia dentro de este culto entre los devotos poblanos.

IV.3: “Muchísimas gracias por haberme ayudado”. Permanencia y reciprocidad en el culto

Como hemos visto a lo largo de este trabajo de investigación, la razón por la cual el culto a la Santa Muerte se ha popularizado en los años más recientes se debe a que —según sus seguidores— cumple todas las peticiones que se le dirigen. El “poder de su guaraña”, para quien es creyente, puede arreglar problemas económicos, románticos, de salud, de

protección, e inclusive, también puede ser usada para brujerías, maleficios y venganzas, a diferencia de otros santos canónicos que, en el contexto católico más ortodoxo, son solo usados para “el bien y en cosas buenas” —aunque en algunos casos también pueden ser usados para brujería—. En el primer apartado de este capítulo, abordé la discusión de las experiencias de llegada al culto, es decir, aquellas vivencias que llevan a una persona a acercarse a la Santa Muerte, así como de la movilidad entre creencias religiosas, y como vimos, la mayoría de las veces se trata de un problema específico ligado a la constante precarización y crisis, como el sustento o la salud. Es entonces que en este último apartado veremos qué sucede cuando el “milagro” es concedido y las promesas que hicieron tanto en la “Iglesia” como en el “Majestuoso Altar” se hicieron realidad.

En primer lugar, una vez que un devoto comprueba que la Santísima “realmente es milagrosa”, se desarrolla un sentido de permanencia, esto quiere decir que quien se ha convencido de que esta opción religiosa es realmente para él o ella, se convertirá en devoto incondicional. Todo ello con la particularidad explicada en el apartado previo de que en este culto en particular no es necesario renunciar al catolicismo o la religión que le haya sido inculcada por su familia. Con base en lo observado en trabajo de campo y con ayuda de algunos testimonios de devotos y líderes del culto, veremos cómo se desarrolla esta permanencia, como es la devoción más cotidiana de los creyentes, cómo es su relación con otras personas que no son creyentes y cómo la Santa Muerte se convierte en una identidad.

En segundo lugar, está una de las bases más comunes de los sistemas religiosos y culturales, ya que, en la mayoría de las religiones o culturas, hay algún ritual de agradecimiento donde se ofrece a una deidad y/o autoridad algo a cambio del bien o favor concedido. Sin embargo, en el culto a la Niña Blanca la reciprocidad está particularmente exacerbada. Independientemente de la condición “milenarista”, mercantil y de *Santa Muerte S. A.*, una de las creencias más extendidas tanto dentro como fuera del culto es que a la Santa Muerte hay que agradecerle el favor concedido de alguna forma, agradecimiento que puede ser desde prenderle una veladora hasta ser el padrino principal de la fiesta mayor de la “Iglesia” o el “Majestuoso Altar”. A este segundo aspecto dedicaré mayor atención, ya que fue un tema mucho más recurrente en las entrevistas y pláticas informales, y para explicarlo mejor me apoyaré del concepto de Don propuesto por Marcel Mauss, y reinterpretado por Maurice Godelier en el *Enigma del Don* (1998), para entenderlo en contextos más recientes

y entender cómo se da esta cadena de reciprocidad entre los devotos poblanos. La razón por la cual considero importante ahondar en la reciprocidad es la de retomar el aspecto más personal del culto, y no reducir toda la tesis a los aspectos relacionados a la *Santa Muerte S. A.* Además, porque, en múltiples trabajos académicos que he consultado, el aspecto de la gratitud ha sido considerado algo meramente anecdótico o es propiamente pasado por alto, sin embargo, considero que es otra parte fundamental para entender cómo funcionan muchos aspectos del culto. Después de esta breve explicación, es momento de comenzar a exponer los dos fenómenos propuestos, la permanencia y la reciprocidad.

Cuando los devotos de “Iglesia” o el “Majestuoso altar” me explicaron cuál fue el problema que los impulsó a acercarse a la Niña Blanca —o por lo menos se referían a “un problema muy fuerte”—, también repetían frases como “desde entonces creo en ella” o “desde ese entonces le tengo su altar en mi casa”. Una vez que se ha superado el problema principal, la persona que estaba en crisis pasa a convertirse en devoto de la Santa Muerte. Esta explicación bien puede ajustarse a cualquier otra religión que haya ayudado a una persona en tiempos de necesidad, dado que, cuando la persona comprueba que esta religión “funciona”, normalmente se convierte en creyente formal a través de un proceso de iniciación, como puede ser un nuevo bautismo en religiones derivadas del cristianismo. Sin embargo, otra particularidad de la Santísima es que, para ser su seguidor, realmente no hay que pasar por un rito de iniciación, basta con venerarla, rezarle y agradecerle. Esto, sumado al hecho —ya explicado— de que no hay que renunciar a la religión de procedencia, facilita que una persona se haga creyente y desarrolle un sentido de permanencia: ejemplos hay de sobra.

Cuando habla de las personas que se acercan a su altar, Miguel Sánchez menciona que, una vez que una persona “se convence de que el culto a la Santa Muerte es algo bonito [...] y hace sus rituales con fe y seriedad [para sanar sus problemas]”, se hace creyente de ella y acude con regularidad a prenderle una veladora o rezarle una oración. También afirma que, cada vez que ve a una persona por primera vez acercarse a “la Bondadosa”, es muy probable que después de un tiempo la vuelva a ver en un rosario o prendiéndole una veladora. Aquellos que no regresan, además de que son una minoría desde su perspectiva, no lo hicieron porque “no tuvieron suficiente fe” o “querían usar a la Santa Muerte para cosas

malas o trabajarla con santería, con vudú, con congo⁵³ [...], con cosas que aquí no practicamos y no aceptamos”. Respecto a las personas que sí se quedaron y se hicieron creyentes de la forma de venerar a la Santa Muerte propuesta por él, Miguel afirma que no existe ningún ritual para convertirse o hacerse devoto de ella: “ella es una santa más, y te puedes acercar a ella como te acercas a San Miguel, San Judas o el Señor de las Maravillas”, señalando que uno puede ser creyente de estos santos en cualquier circunstancia y que no es necesario un bautizo o un pacto para adorarlos.

En la “Iglesia”, tanto el padre Francisco como doña Chave sostienen ideas muy parecidas a las de Miguel; con la excepción de que el padre Francisco sí ofrece rituales como matrimonios y bautizos. No obstante, estos rituales se hacen “siguiendo las normas católicas” y son consagrados a Dios y Jesucristo, como dicta la formación sacerdotal del padre, por lo cual no involucran necesariamente un pacto con la Santa Muerte. Francisco, sostiene que el Ángel de la Muerte es un santo más, y para ser devoto de él basta con acercarse como cualquier católico se acercaría a otro santo. En el “Primer altar”, el dueño del lugar, el sr. Arnulfo Cerezo me dijo básicamente lo mismo: para ser creyente de ella, basta con acercarse y tenerle fe. Tanto en la “Iglesia” como en el “Majestuoso Altar”, pude constatar que efectivamente no existe un rito o requisito específico para convertirse en creyente, y las personas con quienes hablé afirmaron que el simple hecho de haberle rezado, prendido su veladora y ver que su petición fue resuelta bastó para que ellos mismos se convirtieran en sus devotos de manera permanente. Por supuesto, con el matiz de que la mayoría no renunció a su religión de procedencia.

Pero, permanecer en el culto a la Flaquita no solo involucra rezarle para hacer nuevas peticiones y agradecer lo que ya se ha recibido de ella; para los devotos, también implica una cuestión de orgullo que debe ser expresada constantemente. Porque, independientemente de que se trata de la *Santa Muerte S. A.*, es decir, una expresión religiosa que se ha configurado con propósitos mercantiles y que ha devenido en la comercialización de su imagen y su promoción como un atractivo cuasi turístico, también es una experiencia personal y religiosa para los devotos. La principal manera en la que se puede expresar tal orgullo, de acuerdo con los devotos con los que hablé, es teniéndole un altar casero. Recordando que cada devoto tiene la capacidad de elegir libremente los elementos religiosos que le dan sentido a su

⁵³ Congo, o “las reglas del Congo” es otra forma de referirse al palo mayombe (Castro, 2016).

devoción, es pertinente señalar que cada uno de ellos decide qué ponerle a su altar, como doña Chave, quien coloca cráneos en el suyo, mientras que Roberto siempre tiene en su estética flores y agua para la Flaquita, o Celene, trabajadora de seguridad de 29 años, quien me comentó que a su Santa Muerte nunca le faltan cigarrillos y bebidas alcohólicas; y así en la descripción de cada altar destacan elementos diferentes. Sin embargo, son dos cosas las que no deben faltar en estos altares: una imagen —ya sea en poster, cuadro o bulto— y una veladora. El altar casero es, por lo tanto, el primer indicativo de que un devoto ya lo es de manera permanente.

Otra forma en la que se manifiesta la permanencia de un converso a una religión es cuando este se convierte también en “misionero” o divulgador, como suele ocurrir con los movimientos neopentecostales (Pedro, 2017) o los Testigos de Jehová (Higuera, 2017) que utilizan a su base de creyentes para difundir su credo entre familiares, amigos y vecinos. Aunque esperaba encontrar lo mismo para el culto a la Santa Muerte en Puebla, por mi sorpresa constaté lo contrario. Al momento de hablar de cómo es su relación con familiares, amigos y vecinos que no son creyentes de la Santa Muerte, prácticamente todas las personas me dijeron que es una forma de respeto “no meterse con las creencias de otros”. Consuelo, por ejemplo, me aseguró que, aunque su amor por la Santa Muerte es muy fuerte, ella no se dedica a elogiar sus virtudes y prefiere que cada persona la descubra por propia voluntad; asimismo, Guadalupe afirma que su familia, adventista, no tiene problemas con que ella sea creyente de la Santa Muerte e inclusive afirma que no impondrá la creencia en la Santa Muerte a su hija.

De igual forma, tanto en la “Iglesia” como en el “Majestuoso Altar”, sus líderes afirman que no están interesados en hacer proselitismo con la gente, y que todos los que llegan ahí lo hacen por voluntad propia. Todo ello contradice una premisa con la que partí a trabajo de campo y es que encontraría un interés especial por parte de los devotos y los líderes en “difundir la palabra de la Santa Muerte” entre las personas más cercanas y “de puerta en puerta”. Esto lleva a dos conclusiones importantes: la primera es que se reafirma el hecho ya mencionado de que, a nivel social, la estigmatización a los creyentes de la Santa Muerte por el simple hecho de ser creyentes no está tan marcada como sí lo está en los medios de comunicación y la Iglesia católica; y la segunda, y más relevante, es que dentro del culto de

la Santa Muerte, su difusión a otras personas no es un requisito relevante para ser devoto permanente de ella ni recibir sus favores.

Por último, aunque esto es más una intuición que un hecho comprobado por la falta de datos y porque las preguntas de investigación no estuvieron diseñadas así, la misma flexibilidad del culto respecto a otras formas religiosas también se puede prestar a que podamos hablar de un culto “permanencia voluntaria”. Esto quiere decir que el devoto puede abandonar a la Santa Muerte en favor de otra imagen o religión cuando considere que esta expresión religiosa ya no le sirve o simplemente se convenza de que otra creencia “es más poderosa” para resolver los problemas que se le presentan cotidianamente. Este cambio puede derivar de la gran flexibilidad que muestra el culto a la Santa Muerte, característica que comparte con cualquier otra expresión del mercado religioso contemporáneo. Esto sin duda plantea preguntas muy interesantes que pueden ser abordadas en futuros trabajos de investigación.

Hablar de permanencia en una religión nos lleva a hablar de un fenómeno que intrínsecamente está relacionado, aunque en muchos casos es ignorado o sobrevisto —es decir, mencionado, pero no profundizado—, que es la gratitud y la reciprocidad. De ello hay múltiples ejemplos, como las limosnas que se deben dar en las iglesias neopentecostales (Chesnut, 2017a; Pedro, 2017) para recibir y agradecer los favores, o “apadrinar” —patrocinar— la fiesta del santo patrono del barrio o de la población, práctica muy popular entre el gran número de católicos que existe en el país. También están los pequeños agradecimientos como lo es el cumplir una manda a la Virgen de Guadalupe e inclusive dejar de castigar la imagen como a San Antonio de Padua, quien es castigado colocándolo “de cabeza” y se vuelve a colocar de pie cuando ya concedió a la pareja deseada. Por lo general, la mayoría de las relaciones entre dioses y humanos es de carácter vertical, es decir, los dioses están por encima de los hombres y las ofrendas de petición o gratitud se hace de forma solemne y jerárquica, y en la actualidad, a veces basta con un agradecimiento abstracto —es decir, con un pensamiento o una oración— y no material para demostrar dicha gratitud. No obstante, en el culto a la Niña Blanca la gratitud que se le debe demostrar una vez concedido el favor es mucho más exacerbada —y material— que con otros santos católicos y la relación es mucho más horizontal —es decir, “de tú a tú”—.

Para demostrar cómo funciona esta relación, y como la vi tanto en la “Iglesia” como en el “Majestuoso Altar”, me apoyaré de un clásico de la antropología. En la historia de esta disciplina, sin duda la obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el Don* (2007) —publicada por primera vez en 1925— es un referente indispensable para entender cómo el intercambio de objetos condiciona muchos aspectos de la vida social, tales como el derecho, la vida en pareja, los préstamos, la forma de corresponder un favor entre individuos o grupos y las obligaciones de un grupo que recibió un regalo de otro, por mencionar algunos ejemplos. Aunque esta obra se centra en aspectos materiales que tiene que ver con el intercambio entre grupos, muchos de estos principios se pueden extrapolar al entendimiento de cómo se agradece a los dioses de una religión a un nivel más personal. Como bien lo señala Maurice Godelier en *El enigma del Don*, Mauss en cierto modo menospreció en su obra original la importancia que tiene la reciprocidad con los dioses y los representantes de tales deidades — es decir, los sacerdotes—, así como la transferencia del Don entre el mundo terrenal y el mundo de los espíritus (Godelier, 1998, pp. 49–52).

De acuerdo con Mauss, y a muy grandes rasgos, en múltiples sociedades no europeas, como aquellas que él analizó en la costa norteamericana del Pacífico y en Oceanía —y muchas otras a lo largo de la historia como en las sociedades de la India o los pueblos celtas y germánicos—, una forma de establecer contratos es a través de regalos o dones, los cuales pueden ser objetos materiales de gran valor, personas —por ejemplo, mujeres con fines reproductivos u hombres con fines de trabajo y militares—, y actividades rituales o colaboraciones en tiempos de guerra. Este intercambio también acarrea una serie de obligaciones simbólicas entre las partes que deben cumplirse para mantener un orden social y jerárquico, ya que el objeto, ritual o persona intercambiada, es decir, el don, tiene una carga simbólica por sí misma. Las obligaciones que normalmente están en estos contratos son el dar y el recibir, es decir, la reciprocidad (Mauss, 2007). Estas normas no se limitan a los seres humanos, pues de acuerdo con Godelier, en la misma obra de Mauss se señala que rituales tales como el sacrificio y la destrucción de objetos que cuentan con el Don sirven para complacer o agradecer a los dioses y espíritus, y ellos se convierten en propietarios del Don que el objeto o la persona sacrificada poseía, cuestión en la que Mauss no se detuvo ya que se limitó a decir que estos rituales eran independientes a su análisis (Godelier, 1998), pero que en el caso de la Santa Muerte, son perfectamente visibles.

Como vimos al hablar de las experiencias de llegada, para acercarse a la Santísima hay que comenzar con una petición, y aunque los devotos no lo mencionaron, tanto Miguel como doña Chave comentaron en varias pláticas que, cuando un devoto se acerca a ella con una petición, hay que hacerle una promesa de que —una vez concedida— se le va a dar algo a cambio. Eso sí, fueron muy enfáticos en aclarar que no es necesario ofrecer la vida de otra persona o que “se llevará a un familiar o ser querido” si no se le cumple, como muchos medios y la misma Iglesia católica señalan al momento de estigmatizar al culto —ya que en su propaganda se suele asociar a la Flaca con pactos satánicos, sacrificios humanos, o al supuesto según el cual, al tratarse de “la Muerte”, se tiene que matar a alguien para que esta otorgue el favor— (Argyriadis, 2014). Al contrario, pueden ser promesas extremadamente sencillas, como prenderle una veladora o simplemente hacerle una oración de agradecimiento.



Imagen 15: Regalos de agradecimiento para “La Bondadosa”. Nótese la gran cantidad de flores, dulces y botellas de alcohol (fotografía propia).

Es entonces que, si la Santa Muerte “concede el milagro” solicitado por el devoto, comienza la cadena de obligaciones intrínsecas al esquema de intercambios, similar al que Mauss (2007) describe cuando habla sobre el Don: la Santa Muerte da un regalo al devoto,

es decir, otorga el milagro que este le solicitó; el devoto recibe y se beneficia de tal regalo y, como muestra de gratitud, respeto y jerarquía, debe ser recíproco y ofrecerle algo a cambio a la Niña Blanca. Es precisamente esta última obligación la que es la más exacerbada dentro del culto, ya que para el devoto poblano de la Santa Muerte —y de cualquier otra parte del país—, el ser recíproco con la Santa Muerte implica un acto que se puede definir como festivo y fastuoso por decir lo menos.



Imagen 16: Figuras donadas por un devoto, a modo de agradecimiento, para ser rifadas entre otros devotos (fotografía propia).

Los líderes de ambos templos en la ciudad dicen que para ser recíproco con la Santa Muerte basta con dirigirlle unas oraciones y en todo caso prenderle una veladora. El padre Francisco en sus misas añade que la reciprocidad a ella también se da con “obras que cualquier cristiano debe hacer, como ayudar al pobre o consolar al afligido”, insistiendo que los regalos que se le hacen como dulces, cigarros o alcohol no son necesarios. Sin embargo, lo que pude observar durante mi estancia en campo dista mucho de estas declaraciones. Los devotos de la Niña Blanca que observé y con los que pude hablar no parecían medirse en la cantidad de dinero gastado en los regalos que dejaban a los pies de “Milagros” y “La Bondadosa”; y no son solo regalos para ella, también son regalos para la comunidad de

creyentes que se acerquen a las fiestas principales que realiza cada lugar. Para entender y visualizar esto mejor, vayamos por partes.

Una de las diferencias fundamentales de la Santa Muerte con otros santos y figuras religiosas que he recalado a lo largo de este trabajo de tesis es la relación horizontal que existe entre el devoto y esta santa popular, la cual se manifiesta tanto en su exacerbada feminidad como en los epítomes con la que es conocida y también su relativa cercanía y familiaridad. Al momento de agradecerle y ser recíproco con ella, también se puede ver mucho de esta relación horizontal y no tan distante, ya que a diferencia de los dioses del Pacífico que requieren sacrificios y ofrendas con objetos sacros (Godelier, 1998, p. 51; Mauss, 2007), la Santísima, desde la perspectiva de sus devotos, quiere flores, chocolates, frutas, tortillas, cigarros, alcohol, marihuana, vestidos de novia o quinceañera, dinero en efectivo y/o, que hagan una fiesta en su honor. En otras palabras, los objetos o rituales para corresponderle son de carácter mucho más terrenal y material que espiritual e incorpóreo — como las oraciones, los pensamientos o la meditación—.

Precisamente, la forma más común de ser agradecido con ella consiste en la entrega de los objetos materiales ya mencionados, tanto en la “Iglesia” y en el “Majestuoso Altar”, como en el altar hogareño. Después de entrevistarla, Consuelo me dijo fuera del micrófono que, en su altar privado, aquel que tiene en su hogar, siempre tiene una veladora encendida, frutas y flores para complacer a su Santa Muerte, ya que afirma que es una forma de agradecerle todos y cada uno de los favores que le concede en el día a día. En esta misma línea, Miguel me comentó que una de las formas más comunes de agradecerle, según lo que ha platicado con sus seguidores, es ponerle un altar en el hogar y mantenerlo limpio.

Pero, la que sin duda es la forma más común y extendida de expresar gratitud es la de dejarle regalos al pie de las imágenes de los tres altares principales de la ciudad⁵⁴. Es más, muchos de los devotos que conocí y con los que hablé mientras estaba en el “Majestuoso altar”, llevaban en mano un ramo de flores, una veladora, una caja de dulces o una cantidad considerable de dinero en efectivo para dejarlo a los pies de “La Bondadosa”, y en todos los casos expresaron que era para darle las gracias por algún favor concedido. Lo mismo pasó en la Iglesia, en momentos que no había misa —recordemos que el padre Francisco no apoya

⁵⁴ En las únicas visitas que pude realizar al “Primer altar”, pude constatar que, a los pies del altar principal y de las otras imágenes de la Santa Muerte presentes ahí, había multitud de regalos como ramos de flores, latas de cervezas, dulces, chocolates, cigarros, etc.

mucho esta práctica—. A lo largo del día, muchos devotos se acercaban con un regalo de las mismas características y a quienes logré preguntarle por qué lo hacían, respondían lo mismo: para agradecerle un favor concedido. También, en ambos lugares, es común encontrar alcancías llenas de monedas y billetes de todas las denominaciones, siendo una limosna de agradecimiento tanto a la Flaquita como a quienes la cuidan.

Este fenómeno resulta interesante en el sentido de que ningún templo o variante del culto contemporáneo obliga a sus devotos a hacer este tipo de ofrendas de reciprocidad, pero la forma en que se ha extendido es una de las particularidades más diferenciales de la creencia en la Santísima. Estos regalos, desde la perspectiva de Mauss (2007), bien podrían llevar un Don en sí mismos, ya que llevan una fuerte carga simbólica donde se expresa auténtica gratitud ante un favor recibido previamente, además de que se cumple el compromiso de retribución que él observó en los casos que estudió y que, como sugiere Godelier (1998), es un hecho que se puede extrapolar al contexto contemporáneo. Además, también está la carga simbólica de la exacerbada feminidad y la familiaridad con esta santa popular, ya que este tipo de regalos son, desde la perspectiva cultural mexicana, regalos que se le hacen a una mujer muy cercana, ya sea parte de la familia, amiga o pareja; mujeres con las que se sostienen relaciones de carácter cercano y horizontal, y no jerárquico como ocurre con figuras de autoridad y deidades. Por último, también son regalos baratos en términos meramente económicos, ya que, como veremos más adelante, existen formas mucho más costosas de darle las gracias; muchas veces bajo la premisa de que “entre más grande el favor, más grande será el pago”.

Sin embargo, antes de analizar este punto, hablemos de otra forma de reciprocidad que también está muy extendida dentro del culto, y es la de portar su imagen en la piel. En algunos trabajos académicos, como el de Claudia Reyes (2010) y el de Adrián Yllescas (2018) se ha señalado la importancia que tienen los tatuajes de la Santa Muerte y su doble significado dentro de esta creencia: por una parte, tatuarse la Santa Muerte es una forma de protegerse de maleficios, brujerías y de aquellos enemigos que quieren causar un daño físico (Reyes, 2010; Yllescas, 2018); por otra, es una forma de agradecerle una petición o un milagro específico (Reyes, 2010). Un caso que pude constatar de este último aspecto es el de Celene, la trabajadora de seguridad de quien hablé previamente y que es devota de la “Iglesia”. En un momento de nuestra conversación mencionó que, cada vez que le pide un

favor “particularmente fuerte” a la Flaquita, le hace la promesa de que se tatuará una imagen de ella, y mientras conversábamos, me mostró dos tatuajes que tenía en sus brazos, los cuales se hizo para agradecer peticiones relacionadas a la salud y bienestar de sus dos hijos. Cuando se celebra la festividad de muertos —30 de octubre— y el aniversario del lugar —15 de abril—, la familia Sánchez hace un pequeño sorteo entre los asistentes de estas fiestas, y entre los premios que incluyen imágenes, bultos y veladoras, también está un cupón para tatuarse la imagen de la Santa Muerte con un tatuador cercano a la familia. Dicho tatuaje, según Cristian, puede hacerse para pedir protección o agradecerle “un paro muy fuerte”.

Tanto los tatuajes, como los regalos o los altares caseros son algunas de las formas más fáciles —mas no siempre baratas— de ser recíproco con la Santa Muerte y agradecerle los milagros que realiza; pero hay formas mucho más complejas y fastuosas de darle gracias que generalmente involucran la colaboración de más de un devoto —o familia de devotos—. Yendo en escala de menos a más, las expresiones máximas de gratitud van desde ser “padrino de vestido” de la Santa Muerte; llevar comida y/o música para los rosarios regulares celebrados en el “Majestuoso altar”; y la más grande: ser “padrino de comida/música/vestido o principal” de los aniversarios y fiestas principales en la “Iglesia” y el “Majestuoso Altar”.

En lo que respecta a ser “padrino de vestido”, esta práctica es casi exclusiva de la “Iglesia”, ya que en el “Majestuoso Altar” no acostumbran a vestir a “La Bondadosa” más que con una capa y una corona; pero aun así Cristian me informó que de tanto en tanto algún devoto asume la responsabilidad de comprarle su capa, por supuesto, a manera de gratitud. Mientras que en la “Iglesia” doña Chave lleva un registro muy completo de quienes son los padrinos que la vestirán, y de hecho cada dos semanas o cada mes —dependiendo de lo acordado con los devotos — se le pone a “Milagros” un vestido nuevo; un sistema prácticamente calcado al de las mayordomías que existe en el catolicismo, donde una persona o familia se encarga de vestir y realizar la fiesta del santo patrono del barrio o del pueblo. Tales vestidos, con base a lo que pude observar, suelen ser bastante exuberantes, de todos los colores posibles y con faldas muy largas. Son prendas como trajes de novias, quinceañeras, reinas y princesas de cuentos de hadas, como una Catrina o simplemente, vestidos que usaban las mujeres de la alta sociedad en siglos anteriores al XX. De acuerdo con doña Chave, no es precisamente una indumentaria barata, pues hacer un vestido para “Milagros”, una imagen

de tamaño real de la Santa Muerte implica un gasto fuerte⁵⁵, no obstante, para los devotos, “nunca es suficiente para agradecerle todo lo que ella nos da”.

En esta forma particular de agradecimiento es obligación del devoto que se compromete a ser “padrino de vestido” no solo comprarle esta prenda, sino también quitarle el vestido viejo y ponerle el nuevo cuando llega el día establecido. En la única ocasión que pude presenciar un cambio de vestido en la “Iglesia”, pude constatar que, si bien no existe una oración o ritual específico para hacer el cambio, lo que sí hay es una forma muy especial de hacerlo, porque tanto los hombres como las mujeres que se hacen cargo de ella, la tratan con mucha delicadeza y máximo cuidado al momento de desvestirla y volverla a vestir “para no lastimarla ni ofenderla”, y todo el tiempo se le dicen palabras cariñosas como “muchas gracias mi Niña” o “mi Flaquita”. Respecto al color del vestido es importante señalar que suele corresponderse con el tipo de favor recibido; el rojo, por ejemplo, se emplea para asuntos románticos y el dorado para asuntos económicos, como apuntan también otros autores (Perdigón, 2015; Perrée, 2016; Reyes, 2010).

Otra forma de retribuirle a la Santa Muerte todo aquello que ha brindado es compartir el agradecimiento a las bendiciones recibidas con otros devotos, y es por ello que se lleva comida o música a los rosarios que se celebran cada día 15 y 30 en el “Majestuoso Altar”; una labor que suele ser costosa y no siempre rendidora, ya que normalmente nunca alcanza para las 200 personas que acuden en promedio a este festejo, pero siempre se hace con todo lo que se puede y, sobre todo, con gratitud hacia la Niña Blanca. Janet, ama de casa de 39 años, que lleva 15 siendo devota de la Santa Muerte, me informó que la mejor forma en que ella le agradece todo lo recibido es llevando tortas, un alimento relativamente barato, que procura repartir entre todos los asistentes después del rosario. Aunque afirmó que la mayoría de las veces no alcanza y que le gustaría dar alimentos más completos y caros, ella lo hace porque “la Santa Muerte siempre nos da mucho más”.

En esta misma línea, Miguel también ofrece alimentos en cada rosario como una forma de agradecimiento no solo a la Flaquita sino a los devotos que acuden a su altar a dejar limosnas o regalos comestibles. Con la ayuda de su consuegra, la señora María Servín, y utilizando parte de las ganancias del altar o recursos —en efectivo o especie— entregados

⁵⁵ Aunque doña Chave nunca habló de precios, en una investigación realizada en años recientes, Katia Perdigón (2015) sugiere que un vestido de este tamaño y características puede llegar a costar 2,000 pesos.

por otros devotos, siempre cocinan un platillo que rinda para todos los asistentes, como mole, chicharrón en salsa, pipián, entre otros; la fruta que se deposita como ofrenda a los pies de “La Bondadosa” suele ser conservada y lavada apropiadamente para ser utilizada en un ponche de frutas; y los dulces suelen ser repartidos a los niños en ocasiones especiales como el Día del Niño o Navidad; todo ello bajo la premisa de que “las bendiciones deben ser repartidas” y “no se debe desperdiciar nada”.

Pero la forma más ostentosa y magnánima de ser recíproco con la Santísima es aquella que solo ocurre en ocasiones muy especiales durante el año, como lo son el aniversario de la “Iglesia” y el “Majestuoso altar” y la fiesta de Día de Muertos en el último lugar. Como se pudo apreciar en el capítulo III, tales festejos suelen ser de gran magnitud y tienen mucha mayor asistencia que los rosarios o misas regulares. Ello, por supuesto requiere la cooperación de más devotos y el desembolso de mayores cantidades de dinero, cuestión con la que los creyentes no parecen tener problema, ya que nunca falta la comida, la bebida, las ofrendas de flores, frutas, veladoras y dinero y la música de mariachis y grupos nortños. Para cumplir todas estas labores, siempre hay un padrino encargado de cada tarea y entre todos se coordinan para el gran festejo.

En el “Majestuoso altar”, cuyas fiestas principales son el 30 de octubre y 15 de abril, el número de asistentes suele ser de 1000 personas, de acuerdo con las palabras de Miguel y además de la comida —que se prepara en cantidades más grandes—, también suelen ofrecerse conciertos de mariachis y bandas de música norteña, y en los aniversarios, también hay una función de lucha libre “para entretener y complacer a la Santa”. La familia Sánchez afirma que, si bien ellos ponen una parte de su bolsillo y otra la toman de las limosnas del altar para pagar a los músicos y luchadores, lo cierto es que la mayor parte de la inversión corre a cargo de algún devoto que está agradeciéndole algo a la Santa Muerte. Lo mismo ocurre con todos los demás aspectos involucrados en las fiestas, como la comida, la renta de mobiliario, equipo de sonido, postres y pasteles, etc., y aunque se reservaron la información de quienes son los padrinos que más aportan o las cantidades de dinero invertidas, lo cierto es que a simple vista se puede uno dar cuenta de que, para complacer y agradecer a la Santa Muerte, no se escatima ningún gasto.



Imagen 17: Concierto de mariachis y música de banda durante el 12° aniversario del “Majestuoso Altar” (fotografía propia).

La situación suele ser la misma en la fiesta de aniversario de la “Iglesia” a mediados de agosto⁵⁶. A pesar de las diferencias entre doña Chave y el padre Francisco respecto a cómo adorar a la Santa Muerte, lo cierto es que cuando se trata de la fiesta ambos están en la misma línea, y los devotos que buscan agradecer un gran favor a la Flaquita tampoco reparan en gastos cuando se trata de comida, postres y entretenimiento; aunque todo ello a mucha menor escala⁵⁷. Aquí, la única diferencia que existe con respecto a los festejos realizado en el “Majestuoso Altar” como forma de agradecimiento por parte de los devotos es que a “Milagros” se le pone un vestido particularmente ostentoso⁵⁸.

⁵⁶ Recordemos que la fecha es 15 de agosto, sin embargo, se mueve al fin de semana más próximo para facilitar la asistencia.

⁵⁷ El número de asistentes a una misa regular en la iglesia es entre 15 y 25 devotos; en la fiesta del 12 de agosto de 2018, el número de asistentes fue aproximadamente de 150 personas. Esto se debe a las dimensiones físicas del templo en cuestión y al hecho de que su feligresía es mucho menor de aquella que acude normalmente a los templos de la calle 9 Norte.

⁵⁸ Aunque en la fiesta que presencié esto no ocurrió debido a que el padrino no se presentó, doña Chave me aseguró que en años pasados el cambio de vestido ocurrió con normalidad.



Imagen 18: Mariachis cantándole a “Milagros” mientras los devotos comen y festejan durante la fiesta de aniversario de la “Iglesia” (fotografía propia).

Un evento interesante que pude presenciar mientras estaba en trabajo de campo, fue la llegada de algunas personas que entregaron dinero en grandes cantidades a doña Chave para realizar el festejo del año 2018. Dos hombres llegaron en camionetas de lujo para donar dinero en efectivo, pan para la fiesta y una estatua de la Santísima para que fuera colocado en el altar durante el festejo, pero no se quedaron a la fiesta. Cuando le pregunté a doña Chave quiénes eran, me comentó que eran panaderos, pero cuando le pregunté si me los podía presentar para entrevistarlos, me dijo que “no era conveniente acercarse a ellos”. Ello me llevó a preguntarme quiénes eran estos individuos y el motivo de su donación. Encontré dos posibles respuestas: la primera, es que podía tratarse de personas involucradas en actividades ilegales y el donativo era una forma de gratificar y pedir protección a la Santa Muerte —o inclusive a doña Chave por algún trabajo de brujería—, cuestión relativamente común en el mundo del narcotráfico y otras organizaciones criminales que veneran a esta imagen y a otras, como Jesús Malverde, con el fin de protegerse de las autoridades y de bandas rivales (Gil, 2010, 2017; Lorusso, 2013; Yllescas, 2018). O bien podría también tratarse de gente que ganó dinero de forma lícita, y por supuesto, con la intervención de la Niña Blanca —o

también gracias a un trabajo de brujería de doña Chave—, que simplemente no quiso “mezclarse” con las personas “de clase más baja” que acudieron a la fiesta, pero igual dejaron el donativo como gesto de reciprocidad por algún favor recibido de la Santísima.

Como hemos podido constatar, tanto la permanencia como la reciprocidad dentro del culto a la Santa Muerte son dos peculiaridades que deben ser tomadas en cuenta para un mejor entendimiento del fenómeno religioso que tenemos enfrente. Respecto a la permanencia, no existe una regla impuesta por el culto y este es mucho más flexible que en otros movimientos religiosos, ya que la adhesión del devoto no implica la renuncia a la religión de procedencia. Por ello, la Santa Muerte, a menudo, convive y comparte con las imágenes católicas el altar en la casa. Sin embargo, el fenómeno de la reciprocidad y la gratitud dentro del culto resulta bastante interesante, ya que aquí es mucho más horizontal y de “tú a tú”, porque involucra una relación más familiar y el intercambio de favores a cambio de regalos “sencillos” como flores, dulces, licores, etc., contrario a lo que pasa con otras religiones donde las deidades e imágenes tienen una jerarquía mucho más vertical (Godelier, 1998; Mauss, 2007). Ello deriva de una premisa simple pero que merece análisis más profundos en futuras investigaciones, y es que “la Santa Muerte siempre cumple”, y debido a que es una santa cercana a las necesidades de sus seguidores, hay que agradecerle con algo. Aunque no me encontré casos de personas que no cumplieran con la obligación de corresponder, existe la creencia de que la Santa Muerte también castiga, por ejemplo, Yllescas (2018) menciona en más de una ocasión que esta creencia está muy extendida entre los devotos presos. Es entonces que concluyo este apartado, esperando que el lector haya encontrado un breve, pero útil análisis de la reciprocidad y la permanencia en el culto, dejando la puerta abierta a una mayor profundización en futuros trabajos de investigación.

Encaminándonos hacia las conclusiones de este trabajo de tesis, espero que el lector haya tenido en claro los alcances de los temas analizados en este capítulo. Es cierto que cada una de las cuestiones aquí expuestas son meritorias de un análisis mucho más profundo y convertirse cada una en una investigación por sí sola.

Es importante destacar, en primer lugar, que los motivos por los cuales una persona —en el contexto actual de precariedad e incertidumbre—, se acerca a la Santa Muerte responde tanto a cuestiones de carácter personal como a los efectos de la constante crisis y

empobrecimiento derivado de la implementación del modelo económico neoliberal. Es cierto que aquello a lo que he llamado “experiencia de llegada” —es decir, el motivante específico de tal conversión religiosa— aplica para cualquier persona que cambia de religión en el contexto actual del “mercado religioso”, pero en el caso de la Santa Muerte existe la particularidad de que el nuevo devoto no está obligado a renunciar a su creencia religiosa previa, lo que en la mayoría de los casos facilita la conversión. Además, como se pudo apreciar en los testimonios que mencioné, las personas que se convierten en devotos de la Santa Muerte acuden a ella porque tienen, en la mayoría de los casos, experiencias de llegada que involucran problemas materiales y de carácter terrenal, y al ser las súplicas “respondidas”, el devoto se queda con esta imagen, pues existe un interés práctico en la actualidad respecto a que, si un santo o religión funciona, no existe necesidad de cambiarlo.

En segundo lugar, están las promesas que el culto en sí mismo hace a toda aquella persona que se acerca a la Santísima. Algo que no es ninguna novedad para los devotos ni los académicos que han estudiado esta devoción: es el “poder” de la Santa Muerte para resolver toda clase de problemas, sin importar la naturaleza de estos. Lo que no se ha tomado mucho en consideración, no obstante, son las múltiples maneras en que los líderes interceden, a través de rituales, para obtener los favores de la Santa y acceder a sus “poderes”. Para ponerlo en términos más simples, tanto la “Iglesia” como el “Majestuoso Altar” hacen las mismas promesas a sus devotos, pero las formas de pedirle a la Flaca —es decir, los rituales que ofrecen y los elementos de otras religiones a los que recurren— son muy distintas en ambos lugares. Este fenómeno se da gracias a la característica “homogéneamente diversa” (Yllescas, 2016) del credo, es decir, para todos es la misma Santa Muerte, pero las formas de venerarla son distintas; y por lo que pudimos observar en el segundo apartado, esto también se aplica tanto en las promesas como en la forma de cumplirlas.

Ello deriva en dos fenómenos interesantes desde las perspectivas del mercado religioso y del capitalismo milenarista: por una parte, dentro del mercado religioso se ha creado una competencia para acaparar más devotos/clientes no solo con otros movimientos religiosos sino también entre los distintos templos y variantes del culto a la Santa Muerte. Por otra, como ocurre con las nuevas expresiones religiosas que se dan dentro del contexto cultural del capitalismo milenarista (Comaroff & Comaroff, 2001, 2011; Weller, 2001), el culto actual a la Santa Muerte se convierte en un producto y servicio a consumir, perdiendo

mucha de su sacralidad original e inclusive manejándose bajo la premisa de que “entre más productos se consuman, más rápido llegará el milagro”. Esta cuestión ocurre en ambos templos —y también en el “Primer altar”—, lo que termina de consolidar mi análisis como *Santa Muerte S. A.*

Por último, están los fenómenos de la permanencia y reciprocidad dentro del culto. Respecto a la permanencia, descubrí que esta se materializa una vez que el “milagro” derivado de la “experiencia de llegada”, cuestión que bien puede aplicar a otra religión que resuelva situaciones idénticas. Sin embargo, en el culto hay múltiples singularidades que lo distinguen de otras religiones, como la gran flexibilidad para venerar a otros santos y figuras religiosas de otros orígenes, la falta de un ritual de iniciación, el hecho de que no es obligatorio renunciar a la creencia de procedencia, y que no existe una “labor de difusión” de su imagen. Pero el fenómeno que resulta mucho más interesante es el de la reciprocidad, la cual, como pudimos ver, se da de forma mucho más horizontal que con las deidades, santos y figuras de otros cultos. En el caso de la Niña Blanca, los mismos creyentes le adjudican una gran importancia y sobre todo existe la idea de que entre más grande el milagro, mayor debe ser el agradecimiento, aspecto de la relación de los fieles con la Santísima que tiene múltiples cargas simbólicas que merecen un análisis cultural mucho más profundo.

Es entonces momento de dar paso a las conclusiones de esta tesis que abarcó por igual aspectos históricos y antropológicos para un mejor entendimiento del culto a la Santa Muerte, tanto de manera general como de manera particular en la ciudad de Puebla.

Conclusiones

Debo admitir que estudiar el culto a la Santa Muerte a nivel antropológico ha sido un reto cuanto menos laborioso y desafiante para alguien que se ha formado como historiador. En la licenciatura tuve un acercamiento limitado a la Santísima y su contraparte argentina, San La Muerte, el cual solo fue a través de la palabra escrita, es decir, a través de libros de historia, antropología, sociología, artículos periodísticos y páginas de internet. En ningún momento me acerqué a un altar o a una tienda donde tuvieran su imagen ni tuve curiosidad por hablar con un devoto de la Niña Blanca —y ya no hablemos sobre la posibilidad de ir a Argentina a conocer a San La Muerte—. Este primer acercamiento, si bien me dio las bases más fundamentales para entender estos dos cultos a la muerte y me llevó a darle continuidad en esta nueva investigación, se quedó sesgado y contempló solo la visión de antropólogos, historiadores, periodistas, etc., sin siquiera considerar a los verdaderos creyentes de la *muerte santificada*.

Ahora que concluyo esta tesis, y antes de dar paso a las conclusiones y reflexiones finales, me permitiré hacer una pequeña reflexión personal sobre lo que significó ver en primera persona la devoción a la Santísima. Haber acudido al “Majestuoso Altar de la Santa Muerte en Puebla” y la “Iglesia de la Santa Muerte” representó un cambio completo en mi perspectiva respecto a esta devoción, ya que esta experiencia me permitió contrastar mis ideas y prejuicios sobre quiénes son los devotos, qué clase de ritos y creencias practican en estos lugares, y, sobre todo, quién es la Santa Muerte. Esta experiencia me permitió ver la gran diversidad de historias y creencias que tiene cada uno de sus creyentes, así como las múltiples formas de venerar, cuestión que me llevó a cambiar mi concepción de que el culto era igual para todos sus devotos en todos lados.

En esta misma línea, en un principio partí con la idea de que me encontraría mucho hermetismo y falta de colaboración por parte de los líderes de los templos y los devotos; sin embargo —exceptuando el caso del “Primer Altar”—, lo que me encontré fue gente muy abierta a hablar de sus creencias y dispuesta a compartir sus experiencias y vivencias con la Flaca. Según ellos mismos admiten, esto se debe a que su amor por ella es tan grande que quieren compartirlo con todo el mundo y, a su vez, lo hacen con la intención de eliminar la idea de que es un culto “de narcos y malvivientes”. Todas y cada una de las conversaciones que tuve, así como los rituales y festejos en los que estuve presente, me permitieron entender

la gran importancia que tiene la Santa Muerte en la vida de sus creyentes, y que realmente no les importa si es prehispánica, colonial, una expresión del capitalismo milenarista o un culto estigmatizado por la delincuencia. Para un devoto, la Santa Muerte es esperanza y protección tanto en el día a día como en tiempos desesperados y, mientras ella provea ayuda, eso es más que suficiente.

Después de esta reflexión personal, es momento de exponer las conclusiones a las que me llevó esta investigación. Como he mencionado en la introducción, una de las cuestiones que considero clave para entender el culto a la Santa Muerte es su devenir histórico desde sus raíces más antiguas hasta su reconfiguración contemporánea a la que he llamado *Santa Muerte S. A.*; cuestión que en un principio me ha llevado a desarrollar una cronología expuesta a lo largo del capítulo I que abarca desde la llegada de la *muerte personificada* al continente americano, es decir la imagen de un esqueleto con hábito y guaraña que simboliza el final de la vida, como una herramienta más en la labor de evangelización de los pueblos latinoamericanos y su posterior resignificado a *muerte santificada* a lo largo del periodo colonial. Estas cuestiones no son del todo nuevas para mí —inclusive la categoría *muerte santificada* es una creación propia derivada de mi tesis de licenciatura— ni para la academia, pero permiten contextualizar cómo la adoración a esta forma de la muerte va evolucionando hasta llegar a mediados del siglo XX, además de que aclara con nuevas ideas los oscuros orígenes del culto y traza nuevos caminos para la investigación.

Hacer este recuento ha implicado una reflexión sobre los problemas académicos que ha representado la búsqueda de estos orígenes. Al ir leyendo y analizando los diversos textos que hablan sobre estos orígenes, me topé con un debate interesante sobre las fuentes más antiguas de este culto y es que existen académicos que tratan de buscar vínculos con el pasado prehispánico de México con el propósito de legitimar el culto como algo “totalmente mexicano” (Ambrosio, 2004). Algunos más tratan de desarraigar a la Santa Muerte de todo pasado y considerarla como un fenómeno meramente contemporáneo cuyos devotos tratan de legitimar con una historia y unas tradiciones sin importar si son coloniales o prehispánicas (Flores, 2009). Ello me lleva a reflexionar sobre una tarea pendiente por parte de la academia: tratar de entender el culto a la Santa Muerte como una continuidad —por supuesto, con cambios y reinterpretaciones— de cultos, tradiciones e ideas relacionadas a la muerte que son rastreables por lo menos hasta el periodo colonial. Un culto que se alimenta, en algunos

casos, de cosmovisiones afrocaribeñas y/o tradiciones prehispánicas, pues recordemos que muchos de sus devotos tienen la idea de que, al venerar a la Santísima, “están venerando a Mictlantecuhli” y que es “un ángel que aparece en la Biblia”.

Respecto a la historia más reciente, al hablar con los líderes y algunos devotos sobre la presencia de la Niña Blanca en la ciudad, encontré tres cuestiones históricas a tener en cuenta para un entendimiento más profundo del devenir actual del culto. En primer lugar, y contrario a lo que suponían algunos autores como Perdigón (2008), Reyes (2010) o Yllescas (2016), el culto no es tan oculto ni clandestino. Esto quiere decir que si bien es cierto que a mediados del siglo XX se le veneraba en la intimidad del hogar y no existían altares públicos a esta imagen, lo que sí ocurría es que desde ese entonces su imagen ya era comercializada —aunque no al nivel de lo que llamo *Santa Muerte S. A.* —, sus seguidores no tenían una necesidad de ocultarlo —aunque había leyes en contra de la manifestación pública de la religión, estas no eran demasiado estrictas en la práctica— e inclusive era hasta cierto punto visible como pudimos apreciar tanto en los trabajos de Lewis, Olavarrieta y Kelly, como en algunos testimonios que presenté en el tercer capítulo. Esta presencia pública y etapa histórica, a la que he llamado *culto visible pero no visto*, cuestiona el supuesto de que la Santa Muerte fuera clandestina y oculta antes de que se popularizara a finales del siglo XX.

En segundo lugar, está la cuestión del estigma y la carga que esto significa para un creyente de la Niña Blanca. Por una parte, autores como Argyriadis (2014) Roush (2014), Chesnut (2012) y Lorusso (2013) han señalado que existe una fuerte estigmatización del culto y sus devotos en los medios de comunicación, principalmente impulsada por la Iglesia católica que tilda a esta creencia de “satánica y blasfema”. Si bien es cierto que no están errados en su visión, lo que pude advertir, tanto con algunos seguidores entrevistados como en algunos reportes locales de prensa, es que la estigmatización más marcada es la de carácter individual y no tanto la tribal o colectiva. La mayoría de los devotos con quienes hablé señalaron que no son atacados o discriminados por familiares, amigos o vecinos por el simple hecho de creer en la Santa Muerte, pero sí llegan a ser discriminados por cuestiones más personales, por el hecho de ser transgénero o haber estado en prisión. Ser creyente de la Santísima implica entonces la estigmatización como tribu o colectivo por la vinculación del culto a un supuesto satanismo, normas religiosas contrarias a los designios del catolicismo, y porque la muerte en sí misma puede ser vista como un aspecto negativo dentro de este

horizonte cultural. Tal vez el estigma hacia el culto y los creyentes se deba también a que, en realidad, la Santa Muerte representa un refugio para todo aquel que se acerque a ella, incluidos los grupos e individuos que históricamente han sido objeto de tal estigmatización, como personas LGBT, delincuentes, prostitutas, adictos, ex presidiarios, etc., pues, como la Muerte misma, la Niña Blanca no discrimina a nadie por sus antecedentes, raza, género, clase, edad ni estigmas. Esto nos lleva a entender su culto como un culto que es estigmatizado desde fuera, pero que a su interior no estigmatiza a sus creyentes y acepta a todos por igual.

En tercer lugar, planteo el que considero el hallazgo más significativo sobre la historia contemporánea del culto: la presencia en la ciudad de Puebla de un altar público más antiguo que el famoso Altar de Tepito, abierto en 2001. Como expuse en el primer apartado del capítulo III, la adoración pública a la Santa Muerte en la ciudad se remonta hasta 1992 con la llegada del padre Bello y la realización de misas en las calles del Centro Histórico. Ello me lleva a hacer una reflexión sobre la manera en que fue la transición de la adoración hogareña y discreta —mas no oculta ni clandestina— al culto público y callejero que podemos ver hoy en día, la cual fue mucho más paulatina y difuminada de lo que se piensa.

Con ello no quiero aseverar que el altar de Puebla ubicado en la calle 2 Norte, entre las calles 6 y 8 Poniente, haya sido el primer altar público del país. Lo que quiero demostrar y evidenciar es que se debe buscar en la historia de otras ciudades del país la transición de lo privado a lo público y, por lo tanto, deconstruir la idea de que Tepito fue el primer espacio público donde se colocó un altar. Este hallazgo no demerita el hecho de que el altar de Doña Queta haya sido el que más impacto tuvo en la popularización y mediatización del culto, así como aquel que cimentó el surgimiento de lo que he llamado *Santa Muerte S. A.*, pero considero que en futuras investigaciones de carácter histórico se debe ser más cauto con la historización contemporánea de esta santa popular, en especial su transición del hogar a las calles.

En una línea diferente de ideas, otra gran conclusión a la que he llegado es la importancia de analizar a la Santa Muerte como una expresión de lo que los Comaroff (2001) han llamado “capitalismo milenarista”. Como pudimos apreciar a lo largo del capítulo II, la popularización de la Niña Blanca coincidió con la implementación del modelo económico neoliberal, entre las décadas de 1980 y 2000. Entre los múltiples cambios que ocurrieron en este periodo histórico, debemos señalar las reformas a la Constitución de los Estados Unidos

Mexicanos en materia religiosa, las cuales flexibilizaron las restricciones sobre la manifestación pública de rituales, ideas y símbolos religiosos, dotando de personalidad jurídica a las instituciones religiosas y garantizando mayor libertad de expresión en los medios de comunicación. Ello, aunado a la proliferación de nuevos movimientos religiosos, cultos y sectas tanto locales o extranjeros (Masferrer, 1998) que proponían nuevas formas de espiritualidad para los seres humanos, como lo fue la difusión de la cultura *New Age*. Al mismo tiempo, estas nuevas propuestas comenzaron a atraer a personas que ya no estaban, por alguna u otra razón, interesadas en seguir siendo católicas —religión preponderante en el país— y que buscaban nuevas experiencias espirituales y religiosas para darle nuevo sentido a sus vidas.

Es en este contexto la Santa Muerte alcanza una nueva etapa de popularización y expansión gracias a la apertura de los primeros altares públicos, pero también termina de hacerse visible gracias a la estigmatización que padece por su asociación con la violencia delincinencial y el crimen organizado. La coincidencia tanto de las reformas neoliberales como de la popularización del culto a la Santa Muerte dio como resultado que este último se insertara tanto en las dinámicas económicas de este modelo económico pero también en las culturales, pues recordemos que de acuerdo con los Comaroff (2001), el capitalismo milenarista es la forma en que el neoliberalismo se manifiesta a través de la cultura. Entendido todo este contexto, hay dos motivos fundamentales por los cuales considero que el culto actual a la Santa Muerte es una expresión más del capitalismo milenarista.

El primero de ellos es por sus promesas de soluciones inmediatas o a corto plazo para aliviar tanto los problemas individuales como aquellos derivados de las crisis económicas. En el capitalismo milenarista, ante el abandono estratégico del Estado en muchas cuestiones como el empleo, la seguridad social o el acceso público a la salud para beneficiar al sector privado, así como el auge de las narrativas *laissez-faire* y la exacerbación del consumismo, es común que surjan distintos esquemas —sin importar si son religiosos, financieros o “de casino”— que tratan de llenar hasta cierto punto las carencias y ofrecer —o vender— respuestas y soluciones. En el caso de la Santa Muerte, esto se puede apreciar en la manera en la que se ha diversificado “su portafolio de milagros” en el presente —recordemos que, en sus antecedentes más recientes, sus favores estaban limitados solo a asuntos románticos/eróticos—, con opciones para todas las personas sin excepción e inclusive

llegando al extremo de convertirse en una solución a la carta. Todo ello, como pudimos apreciar en el capítulo IV, con sus debidas tarifas y con la posibilidad de que “si no te funciona, puedes elegir cualquier otra religión que sí te convenga”.

El segundo motivo que va muy ligado al primero, es por su conformación en lo que he llamado *Santa Muerte S. A.* Esto significa que, en el contexto de multiculturalidad impulsado por el neoliberalismo, se ha consolidado la creencia en la Santa Muerte como expresión religiosa que entra dentro del esquema *Etnicidad S. A.*, propuesto por los Comaroff (2011), donde las tradiciones y conocimientos únicos de este culto son resignificados con propósitos mercantiles y consumistas, los cuales se han exacerbado en los últimos años gracias al neoliberalismo. Como con cualquier otra empresa de carácter *Sociedad Anónima*, es común que exista una competencia con otras empresas del ramo para ofrecer el mejor servicio a sus clientes y hacer que estos consuman sus productos. En la religiosidad moderna esta no es la excepción, y el auge de nuevos movimientos religiosos que están prácticamente corporativizados es la prueba de ello, pues estas religiones, cultos y sectas ya no compiten solo por las almas de sus fieles, sino también por sus billeteras, como lo ha demostrado más de un autor citado en esta tesis. En el panorama religioso contemporáneo de México, la Santa Muerte se adaptó a estas prácticas cuando se comenzaron a abrir los primeros altares públicos a finales del siglo XX y principios del XXI, ya que estos altares no solo sirvieron para “demostrar el amor de sus fieles” a la Santísima, sino también se convirtieron en plataformas comerciales que ofrecen productos —estatuas, estampitas, oraciones, playeras, gorras, etc.— y servicios —limpias, sanaciones, rituales de brujería, etc.— bajo una premisa que, si bien no se dice abiertamente, sí está presente de manera sutil: entre más productos/rituales de la Santa Muerte consumas, más rápido ocurrirá el milagro.

La Santa Muerte entonces se ha convertido en una opción más dentro de lo que Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez han llamado Mercado Religioso (2005), y compite con muchos otros movimientos religiosos como las múltiples iglesias neopentecostales, protestantes y evangélicas que han llegado o surgido en el país. No obstante, un fenómeno interesante con la Flaca es que no solo debe competir con estas expresiones religiosas, sino también contra sí misma. Debido a que el culto es en extremo flexible, laxo y se puede “acceder a sus poderes” de distintas formas, se ha creado un “mercado religioso de la Santa Muerte” donde templos y altares dedicados a ella compiten entre sí para tener la mayor

cantidad de feligreses/clientes. Cada altar tiene su propia manera de venerarla y mezclan los elementos que mejor crea convenientes. Recordemos los ejemplos de Puebla: el “Primer Altar” le añade elementos de santería; el “Majestuoso Altar” la presenta como una continuidad del pasado prehispánico y la mezcla con medicina naturista; y en la “Iglesia” la exhiben como una expresión meramente católica. Estos tres altares venden diversas versiones de la Santísima y ofrecen soluciones personalizadas de acuerdo con las creencias y necesidades del devoto/cliente en cuestión, lo que los lleva a competir entre sí, como cualquier otra empresa.

Una última conclusión a la que me llevó el desarrollo de esta investigación concierne a los devotos y sus experiencias dentro del culto. Cuando inicié el trabajo de campo, partí de la premisa de que todos y cada uno de ellos estaba padeciendo la precarización de la vida derivada de las reformas económicas neoliberales y sus subsecuentes crisis. Esta explicación, si bien no es del todo errada, lo cierto es que se queda bastante corta para entender por qué se popularizó la Santa Muerte y cómo, de ser una figura dedicada a la resolución de problemas de índole amorosa, se diversificó e incluyó toda clase de milagros. Aunque admito que me quedé corto al no profundizar en la cuestión de la experiencia religiosa —principalmente por falta de tiempo—, he identificado a grandes rasgos el proceso por el cual una persona comienza a venerar a la Santa Muerte, más allá de las teorías sobre la precarización, el capitalismo milenarista y el neoliberalismo.

El proceso de conversión de los nuevos devotos⁵⁹ comienza normalmente con una “experiencia de llegada”, es decir, que, al encontrarse frente a una situación o un problema demasiado abrumador —como lo puede ser la búsqueda de un empleo, una enfermedad grave propia o de un ser querido, problemas legales, relaciones abusivas de pareja, etc.—, busca una solución de carácter sobrenatural que pueda ayudarlo, en este caso, el manto protector de la Niña Blanca. Una vez que llegó al altar por su propio pie o por recomendación de algún familiar o amigo que ya es devoto, realiza algún ritual u oración para pedir por ese milagro y se ofrece una manda. Si el milagro ocurre, —aunque existe la posibilidad de que la Niña Blanca no cumpla y por lo tanto la persona busque otra religión, pues hay infinidad de opciones en el mercado religioso—, entonces lo más probable es que se convierta en devoto.

⁵⁹ Recordemos que los devotos “de toda la vida”, los más viejos, llegaron en la mayoría de los casos por tradición familiar, es decir, que provienen de familias que ya veneraban a la Santa Muerte u otras formas de la *muerte santificada* —San Bernardo, San Pascual, etc.—.

Al obtener un beneficio, también adquiere una deuda con ella y debe asumir la obligación de corresponder el favor recibido. A diferencia de otras deidades y santos, la forma de pagarle es mucho más horizontal e involucra obsequios y regalos, como puede ser flores, dulces, botellas de licor, vestidos, festejos en su nombre. Por otra parte, tatuarse la Santa Muerte y llevar su imagen grabada en la piel, más allá de cumplir con una manda, se convierte tanto en una manera de protegerse de los posibles enemigos, como también en un símbolo de orgullo y pertenencia.

Este proceso de conversión, a diferencia de otros cultos, tiene la singularidad de que no implica renunciar a la religión de procedencia, que es por lo general la católica. Inclusive, al ser una santa popular, la mayoría de los devotos la trata como una santa más del devocionario católico —a pesar de que esta institución no la reconoce— y, es consecuente con la máxima: “primero Dios y luego ella”. Por supuesto, hay casos donde sí es exclusivamente ella, ella y el Diablo o ella y los orishas de la santería, pero son casos muy poco frecuentes por lo que pude ver en campo. Una vez que una persona se convierte en su devoto, es muy poco probable que este renuncié al credo, más bien pude constatar una permanencia en esta creencia ya que, después de haber concedido el favor cada creyente se hace a la idea de que ella siempre le cumplirá. De igual forma, siempre está la posibilidad de incluir a otras figuras religiosas, lo cual le permite crear su propia “Santa Muerte a la carta” y decidir qué creencias, imágenes y rituales incorpora y cuáles deja fuera, con el propósito de obtener mayores garantías de que sus súplicas y peticiones serán escuchadas. Esto se debe a las particularidades de este culto, las cuales permiten no solo que el devoto no renuncie a su propia devoción, sino que también construya su propia versión de esta creencia con total libertad. Esto es posible gracias a la característica “homogéneamente diversa” (Yllescas, 2016) y plástica de la Santísima, como demuestran los datos presentados principalmente en el capítulo IV, donde reúno algunos de los testimonios de los devotos poblanos.

Por lo tanto, podemos asumir que estamos ante devotos que sin duda han vivido problemas en extremo difíciles —problemas que siempre partirán de experiencias personales o de gente cercana, y que en muchos casos se vinculan a las crisis y la precariedad, como la falta de oportunidades laborales o la pérdida del acceso a la salud pública— y se cobijaron bajo el manto protector de la Santa Muerte para encontrar soluciones. Ello se suma a la experiencia religiosa que la mayoría de ellos han vivido como católicos y a la importancia

que tienen otros santos para resolver problemas específicos de acuerdo con los cánones de esta religión, lo cual favorece que esta santa popular sea concebida como una figura más del santoral, aunque no sea reconocida por la institución católica. Por último, no olvidemos que Puebla aún tiene un fuerte apego a la religión católica, a diferencia de otros estados donde se registra un porcentaje mayor de población que profesa este credo en contraste con la media nacional. Entonces, no es de extrañar que esta santa popular tenga devotos que acuden a ella en momentos difíciles y que a su vez la veneren como una imagen católica más.

Por último, y para cerrar esta tesis, solo quiero hacer énfasis en todas aquellas cuestiones que quedaron abiertas y que merecen ser analizadas a mayor profundidad en futuros trabajos de investigación y análisis. Una de ellas es la historización del culto y los hallazgos que se pueden hacer en otras ciudades, tanto de las raíces más antiguas del culto como la historia más reciente y su transición de la veneración privada a la pública. Esta cuestión sin duda parte de mi formación como historiador y espero profundizarla en futuras investigaciones ya que, sin duda, nos permitirá entender mejor a la imagen, el culto y sus devotos además de que enriquecerá el debate que hay en torno a los orígenes de la Santa Muerte.

Otra labor pendiente que, reconozco, no pude hacer en esta tesis por falta de tiempo, fue darle mayor cabida a la experiencia religiosa, ya que me centré, sobre todo, tanto en la cuestión histórica como en la demostración de que es actualmente una manifestación más del capitalismo milenarista, sin embargo, estoy interesado en retomar toda la información que encontré en campo y analizarla bajo esta mirada en futuros trabajos académicos. Por último, y como lo expliqué en sus respectivos apartados, considero que los académicos que hemos estudiado el culto no le hemos prestado atención a ciertos temas como la importancia de la reciprocidad con la Santísima para los devotos y la manera tan horizontal en que esta ocurre, o la forma en que los devotos son estigmatizados más por sus características individuales y no tanto por el simple hecho de ser creyentes.

En fin, espero que el lector haya encontrado en esta tesis un trabajo correcto y pertinente con el grado de maestría, y que haya despertado mayor curiosidad sobre la Santa Muerte y su portentosa vida, imagen cuya popularidad está creciendo cada día y se está consolidando como la Santa de Todas las Causas y Protectora de Toda la Humanidad.

Bibliografía

- ACI Prensa. (2012). Sacerdote mexicano explica qué es una Misa de sanación. Recuperado el 27 de agosto de 2019, de ACI Prensa website:
<https://www.aciprensa.com/noticias/sacerdote-mexicano-explica-que-es-una-misa-de-sanacion>
- Ambrosio, J. (2004). *La Santa Muerte, biografía y culto*. México: Martínez Roca Ediciones.
- Ambrosio, J. (2013). Biografía de la Santa Muerte (Primera parte). Recuperado el 25 de febrero de 2019, de Red Santa Muerte website:
<http://santamuerte.galeon.com/cvitae470270.html%0D>
- Anónimo. (2010). *La Biblia de la Santa Muerte*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Argyriadis, K. (2014). Católicos, apostólicos y no satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Cultura y religión*, 8(1), 191–218.
- Argyriadis, K. (2016). Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 33–64). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Aridjis, H. (2004). *La Santa Muerte: sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte*. México: Alfaguara.
- Asad, T. (1982). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power of Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernal, M. de la L. (1973). *Mitos y magos mexicanos*. México: Editorial Posadas.
- Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1991). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII(108), 29–83.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra, vidas lloradas*. México: Paidós.
- Camacho Uribe, A. (2000). *El Conocimiento del Tarot y las Actitudes*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Carrillo, J. J. (2010). La transformación del proyecto constitucional mexicano en el neoliberalismo. *Política y Cultura*, (33), 107–132.
- Castels, P. (2008). La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos. *LiminaR*, 6(1), 13–25.
- Castro, L. (2016). Reglas de palo, reglas de muerto: reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña. *Revista Brasileira do Caribe*, 17(33), 115–134.
- Champion, F. (1995). Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En J. Delumeau (Ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (pp. 709–739). Madrid: Alianza Editorial.
- Chesnut, A. (2012). *Santa Muerte. La segadora segura*. Oxford: Ediciones Culturales Paidós.
- Chesnut, A. (2015). King Death: Santa Muerte in the Philippines. Recuperado el 21 de octubre de 2015, de Most Holy Death website:
<http://skeletonsaint.com/2015/06/10/king-death-santa-muerte-in-the-philippines/>

- Chesnut, A. (2017a). Mercado libre de la fe. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 368–375). México: Fondo de Cultura Económica.
- Chesnut, A. (2017b). Santa Muerte. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 573–578). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cingolani, P. (2014). La idea de precariedad en la Sociología Francesa. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 6(16), 48–55.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2001). Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. En J. L. Comaroff & J. Comaroff (Eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S. A.* Buenos Aires: Katz.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2013). Alien-Nation. Zombies, inmigrantes y capitalismo milenarista. En *Teorías desde el sur. O como los países centrales evolucionan hacia África* (pp. 19–52). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CONAPO. (2012). *Delimitación de las zonas metropolitanas de México 2010*. México: Consejo Nacional de Población.
- de la Fuente, S. (2016). Entre niñas blancas en la colonia Ajusco: Mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la Ciudad de México. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 167–190). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- de la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional, y la identidad nacional en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 25(100), 22–71.
- de la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2005). Mercado y religión contemporánea. *Destacatos. Revista de Antropología Social*, (18), 9–11.
- de la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2014). La religión en el censo: Recurso para la construcción de una cultura de la pluralidad religiosa en México. *Cultura y religión*, VIII(2), 166–196.
- de Olmos, L. R. (2007). De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 4(7), 129–160. Recuperado de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2322004.pdf
- Delgado, Á. (2003). *El Yunque. La ultraderecha en el poder*. México: Plaza Janés.
- Diez de Velasco, F. P. (2006). Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua. Recuperado el 20 de enero de 2018, de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes website: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064_50.html
- Doyle, E. (2016). *Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Reino Unido: Sussex Academic Press.
- El Financiero. (2014, abril 17). Puebla, una de las ciudades con más iglesias. *El Financiero*. Recuperado de <https://www.elfinanciero.com.mx/sociedad/puebla-una-de-las-ciudades-con-mas-iglesias>
- Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. México: Colegio de México.
- Flores, J. A. (2009). Transformismos y transculturaciones de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte. En M. Cornejo, M. Cantón, & R. Llera (Eds.), *Teorías y prácticas emergentes en la antropología de la religión* (pp. 55–76). España: Universidad de Castilla-La Mancha.

- Fragoso, P. (2011). De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México. *Cotidiano*, (169), 5–16.
- Franco, M. (2018, febrero 2). URBANA: Vende en La Acocota, desde Niños Huachicol o Santa Muerte hasta para Los Terremotos. *Urbano Puebla*. Recuperado de <http://urbanopuebla.com.mx/sociedad/noticia/3011-urbana-vende-en-la-acocota,-desde-niños-huachicol-o-santa-muerte-hasta-para-los-terremotos.html>
- Fraser, N. (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la “diferencia” en EEUU. *Revista de occidente*, 35–55.
- Freese, K. (2005). The Death Cult of the Drug Lords Mexico’s Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed. Recuperado el 25 de agosto de 2015, de Foreign Military Studies Office, Fort Leavenworth, KS website: <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/Santa-Muerte/santa-muerte.htm>
- García, A., & Casado, E. (2008). La práctica de la observación participante. Sentidos situados y prácticas institucionales en el caso de la violencia de género. En Á. Gordo & A. Serrano (Eds.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social* (pp. 47–73). Madrid: Pearson Hill.
- Garma, C. (2009). El culto a la Santa Muerte. Recuperado el 6 de abril de 2018, de El Universal website: <http://archivo.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html>
- Gil, J. (2010). *La Santa Muerte: La virgen de los olvidados*. México: Random House Mondadori.
- Gil, J. (2017). *Santos Populares: La fe en tiempos de crisis*. México: Grijalbo.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Buenos Aires: Paidós.
- Goffman, I. (2005). *Estigma: la identidad deteriorada*. Argentina: Amorrortu Ediciones.
- González Zymla, H. (2011). El encuentro de los Tres Vivos y los Tres Muertos. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 3(6), 51–82.
- Gruzinski, S. (1990). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía. Método, trabajo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gudrún, K. (2017). Bandoleros santificados en México. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 27–34). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hale, C. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485–524.
- Harvey, D. (2004). El “Nuevo” Imperialismo: acumulación por desposesión. *Social Register*, 99–129.
- Hernández, A. (2016). “Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos” El culto a la Santa Muerte en el Norte de México. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 137–163). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Higuera, A. (2016). La religión transterrada: El culto a la Santa Muerte en Nueva York. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 229–250). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Higuera, A. (2017). Testigos de Jehová. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 633–636). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- INEGI. (2005). *La diversidad religiosa en México*. México: INEGI.
- INEGI. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: INEGI.

- INEGI. (2015). *Clasificación de religiones 2010*. México: INEGI.
- INEGI. (2019). Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de INEGI website: <https://www.inegi.org.mx/>
- Jordán, R., & Martínez, R. (2003). *Pobreza y precariedad urbana en América Latina y el Caribe. Situación actual y financiamiento de políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Kingsbury, K. (2019). Mighty Mexican Mothers: Santa Muerte as Female Empowerment in Oaxaca. Recuperado el 10 de abril de 2019, de Skeleton Saint, Academia.edu website: https://www.academia.edu/38318437/Mighty_Mexican_Mothers_Santa_Muerte_as_Female_Empowerment_in_Oaxaca%0D
- Lehmann, D. (2016). *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*. Estados Unidos: Palgrave Macmillan US.
- Lewis, O. (2012). *Los hijos de Sánchez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lomelí, L. (2016). *Puebla. Historia breve*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (2005). *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Marina, D. (2017). 8 razones por las que el culto a la “Santa Muerte” es incompatible con la fe católica. Recuperado el 25 de mayo de 2018, de ACI Prensa website: <https://www.aciprensa.com/noticias/8-razones-por-las-que-el-culto-a-la-santa-muerte-es-incompatible-con-la-fe-catolica-44194>
- Lorusso, F. (2013). *Santa Muerte. Patrona dell’umanità*. Italia: Esercizio speciale/Nuovi Equilibri.
- Lowi, M. (2017). Marxismo de la Teología de la Liberación. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 346–354). México: Fondo de Cultura Económica.
- Malvido, E. (2005). Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte. *Arqueología Mexicana*, XIII(76), 20–27.
- Martínez, M. (2013, mayo 12). Los fieles de la Niña Blanca (VI). *Lado B*. Recuperado de <https://ladobe.com.mx/2013/05/los-fieles-de-la-nina-blanca-vi/>
- Masferrer, E. (1998). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdes.
- Masferrer, E. (2009). *Religión, poder y cultura*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Masferrer, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Matos, E. (2013). La Muerte entre los Mexicas. Expresión particular de una realidad Universal. *Arqueología Mexicana*, Edición Es(52), 8–33.
- Mauss, M. (2007). *Ensayo sobre el Don*. Madrid: Katz.
- Mergruen, E. (2008). *La danza macabra del cementerio de los Santos Inocentes de París*. México: La Guillotina.
- México Esotérico. (2017). Santa Muerte I: Bases del culto. *México Esotérico*, 1–15.
- Meyer, B. (2006). *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Michalik, P. (2011). Death with a Bonus Pack. New Age, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte. *Archives de sciences sociales des religions*, 56(153), 159–182.
- Michalik, P. (2016). Paradoja descarnada: El culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 85–107). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Morales, A. (2016). “No temas a donde vayas, que has de morir en donde debes” *Reflexión*

- histórica sobre el culto a la muerte en América Latina: Casos de la Santa Muerte (México) y San La Muerte (Argentina y Paraguay)*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México: UNAM.
- Olavarrieta, M. (1977). *Magia en los Tuxtlas*. México: CONACULTA.
- Pedro, A. (2017). Neopentecostalismo. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 413–420). México: Fondo de Cultura Económica.
- Perdigón, K. (2008). *La Santa Muerte, protectora de los hombres*. México: INAH.
- Perdigón, K. (2015). La indumentaria para la Santa Muerte. *Cuicuilco*, 22(64), 43–62.
- Pérez, G., & Gervasi, F. (2014). Santa Flaquita, líbranos de los trolls. El sentido de pertenencia en expresiones identitarias en torno al culto a la Santa Muerte en Facebook. *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, XXIX(78), 84–102.
- Pérez, G., & Gervasi, F. (2015). Conflicto y religiosidad en línea. Enfrentamientos en usuarios de Facebook en torno al culto a la Santa Muerte. En R. Wincour & J. A. Sánchez (Eds.), *Redes sociodigitales en México* (pp. 136–163). México: CONACULTA.
- Perrée, C. (2016). La iconografía de la Santa Muerte: Antropología de una imagen abierta. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 207–228). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Poblanerías. (2008, junio 24). Puebla acoge a la Santa Muerte. *Poblanerías*. Recuperado de <https://www.poblanerias.com/2008/06/puebla-acoge-a-la-santa-muerte/>
- Reyes, C. (2010). *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*. México: Editorial Porrúa.
- Rosas, A. (2011). El fin de la Inquisición. *Relatos e historias de México*, (36).
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e Historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. México: El Colegio de Michoacán.
- Rothstein, M. (2009). “His name was Xenu, he used renegades...”: Aspects of Scientology’s Founding Myth. En J. Lewis (Ed.), *Scientology* (pp. 365–387). Oxford: Oxford University Press.
- Roush, L. (2014). Santa Muerte, Protection and Desamparo. A View from a Mexico City Altar. *Latin American Research Review*, (49), 129–148.
- Salas, M. de L. (2009). *Migración y la feminización de la población rural en México. 2000-2005*. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Smith, G. (1999). *Confronting the present. Towards a Politically Engaged Anthropology*. Reino Unido: Berg Publishers.
- Staff de la Iglesia de la Santa Muerte. (2012). La Santa Muerte en Puebla. Recuperado el 16 de mayo de 2019, de La Santa Muerte en Puebla website: <http://santamuerteenpuebla.galeon.com/altares.html>
- Standing, G. (2008). The ILO, an Agency for Globalization? *Development and Change*, 39(3), 355–384.
- Standing, G. (2014). Por qué el precariado no es un “concepto espurio”. *Sociología del trabajo*, (82), 7–15.
- Suárez, H. J. (2015). El culto a la Santa Muerte. En H. J. Suárez (Ed.), *Creyentes urbanos*:

- sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México.* (pp. 1–31). UNAM.
- Tahar-Chaouch, M. (2017). Teología de la liberación. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 619–624). México: Fondo de Cultura Económica.
- Teisler, V. (2018). El simbolismo de la cabeza en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, XXV(128), 22–27.
- Tello, C. (2010). Notas sobre el Desarrollo Estabilizador. *Economía Informa*, (334), 66–71.
- Thomas, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J. (1998). Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image. *Journal of the Southwest*, 40(4), 405–436.
- Vargas, G. (2016). De devoción tradicional a culto posmoderno: la Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz). En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 111–136). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Vitali, A. (2012). The History of the Tarot: From its origin to the present day. Recuperado el 26 de enero de 2018, de Le Tarot. Cultural Association website: <http://www.letarot.it/page.aspx?id=111>
- Weckmann, L. (1994). *La herencia medieval de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weller, R. (2001). Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan. En *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism* (pp. 215–239). United States: Duke University Press.
- Westheim, P. (1953). *La Calavera*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yllescas, J. A. (2016). La Santa Muerte ¿Un culto en consolidación? En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 65–84). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Yllescas, J. A. (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. México: UNAM.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137–188). Buenos Aires: Paidós.
- Zúñiga, J. A. (2015). Vudú: una visión integral de la espiritualidad haitiana. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 11(26), 152–176.

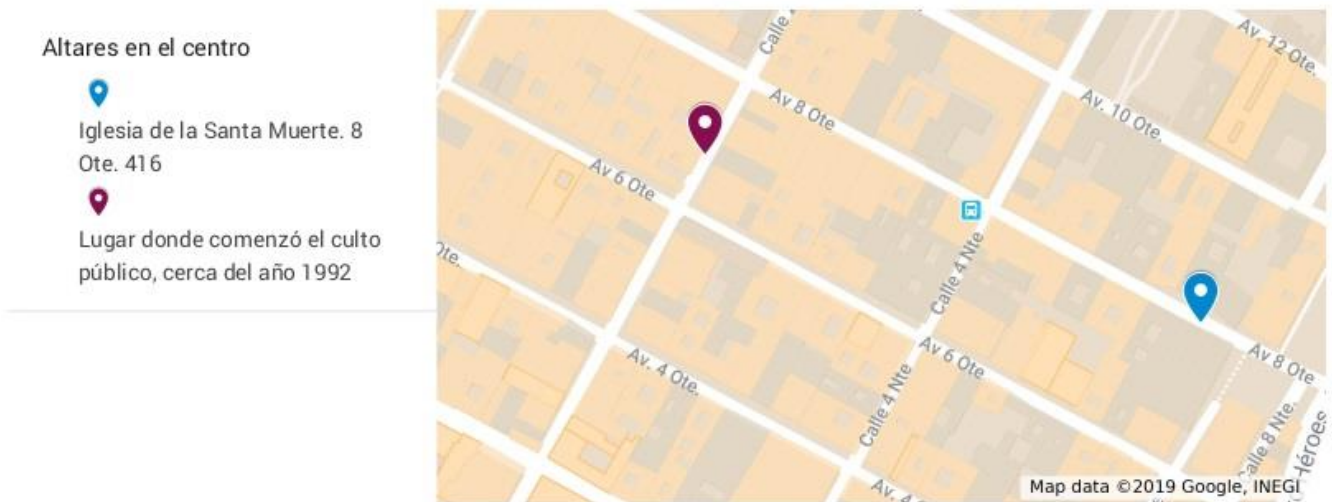
Anexos

Altars de la Santa Muerte



Anexo 1: Mapa⁶⁰ de los altares visitados en trabajo de campo (elaborado con datos propios, creado con la herramienta Google Maps).

Altars de la Santa Muerte



Anexo 2: Mapa mostrando la ubicación más detallada de la “Iglesia de la Santa Muerte” así como el lugar donde inició el culto público (elaborado con datos propios, creado con la herramienta Google Maps).

⁶⁰ Todos los mapas aquí presentados son de la ciudad de Puebla.

Altars de la Santa Muerte

Calle 9 Norte, Colonia San Pablo de los Frailes



Centro Botánico "San Miguel".
9 Nte. 1404



Iglesia de la Santa Muerte,
abierta y cerrada en 2010



Altar abierto por un hijo de
Arnulfo Cerezo (Ubicación
exacta desconocida)



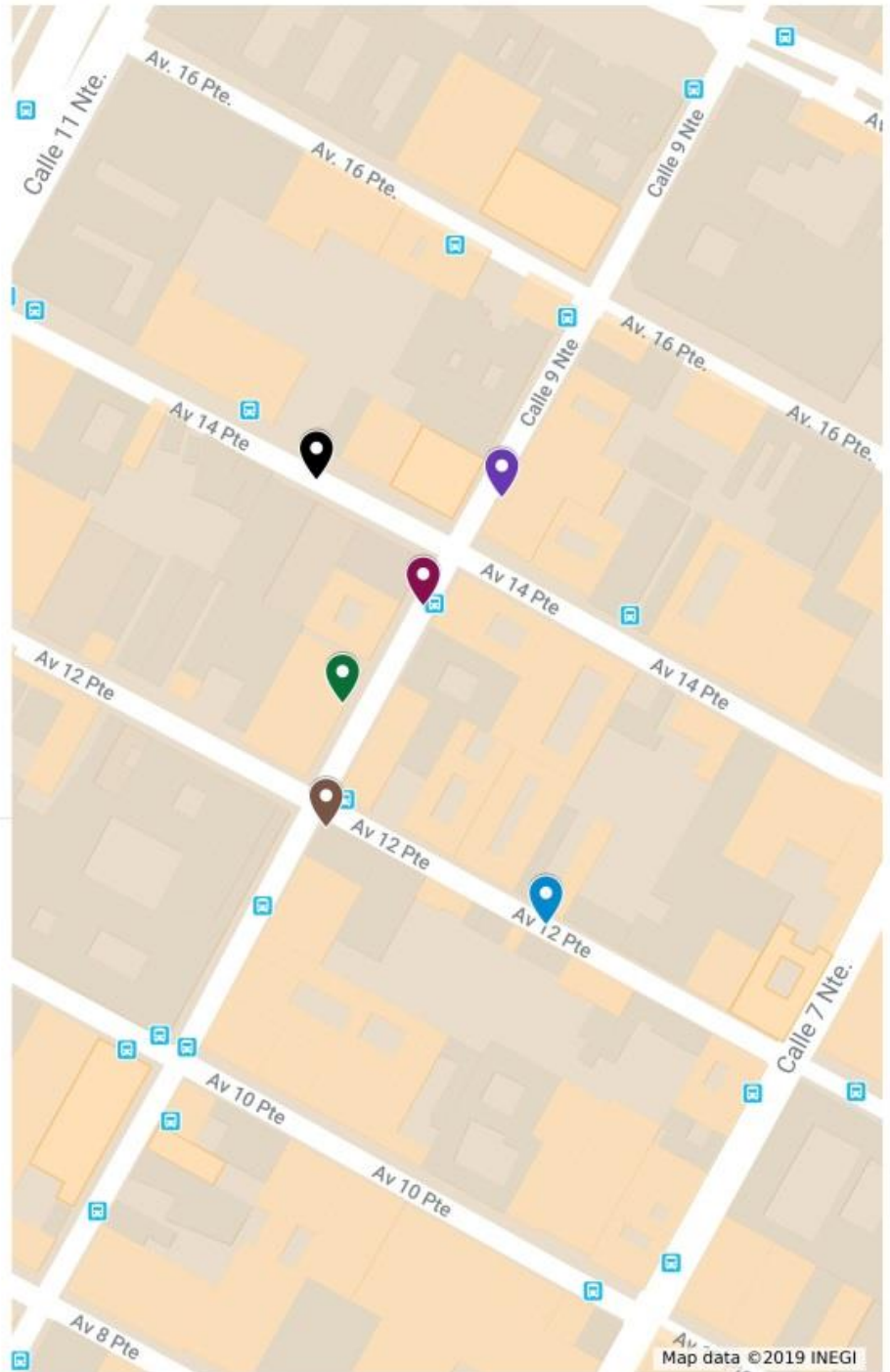
Altar abierto por otro hijo de
Arnulfo Cerezo (Ubicación
exacta desconocida)



Majestuoso altar de la Santa
Muerte en Puebla. 9 Nte. 1204



Primer Altar a Dios y a la
Santa Muerte. 9 Nte. 1201



Anexo 3: Mapa de los altares ubicados en —o cerca— de la calle 9 Norte, entre las calles 12 y 16 Poniente. (elaborado con datos propios, creado con la herramienta Google Maps).

Altars de la Santa Muerte

Otras colonias donde hay altares públicos a la Santa Muerte

- El Tamborcito
- Barrio de Analco
- Barrio de San José
- La Paz
- Amor
- Mayorazgo
- San Sebastián de Aparicio
- La Margarita
- La Flor
- San Baltazar Campeche



Anexo 4: Mapa de colonias donde, se sabe, existen otros altares públicos y/o negocios que venden productos con la imagen de la Santa Muerte (elaborado con datos propios, creado con la herramienta Google Maps).

Altars de la Santa Muerte

Algunos mercados donde hay altares

-  Mercado La Acocota
-  Mercado "La Fayuca"
-  Mercado Morelos
-  Mercado "Unión"
-  Central de Abastos



Anexo 5: Mapa de mercados donde se sabe que hay altares y/o tiendas que venden productos de la Santa Muerte (elaborado con datos propios, creado con la herramienta Google Maps).



Imagen 19: Otras imágenes de la Santa Muerte ubicadas en la "Iglesia" (fotografía propia).



Imagen 20: Cadena de oración durante un rosario del “Majestuoso Altar”, momento de hacer las peticiones más fuertes (fotografía propia).



Imagen 21: Feligreses en un momento de silencio para hacer sus peticiones durante una misa en la “Iglesia” (fotografía propia).



Imagen 22: Terminado el rosario en el “Majestuoso Altar”, los devotos comparten alimentos entre sí, para agradecerle a la Santa Muerte (fotografía propia).



Imagen 23: Pastel, con la leyenda “Felicidades madre” donado por un devoto de la “Iglesia” a modo de agradecimiento, el cual fue repartido entre los asistentes a una misa (fotografía propia).



Imagen 24: Pequeño altar improvisado por un devoto, a modo de agradecimiento, durante un rosario en el “Majestuoso Altar” (fotografía propia).



Imagen 25: La Sra. Juana, presumiendo con orgullo, su nueva imagen de la Santa Muerte (fotografía propia).

Anexo 6: Algunas oraciones para pedir salud, dinero, amor y protección utilizadas en el “Majestuoso Altar”, pueden rezarse solas o acompañadas de algún ritual instruido o ejercido por los dueños de este lugar.

Guaraña Protectora	Santa Muerte de la Salud	Ven Dinero
<p>Señora Blanca, Señora negra, a tus pies me postro para pedirte, para suplicarte hagas sentir tu fuerza, tu poder, tu omnipotencia contra los que intentan destruirme.</p> <p>Señora te imploro seas mi escudo y mi resguardo contra el mal, que tu guaraña protectora corte los obstáculos que se interpongan, que se abran las puertas cerradas y se muestren los caminos.</p> <p>Señora, no hay mal que tú no puedas vencer ni imposible que no se doble ante tu voluntad, a ella me entrego y espero tu benevolencia. Amen.</p>	<p>Ser poderoso y protector, ángel que sirve y ayuda a los necesitados, concédeme salud y vida para —se dice el nombre propio o de otra persona—.</p> <p>Que el cuerpo recobre energía y vitalidad.</p> <p>Termina con el dolor y el sufrimiento.</p> <p>Por tu poder inmenso te imploro salud y salvación.</p> <p>Corta la raíz del mal con tu poderosísima mano.</p> <p>Te suplico recobrar la salud de este cuerpo y que la vida vuelva a florecer bajo tu amparo. Amen.</p>	<p>Dinero ven, ven, lo necesario es tener gran fe para que el dinero me rinda y no se me vaya, porque así lo quiero y así será.</p> <p>Santísima Muerte, yo te saludo, yo te venero, dame mucha suerte, felicidad, amor, salud y mucho dinero.</p> <p>Dinero ven, ven, siempre me acompañas como buen amigo que eres.</p> <p>Dinero ven, ven, necesito que no te alejes demasiado, llegarás por todos los medios y serás mi gran amigo.</p> <p>Dinero ven, ven. Amén.</p>

Para dominar una persona	Protección	Para el trabajo
<p>Cariño y amor, ardiente pasión yo siento por ti y tú por mí.</p> <p>Tu pensamiento yo lo dominio, tu mente sujeta está por el influjo de la Santísima Muerte.</p> <p>Te llamo, te necesito y tú a mí —se dice el nombre de la persona que se desea conquistar—, ven a mí.</p> <p>Señora de la noche, influye sobre su mente y su corazón. Sabia de la noche y por sangre, yo te llamo —se repite el nombre—. Tu pensamiento y tu corazón son míos, en nombre de la Santísima Muerte. Amén.</p>	<p>Sabes bien amada muerte que el peligro y la aventura son parte del camino por el que transito en esta vida.</p> <p>Permite amada muerte que tu protección y salvaguarda estén a mi lado para mantener distante peligros y amenazas.</p> <p>Permite amada muerte que los ojos de mis opositores no vean mi presencia ni las huellas de mis pasos que conducen a tu templo, donde majestuosa aguardas paciente al fin de los tiempos. Amén.</p>	<p>Gran Señora de Luz, yo te invoco para que alumbres mi trabajo y mi economía.</p> <p>Tú eres y serás mi protectora, dame fuerzas para salir adelante y que mis fortunas se multipliquen día a día, que mis trabajos suplían todas mis necesidades materiales</p> <p>Gracias Señora mía por escucharme. Amén.</p>

Anexo 7: Oraciones que complementan a una misa católica celebrada en la “Iglesia de la Santa Muerte”. Mientras el resto del ritual es católico, estas dos oraciones —y el sermón— son las únicas ocasiones donde se menciona a la Santa Muerte. A diferencia de las oraciones “especializadas” del “Majestuoso altar”, aquí las oraciones son para todos los propósitos.

Oración hecha por el sacerdote para petición y agradecimiento. Se reza antes de la comunión y no es fija, cada misa hay palabras más o palabras menos, pero a grandes rasgos así es generalmente.

Sacerdote: Con todo respeto y humildad, ponemos a los pies de nuestro amado Ángel de la Muerte todas aquellas necesidades, peticiones, dolencias y agradecimientos que tengamos, para que interceda ante Dios por ellos. Pueden hacerlo en voz alta o en silencio, y si lo hacen en voz alta, los demás responden “Ángel de la Muerte, humildemente, intercede por nosotros”.

—Los asistentes a la misa realizan sus peticiones en voz alta o en silencio—

Sacerdote: Con la bondad de nuestro corazón, hoy que estamos aquí reunidos, te agradecemos los beneficios recibidos en el día a día, desde que amanece hasta que anochece. Hoy estamos aquí, no para pedirte ni exigirte, sino para mostrarte nuestro corazón, el cual tiene dolor y sufrimiento por los problemas, por la economía, por el trabajo, por la salud, por la envidia, por los problemas familiares, por las otras personas que están en problemas de adicción o legales y por aquellos que están sufriendo de enfermedad, pobreza y hambre en el mundo. Hoy estamos vivos y te agradecemos todo lo que nos das y te pedimos que intercedas por todos los problemas que, humildemente ponemos ante tus pies. Ángel de la Muerte, humildemente, intercede por nosotros.

Contigo voy Santa Muerte, reinterpretación de la oración católica “Dulce Madre”, originalmente dirigida a la Virgen María. Se reza al final de la misa.

Contigo voy, Santísima Muerte.
Y en tu poder voy confiado.
Pues yendo de ti amparado.
Mi alma volverá a salvo.
Dulce Madre, no te alejes.
Tu vista de mí no apartes.
Ven conmigo a todas partes.
Nunca solo me dejes.
Ya que nos proteges tanto.
Como verdadera madre.
Haz que nos bendiga el Padre, Hijo y Espíritu Santo.
Amén.