



INTERCÂMBIO

Santa Muerte y vida cotidiana: estudio de caso en el municipio de Ecatepec

Santa Muerte e vida cotidiana: estudo de caso no município de Ecatepec

Roberto Garcés Marrero*

Resumen: El presente trabajo se realizó con el objetivo de explicar la relación del creyente con la imagen de la Santa Muerte en su día a día a partir del estudio de caso de una sanadora de Ecatepec, en el Estado de México. El método fundamental es la etnografía. Las técnicas fundamentales empleadas fueron las entrevistas en profundidad y la observación participante. Se constata que la imagen de la Santa Muerte es concebida por parte del creyente como una presencia actuante en casi todas las esferas de su día a día, entendida, además, como una dadora de vida, salud y prosperidad. Comprender el culto a la Santa Muerte permite acercarse mejor a la idea que estos devotos tienen sobre la vida misma y sobre cómo vivirla.

Palabras claves: Santa Muerte. Cotidianidad. Imagen. Etnografía. Ecatepec.

Abstract: The present work was carried out with the objective of explaining the relationship of the believer with the image of Santa Muerte in his day to day from the case study of a healer from Ecatepec, in the State of Mexico. The fundamental method is ethnography. The techniques used were in-depth interviews and participant observation. It is noted that the image of Santa Muerte is conceived by the believer as an active presence in almost all areas of his day to day, understood, in addition, as a giver of life, health and prosperity. Understanding the cult of Santa Muerte allows us to get closer to the idea that these devotees have about life itself and about how to live it.

Keywords: Santa Muerte. Everyday life. Image. Ethnography. Ecatepec.

Resumo: O presente trabalho foi realizado com o objetivo de explicar a relação do crente com a imagem da Santa Muerte em seu dia a dia a partir do estudo de caso de uma curandeira de Ecatepec, no Estado do México. O método fundamental é etnografia. As técnicas fundamentais utilizadas foram entrevistas em profundidade e observação participante. Confirma-se que a imagem da Santa Muerte é concebida pelo crente como presença ativa em quase todas as esferas do seu dia a dia, também entendida como doadora de vida, saúde e prosperidade. Compreender o culto de Santa Muerte nos permite chegar mais perto da ideia que esses devotos têm sobre a própria vida e como vivê-la.

Palavras-chave: Santa Muerte. Vida cotidiana. Imagem. Etnografia. Ecatepec.

* Doutor em Ciências Filosóficas (UCLV). Doutorando em Antropologia Social (UIA). ORCID: 0000-0003-4925-1743 - contato: rgmar18777@hotmail.com

Introducción

La veneración a la Santa Muerte es uno de los rasgos diferenciales más marcados del panorama religioso mexicano en los últimos años. La idea de reverenciar la personificación del fin de la vida y, más aún, de rogarle por necesidades vitales, como sustento y salud, parece paradójico. Por esto, este culto intriga e interesa a investigadores de todas las ramas de las ciencias sociales, así como espanta a muchos mexicanos que no lo practican. Según Perdigón, esta devoción surge de la mixtura de elementos indígenas, creencias populares hispanas del siglo XVI y las enseñanzas oficiales de la Iglesia (Perdigón, 2017), logrando lo que Huffschmid denomina un “palimpsesto religioso, superposición de signos y capas de contenido” (2012, p. 100). Luego se le sumarían elementos de otras tradiciones religiosas como las de origen africano, por ejemplo, agregándole los collares multicolores característicos del palo monte o collares rojos y negros, con o sin pequeñas calaveritas intercaladas entre las cuentas, a menudo acompañados por escapularios, también rojos y negros. Este culto, como describe Yllescas, a pesar de la variedad de prácticas que engloba no es amorfo, sino, en palabras de este investigador “homogéneamente diverso” (Yllescas, 2017, p. 65).

Es notable que la Santa Muerte es una figura femenina y esto es en sí una innovación, porque la muerte no tenía una representación de género. México es un país donde la adoración mariana es muy notable y la Santa Muerte es vestida cuidadosamente con un ropaje que recuerda a las vírgenes de los altares o incluso a la ornamentación funeraria de las monjas coronadas difuntas que corresponden a la época colonial. Las imágenes de la Santa Muerte reciben el trato que se les otorga a las imágenes de los santos patronos y vírgenes en el catolicismo popular. (Garma, 2009)

Sin dudas, una de las características notables de la Santa Muerte es su feminidad, típica del marianismo mexicano (Pastor, 2010), donde la idealización patriarcal de la madre se desdobra en una madre “buena”, la Virgen de Guadalupe, que es exhibida y una madre “sombra”, casi una especie de Lilith, que se oculta y a la que se pide cosas que delante de la otra no se mencionarían, con la que se comparte el día a día, sin restricciones ni pudor. Es típico, por ejemplo, que se le sirvan bebidas alcohólicas a la Santa Muerte, o se le enciendan cigarros o porros de marihuana, que se le pida para “amarrar” algún amante esquivo o que se le ruegue por venganza, incluso se le dice “la Flaquita” o se nombra por seudónimos o eufemismos que denotan familiaridad. Cada figura de la Santa, por regla general, es nombrada por el creyente, según entienda. Con la Virgen de Guadalupe estas cosas no suceden, quedando en una zona más respetada, pero también más lejana.

Metodología, antecedentes y precisiones conceptuales

Este artículo se propone realizar una etnografía de la relación del creyente con su imagen de la Santa Muerte en su día a día a partir del estudio de caso de una sanadora de Ecatepec, en el Estado de México. Esta investigación es parte del trabajo de campo, comenzado desde diciembre de 2018 hasta la actualidad y realizado por el autor para alcanzar el título de Doctor en Antropología Social. Se utiliza la etnografía como método

privilegiado de recogida y elaboración de la información. Las técnicas fundamentales fueron la observación participante y las entrevistas en profundidad. El criterio de selección es que el caso de Elvia utiliza los saberes occidentales y los tradicionales, según el caso, para su labor de sanación, rompiendo el estereotipo, además, de que los devotos a la Santa Muerte son clase baja y se dedican a labores de dudosa legalidad. También fue una manera segura de entrar a un campo tan complicado como lo puede ser Ecatepec, lo cual, en este caso, es un elemento de peso para realizar estudios en ese tipo de zonas.

Casi todas las investigaciones que tratan el tema de la Santa Muerte en el Valle de México se enfocan en el altar más reconocido, el de doña Queta, en el barrio de Tepito (Yllescas, 2017). No se han encontrado estudios sobre la misma en Ecatepec, aunque sí hay sobre el templo cercano en Tultitlán, famoso por su imagen de la Santa de más de veinte metros de altura. Tampoco hay antecedentes para el abordaje teórico que se pretende en este texto. En general, la mayoría de las investigaciones en la Ciudad de México se han dedicado a estudiar a los grupos reunidos en torno a líderes que han protagonizado una lucha de poder por la hegemonía del culto: el caso de Queta en Tepito, de Jonathan Legaria Vargas en Tultitlán y David Romo Guillén en la Iglesia Católica Tradicional. Es notable que, de manera implícita e inconsciente, muchos investigadores han tomado partido en esta lucha, dando preferencias a unos sobre otros, dando más espacio a alguno en sus investigaciones o tomándolos como paradigmas/ casos típicos de lo que es el culto. En este caso se intenta abordar el culto y sus interrelaciones en la cotidianidad. Elvia no se erige como líder, no protagoniza rosarios, no dirige actos de devoción pública, no organiza grupos en su derredor, se limita a sanar, por lo que se pretende dar luz sobre otra manera de vivir este culto, quizás más íntima y menos abordada. En este sentido, los únicos antecedentes encontrados hasta ahora son los trabajos de Sergio de la Fuente sobre la Santa Muerte y la vida cotidiana en la colonia Ajusco (de la Fuente, 2015), pero a diferencia de estos casos Elvia no maneja una tienda esotérica ni vende artículos relacionados con la Santa. La Ciudad de México y su zona conurbada puede ofrecer mucha diversidad sobre las maneras en las que las personas expresan su devoción a la Santa en su día a día. La institucionalización de esta fe ha sido un hecho relativamente reciente y el estudio sobre sus formas no institucionalizadas u organizadas puede dar una mejor idea de cómo y por qué el culto ha llegado hasta la actualidad. Hasta el momento, el autor ha encontrado diferencias importantes en sus estudios en la Zona Centro, en la colonia 15 de agosto, en el Cerro de la Estrella y en Ecatepec, pero explicar los detalles supera los objetivos del presente texto que solo se propone presentar el último caso.

Es necesario señalar que este texto, antes de ser presentado para su aceptación en la revista, fue revisado por la propia Elvia y su hija mayor como un modo de retroalimentación, de búsqueda de precisión y también por una cuestión ética: los sujetos investigados tienen todo el derecho de saber qué decimos los investigadores sobre ellos y aprobarlo, corregirlo o desaprobarlo, así como de comprobar qué información presentamos. En este caso se cuenta con la autorización explícita de ambas para que sea publicado. Además, las sugerencias y las ideas que aportaron fueron incluidas: la etnografía siempre ha de ser un texto polifónico, abierto, en el que los sujetos investigados tengan papel activo y puedan reconocer su propia voz.

Muchas de las vivencias de esta sanadora, llamada Elvia, rebasan los límites de lo que consideramos natural, lo cual la hace más interesante. No le toca al investigador hacer un juicio de valor al respecto, tampoco truncar esa parte “sobrenatural”, difícil de convertir en dato, si se sigue un criterio positivista, pero enriquecedor si lo que se persigue es entender cuál es la relación que se establece entre las personas y lo que consideramos sobrenatural, que para ellos es su cotidianidad, su propia naturaleza. A fin de cuentas, como ya señalaron Wagner (1981) y Viveiros de Castro (2004), las distinciones entre cultura y naturaleza, cabría decir también entre lo natural y lo sobrenatural, son relativas y nada “naturales”. La investigadora argentina Florencia Tola describe su experiencia al respecto mientras estudiaba a los tobas en el Chaco:

Diversos ámbitos de mi experiencia etnográfica me fueron conduciendo a la necesidad de pensar y hablar de las experiencias vitales de mis interlocutores de un modo que no estuviera sesgado por la manera en que nuestra ontología ubica ciertos fenómenos en el ámbito de la naturaleza (lo universal, lo rutinario y mecánico, lo no-intencional, etc.) y otros en el de la cultura (lo particular, lo creativo, variable e intencional). Por otro lado, no dejaba de sorprenderme que aquello que mis interlocutores referían no quedaba tampoco en el plano discursivo: las experiencias que me referían no eran ni puras metáforas usadas por ellos para hablar de otras cosas (que yo debía descifrar), ni remitían a entidades que podríamos imaginar como pertenecientes a un pasado mítico. Las relaciones entabladas con esos seres [...] eran vividas como relaciones tangibles, audibles y concretas con entidades inmanentes al mundo de los seres humanos. (2019, p. 491)

Esa deconstrucción ontológica, descrita de manera excelente por la antropóloga argentina, también debió ser efectuada al abordar la relación de Elvia con la Santa Muerte, a pesar del nivel educacional superior de la persona entrevistada y del lugar urbano donde radica, lo que nos llevaría a cuestionarnos cuán “occidental” puede ser el entorno que consideramos como tal. Incluso podríamos preguntar: ¿es religioso todo fenómeno que implique la relación humana con lo que consideramos sobrehumano? ¿Lo consideran religioso los que lo viven? ¿O es, sencillamente, una parte más de su vida cotidiana, sin más? Como afirman Pietrafesa de Godoi y Moura Mello:

[...] pois longe de estarem confinados a cosmologias, sistemas de ideias, representações e planos de existência cerrados, entes espirituais estão imersos no mundano e participam ritual e cotidianamente da vida dos humanos. E se, de um lado, suas características e seus atributos permitem antever os desdobramentos de suas ações, de outro, suas capacidades e potências são tão inesperadas quanto transgressivas, na medida em que seus atos e os efeitos de suas presenças atravessam fronteiras entre o ritual e o cotidiano, o sagrado e o mundano, o passado e o presente, o privado e o público. Seres intangíveis estão continuamente em movimento no tempo e no espaço, traçando caminhos e forjando (novas) relações, tanto no plano terreno quanto no espiritual. (2019, p. 443)

Los referentes teóricos básicos que se manejan son los provenientes de Tim Ingold, Perig Pitrou y la “lived religion” de Nancy Ammerman. Según Ingold (2013), en su recuperación de un animismo ontológico, la imagen no se puede reducir a un simple objeto con cierta agencia, mucho menos a una cierta acción simbólica, sino que está viva, se filtra de sus propios límites, mezclándose con otras cosas. La imagen de la Santa Muerte de la que aquí se trata, entonces, supera el mero objeto que la denota, pues, como se verá más adelante, se le considera una fuerza actuante que rebasa fronteras

materiales, pero se concreta dentro de las mismas. Por eso se hablará de figura para referirse a la estatuilla de la Santa e imagen para su dimensión actuante, para ese ser animado que supera los límites objetuales de su figura, englobándola.

Al respecto, las tres preguntas metodológicas que plantea Perig Pitrou, salvando su referencia directa a elementos técnicos y que no fueron planteadas para un fenómeno como el que nos ocupa, nos pueden guiar en una dimensión cultural que se vuelve paradójica para la mentalidad occidental: ¿Cuáles son los elementos no humanos que participan en los procesos vitales? ¿Qué acciones efectúan exactamente? ¿Cuáles son los efectos visibles que producen? (Pitrou, 2014, p. 185) El elemento no humano que participa en los procesos vitales de estos devotos es la personificación de la muerte misma y lo que produce es precisamente su contrario, es decir la sanación, la salud, la prolongación de la vida. La muerte se concibe como productora de vida. En este caso, entender la relación establecida con la muerte nos ayudaría a entender cómo sus fieles conciben la vida misma. Esta idea subyacente en el culto de una muerte revitalizadora, sumada a la poca importancia que dan los fieles a la dimensión escatológica, al no importa qué pase *post mortem*, de lo que se trata es de aquí y ahora, es quizás el aspecto no occidental de esta devoción a una figura, a todas luces europea.

La figura usual de la Santa Muerte adorada en los altares, es la que la cultura occidental atribuye a la Parca (Perdigón, 2017): un esqueleto encapuchado con túnica talar y una guadaña en una de sus manos. En la otra se suele colocar una esfera, como símbolo de que el mundo le pertenece o una balanza, como sinónimo de imparcialidad y justicia. A menudo está acompañada por un búho. En la base de muchas de estas figuras hay semillas u objetos, como pequeñas representaciones de herraduras, cubiertos por una resina transparente. Las figuras son el eje de la devoción a la Santa y pueden ser de varios tamaños, generalmente las de estatura natural son vestidas con elaboradísimos trajes que se cambian una vez al mes. Elvia llama a sus figuras de la Santa Muerte sus “niñas”, con cariño manifiesto.

Para analizar la experiencia de Elvia, también se toman como ejes algunos de los elementos que Ammerman (2016) propone como básicos en el enfoque de *lived religion*: la incorporación (traducción personal de *embodiment*), es decir experiencia corporizada; la materialidad que rodea al culto y el discurso del creyente mediante el cual explica su fe y sus vivencias al respecto.

Los estudios sobre cómo influyen los seres no-humanos, sobrenaturales si se quiere, en la vida cotidiana han sido abordados más de una vez en antropología. Sin embargo, en el caso de la Santa Muerte las investigaciones han ido más bien a las formas organizadas del culto o la descripción de los actos devocionales. La Muerte, como ser tangible que participa en la vida cotidiana de sus creyentes ha sido obviada, probablemente, porque como ya se ha dicho, es muy difícil tratarlo desde una perspectiva más racional. No obstante, como sostienen Pietrafesa de Godoi y Moura Mello:

Formas espirituais de existência não devem ser concebidas, meramente, como epifenômenos de configurações sociopolíticas ou históricas “mais reais”. Assim, as trajetórias de entes espirituais no plano terreno se interseccionam com outros domínios particulares de experiência, como sonhos, visões, intuições, revelando muito sobre as histórias de vida de humanos. A copresença de seres intangíveis e humanos revela-se central, seja em narrativas e discursos, seja em corpos e na constituição de pessoas. Longe, portanto,

de serem apartados, os domínios espiritual e mundano se interseccionam, gerando uma serie de efeitos. (2019, p. 442)

Hacia explicar los efectos de esta interacción directa de la Muerte en la vida cotidiana de sus creyentes y cómo se manifiesta ante los mismos se dirigen las siguientes líneas.

Acercamiento etnográfico a una sanadora devota de la Santa Muerte

Ecatepec es uno de los municipios del Estado de México más conocidos por sus niveles de violencia, desapariciones forzadas, trata de personas y feminicidios, con 331 mujeres asesinadas en el período de 2009-2015 (Reyes-Díaz, 2017). Las cifras, en realidad, son dudosas y los casos, muy dramáticos, como la reciente detención y condena de Juan Carlos y Patricia, acusados de asesinar y desmembrar a más de una decena de mujeres, incluso de tener prácticas necrófilas y antropofágicas con sus cuerpos. Ambos fueron presentados por la prensa como veneradores de la Santa Muerte (Durán King, 2018). Relativamente cerca de la colonia donde ocurrió esto, en ese mismo municipio, es donde se realizó el presente trabajo. El altísimo nivel de violencia, impunidad y precariedad de la zona hace que sea necesario extremar precauciones de todo tipo, para el investigador, pero, sobre todo, para los habitantes, el 97.4% de los cuales se siente inseguro al vivir allí (INEGI, 2019), siendo el primer lugar a nivel nacional con mayor percepción de inseguridad. Es este el contexto donde sana la doctora Elvia, también devota de la Santa Muerte.

En la colonia Hacienda y Parques de Aragón, Ecatepec, la Dra. Elvia lleva a cabo sus tareas de sanación, en su doble función médica y espiritual. La Doctora, como todos la llaman, es quiropráctica y, además de su trabajo profesional, es sanadora. “No todas las enfermedades son de médico”, me dice con una sonrisa, pero explica que no combina ambas cosas: “tengo muchos pacientes que son testigos de Jehová, mormones, no les puedo hablar de esto. A quien tengo que sanar se me pone en el camino.” Su recomendación es acudir primero al médico, pero si no hay un diagnóstico claro o el caso es desesperado, acudir a “lo espiritual”. Las enfermedades que cura son múltiples, en su mayoría pediátricas, y no todas están descritas como tales en la medicina occidental: empacho, espanto, algodoncillo, mollera caída, alferecía, susto de agua o falta de pulso, pero también lee el futuro, hace limpias y baños.

Sobre la Santa Muerte, me explica que viene cuando Dios la manda y solo nos conduce a “donde debemos estar”: por eso a veces los enfermos ven a una señora vestida de blanco o a una mujer galopando en un caballo blanco. A diferencia de otros creyentes, que la consideran bondadosa, Elvia cree que la Santa “no es buena ni mala, acepta a todos, es la única que es pareja, seas rico o pobre, santero, mormón o testigo de Jehová, es el único ser etéreo que es neutral, no distingue entre personas”. Pero aclara: “Primero Dios, porque Dios es Dios, Ella es un ángel de luz, pero no es más poderosa que Él”. Afirma que todos tenemos un destino por cumplir, cuando lo cumplimos, ella nos lleva. No cree que sea cierto que cuando alguien se hace devoto suyo le quita a quien más ama o a alguien muy cercano, creencia muy popular entre otros creyentes.

No todas las personas pueden ser sus devotos, porque la Santa Muerte las elige. Para Elvia esa aceptación no es solo una cierta simpatía por la imagen, sino un hecho físico: “te toca, la sientes”. Ante su figura depositada en un altar, si la Santa te acepta debe haber sensaciones físicas: un toque, una caricia, un roce en las manos o la cabeza. Elvia asegura que a veces los hace levitar o los “avienta hacia atrás”. Solo a través de una teofanía corporal, que no llega al acto de posesión como en la santería o en el espiritismo, se sabe el creyente escogido por su Santa Muerte.

La Santa también hace acto de presencia en el caso de que no se le cumpla lo que se le promete: “te espanta”. Cuenta que hay personas que le quitan la mano derecha a la estatuilla cuando no cumple sus deseos. Su mamá hace muchos años lo hizo y la guardó en una olla con tapa. Según Elvia, que era niña en ese entonces, sonaba por las noches como si alguien tocara en la tapa, desde dentro del caldero, o se veían huellas de pasos esqueléticos a la entrada de la puerta: era la Muerte, buscando su mano escondida, afirma. Por eso hay que cumplirle todas las promesas que se le haga o no hacerle promesas y darle lo que se puede, dice, tampoco hay que quitarle las manos o amenazarla de alguna forma. De esta forma, constantemente, la imagen de la Santa Muerte se manifiesta en la vida cotidiana más allá de su presencia en forma de icono inmóvil en un altar: se le atribuye una movilidad e independencia que traspaasa cualquier límite. Su incorporación, en el sentido teórico explicado, resulta imprescindible.

Es notable que de todos los casos estudiados por el autor en el resto del Valle de México es este el único que hace tanto énfasis en la manifestación física concreta y casi diaria de la imagen de la Muerte. No solo lo hace sin extrañeza, sino que se espera como parte de la interacción de esta entidad con los devotos. El resto de los creyentes entrevistados en otras zonas no hablan de una cercanía material tan palpable, aunque en su interesante trabajo sobre la devoción en la cárcel el destacado investigador Adrián Yllescas refiere una creencia similar por parte de los reclusos (Yllescas, 2018). Queda pendiente de profundización este aspecto.

El altar y las ofrendas

Tomando en cuenta el segundo punto de Ammerman: la materialidad que rodea al culto resulta imprescindible hablar del altar, donde la figura de la Santa es venerada, siendo este el centro de la devoción personal. La manera en la que es decorado cambia de un caso a otro, de acuerdo con las demás creencias del devoto. La doctora describe qué debe tener el altar: manzanas, chocolates, agua, sal, dinero, rosas y veladoras es lo fundamental. El agua funciona como transmisor de la energía de los muertos y de los seres de luz, se le debe cambiar cada tercer día. La copita o el “caballito” con sal es para aliviar las penas, aligerar el camino, expiar los pecados, está dedicada a las Ánimas del Purgatorio o a las almas en pena, aquellas que murieron solas o que nadie las recuerda (este elemento también es imprescindible en el altar de Día de Muertos). Además, le gustan los cigarros y los puros, de vez en cuando se debe “bañar” con el humo del puro para quitarle cualquier mala energía que haya recibido de las personas que la visitan.

El agua no debe faltar. Me narra una anécdota suya: una vez fue a Acapulco y dejó a su hija mayor encargada de darle agua a la imagen. La joven lo olvidó. A su regreso, el aguador le trajo un garrafón que ella no había encargado. Ante su sorpresa, el chico le contó que una señora blanca, que debió haber sido muy bella cuando joven, le había abierto la puerta un día, pidiendo que le llevara agua porque su hija había olvidado dejarle y ella tenía mucha sed. Este es uno de los ejemplos donde se ve la incorporación de la Muerte; la dimensión extraobjetual donde la imagen de la que habla Ingold rebasa su carácter estático y se manifiesta en algunos de los detalles más comunes de la vida cotidiana. No es esta una aparición epifánica, ni espectacular; ella tiene un sentido muy simple: la Santa tiene sed y, como cualquiera de sus devotos, pide agua al expendedor. La Muerte en este caso no se aparece para iniciar al creyente, ni parar otorgarle algún don o para comunicarle algún mensaje, sino solo para satisfacer su propia necesidad física.

La figura de la Santa Muerte, además, siempre debe tener luz, sean veladoras o focos. Un requisito *sine qua non* es que el altar sea solo para la Santa, porque “es mujer y las mujeres somos celosas, nos gusta que lo nuestro sea solo nuestro”. Me cuenta que una vez la puso junto a un Cristo y la figura de la Santa Muerte se volteaba sola, poniéndose de espaldas, mostrando su desagrado abiertamente. Otra de las maneras de interacción que la imagen de la Santa tiene con sus creyentes, moviendo la materialidad que la rodea, en este caso, la que la representa, según las nociones convencionales de género, que señalan la territorialidad, la posesividad y los celos como rasgos femeninos.

“Mucha gente le pone objetos de oro, cadenas, aretes. Debe llevar oro porque es mujer completamente ella y a las mujeres nos gusta el oro.” En este tipo de afirmaciones se manifiesta de manera evidente el carácter proyectivo que tiene el culto; la imagen, como señalaría Feuerbach (2013), también es una extensión del propio creyente y se le atribuyen sus propios rasgos, gustos, costumbres y nociones convencionales de género. Aunque de manera general ocurre así en casi todos los fenómenos que llamamos religiosos, en el caso de la Santa Muerte resulta muy significativo. Por ejemplo, en la santería cubana cada orisha tiene un complejo sistema de *patakís* (leyendas) que explican con mucho detalle su comportamiento, preferencias, disgustos y relaciones, por lo que el santero puede proyectarse mucho menos en su numen tutelar: al contrario, lo encarna, asumiendo sus rasgos (Garcés Marrero, 2018). La Santa Muerte no tiene una mitología complicada, ni dogmas, ni jerarquía sacerdotal establecida de manera definitiva y la relación se basa en la propia experiencia del creyente, por eso la proyección es mucho más fácil, haciendo más íntima incluso su relación con una entidad considerada en este caso, amoral y, por tanto, que no juzga. Como explica Katia Perdigón, la Santa Muerte no es resultado de la divinización de un personaje. El culto se organiza a partir de la imagen, no viceversa y por eso son tan diversas las maneras de venerarla. (Perdigón, 2017)

En este mismo sentido, a la Santa también se le dedican bebidas, pero no todas les gustan igual: “a la mía le gusta el aguardiente, el Tonaya”, dice Elvia. Me cuenta que las personas que van a agradecerle le han llevado de todo: vinos finos, whiskey, rones, pero a ella le gusta el Tonaya, una especie de aguardiente ordinaria, extremadamente barata, porque es el que más rápido se bebe. Dice que ha hecho el experimento: ha puesto varias bebidas delante de la imagen y el que más rápido desaparece es el Tonaya: “así que no es por la evaporación del alcohol, porque todos debía evaporarse igual, ¿no?” En este

caso, la relación proyectiva con la imagen se matiza, resultando que se muestra cierta individualidad independiente de los gustos del devoto y que se va descubriendo en el devenir del culto, incluso revelando cierta lógica científica bastante positivista en un tema a todas luces extranatural: para resolver una cuestión devocional se utiliza un criterio racional, basado en la evaporación en este caso y se comprueba por vía experimental.

Elvia dice que un creyente debe tener como mínimo tres figuras: la primera debe ser regalada, luego una robada y otra comprada. El altar debe estar a la vista en un lugar especial y si alguien le tiene miedo o “la mira mal” no se le muestra, porque la Santa se ofende. Asegura que no se debe tocar nada de sus cosas, porque puede traer mal a quien lo haga, por eso ni los ladrones tocan nada de los altares callejeros. Aunque la Doctora no lo hace, hay creyentes que visten sus figuras con trajes muy vistosos (Perdigón, 2015). Elvia me explica que cuando le cambian el vestido cortan la tela en pedacitos y lo reparten a los fieles. Ese retazo funciona como amuleto, es ideal para las personas que no pueden hacerle un altar, lo llevan consigo y ya es garantía de la protección de la Santa.

El culto, la sanación, la fe

Me explica que la ventaja de ser devoto de la Santa es que todo lo que le pidas te lo da, por eso “hay gente que piensa que por tenerla es intocable, pero eso no te hace invencible, ni inmortal, ni invisible”, dice, refiriéndose a los “rateros y secuestradores”. De cualquier manera: “nadie te puede imponer que tengas fe en la Santa Muerte, eso te nace.” Por eso muchas de las personas que van a ser sanadas con ella no tienen que volverse devotas, con regresar cuando su petición esté cumplida y poner flores ante el altar (preferentemente rosas) es suficiente. El culto manifiesta un criterio pragmático: la Santa funciona de manera casi contractual – concede el don, se le agradece con un contradon y se salda la deuda. Sin embargo, para los devotos, la relación es mucho más compleja, afectando directamente su día a día. Elvia dice que ella tiene que actuar como sanadora porque “si yo dejo de curar, me enfermo”.

La manera de iniciarse en el culto es muy significativa para comprender esta dimensión de lo real maravilloso, como diría Alejo Carpentier (2012), en la que viven estos devotos. Elvia cuenta que en su niñez ya su mamá era devota a la Santa. Sin embargo, ella, durante mucho tiempo no lo fue, por el recuerdo de los sustos que había sentido en su infancia: cada vez que su mamá olvidaba alguna promesa, las “espantaba”. Pero hace treinta años, según cuenta, atravesaba una muy difícil situación económica y apareció una señora en el barrio preguntando por ella sin saber su nombre. Una vecina la orientó hacia la casa. Elvia la describe como una señora blanca, mayor, que parecía haber sido muy bonita en su juventud. Le entregó un bulto envuelto en un sarape. Elvia tomó el paquete, lo abrió y al levantar la mirada, la señora ya no estaba. Dentro había una figura de la Santa con túnica negra. Varios días después apareció la madre de Elvia con una figura igual y le dijo que sentía que ella debía tenerla. Así fue como comenzó la devoción y a sanar, a la par: toda su vida cambió, asegura.

Una vez más la imagen de la Santa Muerte se manifiesta de manera independiente: es la Muerte misma, siempre descrita como señora blanca que fue muy linda en su

juventud, la que trae su propia figura para que la veneren su devota escogida y así poder bendecirla con un cambio radical en su vida. Todos en su entorno conocen esa historia y la asumen con completa naturalidad, denotando que conciben su relación con la muerte y, por concomitancia, con la vida, de manera diferente. Estas apariciones, también con forma de “dama muy bonita” ha sido señalada por otros autores (Michalik, 2017), lo que destaca otra aparente paradoja de este culto: la imagen de la Santa Muerte es concebida como hermosa por sus devotos, no macabra ni grotesca. También resulta interesante la dimensión racial y socioeconómica que asume la imagen en sus apariciones: siempre es blanca y elegante como una dama de clase más alta que la mayoría de sus devotos, sus rasgos europeos son los que la hacen bonita, nunca es de tez morena (a pesar de que la Virgen de Guadalupe sí), ni habla en lenguas indígenas, ni se viste como tal. Además, es interesante señalar que el caso de Elvia ha sido una devoción matrilineal, exclusivamente de mujeres, que ha pasado de su mamá a ella y de ella a sus hijas. Esta dimensión del género en el culto, aunque ha sido mencionada por varios (Chesnut, 2013; Hedenborg-White, 2014), aún no ha sido suficientemente estudiada.

El entorno material de la devoción de la sanadora

El altar que tiene Elvia en el consultorio, está en el segundo piso para que los clientes no la vean. En el altar, además hay calacas y un Elegguá en el suelo a la derecha. La figura es de no más de treinta centímetros, con túnica dorada, porque está en el negocio. A pesar de su tamaño, me dice que es muy poderosa. El otro altar está en su lugar de trabajo de sanación, que no está en la casa para evitar que se queden allí las malas energías que llevan las personas. Está en una habitación de un local multiuso. En la puerta hay un cartel que promociona clases de danza árabe por las tardes en la habitación principal. Al final del pasillo, a la izquierda está el templo.

Es una habitación dividida por una puerta corrediza, a cada lado hay una figura: una blanca y otra negra. Cuando se abre la puerta hay un fuerte olor a mar. Delante de la figura blanca hay arena de playa, porque ella es dueña de la tierra y el mar, me explica. Hay muchos objetos dedicados y las paredes están literalmente cubiertas por fotos de personas que han sentido respondidas sus súplicas o que quieren estar allí para que la Santa las proteja. Elvia dice que muchos se molestan porque ha tenido que retirar fotos para poner otras; tiene varias cajas en la casa, según me cuenta. Esta figura blanca la usa para curaciones.

Detrás de la puerta corrediza hay una imagen negra con más de media decena de pequeñas figuras de la Santa a sus pies. A la derecha, junto a la puerta hay un gran mazo de plumas de pavo real. Esta es la figura que se usa para limpiar a las personas de los “malos trabajos”, de la “brujería cerrera”. Ambas estatuas están hechas en la fábrica que tuvo Jonathan Legaria, fundador del mencionado templo de Tultitlán, pero del tamaño de una persona. Elvia parece estar orgullosa del origen de “sus niñas”. Es importante destacar que el espacio, evidentemente, no está concebido para la devoción pública, sino para un acto individual de sanación, reafirmando que el rol que se atribuye Elvia no es el de líder carismático, protagonista de la devoción. Ella, incluso lo oculta ante

muchos de sus pacientes que profesan otras creencias. Resulta interesante que, en este momento, donde se manifiesta una crisis en las versiones organizadas del culto, según los creyentes, con la muerte de Legaria Vargas, la prisión de David Romo y las pérdidas familiares que ha sufrido Queta, que la fe en la Santa se manifiesta fuerte y expandiéndose de estas formas que no pretenden institucionalizarse.

Esta es básicamente la etnografía basada en el trabajo de campo realizado con esta sanadora. En comparación con otros de los casos estudiados por el autor, ya varios, resulta inusual y abre un espectro interesante de posibilidades investigativas, que no han sido abordadas antes. ¿Cuál es la relación exacta entre la Santa Muerte y los poderes curativos? ¿Cuáles son las figuras diagnósticas que se pueden curar con la Santa Muerte y cuál es la fuente de estos saberes medicinales, dado que el culto es de reciente data, según se cree? ¿Cómo otros creyentes han sentido la presencia de la Santa Muerte en su vida diaria? La situación social inhóspita de Ecatepec hace que sea complicado llevar a cabo una investigación allí, pero sería interesante estudiar en ese lugar otros casos de este culto tan variado y, al unísono, tan coherente.

Conclusiones

La devoción a la Santa Muerte es un culto que rebasa la lógica occidental y entra en el terreno de lo que, para esa lógica, es paradójico. La muerte es concebida como dadora y garante de vida, sanadora, hermosa y su imagen es casi omnipresente en la vida cotidiana de los creyentes de manera física, interviniendo hasta en las cuestiones más comunes. Se podría decir que no importa que pase después de la muerte, porque ella vive con sus fieles su día a día. El caso de Elvia es interesante porque muestra, en un entorno precario y violento, cómo los saberes occidentales se mancomunan con otras tradiciones para lograr una mejor vida de las personas, todo bajo la protección de la personificación de la muerte misma, quien parece tan generosa que ni siquiera exige veneración a cambio, solo unas flores. La prensa ha destacado la relación de la Santa Muerte con asesinos, narcos y personas que viven en la ilegalidad, sin embargo, en este caso la Niña Blanca se convierte en una fuente de consuelo y salud para muchas personas.

Son muchas las maneras en la que la Santa se hace palpable para Elvia, a través de apariciones, de sonidos y de mover su propia figura, cosas o a personas. Sin embargo, en la experiencia de otros creyentes o de sus pacientes “en lo espiritual”, su manifestación se produce a través de peticiones respondidas, no tanto por su participación cotidiana en el entorno del devoto. Dimensiones como los estereotipos de género, raciales y socioeconómicos, gustos propios y figuras diagnósticas desconocidas para la medicina occidental se interseccionan en esta fe, permitiendo comprender cómo sus creyentes se conciben a sí mismos, sus cuerpos, sus relaciones y su manera de desenvolverse en el mundo.

Como sostienen algunos investigadores, la figura con que se representa a la Niña es europea, pero esta vivencia de la muerte no es occidental, aunque tampoco podría decirse que es puramente indígena. La mixtura de fuentes hace que este vínculo cotidiano con la muerte un fenómeno original que permite comprender mejor la forma

de vida de una buena parte de la población mexicana. No todas las maneras del culto están organizadas en torno a una figura carismática, como ocurre en la mayoría de los casos que han sido estudiados hasta ahora. La devoción tiene otras manifestaciones más íntimas que son las que pueden garantizar la dimensión rizomática de esta fe y, por tanto, su pervivencia.

Referencias

AMMERMAN, Nancy Tatom. Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, v. 29, n. 2, pp. 83–99, 2016.

CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza, 2012.

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

DE LA FUENTE HERNÁNDEZ, Sergio Guadalupe. La Santa Muerte en la vida cotidiana de una familia de la colonia Ajusco. *Vita Brevis*, v. 4, n. 6, pp. 67-78, 2015.

DURÁN KING, José Luis. Ecatepec: un asesino serial en obra negra. *Milenio*, 13 de octubre, 2018. Disponible en: <<https://www.milenio.com/opinion/jose-luis-duran-king/vidas-ejemplares/ecatepec-un-asesino-serial-en-obra-negra>>. Acceso en: 21 may. 2019.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. México: Trotta, 2013.

GARCÉS MARRERO, Roberto. Sujeto y construcción de la identidad en los sistemas adivinatorios de la santería cubana. *Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, v. 3, pp. 31-65, 2018.

GARMA, Carlos. El culto a la Santa Muerte. *El Universal.mx*, 11 de abril, 2009. Disponible en: <<http://archivo.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html>>. Acceso en: 20 may. 2019.

HEDENBORG WHITE, Manon. Death as a Woman: Santa Muerte and Religious 'Othering' in Mexico In: PATTERSON, Anthony; ZACKHEOS, Marilena (Orgs). *Vile women: Female evil in fact, fiction and mythology*. Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary, 2014, p. 235-255.

HUFFSCHMID, Anne. Devoción satanizada: la Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, v. 2, n. 3, pp. 97- 107, 2012.

INGOLD, Tim. Being alive in a world without objects. *The Handbook of Contemporary Animism*. London- New York: Graham Harvey, Routledge, 2013, pp. 213- 225.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (INEGI). 2019. Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana (junio 2019). Comunicado de Prensa 340/19, 17 de julio de 2019. Disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/>>

contenidos/saladeprensa/boletines/2019/ensu/ensu2019_07.pdf> Acceso en: 29 jul. 2019.

MICHALIK, Piotr Grzegorz. 2017. Paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica. In: HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto (Org). La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017, pp. 85-107.

PASTOR, Marialba. El marianismo en México: una mirada a su larga duración. Cuicuilco, v. 48, pp. 257- 277, 2010.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia. La Santa Muerte, protectora de los hombres. México: Secretaría de Cultura. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia. La indumentaria para La Santa Muerte. Cuicuilco v. 64, pp. 43- 62, 2015.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília; MOURA MELLO, Marcelo. Entre seres intangíveis e pessoas: uma introdução. Etnográfica, v. 23, n. 2, pp. 441- 446, 2019.

PITROU, Perig. La vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques. L'Homme. Revue française d'anthropologie, v. 212, pp. 159-190, 2014.

REYES-DÍAZ, Itandehui. Cuerpos-territorios despojados: escenarios de la violencia feminicida y desaparición en Ecatepec, nororiente del Valle de México. Bajo el Volcán, v. 18, n. 27, pp. 45-68, 2017.

TOLA, Florencia. No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino. Etnográfica, v. 23, n. 2, pp. 489- 513, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo y naturalismo en la América Indígena. In: SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (Orgs.). Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA, 2004, pp. 37- 80.

WAGNER, Roy. The Invention of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

YLLESCAS ILLESCAS, Jorge Adrián. La Santa Muerte, ¿un culto en consolidación? In: HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto (Org). La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017, pp. 65- 84.

YLLESCAS ILLESCAS, Jorge Adrián. Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Recibido: 5 de agosto de 2019.

Aprovado: 11 de noviembre de 2019.