

La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto popular

ANTONIO HIGUERA BONFIL¹

INTRODUCCIÓN

El culto a la Santa Muerte es una práctica cultural de origen mexicano y todos hemos escuchado que es una actividad propia de malvivientes. Distintos medios de comunicación refuerzan la idea de que estos creyentes suelen ser narcotraficantes, ladrones y prostitutas. Los periódicos ofrecen en primera plana alarmantes noticias sobre sacrificios humanos dedicados a la tétrica figura, y es común que la pantalla chica se vea inundada, de vez en vez, con notas que muestran las consecuencias negativas si nos encontramos con alguno de sus devotos.

En el contexto cristiano que se vive México, venerar a la muerte es como ser satanista. Se va contra la corriente, se adora al enemigo mayor y el estigma cae del cielo. El juicio es absoluto: se va contra la naturaleza al adorar a la muerte, se desprecia la vida, el bien mayor del ser humano.

Sin duda, la imagen social de esta creencia religiosa difícilmente podría ser peor. Hombres, mujeres, niños y ancianos que la veneran son calificados, por definición y en automático, como maleantes. Pero, ¿alguna vez nos hemos detenido a pensar sobre la naturaleza de

¹ Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: anthigue@gmail.com.

este culto?, ¿qué sabemos sobre la Santa Muerte?, ¿asumimos una posición informada o sólo nos movemos con base en las pocas noticias que nos presentan los medios?

En aparente contraste con lo anterior, el interés mostrado por las ciencias sociales sobre una práctica cada vez más extendida en México y en otros países es relativamente reciente. Si bien los estudios sobre el tema se han acumulado, todavía no hay un acervo significativo para su conocimiento profundo; muchas investigaciones están en curso y poco a poco ven la luz editorial algunos resultados de las pesquisas. Recordemos lo que García Zavala (2006) señaló hace pocos años:

Hasta el año 2004 no existían más de tres páginas en internet especializadas en el culto [...] Circulan [...] revistas especializadas en el culto [...] que proporcionan información a los devotos sobre los rituales. [...] La Santa Muerte es una imagen que aparecerá durante por lo menos 2003 a 2005 en el primer plano de la nota roja. [...] ¿Existen investigaciones antropológicas, históricas, teológicas, sociológicas sobre el culto a la Santa Muerte?

Hasta el momento, no [...] [hay] investigaciones especializadas sobre el culto. Lo que sí existe es una diversidad de artículos escritos principalmente por antropólogos e historiadores. [...]

Otros estudios abordan el culto en otras partes de la República, tal es el caso de la Santa Muerte en Yanhuitlán, Oaxaca, o la Santa Muerte en Tepatepec, Hidalgo (García, 2006: 6, 10 y 11).

Si bien, esta afirmación no es del todo precisa, es sintomática de la actitud que prevalecía en México entre los investigadores en ciencias sociales. Teniendo ese telón de fondo, las siguientes páginas abordan la expansión del culto a la Santa Muerte en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo y frontera internacional con Centroamérica y el Caribe.

Los objetivos de este trabajo son ofrecer un panorama histórico del tema, mostrar cómo ha crecido esta creencia religiosa, lo que se refleja en la actividad de diversos centros de culto, y proponer una tipología de su funcionamiento. Con lo anterior, se busca contribuir a la discusión sobre el culto, su naturaleza y prácticas concretas.

El documento inicia con la revisión de trabajos dedicados al tema que nos ocupa. Se trata de una sección amplia debido a que al revisar la literatura especializada se constata que el principal *corpus* está conformado por textos cortos, usualmente interesados en uno o dos

temas específicos. Ello ha dibujado un escenario particular en las ciencias sociales, una especie de atomización en el tratamiento sistemático del tema. El desahogo del estado de la cuestión permite al lector formarse una idea precisa de qué se ha trabajado y qué falta por explorarse; zonas geográficas del culto y líneas temáticas, características de la liturgia y acercamientos metodológicos concretos son documentados en esta sección.

La segunda parte del trabajo presenta tanto el resumen histórico como los principales rasgos de funcionamiento de tres altares que operan actualmente en Chetumal, el propósito es sentar las bases para su conocimiento e interpretación. Como suele ocurrir cuando se estudia la práctica social, hay diversas posibilidades para presentar los resultados, razón por la que se seleccionó el criterio cronológico que parte del centro de culto local más antiguo y concluye en el más reciente. Las imágenes incluidas en este trabajo permiten asomarse brevemente a los centros de culto a la Santa Muerte, habilitando tanto la comparación interna como con tradiciones propias de otras latitudes.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Durante la última década diversos académicos han escrito en México sobre la Santa Muerte, pero sólo algunos son especialistas del tema. Varias decenas de artículos se han publicado en revistas de diferentes países y los libros no abundan, pero dado que la investigación científica avanza con ritmos propios, es difícil encontrar quien haya publicado media docena de trabajos sobre el tema.

Una de las primeras investigaciones cuyo tema central es la Santa Muerte fue publicado por John Thompson en 1998, en el *Journal of the Southwest*. Este trabajo seminal que se refiere a lo encontrado en México, no sólo describe su contacto e interés por el culto a la Santa en la frontera México-Estados Unidos, sino que centra su atención en las oraciones y tarjetas impresas con la imagen venerada, busca el origen mediterráneo del ícono y discute su creciente papel en la magia y la religión contemporánea. Su trabajo nos remite a un escenario poco conocido, hace más de tres lustros se vendían artículos relacionados con la Santa en los Estados Unidos, pero lo más sorprendente es que se trata de un producto hecho por una empresa de ese país. “Compré una

pequeña botella de media onza de perfume Santísima Muerte. Costó us\$ 1.50. La Corporación Skippy, basada en Detroit y Los Ángeles, la produjo, y la botella también estaba etiquetada en inglés "HolyDeath" (Thompson, 1998: 405).

Con base en una amplia revisión de la literatura antropológica, reseña trabajos sobre otros temas específicos en los que se refiere el culto de nuestro interés. Reporta, por ejemplo, que en 1947 Frances Toor menciona varias oraciones a la Santa Muerte. Señala que en *Cuijla*, Gonzalo Aguirre Beltrán narra el uso de estampas con su efigie entre los negros de Oaxaca, mientras que en la década de 1950 Isabel Kelly reseña la utilización de oraciones en la magia de amor en La Laguna: en la siguiente década, Carlos Navarrete recopiló algunas oraciones a la Santísima Muerte en Chiapas y en la de 1970, en los trabajos de Marcela Olavarrieta, que trabajó brujería en el área de los Tuxtlas (Thompson, 1998).

Tras un amplio recorrido histórico y un interesante trabajo etnográfico, el autor concluye:

Como hemos visto, pienso que la Santísima Muerte es una imagen flexible. Invocada por las esposas abandonadas, ella trae la antigua magia mediterránea del amor a los tiempos modernos. Convocada por criminales, ella ofrece protección y poder sobre los enemigos. Invocada por comerciantes, atrae el éxito monetario. Invocada por mujeres maltratadas, pacifica esposos furiosos. Invocada por madres con hijos ausentes, ella los trae a casa. Exhortada por los santeros mexicanos, emerge como la diosa afro-cubana Oyá. Invocada por los católicos como la hermana blanca, ofrece suerte y protección aprobada por la iglesia (al menos en algunas ocasiones). Y ahora, al haber establecido su presencia no terrena en los Estados Unidos, donde la inmigración reciente o la simple curiosidad puede sacarla del mostrador del supermercado para experimentar su poder, ¿cuál será su papel?, el tiempo dirá [...] (Thompson, 1998: 427-428).

García Zavala (2007) afirma que la principal función de los altares dedicados a la Santa en las colonias populares de la Ciudad de México, es restablecer el orden y corregir las conductas de los miembros de la comunidad, y considera que los espacios donde se ubican dichos altares son por lo general lugares de conflicto, donde se manifiestan constantemente conductas antisociales.

El actual culto a la Santa Muerte, desde la perspectiva de la religiosidad popular, tiene un referente totalmente católico. Prueba de ello es el hecho de incluir en sus

ceremonias la reproducción de rituales católicos, (liturgia y rezo del rosario), como el hecho que el símbolo dominante para el devoto forma parte del amplio universo del catolicismo y, sobre todo, que se especializa en diversos campos, de igual manera que lo hacen los santos en el catolicismo (García Zavala, 2007: 219).

Fragoso (2007) hace un primer acercamiento al culto de la Santa Muerte en la Ciudad de México describiéndolo de manera general. El texto explora las posibles razones de la continuidad del culto, examinando las motivaciones de los devotos, caracteriza dos perfiles desde los que se puede analizar esta práctica, la “religiosidad popular” y la que denomina “heterodoxia institucionalizada”. Revisa las corrientes de interpretación de varios autores y propone la exégesis del culto en tanto hecho social, siendo el interés central del trabajo su expansión y consolidación.

Perdigón (2008a) es la única académica mexicana que ha publicado un libro con el tema central de la Santa Muerte. La obra ofrece un recorrido por la historia de la imagen y muestra cómo se ha concebido la muerte en diversas épocas y en diferentes partes del mundo. Por su carácter antropológico, este trabajo revisa dos aspectos concretos sobre la muerte, el papel de Guadalupe Posada en su difusión y el perfil folklórico de la muerte, como característica de la cultura mexicana. Por otra parte, la obra reconstruye el escenario general del culto a la Santa Muerte y pone su atención en diversos aspectos específicos de esta práctica religiosa, retratando varios lugares de culto en México.

Flores (2008) explora “las transformaciones y transculturación del culto de la Santa Muerte en los fenómenos de reapropiación y reelaboración local en distintos territorios urbanos: en mayor medida en el Distrito Federal y Veracruz (en México), y más tangencialmente en Madrid o Talavera de la Reina” (Flores, 2008: 55).

El autor considera que la resistencia a la institucionalización, la tendencia a buscar un origen prehispánico y la aproximación simbólica entre la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe han provocado un acelerado proceso de transformación en su perfil simbólico, así como de sus prácticas rituales. Propone que el crecimiento y éxito de este culto está conectado con los “procesos de patrimonialización de la muerte en México, y con las políticas de la cultura popular y de la identidad nacional, que han conseguido convertir a la muerte en un ‘bien cultural e identitario’ en sí mismo para los mexicanos y para las miradas de fuera de México” (Flores, 2008: 56).

Por otra parte, Perdigón (2008b) vincula el culto a dos imágenes en el contexto del cristianismo, el Niño de las Suertes y la Santa Muerte. La primera imagen incluye una calavera, que representa el hecho de que Jesús venció a la muerte y ello desencadenó un interesante acercamiento de los creyentes de la segunda. Muestra cómo en condiciones sociales específicas se transforman los rituales para reactualizar símbolos religiosos.

Por su parte, Gaytán (2008) reflexiona sobre un sector de la feligresía de la Santa Muerte, aquél compuesto por quienes tienen una actividad cotidiana de riesgo, en los que la muerte puede ser algo inminente. Revisa lo que cataloga como típico de todo culto, la expectativa normativa. Asimismo, este trabajo presenta un breve recorrido histórico sobre la representación de la muerte y concluye revisando la dupla tragedia y destino.

En un trabajo de corte histórico, Fragoso (2008) examina diversos aspectos de los posibles orígenes de la santa Muerte, vinculando diferentes etapas y culturas. Resalta el carácter vinculador de la religión y la insistencia de los estudios antropológicos por poner en relieve tal condición. Tanto antecedentes lejanos como referentes contemporáneos son parte de este trabajo, que concibe que el culto a la Santa Muerte crea lazos sociales de importancia.

Con interés por el estudio de la Santa Muerte desde la psicología, Sánchez revisa la elección de la Santa Muerte como símbolo religioso. Parte de la idea de que el instinto básico en todo ser vivo es sobrevivir, es decir, evitar la muerte, entonces “¿por qué tomar a la Muerte como símbolo de algo muy importante dentro de nuestras vidas?, ¿qué necesidades está llamando a satisfacer este símbolo?, ¿qué funciones se le asignan?, ¿qué capacidades se le atribuyen a una entidad de este tipo? y ¿qué motivaciones tiene este tipo de conducta?” (Sánchez, 2011: 109). Aunque de forma muy breve, el autor reseña los atributos y funciones de los símbolos: cambio de vida, protección, certidumbre, fuerza, trascendencia, conexión con los antepasados. Noción de límite máximo.

Santana (2011) pone ante los ojos del lector una imagen, a modo de fotografía instantánea, una visita al altar de la Santa Muerte, en el centro histórico de la Ciudad de México.

Uno de los pocos libros dedicados al tema es el de Chesnut (2012), investigador estadounidense que obtuvo información sobre el culto a la Santa Muerte en diversas entidades federativas de México y los Estados Unidos. Obra llena de metáforas en ocasiones exageradas, es un

texto con sabor a reportaje periodístico más que a trabajo académico; al optar por presentar sus vivencias y las de algunos informantes, se caracteriza por conformar un relato de hechos, pero no aporta explicación alguna sobre el éxito de esta práctica social ni sobre la estructura y organización del culto. El libro es, sin duda, un tratamiento con cierta profundidad etnográfica sobre las dimensiones en que esta figura sobrehumana actúa.

Huffschmid (2012) se asoma al mundo emergente de una nueva religiosidad urbana y si bien declara que no busca conocer su esencia, sí ofrecer pistas sobre lo que califica como un fenómeno propio de la precaria modernidad. El texto revisa las interpretaciones sobre el posible origen del culto, aborda la figura de la muerte en la cultura mexicana y relata la historia del paso de culto doméstico y secreto a su calidad de callejero, en el barrio de Tepito. Es, precisamente, este escenario y las coreografías sociales y de los actores sociales, el cuerpo principal del trabajo.

Bravo (2013) enfoca a los actores sociales como los protagonistas de su análisis. Si bien centra su atención en los devotos, también hace consideraciones sobre el grupo que conforman en la totalidad social. La reseña de las *advocaciones* existentes sobre la Santa Muerte muestra las dimensiones desde las que se puede apreciar esta práctica religiosa y ofrece un escenario no del todo estudiado a la fecha. Un elemento de reflexión de la autora está relacionado con lo que llama la *iglesia de origen* de los creyentes, y es ahí donde marca cercanías y diferencias entre la tradición de la Iglesia Católica y el Templo de la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara.

En uno de los trabajos más recientes, Argyriadis (2014) revisa la evolución del tratamiento dado a la Santa Muerte; en un primer momento ofrece la visión que los medios de comunicación han proyectado sobre los devotos, relacionándolos invariablemente con el narcotráfico. Después, reseña una parte importante de la literatura especializada producida en el ámbito académico y aventura la hipótesis, que documenta detalladamente, de que la explicación del crecimiento de esta devoción –y su arribo al ámbito público– pudiesen estar relacionados con la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992. Cierra con la exposición de tres casos en Veracruz y propone tres formas de estudiar esta práctica religiosa.

Cuestionando la oposición entre religión institucional y religiosidad popular, propone analizar la manera en que los devotos del culto

a la Santa Muerte, en interacción con los medios de comunicación, los discursos académicos y las denuncias de la Iglesia Católica Mexicana, construyen en la actualidad varios sistemas locales de sentido. Basado en una reseña crítica de los trabajos existentes sobre el tema, este estudio se nutre también de una etnografía propia llevada a cabo en la ciudad de Veracruz entre 2004 y 2011. Intenta mostrar en particular cómo los debates sobre la historia y/o la legitimidad del culto han desencadenado una búsqueda de reconocimiento por parte de los fieles, así como el inicio de un proceso de construcción de la tradición, con vertientes nacionales y regionales, en un contexto de intensas luchas de poder inter e intra grupos. Finalmente, propone pistas de reflexión para profundizar la investigación sobre esta devoción.

En términos de investigación formativa, varias tesis se ocupan de esta práctica religiosa. Tal es el caso de Alfredo Vargas (2004), Roberto García Zavala (2006), Sergio de la Fuente Hernández (2013) para obtener el grado de maestría, así como de Jesús Chamorro Cortés (2008) y Jorge Adrián Yllescas Illescas (2012), para tener la licenciatura.

Algunos textos, que examinan otros temas, mencionan tangencialmente a la Santa Muerte, aportando algunos referentes específicos. Tal es el caso de Navarrete (1968) quien recopila oraciones propias de diversos ámbitos religiosos, con temas diversos: la pasión de Cristo, la muerte, oraciones regionales y oraciones no católicas. Abre la obra un bosquejo sociohistórico de la región en que trabajó y la cierra el breve relato de vida de un curandero, quien sostiene que santos hay pocos, no tantos como los que dicen los curas, y que algunos de ellos trabajan para dios y otros para el diablo, por eso es importante juntarlos, *encuacharlos*, y hacer que jalen parejo en favor de uno. También están los casos de Islas, García, Iti y Berenzon (2006), que estudian con una perspectiva psicológica los sueños en los médicos tradicionales totonacos; Jones, Herrera y Thomas (2007) que examinan la condición de vida de jóvenes en situación de calle; Olmos (2008) quien revisa las creencias, representaciones, reacomodos y reivindicaciones identitarias entre grupos indígenas y neo-indígenas en parte de la frontera entre México y Estados Unidos; por su lado, González (2011) estudia la brujería en la periferia de la ciudad de Cuernavaca, Morelos, mientras que Garma (2011) analiza la laicidad, la secularización y el pluralismo religioso en México. Quintanar y Torres (2012) tocan el tema colateralmente y proponen el análisis de historias clínicas psicológicas entre ancianas prostitutas que ingresan a una casa hogar; Chavarochette y Demanget

(2013) que abordan las creencias indígenas en el frontera norte de México, y Juárez (2014) que analiza las religiones africanas en México.

Por otro lado, la producción de documentos visuales es una realidad en el quehacer cotidiano de quienes se dedican a la investigación en ciencias sociales. Por ello, la internet es un medio de primer orden para localizar las producciones que ciertos científicos se han empeñado en validar como medio de difusión de los resultados de su labor investigativa. Mucho más amplia es la dimensión de los videos y sitios web que ponen al alcance de los cibernautas rituales, consultas esotéricas, oraciones y literatura, además de explicaciones –de la más diversa naturaleza– que operadores de lo sagrado emiten desde sus respectivos centros de culto.

Por lo expresado hasta aquí, es evidente que la producción sobre el tema que nos interesa muestra vigor y va en ascenso, involucrando cada vez más a una mayor cantidad de investigadores interesados en los más diversos aspectos del culto a la Santa Muerte. Esta producción es uno de los resultados lógicos que se desprenden del hecho de que la comunidad académica se haya interesado en el culto de la Santa Muerte como tema de investigación, por lo que contrasta la cantidad de trabajos incluidos en revistas de investigación –que ya puede afirmarse que abundan–, y la edición de libros que profundicen en diversos aspectos del tema.

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

De acuerdo con el INEGI (2010) en Quintana Roo viven 1,325,578 personas; 652,358 son mujeres (49.21%) y 673,220 hombres (50.79%). La población total de Chetumal asciende a 151,243 habitantes, lo que representa el 61.84% del total municipal.

Producto de los procesos sociales, económicos y políticos locales, un alto porcentaje de los residentes en Quintana Roo (y Chetumal) nació fuera de esta entidad, lo que le confiere un perfil multicultural. La presencia originaria de comunidades mayas de diferentes adscripciones culturales, pero que hablan una misma lengua, confiere al estado un perfil particular, perfil que se complementa con flujos migratorios de otros grupos indígenas procedentes de Chiapas, Campeche y Guatemala.

El turismo masivo, principal actividad económica de Quintana Roo, marca la esencia del desarrollo regional y le transmite a pobla-

ciones urbanas y rurales características singulares (Sosa, 2014; Frausto, Bagnera, Vázquez y Nava, 2014). Pero el derrotero de la historia local ha marcado a Quintana Roo como un caso de excepción en la historia de México: Territorio Federal entre 1902 y 1974 (Careaga e Higuera, 2011), una extinción jurídica y la repartición de su jurisdicción entre 1931 y 1935, y su conversión en estado libre y soberano en 1974, han marcado su historia económica, política y social. La producción de maderas preciosas y la extracción de chicle fueron las principales actividades económicas por décadas.

Desde una etapa temprana, la diversidad religiosa estuvo presente entre los habitantes de Quintana Roo, ya que como lugar de destino migratorio de trabajadores del campo, no sólo llegaron familias de diferentes estados de México, sino también de diversos países a través de su vecindad con Belice.

Cuadro 1

	Total de habitantes	Católicos	%	Cristianos no católicos	%	Otras	%
1930	10,640	7,737	72.9	145	1.3	2,728	25.7
1940	18,842	15,184	80.5	159	0.8	3,499	18.5
1950	26,967	26,042	96.5	658	2.4	267	0.9
1960	50,169	46,099	91.8	2,669	5.3	1,402	2.7
1970	88,150	77,572	88.0	6,822	7.7	3,756	4.2
1980	225,985	186,931	82.7	24,037	10.6	15,017	6.6
1990	412,868	321,211	77.8	50,370	12.2	41,700	10.1
2000	792,990	552,745	73.2	103,274	13.0	136,971	17.2
2010	1'325,578	839,219	63.3	252,830	19.0	123,529	9.3

Fuente: Elaboración propia, con base en Giménez, 1996: 229-242; INEGI 2005, INEGI 2011.

El Cuadro 1 muestra la evolución de la adscripción religiosa de su población. La cifras hablan de un notable decremento en la adscripción al catolicismo, y hay que señalar que en el XIII Censo de Población y Vivienda, Quintana Roo fue la entidad federativa con mayor porcentaje de cambio religioso (INEGI, 2011). Es importante dejar

asentado que el abanico de posibilidades religiosas no ha dado lugar a conflictos sociales, como ha ocurrido en otras entidades federativas.

La ciudad de Chetumal se localiza en el sur del estado, en la frontera internacional con Belice. Si bien hay al menos diez centros de culto a la Santa Muerte, en este trabajo se presentan tres casos, que por su actividad y tradición se encuentran entre los más representativos. El centro de culto marcado con el número 1 es el único de carácter eclesial, mientras que los otros dos son altares domésticos.

Mapa 1. Ubicación de los centros de culto a la Santa Muerte



LOS CENTROS DE CULTO RELIGIOSO

Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte

Inició actividades –aun sin un inmueble propio– en 2004. Localizada en el casco histórico de la ciudad (número 1 del Mapa 1), es el único centro eclesiástico de este culto en Chetumal, sus condiciones de funcionamiento local no tienen comparación, pues las otras opciones para venerar a la Santa Muerte se mantienen como altares domésticos, razón por la que operan más como centros esotéricos que

atienden necesidades específicas de los devotos. El antecedente más lejano de este templo se remonta al momento en que su líder moral movió su residencia a Chetumal, a mediados de la década de 1970. El culto se reducía al ámbito familiar y pocos lugareños se interesaban en los beneficios que la Santa pudiese significarles.

Este centro de culto logró desarrollar una dinámica de cohesión de creyentes, dando lugar a una comunidad de fe que se encuentra en su décimo año de funcionamiento, aunque el culto lo iniciaron veinte años antes, manteniéndolo en el ámbito doméstico. El cambio de *status* ocurrió cuando su líder moral entró a en contacto con la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos (ICTMEU), acordando su adhesión a ella como una parroquia. El grado de consolidación que mostró hasta hace poco tuvo relación con el hecho de que David Romo Guillén, arzobispo de la ICTMEU, visitara en dos ocasiones esta congregación. Hay que resaltar que la primera vez que este personaje visitó Chetumal, en 2004, celebró una misa tridentina en la fiesta celebrada en honor a la Santa.

Teresa Barreda Martínez, *Mamá Tere*, es la líder moral de la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte. Veracruzana nacida en Ciudad Mendoza, llegó a Chetumal en 1975, donde su descendencia se ha desarrollado dos generaciones. Con sesenta años de edad, es la figura central en la marcha de esta comunidad de creyentes, no sólo por su fe hacia la Santa Muerte sino por sus dones como curandera y sus conocimientos de magia y hechicería.

En la actualidad Mamá Tere libra una batalla para evitar que la parroquia cese sus actividades, pues el tamaño de la congregación ha venido disminuyendo constantemente. Este aparente proceso de desintegración inició en junio de 2013, cuando los asistentes a las novenas se redujeron de unos cuarenta a no más de quince; esta tendencia se acentuó en 2014, habiendo ocasiones en que los rosarios sólo contaron con cinco devotos.

La crisis por la que pasa este centro de culto es resultado de un largo proceso, en el que el ascenso en el prestigio de sus dirigentes fue evidente a lo largo de varios años, para luego caer estrepitosamente en 2012. Al parecer, el advenimiento de otros altares dedicados a la Santa Muerte en la ciudad ha dispersado a los devotos, quienes no encuentran hoy en esta parroquia una estructura organizacional que vertebré las actividades rituales.

El rumbo que la parroquia ha seguido en su actividad religiosa está estrechamente vinculada con la vida familiar de Mamá Tere; si bien

ella ha sido el pivote de la organización y atracción de devotos, tanto su hija mayor como su ex yerno ocuparon un importante lugar en el crecimiento y expansión de la congregación. En su momento, Bernardo se resistiría a acercarse a esta práctica religiosa, la que cuestionaba por sus antecedentes personales, que incluyen el trabajo antievangélico con el padre Flaviano Amatuli Valente. Como se sabe, Amatulli fue el fundador del Movimiento eclesial *Apóstoles de la palabra*, que centra su atención en los sectores más pobres y descuidados de la grey católica latinoamericana para tratar de frenar su movilidad a otras iglesias, a las que cataloga como “sectas protestantes”.

Cuando finalmente Bernardo se incorporó al culto, sus conocimientos sobre la Biblia le abrieron la posibilidad de formular el *Rosario del ángel exterminador (La Santa Muerte)*, uno de los principales documentos usados en la actualidad durante las novenas mensuales que se celebran en la parroquia. Guadalupe –la hija mayor– tiene el don de curar, lee la suerte mediante cartas y hace trabajos de hechicería; su influencia sobre los devotos decreció conforme Bernardo fue teniendo amoríos con otras mujeres y consolidaba su rol de diácono de la parroquia.

El rosario producido en esta parroquia se compone por 9 misterios, se trata de una evidente adaptación del rosario católico, que concibe la adoración a Dios y a la Virgen de Guadalupe, además de venerar a la Santa Muerte. En su introducción se puede leer la intención que le anima:

Para que nuestro santo rosario sea agradable a Dios Todopoderoso por intercesión de nuestra Santa Muerte, es necesario reconocer que somos pecadores [Se reza el *Yo pecador*] (...)

Padre Todopoderoso, Señor Jesucristo y Espíritu Santo, pedimos permiso para ofrecer este santo rosario a nuestra Santa Muerte, para consuelo de todos y cada uno de los que creemos en esta ángel de luz que tu nos has proporcionado; sabemos, Padre, que por medio de nuestra Santa Muerte, estaremos ante tu presencia en el final de todos los tiempos, por esta razón permítenos Padre Santo, rezar estos santos misterios (Chávez, s.f., 2 y 3).

El Primer Misterio, cuyo encabezado es *La entrega de la guadaña a nuestra Santa Muerte*, está compuesto de la siguiente forma:

Por la majestuosa entrega de la guadaña, en tu mano derecha, Santa Muerte de nuestra devoción, corta todo obstáculo que se nos presente en nuestro camino,

casa o negocio para poder entregar sin ninguna preocupación todo nuestro tiempo terrenal a los mandatos que Dios nos da (Chávez, s.f., 5).

Luego, de manera alternada entre quien leyó el Misterio y los presentes, se reza el *Padre nuestro* y diez veces el *Ave María* en una especie de diálogo. Luego viene la *Gloria*:

Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos, amén (Chávez, s.f., 6).

Casi al final viene la jaculatoria:

Oh piadosa y bondadosa Santa Muerte.

Cúbrenos con tu manto y danos tu protección.

Muerte querida de mi corazón.

No nos desampares de tu protección.

Oh, piadosa y bondadosa Santa Muerte.

Cúbrenos con tu manto y danos tu protección (Chávez, s.f., 6).

El cambio de Misterio está precedido por un canto. En esta parroquia hay más de 30 “himnos” recopilados en dos cuadernillos. Los cantos tienen diferente origen, unos provienen directamente de la Iglesia Católica y no se ha modificado ni la letra ni la tonada con que se canta; otros son adaptaciones de canciones populares cuya letra ha sido adaptada al propósito de este culto. Los Misterios son ciclos que marcan la pauta del rosario y sus acciones se repiten prácticamente en todos, cuyo texto y foco de atención varían significativamente.

Mamá Tere impulsó a Bernardo dentro de la parroquia, usaba todos los recursos a su alcance para mantener un estilo de vida que incluía no sólo a sus hijos sino también a sus nietos. Durante los primeros meses las reuniones de los creyentes se dedicaban rezar el *Padre nuestro*, *Dios te salve*, entre otros, Bernardo hablaba de pasajes bíblicos y de la vida de Jesús. Los deseos de Mamá Tere para ver crecer la congregación y los buenos resultados obtenidos en los tiempos iniciales de la parroquia, la condujeron por caminos sinuosos que terminaron provocándole una seria crisis económica y anímica. La conducta de Bernardo no coincidió con las expectativas de Mamá Tere, quien consideraba que la cabeza de la parroquia debía observar un com-

portamiento ejemplar. Bernardo ganó terreno y poco a poco desplazó a su suegra como centro de gravitación del culto, quien durante una temporada dejó de asistir a las actividades de la parroquia.



En los primeros meses de 2012, con la participación renovada de Mamá Tere en el templo, las dos figuras tuvieron un enfrentamiento que terminaría afectando irreversiblemente a esta comunidad de fe, cuyos integrantes tomarían partido por uno u otro bando en conflicto. Mamá Tere, dueña del inmueble que alberga a la parroquia, tomó las medidas necesarias para impedir que Bernardo continuara dirigiendo las actividades religiosas, cerrando temporalmente el templo y conservando todas las imágenes que se encontraban en él. Bernardo hizo campaña para que sus seguidores abandonaran a Mamá Tere, pero no abrió un altar propio; Mamá Tere mantuvo inactiva la parroquia un par de meses para luego convocar a los interesados a una nueva dinámica de reuniones, que se materializó en la continuidad de novenas mensuales.

Durante los dos años en que se ha hecho trabajo de campo en este escenario se ha confirmado la tendencia, lenta pero segura, de la disminución de los asistentes a las novenas. Una expresión de este cambio es el retraso en el inicio de los rosarios, cuyo inicio está programado a las nueve de la noche, pero hubo ocasiones en que se espe-

ró hasta las diez y media habiendo un máximo de diez personas. Otra situación que manifiesta la dispersión de los creyentes es la ocasional falta de “nochero”, devoto que voluntariamente se compromete a dar comida y bebida a los asistentes al rosario.

Dependiendo de las condiciones económicas de cada hombre o mujer que adquiere esta responsabilidad, en el convivio al final del rosario se invita algún platillo, pasta, tamales o tortas. Esporádicamente, el nochero ofrece alguna bebida alcohólica a los presentes. Este convivio busca la relación personal de los creyentes, conocerse y establecer relaciones que pudiesen extenderse fuera de la parroquia. Mamá Tere sostiene que el culto no puede limitarse a ir a rezar, pues está integrado a la vida cotidiana de los devotos y es ahí donde deben reforzarse las relaciones.

Tal vez el hecho que más claramente expresa el abandono que se vive actualmente en la parroquia es el descuido del templo. A lo largo de 2014 ha sido común la falta de limpieza del local, así como la suciedad de los manteles del altar, la acumulación de veladoras consumidas y la presencia de flores marchitas en los jarrones y arreglos. Los restos de velas utilizadas en algunos rituales están salpicados aquí y allá, mostrando manchas informes usualmente negras, rojas y amarillas.

Ya se ha dicho que esta parroquia está adscrita a la ICTMEU, lo que ocurrió en 2005. Cuando se tomó la decisión de abrir el templo en Chetumal, Mamá Tere quiso establecer comunicación con los principales centros de culto a la Santa, visitó Hidalgo por ser uno de los lugares con mayor tradición en esta práctica religiosa y por intermediación de una amiga conoció al padre Romo, que dio la cobertura institucional.

Este hecho selló el rumbo que seguiría la parroquia en lo que se refiere a teología y doctrina. Desde la etapa más temprana de su historia, los creyentes asumieron la concepción de que la Santa Muerte es un ángel creado por Dios cuya principal tarea es llevar el alma humana ante su presencia cuando la persona muere; por ello se entiende que es una intercesora ante Dios, no una deidad a la que se adora y rinde culto exclusivo. Este esquema de creencias embona con la perspectiva que tienen los católicos, no así otros cristianos, cuya tradición religiosa no incluye santos ni otras figuras de gestión ante el poder divino.

Por ello, los tres altares de la parroquia albergan ordinariamente diversas imágenes. Jesucristo crucificado preside el nivel superior del altar principal, así como la primera imagen de la Santa Muerte que

tuvo la parroquia; en el extremo derecho destacan por su dimensión e importancia, el Señor de la misericordia y la Virgen de Guadalupe, mientras que en extremo izquierdo una imagen de la Santa de alrededor de un metro ochenta de altura cierra el escenario principal. Por otro lado, en los dos primeros niveles de dicho altar se encuentran figuras de diversas advocaciones, la Santa de uno u otro de los siete colores (inclusive las de siete colores), la Santa justiciera, la Santa de los vientos, la Santa de los enfermos, entre otras. Suele haber imágenes de otros santos populares, como Malverde, pues lejos de concebir que se trata de un espacio exclusivo y/o excluyente, se permite la libre devoción y fe de los asistentes.

Un elemento fundamental en la parroquia es la certeza de que se hace un culto que sustenta la vida y la obtención de las mejores condiciones cotidianas en el mundo, ya sea en el terreno financiero, político, familiar o amoroso. Como lo señalan varios autores (Thompson, 1998; Vargas, 2004, García, 2006 y Bravo, 2013, entre otros) los devotos suelen hacer las más diversas peticiones a la Santa: seguridad en el trabajo, protección contra los enemigos, asegurar el amor, éxito financiero, salud, entre otras. Entre los rasgos polémicos de esta práctica religiosa se encuentra la práctica de la magia negra, que suele concebirse como el deseo de hacer daño a terceros e incluye trabajos para inquietarlos en espíritu y condiciones de vida, separándolos de sus relaciones familiares o laborales, vencéndolos en distintos terrenos en que la competencia es la norma.

Si se piensa detenidamente, en la mayoría de las peticiones ambas dimensiones se enfocan a la forma de vida del devoto, sus allegados y sus enemigos, pero también se piden trabajos para arruinar a un antagonista, doblegar a alguien en el terreno amoroso –inclusive alejarlo– o aun para que el enemigo fallezca. Si bien este último caso no es común, sí está en el menú de opciones. ¿Estos trabajos suponen la intervención de Dios y de la Santa Muerte?

Este rasgo propio en la actividad del centro de culto que nos ocupa acusa la influencia de la tradición veracruzana de la zona de los Tuxtlas, donde brujos y chamanes suelen trabajar con tres poderes, materializados en Dios, la Santa Muerte y el Diablo. Dependiendo de la petición formulada, se recurre a alguna de estas posibilidades. En este conjunto hay jerarquía y definición en su naturaleza: en un extremo se encuentra Dios, a quien se pide intervenga en las cosas buenas; en el otro extremo, el Diablo es el protagonista que concede

los deseos maléficos; y la Santa Muerte se encuentra en medio, pudiendo actuar en uno u otro sentido, pero nunca con la efectividad de las otras dos entidades.

Una característica de esta congregación es la liberalidad de sus relaciones. Si bien hay una rutina establecida en la parroquia, apenas se observan algunos formalismos en sus actividades religiosas y en los convivios en las novenas. Relacionada con el clima imperante en la región, ubicada en el trópico húmedo, la indumentaria de los creyentes es usualmente informal, abundan bermudas, camisetas sin mangas y chancletas. Muchas mujeres van con los hombros destapados y no requieren llevar la cabeza cubierta. Los jóvenes suelen portar camisetas con motivos diversos, imágenes de la Santa, grupos de rock, *jerseys* de fútbol americano, así como tenis o chancletas. Nada impide que lleguen a los rosarios con gorras deportivas y nadie les pide que se las quiten mientras se reza.



Otra actividad de importancia en esta congregación, que como se verá más adelante ha pasado al menos a otro altar doméstico de la ciudad, es la tradición de celebrar la fiesta de la Santa, su cumpleaños, en noviembre. Desde 2004 la parroquia ha organizado esta fiesta, que incluye una peregrinación por el centro de la ciudad hasta el local de la fiesta, las imágenes del Señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte encabezan esta celebración; durante el

recorrido se reza el rosario y al llegar al local de la fiesta se reciben las imágenes con honores, se les coloca en el altar y debe celebrarse una misa tridentina.

No todos los años ha habido la oportunidad de realizar la misa, pues no hay sacerdotes locales que las celebren. Los padres viajan a Chetumal desde el D.F., del santuario nacional Romo Guillén, estancia costeadada por la congregación, razón por la que hay años que es imposible efectuarla. Los asistentes reciben comida y bebida gratis y la fiesta dura el resto de la noche. El evento central de esta etapa es el baile con la Santa, en el que los devotos se pasan la primera figura que tuvo el templo para bailar con ella, que celebra su cumpleaños. En las fiestas de 2012 y 2103 la asistencia a la fiesta fue de casi doscientas personas, conjunto que no sólo estuvo compuesto por asistentes a los rosarios, sino muchos individuos más, que nunca se presentan en el templo.

Por su orientación, que Mamá Tere denomina eclesial, quienes integran esta congregación se llaman hermanos, reproduciendo la concepción de que todos son hijos de Dios. Asimismo, la opinión y actitud pública de la líder de la parroquia es que a nadie se juzga por sus actos, lo que incluye su oficio, profesión y vida personal.

Altar de la Colonia Santa María

Rubén May Vega tuvo el don de ver a los muertos desde niño. Su contacto con prácticas no ortodoxas se vio facilitado porque su familia operaba un centro espiritista en Chetumal. Las experiencias extra mundanas le causaban terror ya que no entendía cómo pasaban esas cosas, por qué su vida se veía inundada de presencias sobrenaturales. Si bien fue adoptando algunos mecanismos personales para protegerse de los ataques efectuados por esos entes, en su juventud un curandero reorientaría definitivamente el carácter de su don.

Tras muchos años de vivir en la incertidumbre de lo extraordinario, una limpia hecha en el estado de Morelos ofreció la posibilidad de cerrar el canal que vincula a Rubén con el mundo extrasensorial. Su decisión no fue ésa, sino la de ayudar a la gente y sólo parte de sus facultades quedaron en operación. El don fue instituido en las manos, mediante un ritual en que vertieron cera caliente en las palmas, que no le causaría dolor ni daño alguno y lo vincularía con el elemento agua. En esa ocasión la *Señora* –la Santa– le dijo que le pertenecía,

declarando que si trabajaba con ella, sería su madrina. Su vida como joven y adulto transcurrió mientras trabajaba en el hospital del IMSS de Chetumal, donde mucha gente fallecía y era un espacio en el que las manifestaciones fantasmales eran comunes.

En esa época se vinculó amorosamente con una mujer que le daría un hijo. La incompatibilidad de proyectos concluyó la relación y Rubén perdería el contacto con su unigénito al cambiar la madre de lugar de residencia y cortar toda comunicación. Otro hito en su vida fue el contacto con una paciente del hospital, llamada Victoria, a quien le habían programado una intervención quirúrgica; ella pedía que Ángel la visitara en su cuarto para poder hacer un ritual antes de la operación. Nadie conocía a Ángel en el hospital y cuando Rubén entró a la habitación de la paciente, ésta le dijo “tú eres Ángel” y le pidió diversos elementos para hacer una limpia, a lo que accedió.

La paciente fue intervenida y poco después dada de alta. Meses después, el 13 de diciembre de 1993, doña Victoria llegó a casa de Rubén con un bulto en brazos, él había pedido recuperar a su hijo y creyó que ella le llevaba un bebé. Su sorpresa fue mayúscula cuando se percató que era una imagen blanca de la Santa Muerte, por lo que a partir de entonces comenzó a aprender cómo curar a las personas con la guía de la *Señora*. Una situación que jugó en favor de esta nueva dirección en su vida es que vivía desde entonces en la colonia Santa María, que se localizaba fuera de la ciudad y ello significó un alto grado de privacidad (número 2 del Mapa 1).

El altar que instituyó en su casa está ubicado en un extremo de la vivienda, que funciona como cocina. Su madre era una mujer famosa por la comida que preparaba y mucha gente estaba en contacto con ella; al principio su mamá no tenía fe en la Santa, pero con el tiempo eso cambió. Hoy el altar es un espacio que puede operar aisladamente del resto de la casa, aunque tiene una puerta que lo comunica con el interior.

El altar tiene tres niveles, es presidido por la imagen que la señora Victoria le entregara hace más de veinte años, pero hoy es dorada y está coronada. Aunque la cantidad varía mes a mes, el altar alberga normalmente unas cincuenta imágenes de la Santa, en diversas advocaciones. No sólo hay imágenes de bulto que van de cinco centímetros a un metro de altura, o están hechas en pasta, cerámica y/o madera; también hay cuadros, escapularios, figuras grabadas en vidrio, cráneos de diferentes materiales, catrinas, y estampas. Ningún

otro santo popular está presente en el altar y de las imágenes cristianas tradicionales sólo cuenta con dos querubines. Este espacio tampoco tiene imágenes de Jesucristo ni de la Virgen.



Salpicando el altar, muchos otros objetos se encuentran aquí y allá; copas y recipientes de agua, manzanas y flores, vasos con agua y bebidas alcohólicas, objetos personales como pulseras, collares, tarjetas de presentación y de negocio, dinero y comida, además de múltiples peticiones que las y los devotos formulan por escrito. La presencia de veladores de diversos colores es constante, aumentando significativamente los días que Rubén dedica para dar consulta y limpiar a sus pacientes.

Esta concepción, la del *creyente* entendido como *paciente*, constituye el principal rasgo sociocultural de este centro de culto. Si bien los devotos se conocen y se reúnen alrededor de la figura de Rubén en tanto agente de culto, no han conformado propiamente una congregación que coincida regularmente para llevar adelante actividades colectivas de corte religioso, no siguen una liturgia ni practican rituales colectivos; de hecho, la atención que recibe el paciente es, y ha sido desde hace veintiún años, individual (May, 2014).

En este centro de culto se *abre sesión de limpia* ordinariamente los días primero y trece de cada mes. Son ocasiones en que los devotos

procuran ir al altar para ser limpiados, llevar flores y comida, prender una veladora y aun dedicar cierto tiempo a encontrarse con quien espera ser atendido por Rubén. No hay obligación alguna de participar en actividades preestablecidas, vestir de cierta forma u observar una actitud determinada. La liberalidad con que se conducen estos creyentes es total, dando oportunidad para que cada uno se exprese y se comporte de acuerdo con su particular perfil sociocultural.

El funcionamiento de esta dinámica se ve favorecido por el hecho de que Rubén es jubilado desde 2009, pudiendo dedicar tiempo completo a la atención de los pacientes. Un elemento que refuerza esta condición es que en la vivienda funciona un minisúper de su propiedad, lo que aporta recursos económicos a su dueño y le permite atender en un amplio horario a quien necesite de su asistencia.

De esta forma se puede afirmar que en este centro de culto opera una *comunidad funcional*, es decir, un cúmulo de devotos vinculados por una fe común, pero sin convivencia ritual o litúrgica alguna. Quien asiste al altar de la Colonia Santa María se identifica con los devotos que también acuden a Rubén, pero no hay una interacción en tanto miembros de un grupo de fieles. La lógica de operación y sustento del grupo radica, precisamente, en la relación individual que el agente de culto establece y mantiene con cada uno de los involucrados, que si bien llegan por voluntad propia y en busca de algún tipo de ayuda, son aceptados o no por Rubén quien decide, con la indicación directa de la *Señora*.

Sólo un hecho hace converger a los devotos, la fiesta que se organiza el 13 de diciembre en honor de la Santa, celebrando la fecha en que llegó a la casa de Rubén. Esta celebración ha superado el mero ámbito del culto y –para la mayoría de los asistentes– se ha convertido en una fiesta local que se confunde con la temporada de las posadas navideñas. En este centro de culto la Santa es entendida como una entidad creada por Dios para cumplir dos tareas, marcar el fin de la existencia humana y ayudar a los devotos en el camino de la vida. Ente espiritual que lleva a los muertos al otro mundo e intercesora que puede intervenir para que hombres y mujeres tengan una mejor condición de vida.

Es en ese contexto que se expresa otro rasgo particular de este altar. Rubén ha establecido la costumbre de bailar para la Santa; con base en las lecturas sobre la muerte en la cultura maya prehispánica, diseñó trajes con motivos de esa época y con ayuda de profesionales adaptó música que utiliza algunos instrumentos aborígenes. A la fe-

cha, ha escenificado bailes con temáticas relacionadas con el búho, el jaguar, la muerte, Kukulcán, el águila, el jaguar negro, la diosa Ixchel y el dios principal de los mayas. Si bien es el 13 de diciembre la fecha principal para esta actividad, también ha sido puesta en escena en contextos no religiosos, de corte festivo, para particulares.



En este altar doméstico hay un elemento único, no encontrado en ninguno otro de la ciudad. Un maniquí de escala natural, que si bien no se ubica propiamente en el altar, ocupa un lugar relevante en su espacio sagrado. Por ser de escala natural, esta personificación de la muerte se encuentra sentada en un sofá y a ella los devotos le piden ayuda, sobre todo sentimental. Las veladoras, flores y peticiones por escrito son constantes al pie de esta figura. Conocida como Melisa, está coronada y cada día primero se le cambia el vestido, el calzado y la joyería; usualmente es un devoto quien ayuda a Rubén en el cambio de indumentaria. El ánima que esta figura representa habita la casa de Rubén y ayuda específicamente en los asuntos de pareja.

Altar de la colonia Jardines

De los centros de culto a la Santa Muerte incluidos en este trabajo, el que más recientemente comenzó a funcionar inició actividades en

2006. Con una historia vinculada a la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte, Carlos Chío declaró la autonomía de su altar doméstico en el año 2013, marcando una línea de separación que raya en la competencia, introduciendo así un nuevo elemento en el escenario de la oferta local para los creyentes.

Devoto que se socializó en la parroquia, Carlos es un joven agente de culto que ofrece sus habilidades en la casa de sus padres. Con algo más de treinta años de edad, es en la actualidad uno de los principales organizadores del culto a la Santa Muerte en la ciudad, a pesar de que los creyentes sólo se reúnen mensualmente para rezar un rosario a la imagen de su devoción.

El espacio en que se encuentra el altar es una habitación ubicada en el primer piso de la casa, al que se accede por medio de las escaleras del interior de la vivienda. La residencia de la familia Chío se localiza en la zona suroccidental de Chetumal, en una colonia de clase media baja cuya fama creció al fundarse en las inmediaciones el Colegio Cumbres, a cargo de Los legionarios de Cristo (número 3 del Mapa 1).

Carlos es un hombre soltero de casi treinta años que vive en la casa paterna. Su encuentro con la Santa se produjo mediante sueños cuando tenía 13 años; él la veía con una vestidura negra, portaba la guadaña dorada y un búho. Este acontecimiento “lo sacó de onda” pero no le produjo miedo; fue su madre quien acudió por consejo con Mamá Tere (la líder moral de la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte), quien le aseguró que su hijo tenía el don, “algo que ver con la Muerte”.

Desde ese entonces recibió su primera imagen de la Santa Muerte, regalo de Mamá Tere. Con curiosidad por su naturaleza y función, comenzó a pedirle cosas, que –afirma categórico- le ha concedido constantemente. Entre las primeras solicitudes estuvo el poder continuar estudiando, lo que ocurrió gracias a una serie de condiciones que considera extraordinarias.



Su interés por la Santa le llevó a integrarse a la congregación de la parroquia, donde conoció la rutina de veneración. Al don diagnosticado atribuye el poder realizar actividades tales como leer cartas, hacer limpias, ejercer la hechicería, hacer trabajos malos. Fue con la familia de Mamá Tere que aprendió los detalles de cada tipo de trabajo, además de alimentarse con literatura (revistas y libros) sobre rituales, rezos, atributos de la Santa.

Si bien, desde 2006 Carlos comenzó a recibir personas en su casa para realizar algún trabajo acorde a su don, fue largo el trayecto para consolidar el prestigio necesario que le permitiera independizarse de sus maestros y pudiera trabajar solo en su altar doméstico. Antes de dejar de asistir definitivamente a la parroquia, Carlos era ampliamente conocido por los hermanos de esta congregación, pues participaba intensamente en los rosarios mensuales y aun en la organización de la fiesta anual a la Santa. Durante 2012 ya era evidente su actitud de mando y constantemente asumía –con cierto éxito– que la gente debía plegarse a sus indicaciones.

En algún momento de 2012, Mamá Tere debe haber supuesto la intención autonómica de Carlos, pues atestiguó la habilitación de un espacio dedicado exclusivamente al altar en la casa de sus padres, vio crecer el número de asistentes al rosario que cada día trece organizaba Carlos y se percató de que se refería a ellos como “mi gente”, además

algunos de ellos fueron dejando de asistir a las novenas de la parroquia. Asimismo, poco a poco ella y su familia nuclear dejaron de asistir a los rosarios organizados por él, a pesar de que ella era quien los dirigía.

Pese a todo, Carlos continuó asistiendo a la parroquia, participó en la organización de la fiesta a la Santa en noviembre de 2012, pero para el año siguiente su ausencia era evidente. Entre las razones de su alejamiento se señalaban conflictos personales entre él y algún miembro importante de la parroquia; luego, el distanciamiento fue también asumido por Mamá Tere, quien dejó de asistir definitivamente a los rosarios de casa de Carlos.

A finales de 2013 y en los primeros meses de 2014 se definieron los perfiles de actividad de los dos centros de culto en conflicto. Un porcentaje importante de la gente migró de manera irreversible al altar de Carlos, quien no sólo consolidaría los rosarios en su centro de culto sino que incrementaría el número de personas a las que les hizo algún trabajo teniendo a la Santa como intercesora. Tal fue la maduración de su grupo de seguidores que en noviembre de ese año organizaría la fiesta de cumpleaños para la Santa. Siguiendo la lógica aprendida en la parroquia, esta celebración contó con la aportación de los asistentes, quienes dieron comida, bebida y efectivo para este fin, Carlos invirtió en la renta del local y en el alquiler de sillas y mesas.

Otras prácticas en el altar de Carlos acusan la influencia de la parroquia, pues es ahí donde él aprendió sobre la Santa. El rosario que se reza es el formulado por Bernardo y los cantos que se entonan son los que mamá Tere ha enseñado en su templo. Los brebajes y las esencias, los baños y las pócimas que Carlos prepara para los devotos son herencia de lo que se hace en el centro de culto donde aprendió sus artes. Sin embargo, en estos rosarios no se efectúan limpiezas a los asistentes, aunque en ocasiones se celebran sesiones privadas de lectura de cartas. También adoptó la tradición del “nochero” (aunque no se le denomina así), quien se encarga de dar la comida para los asistentes al rosario; como es una reunión mensual, la responsabilidad no recae exclusivamente en una persona o familia y se atiende la ocasión con la colaboración voluntaria de los devotos en lo referente a vasos, bebidas, platos y postre.

La condición de soltería de Carlos ha influido sensiblemente en las actividades de su altar doméstico. La búsqueda de un empleo fijo ha sido una constante, aunque sólo ha conseguido trabajos temporales que lo han llevado fuera de Chetumal, por ello encarga a algún allega-

do la celebración de los rosarios, que se siguen realizando en su casa. Ello supone el apoyo de la familia Chío, que permiten el acceso de los participantes al altar. Asimismo, la juventud de Carlos se expresa en el ánimo fiestero que le caracteriza, por lo que no es extraño que consuma alcohol y se trasnoche frecuentemente.

PALABRAS FINALES

Como se ha visto, el culto a la Santa Muerte se ha expandido y cobrado fuerza en Chetumal. Si bien no hay forma de saber las dimensiones de la adscripción a esta práctica religiosa, lo que se puede afirmar es que presenta una notable flexibilidad en muchos de sus componentes. No sólo no hay una estructura institucional que rija liturgia y rituales en los diferentes altares, sino que el propio cuerpo de creencias sobre la naturaleza de la Santa varía de forma importante.

Una constante encontrada en los tres centros de culto estudiados es que los devotos suelen pedir cosas concretas para tener mejores condiciones de vida y no son, como suele manejarse en los medios de comunicación, adoradores de la Muerte en tanto opositor de la Vida.

Un elemento debe quedar establecido: cada vez hay más altares a la Santa Muerte que saltan a la vida pública, usualmente se trata de una evolución en la situación de quien lo posee, pues no están comenzando a funcionar, sino que salen del ámbito familiar, estrictamente privado, para ofrecer una opción más a los creyentes. Este trabajo es un primer acercamiento al culto a la Santa Muerte en tanto hecho sociocultural en pleno desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, K. (2014). «Católicos, apostólicos y no-satánicos»: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. En *Cultura y religión*, Vol. 8, Núm. 1, pp. 191-218.
- Bravo Lara, B. E. (2013). Bajo tu manto nos acogemos: Devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara. En *Nueva Antropología*. Vol. xxvi. Núm. 79, julio-diciembre, pp. 11-28.

- Careaga Viliesid, L. e Higuera Bonfil, A. (2011). *Quintana Roo. Breve historia*. México: FCE-Colmex.
- Chamorro Cortés, J. (2008). *El culto a la Santa Muerte*. En *Surgimiento de una nueva iglesia*, tesis en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Chavarochette, C. y Demanget, M. (2013). *Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio*. En <http://trace.revues.org/476>, consultado julio 5, pp. 3-10.
- Chávez Cardona, Bernardo. (s.f.). *Rosario del ángel exterminador (la Santa Muerte)*, s.l., s.e.
- Chesnut, R. A. (2012). *Devoted to Death: Santa Muerte, The Skeleton Saint*. New York: Oxford University Press.
- Chío, C. (2012a). *Entrevista formal*, junio 12.
- De la Fuente Hernández, S. (2013). *La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco*, tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Flores Martos, J. A. (2008). Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la santa muerte mexicana. En Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera. *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, (pp. 55-76). España: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Fragoso Lugo, P. O. (2007). La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México. En *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, Año IX, Núms. 26-27, pp. 9-37.
- Fragoso Lugo, P. O. (2008). De la *calavera domada* a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México, *El cotidiano*, Núm. 169, septiembre-octubre. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp. 5-16.
- Frausto Martínez, O.; Bagnera, P.; Vázquez Sosa, A. y Nava, L. (2014). Indicadores de sustentabilidad aplicados a la prospección regional de Quintana Roo. En Higuera Bonfil, Antonio. (Coord.). *Quintana Roo. Cuatro décadas de vida independiente*.
- Gaytán Alcalá, F. (2008). Santa entre los malditos. Culto a la santa Muerte en el México del siglo XXI. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. VI, Núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 40-51.
- García Zavala, R. (2006). *Ensayo científico original. El culto a la Santa Muerte: mito y ritual en la ciudad de México*, tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- Garma Navarro, C. (2011). Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada. En *Revista del Centro de Investigación*, Vol. 9, Núm. 36, diciembre, México, Universidad La Salle, pp. 79-92.
- Giménez, G. (Coord.). (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*, México: IFAL-UNAM.
- Giménez, G. (1988). *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México: CIESAS.
- González Chévez, L. (2011). Brujería: códigos restringidos respecto a la causalidad de la enfermedad. Estudio de caso en la periferia urbana de Cuernavaca, Morelos. En *Revista Pueblos y frontera digital*, diciembre 2010-mayo 2011. Consultado en http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a10n10/art_02.html, Agosto 4, 2013.
- Huffschmid, A. (2008). Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. En *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, Año 2, Núm. 3, invierno/Winter, pp. 97-107.
- INEGI. (2005). *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.
- INEGI. (2010). <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/groo/poblacion/default.aspx?tema=me&e=23>.
- Islas Salinas, L. E.; García Nac Naught, A.; Ito Suiyama, E. y Berenzon Gora, S. (2006). Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos. En *Gazeta de Antropología*, Núm. 22, artículo 09. En: <http://hdl.handle.net/10481/7096>.
- Jones, G. Herrera, E. y Thomas de Benítez, S. (2007). Tears, Trauma and Suicide: Everyday Violence among Street Youth in Puebla, Mexico. En *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 26, Núm. 4, pp. 462-479.
- Juárez Huet, N. (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. En *Cultura y religión*, Vol. 8, Núm. 1, pp. 219-241.
- Navarrete, C. (1968). *Oraciones a la cruz y al diablo. Oraciones Populares de la Depresión Central de Chiapas*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Suplemento de Tlatoani, núm. 7.
- Olmos Aguilera, M. (2008). Las creencias indígenas y neo-indígenas en la frontera MEX/USA. En *Trace*, diciembre, pp. 45-60, www.cemca.org.mx.
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008a). Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. VI, Núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 52-67.
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008b). *Santa Muerte, protectora de los hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Quintanar Olgún, F. y Torres Palacios, A. (2012). Propuesta de indicadores psicosociales para el ingreso de ancianas prostitutas a una casa-hogar. En *Psicología y Salud*, Vol. 22, Núm. 1, pp. 123 -132, enero-junio.
- Sánchez Martínez, Tristán. (2011). La elección de la Santa Muerte como símbolo religioso. En *El cotidiano*, núm. 169, septiembre-octubre. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp.109-110.
- Santana Hernández, Saúl. (2011). Santa Muerte, herejía viva. Crónica de una visita a un altar de la Santa Muerte. En *El cotidiano*, Núm. 169, septiembre-octubre, México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp.107-108.
- Sosa Ferreira, A. P. (2014). Turismo en el Caribe Mexicano: ¿vocación o decisión? Reflexiones sobre la evolución del turismo en Quintana Roo. En Higuera Bonfil, Antonio. (Coord.). *Quintana Roo. Cuatro décadas de vida independiente*.
- Thompson, J. (1998). Santísima Muerte on the Origin and Development of a Mexican Occult Image. En *Journal of the Southwest*, s.l., Vol. 40, Núm. 4, pp. 405-436.
- Vargas González, A. (2004b). ¡Oh, Muerte sagrada, reliquia de Dios! La Santa Muerte: religiosidad popular en la ribera de Pátzcuaro. En *La Palabra y el Hombre*, abril-junio 2004, Núm. 130, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 101-122.
- Yllescas Illescas, J. A. (2012). *Culto y espacios de la devoción a la Santa Muerte*. Tesis en sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

ENTREVISTAS

- Barreda Martínez, T. (2013). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 31 de enero.
- Chío, C. (2013). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 12 de junio.
- May Vega, R. (2014). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 13 de julio.