



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**Culto a la Santa Muerte: expresión cultural y organización
social en el Este de Los Ángeles.**

Tesis presentada por:

Arturo Fabián Jiménez

Para obtener el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México

2019

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

Dr. Alberto Hernández Hernández

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por su valioso aporte a través del programa de becas para estudiantes de posgrado, ya que sin el financiamiento que recibí para la realización de esta tesis no hubiera sido posible. También agradezco al Colegio de la Frontera Norte por la oportunidad de permitirme formar parte de la primer generación del Doctorado en Estudios Culturales.

También agradezco el apoyo de mi director de tesis, el Doctor Alberto Hernández Hernández quien tuvo a bien dar acompañamiento a este trabajo. Sin su dirección esta tesis no hubiera tomado el rumbo que me llevó a conocer a profundidad el culto y la devoción a la Santa Muerte. Por el contrario, gracias a su amplio conocimiento y su dedicación al estudio del fenómeno religioso se pudo redireccionar este trabajo al estudio de este personaje de la religiosidad mexicana.

De igual forma, quiero agradecer a las y los miembros de mi comité de tesis por su tiempo para leer y comentar los avances de este trabajo. La retroalimentación sin duda es un factor importante en el desarrollo de un trabajo de investigación y en este estudio, esa parte del proceso de elaboración de la tesis pude contar con comentarios y observaciones que me motivaron a dar mayor orden a mis ideas y poder plasmarlas aquí con la mayor claridad posible.

Los colaboradores de esta tesis han sido fundamentales para comprender absolutamente todo lo relacionado con el culto a la Santa. Agradezco a los Profesores Ángel y Luz De la Cruz quienes me abrieron las puertas de Basílica Santa Muerte para la realización de este trabajo. También agradezco a todos los miembros de la Vela Perpetua de la Santa por su tiempo y sus charlas; por compartir momentos de su vida conmigo y por hacerme sentir como parte de su comunidad.

Quiero agradecer a mis compañeros y amigos del “*religious studies squad*” por su esfuerzo para abrir espacios para la discusión del fenómeno religioso en el noroeste del país, en los cuales pudimos discutir nuestros temas de investigación y logramos retroalimentarlos con comentarios y observaciones. También agradezco a mi familia, aunque pequeña, Mahetzi y Minerva son las dos personas que han hecho valer cada momento vivido en estos años de formación como investigador social. Definitivamente son ellas quienes han hecho grandes sacrificios para que yo pudiera dedicarme a este trabajo y son ellas a quienes les dedico todo mi esfuerzo.

RESUMEN

El presente trabajo es una exploración que toma como base la interdisciplinariedad de los Estudios Culturales para dar aportes teóricos y metodológicos al estudio del fenómeno religioso mexicano, particularmente es un trabajo que se enfoca en comprender las expresiones culturales y las formas de organización social que posibilitan el culto a la Santa Muerte en el Este de Los Ángeles en California.

El principal interés del estudio es saber de qué forma se integra en el mercado transnacional de los bienes de salvación que representa la población mexicana en Estados Unidos. Se toma como supuesto que tanto el flujo de bienes de salvación vía las botánicas ubicadas en East LA como la transmisión de representaciones culturales convencionales y digitales facilitan la constitución de colectividades que rinden culto a la Santa Muerte. Para ello se ha tomado como base teórica en enfoque epidemiológico del antropólogo cognitivo Dan Sperber que nos permitirá visualizar, documentar y analizar a través de técnicas etnográficas lo observado.

Palabras clave:

Santa Muerte – Botánica-iglesia – Este de Los Ángeles

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
La Santa Muerte	10
Origen	12
Significados	17
Organizaciones (socioespaciales)	20
Prácticas	22
Más allá de la frontera	24
La propuesta de investigación	27
CAPÍTULO I: PROPUESTA METODOLÓGICA PARA ESTUDIAR LA EMERGENCIA DEL CULTO A LA SANTA MUERTE	34
Estrategia metodológica	34
El método	34
El procedimiento	37
CAPÍTULO II: BREVE REPASO POR LA HISTORIA Y GEOGRAFÍA DE LOS ÁNGELES	45
Del californio al mexico-americano	48
La geografía del barrio: East Los...	54
CAPÍTULO III: LAS BOTÁNICAS EN NORTEAMÉRICA	59
El estudio de las botánicas: naturaleza, magia y espiritualidad	60
Botánicas natura-espirituales	61
Botánicas mágico-espirituales	61
Los sanadores	64
Las enfermedades de los pacientes	67
Un cluster cognitivo-cultural de botánicas	71
Las botánicas-iglesia	75
CAPÍTULO IV: HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS EXPRESIONES CULTURALES Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSAS	80
La botánica de los Ángeles	81
El contagio de la fe en la Santa Muerte	83
Proyecto Basílica Santa Muerte	89
La comunidad como organización religiosa emergente	91
El punto de vista comunitario	97
CAPÍTULO V: FRONTERAS CULTURALES DE LA BOTÁNICA-IGLESIA	102
El sentido de pertenencia cultural y religiosa	102

Outsiders	105
Insiders	108
CAPÍTULO VI: SER CREYENTE EN LA SANTA MUERTE	115
Creyentes, devotos y adherentes	115
Los modos corporales de cognición y las experiencias del individuo religioso	121
Creencias, prácticas y adoración	127
La Vela Perpetua de la BSM	128
Enseñanza y aprendizaje con la Santa Muerte	129
Rosarios	130
Los colores de los mantos	130
Día de Muertos y de la Santa Muerte	132
Las uniones	133
CAPÍTULO VII: LA COLECTIVIDAD <i>ONLINE</i>	137
Comunidades <i>online</i>	137
Hacia una gramática de la imagen <i>online</i>	143
El ciberculto a la Santa Muerte como cultura y como instrumento cultural	146
El ciberculto	146
La cibercultura	149
El instrumento cultural	154
CONCLUSIONES	159
BIBLIOGRAFÍA	162
ANEXOS	170
Imágenes	170
Imagen 1	170
Imagen 2	170
Imagen 3	171
Imagen 4	171
Imagen 5	172
Imagen 6	172
Imagen 7	173
Imagen 8	173
Imagen 9	174
Imagen 10	174
Fotos	175
Foto 1	175

Foto 2	175
Foto 3	176
Foto 4	176
Foto 5	177

INTRODUCCIÓN

En esta tesis se han depositado recursos humanos, técnicos y financieros a fin de exponer los resultados del trabajo exploratorio en torno a una de las principales representaciones de la religiosidad mexicana conocida como el culto a la Santa Muerte. Este estudio interdisciplinario que parte de los Estudios Culturales, ha tenido como objetivo principal conocer, con el apoyo de un aparato teórico e instrumentos metodológicos de las ciencias sociales, de qué manera se ha transmitido el culto a la Santa Muerte más allá de las fronteras de México para “transplantarse”, particularmente en el caso de este estudio, entre sus devotos en el Este de Los Ángeles (*East LA*).

Es decir, es del interés de este trabajo saber ¿cómo se transmiten las expresiones culturales y cómo son las formas de organización que permiten rendir culto a la Santa Muerte en una botánica del Este de Los Ángeles? Al respecto, el supuesto que nos lleva a tratar de responder dicha pregunta apunta a que los canales de comunicación globales que permiten la transmisión de representaciones culturales facilita el flujo transnacional del culto de México a Estados Unidos. En este sentido las botánicas como las redes sociales, al ser espacios donde converge la oferta y la demanda de los bienes y servicios de salvación de la religiosidad, son el soporte principal de la constitución de la identidad religiosa del creyente.

Los datos recolectados en distintas etapas de este trabajo, principalmente han requerido del uso de instrumentos y técnicas del método etnográfico como la observación participante y el uso de entrevistas abiertas. Las principales fuentes de información y datos son los creyentes que han constituido un grupo de adherentes que acuden a una botánica a rendir culto colectivo a la Santa Muerte.

Cabe señalar que esta comunidad no únicamente responde a los límites territoriales de una geografía físicamente determinada. De igual forma, se seleccionaron instrumentos metodológicos que nos permitieron aproximarnos a la comunidad *online* que se ha conformado de forma paralela, a fin de explorar los límites (o confines) virtuales del espacio que ocupa el culto a la Santa Muerte en Internet y particularmente conocer el papel que juega dentro de la comunidad religiosa localizada en *East LA*.

Una fuente secundaria de datos es de carácter documental y ha permitido la elaboración del instrumental teórico-metodológico, como también ha permitido la elaboración de un marco contextual para una mejor apreciación tanto del espacio físico como virtual en que se

desenvuelven los saberes y prácticas que conforman los bienes de salvación producidos dentro de una botánica.

El estudio de la oferta de dichos bienes corresponde al estudio de la oferta de servicios religiosos que se encuentra principalmente dentro de las tiendas de productos esotéricos, herbolaria y medicina alternativa, conocidas como “botánicas” (*botanical shops*) ubicadas a lo largo del tramo de *Whittier Boulevard* que corresponde al Este de Los Ángeles (una de las principales avenidas de una de las principales ciudades ocupadas por migrantes mexicanos).

El objeto de esta tesis ha sido explorar

Primeramente se ha optado por delimitar el caso contextualmente a fin de entender el papel que han jugado los mexicanos y México-americanos en la historia y geografía en que hemos localizado tanto los bienes producidos como la comunidad que los produce para así, posteriormente aproximarnos al papel que juegan estos elementos en el desarrollo de identidad religiosa de migrantes mexicanos y México-americanos que aquí le rinden culto a la Santa Muerte tanto de forma individual como de forma colectiva, lo mismo de forma física que virtual. Antes de pasar al desarrollo de esta investigación es necesario ponernos al día con el tema.

La Santa Muerte

La Muerte es uno de los personajes iconográficos en la cultura occidental que goza de múltiples representaciones. Suele ser asociada principalmente con la finitud de la vida y se cree que es quien se encarga de separar la vida de la muerte. También encarna a personajes mitológicos relacionados con el tiempo. En las páginas de la Biblia también se le representa como uno de los Jinetes del Apocalipsis. En México la Muerte se sintetiza con las costumbres y creencias que derivan de la época prehispánica y la novohispana. Su imagen se integra en la tradición del día de muertos, con las catrinas o las calaveras de dulce. En el cine mexicano la hemos visto con sombrero y “gabán sierrreño” comiendo guajolote a lado de Macario, en la película del mismo nombre.

No obstante, el papel de la Santa Muerte es asociado con la brujería, magia negra y el uso de energía negativa para hacer diversos trabajos. También se le relaciona con el narcotráfico y la delincuencia organizada. En los últimos años su fama ha incrementado gracias a su vínculo con el Crimen Organizado al ser considerada la protectora de grandes narcotraficantes y ser pilar de narcocultos y cultos satánicos. En la prensa y los noticieros nacionales en México se exhibe como la protectora de reclusos en distintos penales y de la población marginal que habita las periferias de las ciudades.

En años recientes además de la percepción negativa el mercado de esta devoción se ha ampliado a otros sectores de la población. Su aceptación por otros sistemas de creencias, a diferencia del rechazo de la Iglesia Católica, ha permitido que la Santa sea más visible en tianguis, mercados, yerberías, templos improvisados, capillas y altares domésticos. El culto ha pasado de clandestino a popular y en algunos lugares muy particulares es público. Los grupos de rezo del Rosario a la Santa se han multiplicado desde aquel que inició en Tepito, en la Ciudad de México. El culto positivo, aunque menos atractivo para la prensa también ha ido en aumento.

Una de las tareas más interesantes en torno al estudio de este fenómeno religioso ha sido sin duda la búsqueda de conocimiento que emana del trabajo de otros investigadores. La revisión de la literatura en torno a nuestro sujeto de estudio en la actualidad podría considerarse extensa, dado el creciente interés en la Santa por parte de la sociedad mexicana como objeto de su devoción o como insumo para alimentar su espiritualidad. Su estudio se ha llevado a cabo desde distintos enfoques y se ha logrado obtener información valiosa sobre las creencias, las prácticas, las formas de organización e incluso análisis iconográficos o históricos que nos ayudan a develar su pasado a fin de comprender su presente.

Incluso en estos últimos años se han logrado establecer mesas de discusión en congresos académicos respaldados por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, en las cuales se han vertido aportes para ser discutidos en colectivo pero también para hacer público el resultado de estas discusiones y las investigaciones que de allí desenvocan. En este sentido, uno de los trabajos más fructíferos que podemos señalar es el libro coordinado por Alberto Hernández (2017) que lleva por título *La Santa Muerte*.

Dichos estudios han sido la base para dar mayor profundidad a nuestra comprensión pero también son pretexto para visualizar qué falta por descubrir y a dónde falta acudir para agregar las pinceladas que permitan detallar todavía más el paisaje religioso compuesto por los adherentes a la Santa Muerte. Particularmente es del interés de esta investigación saber qué nos pueden comentar otros colegas sobre el origen del culto y de la figura misma a la que se rinde dicho culto; cuáles son sus significados así como las prácticas individuales como los rituales colectivos que se llevan a cabo en torno a ella; cómo se organizan sus adherentes para llevar a cabo dichos rituales y, finalmente, cuáles son los alcances y los límites territoriales del culto a la Santa Muerte.

Diversos investigadores se han dado a la tarea de observar este fenómeno de la religiosidad popular mexicana desde distintos enfoques, los cuales facilitan las respuestas a nuestras inquietudes. Sin embargo, al mismo tiempo nos permiten distinguir problemáticas no abordadas todavía por los estudiosos de la Santa pero que podemos observar en campo. Es por

ello que en este apartado primeramente se exponen los hallazgos de investigaciones previas a este estudio al mismo tiempo que se plantea la problemática a desarrollar en esta tesis, así como un conjunto de supuestos que emanan de nuestras primeras aproximaciones empíricas al fenómeno.

Origen

No todos los estudios dedicados a la Santa Muerte abordan su origen como tampoco ha sido del interés de todos los estudiosos brindar aportes al desarrollo de un trabajo genealógico ni mucho menos arqueológico de su significado y de su pasado. A diferencia de otros santos, ya sean católicos o populares, la Santa no tiene un mito fundacional universal del cual pueda partir un sistema de creencias como tampoco hay leyenda que nos hable de su obra o sus milagros.

Juan Soldado, Malverde o el Niño Fidencio son personajes populares cuyas historias son relatadas a manera de mito o leyenda que ha permitido el desarrollo de sus respectivas religiosidades. Por el contrario, los testimonios de los investigadores consultados para este trabajo son conducidos por historias del ingreso del culto en el mercado religioso de un espacio determinado. “La llegada de la Santa a...” es una constante en casi todos los relatos a los que hemos prestado atención. La irrupción en la colonia, en la ciudad, en los asentamientos de mexicanos en el exterior e incluso en espacios de confinamiento, es como generalidad, el origen del relato académico. Lo cierto es que algunos de nuestros colegas (Argyriadis, 2014: 199; Yllescas, 2017: 71) coinciden en señalar a “los hijos de Sánchez” como testigos de su primer manifestación ante el campo del conocimiento.

Particularmente en el centro del país la materialidad de la Santa en la casa de doña Queta a principios de este siglo, es significativa para marcar el antes y el después de la devoción. Otro factor que se suma al origen de la misma lo enmarca la creciente ola de violencia en el país, intensificada durante la lucha de Felipe Calderón contra el Crimen Organizado que inició en 2006 y duró hasta el fin de su mandato sexenal como Presidente de México.

Argyriadis (2014), por ejemplo, menciona que fue hacia finales del siglo pasado que el culto comenzó a captar la atención de medios de comunicación sensacionalistas que vinculaban a la Santa Muerte con el tráfico de drogas y con secuestros. En esos años era exhibida como “una divinidad cruel que les asegura impunidad a individuos sanguinarios, los cuales la tatúan en sus cuerpos y la esculpen en el cañón de sus armas” (Argyriadis, 2014: 194). También esta investigadora hace remembranza a la labor de Juárez Huet quien pone en evidencia las

consecuencias negativas de la interpretación mediática respecto a la Santería al ser clasificada dentro de la familia de religiosidades narcosatánicas en México.

Los sacrificios rituales vinculados a la Santería y a la Santa Muerte fueron conducidos por relatos fantasiosos de periodistas y de las primeras aproximaciones de investigadores sociales al creciente fenómeno de violencia condicionada por el narcotráfico en determinados puntos del país. En este sentido, Argyriadis (2014) pone énfasis en el puerto de Veracruz, un lugar donde un sistema de creencias afrodescendiente se asienta y hace sinergia con la devoción a la Santa Muerte alimentada, en términos de devotos, por la violencia desatada por el Crimen Organizado en aquella entidad.

De igual forma, Alberto Hernández nos aproxima a la parte alta del Golfo de México, donde el culto también es conocido por su relación con los cárteles de droga que controlan el lado este de la frontera con Estados Unidos. Para Hernández (2017) es evidente que la proliferación del culto en esta región tiene un estrecho vínculo con el Crimen Organizado. Incluso las capillas edificadas en su honor han llegado a ser custodiadas por criminales (Hernández, 2017). Los cárteles de la droga han sido los encargados de llevar a la Santa como estandarte en sus acciones. Desde la década de los noventa se le ha visto de la mano de personajes poderosos y sanguinarios por lo que su fama también va de la mano de notas periodísticas relacionadas a capturas o enfrentamientos en los que su imagen sale a relucir.

Tanto Argyriadis como Hernández dejan evidencia de la llegada de la Santa y la expansión de su culto dentro del contexto de violencia que se vive en el extremo noreste de México. Sin embargo, la labor de Alberto Hernández se extiende a lo largo de la frontera norte mexicana, la cual nos permite conocer generalidades del culto en ciudades clave de esta región, así como particularidades sobre las devociones familiares que se desenvuelven en un contexto cultural fronterizo asentado en Tijuana.

La devoción a la Santa Muerte compartida por la familia es quizá uno de los detalles más interesantes recuperados de estos testimonios, ya que da cuenta de que contrariamente a otros períodos donde el catolicismo era la religión heredada a los nuevos miembros, la Santa Muerte está adquiriendo hoy una devoción transgeneracional desde la propia familia, que incluye desde luego a los menores. Hecho que abre un panorama de múltiples transformaciones en la devoción a la Santa Muerte en un futuro cercano (Hernández, 2017: 163).

Por su parte, Argyriadis (2014) da cuenta de que en Veracruz la oferta religiosa es más compleja y que ha trascendido el contexto de violencia con el apoyo de otros sistemas de creencias como la Santería. Si bien existen diversas nociones sobre su llegada a este lugar, como la prehispánica, por ejemplo, que la coloca como herencia de los Pueblos mesoamericanos, al

mismo tiempo se habla de una raíz española. Lo cierto, y evidente gracias al texto de Argyriadis, es que en suma a las dos nociones previas, la raíz afrocaribeña y sus sistemas de creencias han permitido el desarrollo del culto en aquella ciudad.

Yllescas, por otro lado, sintetiza la presencia de la Santa Muerte en dos momentos distintos. El primero destinaría al culto al confinamiento en espacios de devoción privados y el segundo momento correspondería a otro brote pero a diferencia del primero, éste se desenvolvería en espacios públicos.

La etapa clandestina se caracteriza por la escasa manifestación pública del culto. El mercado ya existe pero no de manera masiva, la Santa Muerte está muy asociada al oscurantismo y a la brujería. No hay un registro claro en el que se pueda ubicar a los devotos, ya que sus prácticas se efectuaban más en espacios privados [...] la etapa de auge parte desde el año 2001; a diferencia de la etapa anterior, se empiezan a ver altares en distintas partes de la ciudad y en otros estados del país. Hay un incremento del mercado del culto con la venta masiva de imágenes, veladoras, aromas de la Santa Muerte, collares, escapularios... en fin, una serie de productos que se comercializan en distintos lugares como los altares públicos o en los mercados, como el de Sonora, ubicado muy cerca del centro de la Ciudad de México (Yllescas, 2017: 71,73).

Sobre la primer etapa que señala este investigador, el ejemplo que emplea está en los espacios de confinamiento. Yllescas (2017) también nos facilita la lectura de diversos textos académicos partiendo del trabajo de Elsa Malvido (2005) sobre la iconografía de la Muerte representada en espacios públicos y de culto en épocas de crisis. O el análisis historiográfico de Claudio Lomnitz (2006) sobre la muerte en México. Ambos, textos fundamentales para comenzar a plantearnos preguntas sobre el culto a la Santa Muerte en la actualidad.

En el mismo compilado de textos que coordina Alberto Hernández (2017), Guadalupe Vargas menciona que en esta primera etapa que menciona Yllescas, el pasado de la Santa también va de la mano de la brujería y singularmente su presencia la remonta a mediados del siglo pasado en las prisiones y en los brazos tatuados de los internos:

Don Chico cuenta que cuando ingresó al primer penal, la devoción a la Santa ya era común en el ámbito carcelario. Comenzó a creer en ella estando en San Andrés Tuxtla, porque los internos le hicieron entender que por haber actuado mal sólo la Santa lo podía ayudar, lo podía auxiliar a no morir en la cárcel; porque sólo ella no lo juzgaba y sí lo protegería. Por ello se convenció e incluso hizo que ahí en la cárcel le tatuaran su imagen en el brazo derecho (Vargas, 2017: 113).

Por otro lado, en la ciudad de Tijuana, Hernández (2017) nos ejemplifica la segunda etapa de devociones que para el caso fronterizo es posterior a las olas migratorias destinadas a ocupar la

oferta laboral en las maquiladoras de la ciudad. Previamente, la presencia más fuerte de alguna manifestación de religiosidad popular, en lo que a oferta pluriconfesional fronteriza se refiere fue la de Juan Soldado, un mártir popular local que velaba por los migrantes.

A la par, desde principios de este milenio la Santa Muerte ha cobrado presencia en la ciudad. Se fundaron pequeños altares en distintos puntos de la ciudad y se llegó a convocar a los Rosarios celebrados en algunos de estos. Sin embargo, tan pronto fue posible su visibilidad también fueron derribados debido a la política entrante del combate armado contra el narcotráfico en el sexenio de Calderón. A pesar de ello, las devociones no se diluyeron. Hernández (2017) menciona que se desplazaron a otros espacios en el centro de la ciudad. Las botánicas y centros naturistas comenzaron a aceptar esta imagen dentro de sus aparadores entre la oferta de santos católicos y populares así como su uso en las consultas y tratamientos para sanar malestares de los devotos que acuden a estos lugares.

Hacia el Golfo de México y el Sureste mexicano también es notable su presencia aunque con un origen delineado por diversos sistemas de creencias, tal y como hemos podido constatar a través del texto de Argyriadis con respecto a Veracruz. En cuanto al Caribe mexicano Antonio Higuera (2015) coincide en que el origen es un tanto difuso debido a su inicio en espacios privados. Sin embargo, a pesar de ello la mirada de este investigador se ha posicionado en las festividades religiosas que se celebran en Quintana Roo. Principalmente en la parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte (Higuera-Bonfil, 2015).

No es difícil entender que no haya un mito fundacional sobre la Santa. Lo cierto es que tanto devotos como investigadores, más allá de buscar el momento histórico de su concepción, llegan a incorporar en sus respectivas nociones a una representación de la muerte como algo que siempre ha estado y siempre estará al final de la vida. También es cierto que se le ha querido relacionar con un pasado demasiado remoto. Por un lado, es común que se quiera cerrar la discusión vinculando al culto con sistemas de creencias prehispánicos como el culto a Mictlantecuhtli:

Varios autores intentaron de hecho resolver la cuestión del sentido dado a la práctica planteando la idea de una continuidad lógica con la religión azteca, sobre el modelo del sincretismo de máscara. “La idea de la muerte como un personaje viene de las tradiciones prehispánicas en donde sí hay una deidad claramente dedicada a la muerte que es Mictlantecuhtli. Ahí sí hay un señor de la oscuridad (Argyriadis, 2014: 201).

Por el otro lado, también es importante reconocer el carácter material de la imagen. La Santa Muerte está personificada por un esqueleto generalmente cubierto con una túnica y una serie

de accesorios correspondientes a la tradición de la Europa Medieval. Caroline Perrée (2017) menciona que parte de su iconografía corresponde a la época Antigua.

la representación moderna del tiempo es compleja ya que proviene de una confusión entre Chronos y Kronos. El análisis realizado por Panofsky (1967) desde la Antigüedad hasta la época moderna, permite comprender de dónde vienen los signos y los símbolos que caracterizan a la Santa Muerte actual, y ayuda a entender cómo la imagen de este culto contemporáneo se inscribe en una lógica antigua de concepciones (Perrée, 2017: 212).

Perrée rastrea el origen iconográfico de la imagen a partir de las similitudes entre estos dos personajes. Aunque de tradiciones antiguas distintas, son las más precisas para delinear los rasgos de la Santa Muerte mexicana, la cual es el resultado del desarrollo de la alegoría de la Muerte medieval que se pone de manifiesto durante el periodo crítico de la Peste Negra, pero de raíz más antigua. Por lo que “es necesario buscar los orígenes de los símbolos visuales de la Santa Muerte en la iconografía de Kronos/Saturno” (pág. 213). El híbrido iconográfico que resulta de estos símbolos visuales es el que ha transitado hasta el presente para representar a la Santa (Perrée, 2017).

Una aproximación distinta pero muy importante es la emergencia de la imagen a partir del uso de *oraciones* de dominación que no eran otra cosa sino una estampa de la Santísima Muerte con una oración en la parte posterior. Un insumo mágico que Thompson (1998) documentó y sintetizó en un artículo a finales del siglo pasado en la búsqueda de los orígenes de la Santísima Muerte. El uso de las *oraciones* forma parte de un “juego de cartas” árabe que es introducido por los Españoles durante el periodo de Conquista y ocupación de la Nueva España.

A lo largo de la última década del siglo pasado, Thompson coleccionaría arriba de 150 oraciones a la Santísima Muerte dedicadas al amor o la protección. En esa época para este historiador era más sencillo hacer una conexión directa con su origen a través de su uso. A partir de la localización de las oraciones por diversas ciudades norteamericanas es que Thompson nota una serie de cambios y adaptaciones para ampliar la creencia con miras a la búsqueda de un mercado distinto “*I have watched Santísima Muerte become more visible, more prominent, evolving from an expediter of love magic to a all-purpose figure of protection and power*” (Thompson, 1998: 424).

El reconocimiento que hace Thompson fuera del territorio mexicano, es una exploración temprana que nos permite conocer las primeras formas en que la devoción era desplazada pero al mismo tiempo nos permite comprender qué usos y bajo que lógica eran “activados” los poderes de la Santa en aquellos años. Lo cierto es que hoy en día los usos y las creencias se han

multiplicado y se han transformado por lo que es necesario dar continuidad a su observación tanto dentro como fuera de las fronteras del país y sus múltiples significados.

Significados

La Santa no únicamente se encuentra anclada a la religiosidad popular mexicana por su origen. También reconocer sus diferentes significados ha sido labor de la academia. Perrée, desde una perspectiva iconográfica, mencionábamos párrafos atrás, nos ha mostrado que la búsqueda de significados nos pueden revelar datos de su pasado remoto, pero también hay otros elementos y símbolos que resultan sacralizados dentro del culto que requieren de análisis desde diversas perspectivas.

Uno de los elementos que ha cobrado gran valor en estos últimos años es la gama de colores de la túnica. También la diversidad, no únicamente de colores, sino de vestimentas ajenas a la túnica negra o blanca que distingue a la Santa Muerte, tales como vestidos de novia, trajes de Catrina, vestidos de gala, de China poblana, etc. Incluso el nombre es motivo de discusión y sus significados. Algunos llegan a sobrepasar los límites de la religiosidad popular mexicana como el caso de la Santería que documenta Argyriadis (2014) en Veracruz:

es mediante una simbiosis muy diferente que la Santa Muerte ha sido adoptada por numerosos fieles. En efecto, gracias a contactos regulares con organizaciones espiritistas brasileñas, hace unos treinta años, varios “guías” de dicha ciudad integraron a su panteón de espíritus la imagen umbandista del *oricha* del mar y de la maternidad Yemayá, bajo el nombre de Lucero de la mañana (una estrella asociada a la muerte). Una médium en particular, conocida como “La Maestra”, la identificó con la Santa Muerte, a la cual había empezado a rendir culto (Argyriadis, 2014: 200).

La evocación a Yemayá como una representación de la Santa, aunque singular, es una entre otras tantas formas de llamarla. Thompson, por ejemplo, la conoció como la Hermana Blanca o Niña Blanca. En sus visitas, principalmente a la ciudad de México, era recurrente escuchar que la gente se refiriera a ella como la Blanca (1998). La blancura de sus huesos puede contrastar con los colores de su ropa. De ello deja constancia el mismo Thompson al señalar el significado de estos:

By 1997 vendors in the Mercado Sonora were advising me that whether Muerte is good or evil depends on the color of the robe she wears, new product lines of Muertes dressed in robes of various colors. Santiago Bastida, the vendor and printer of oraciones, explained that under the new color system each color of Santísima Muerte has different purpose. A black Muerte continues to be a fearful image, one used for evil works such as killing one's enemies. A red

Muerte fulfills the old role of attracting a lover. Green and gold Muertes bring money, and a blue Muerte, he explained, is for “tranquilizing people” “Like who”, I asked, bewildered “Like a violent spouse,” he said [...] But it is the white Muerte whose influence has grown the most. Far from a figure of evil, the Hermana Blanca or Niña Blanca, or simply La Blanca, is a benevolent spirit offering protection to her devotees (Thompson, 1998: 424).

Pero no son únicamente los colores del ropaje los que tienen un significado. También otras prendas. En la ciudad de México es común que existan lugares dedicados a confeccionar trajes para la Santa. Uno de ellos está ubicado en el corazón del esoterismo mexicano. En el Mercado de Sonora hay locales que venden o elaboran por encargo trajes de todos los colores, de todos los tamaños y estilos imaginables.

Katia Perdigón (2015) nos introduce a estos otros atuendos y menciona que gran parte de las veces los vestidos de novia o de quinceañera son utilizados para celebrar el cumpleaños de la imagen. El vestido, de esta manera, en algunos puntos del país es una forma ritual para pagar una “manda” o favor concedido al devoto:

a La Santa se le estimula por sus actos sobrehumanos y qué mejor que con un traje nuevo, como un símil de quien cumple años [...] Vestir santos no es un asunto novedoso, es una herencia de la cultura española que se relaciona con la religiosidad popular, pues en el catolicismo se suele agradecer por las dádivas otorgadas o por los milagros futuros (Perdigón, 2015: 48).

Perdigón elabora una tipología de indumentarias identificadas en sus pesquisas. En ella se puede clasificar una decena de tipos de vestimenta, la época (del año) y el tipo de pedimento que se realiza. También actualiza la lista presentada por Thompson 20 años atrás. Por el contrario, ella nos presenta una serie de 11 colores que se distribuyen entre amor, seguridad y prosperidad (Perdigón, 2015). El trabajo de Perdigón sobre la indumentaria también nos ayuda a comprender los cambios de significado que van de un ser temible, ya sea por sus características físicas o por su vínculo con los narcocultos, a un ser bondadoso y majestuoso, como los otros santos.

Los altares, por otro lado, son elementos que contienen diversos significados. Como en la tradición católica, los hay personales, familiares, públicos, para Día de Muertos y altares principales de iglesias y templos. Los altares dedicados a la Santa en la dimensión doméstica son introducidos en el mítico texto de Óscar Lewis en el que se relata cómo se improvisa uno para evitar que los maridos se vayan de enamorados, ante el cual se tenía que rezar una novena en honor a la Santa (Lewis, 1964). Sin lugar a dudas el altar público en la calle de Alfarería en Tepito fue el primero en cobrar gran fama. Enriqueta Romero (Doña Queta) es a quien se le atribuye el montaje del mismo.

El trabajo de Higuera (2015) en Chetumal nos permite conocer la forma en que se ha mantenido en operación una parroquia y diversos altares, en parte, gracias a las festividades que se celebran en honor a la Santa Muerte y, en parte, gracias a los fieles devotos que acuden a otro tipo de servicio a lo largo del año. La parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte lleva a cabo la muestra de fe más grande en el mes de noviembre por medio de una fiesta patronal. Aún cuando la celebración no se lleva a cabo ni en la parroquia o en espacios públicos sino dentro de un salón de usos múltiples, ha tenido impacto en sus adherentes y ha permitido la visibilidad y aceptación del culto en la zona (Higuera, 2015).

Esto se puede observar a través de los altares domésticos que se han instalado en diversos puntos de Chetumal y operan de forma similar. Higuera (2015) menciona que algunos de estos son instalados para dar atención a los adherentes que por una u otra razón dejan de asistir a la parroquia. Los altares instalados aparte de la parroquia operan desde formas más elementales y menos institucionalizadas. Por su parte, la parroquia se encuentra afiliada al culto presidido por el Padre Romo:

A partir de 2005 la parroquia está adscrita a la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, y su obispo —David Romo Guillén— ha visitado en tres ocasiones Chetumal, todas para atender asuntos de este grupo de creyentes. Él fue quien celebró la primera misa del templo, y después ordenó en cada encuentro a un diácono (Higuera, 2015: 99).

Por tal razón existen diferencias sustanciales entre la parroquia y los altares domésticos, pero en general, la diversidad en la oferta de bienes religiosos circulando en la zona mantiene el culto en constante proceso de adaptación y transformación.

Alberto Hernández (2017) a su paso por la franja que divide a México con Estados Unidos nos relata en una breve etnografía multisituada qué sentido tienen las capillas (y altares públicos). Por un lado, mencionábamos párrafos atrás, al Este de la franja el crimen organizado ha capitalizado tanto su uso como su resguardo:

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

testimonio de que la llamada Niña Santa los protegía de sus acciones y velaba por ellos (Hernández, 2017: 151).

Mientras que en el extremo contrario, al Noroeste mexicano, aunque las capillas no dejan de tener vínculo con la violencia y el narcotráfico, también son ampliamente recurridos por migrantes y pobladores locales, como tampoco son resguardados por el Crimen Organizado, sino por vecinos de la zona. No obstante, en ambos extremos de la frontera Norte hace unos pocos años estos altares fueron destruidos por las fuerzas del orden mexicanas.

Al final, mientras que en Tamaulipas hay evidencia de un nuevo brote de altares, en Baja California se puede apreciar, particularmente en Tijuana, que estos espacios de devoción se desplazaron a otros puntos, en su mayoría privados y sólo algunos fueron reconstruidos. Es claro que en un contexto donde y cuando la violencia permea, el culto a la Santa Muerte es estigmatizado.

Organizaciones (socioespaciales)

Otra clave para entender el culto a la Santa Muerte tiene que ver con las formas de organización y los espacios destinados para ello. Mencionábamos anteriormente que dos antecedentes importantes para comprender a la imagen son las *oraciones* (Thompson, 1998) y la alegoría de la Muerte expuesta por Perrée (2017). Pero definitivamente la instalación del altar público en la calle Ferrería en el año 2001 es el hecho histórico, social y cultural que antecede las formas de organización religiosa que visten al culto.

Si bien antes de esa fecha tampoco era extraño ver imágenes, estampas o altares de la Santa en lugares como el Mercado de Sonora o escuchar que habían formas de creer y practicar ancladas al sistema carcelario mexicano o a la “temible” Santería, a nivel social y a nivel institucional era rechazada por los mexicanos y por la Iglesia católica debido a sus vínculos con la brujería y con la vida criminal.

No obstante, Doña Queta es precursora en el culto colectivo al instalar el primer grupo de rezos dedicado a la Niña Blanca. Estos rezos comenzaron a celebrarse de forma mensual, y muy a pesar de la inconformidad del clero católico por el uso de sus bienes de salvación, éstos son préstamos de los rezos católicos que se celebran en algunos ritos. Su instalación en Tepito ha dependido de distintos niveles de organización, pues a diferencia de los primeros años, en la actualidad el día primero de cada mes se vuelve festivo. De ahí la importancia de constituir una estructura propia tanto social como material para celebrar los Rosarios.

Otra organización que comenzó a delinear la religiosidad en torno a la Santa Muerte es la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, de la cual David Romo Guillén fue obispo y fundador, hasta su detención en 2012:

el líder de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional Mex-USA, David Romo Guillén, decidió en 2002 dedicar a esta figura su santuario en la Misericordia, en el barrio Morelos, no muy lejos de Tepito, consagrándolo “santuario nacional de la Santa Muerte”. Inicialmente, esta Iglesia fue inscrita en el registro de la Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación como disidente de la Iglesia Católica, y afiliada, según sus sacerdotes, a una Iglesia ortodoxa de los Estados Unidos. Practicaba la misa pero no reconocía la legitimidad del Papa, ordenaba a sus propios sacerdotes (a veces trásfugas del catolicismo romano), autorizaba el matrimonio de éstos, promovía la contracepción, y toleraba abiertamente a las madres solteras y a los homosexuales permitiéndoles comulgar (Argyriadis, 2014: 205).

La ramificación del culto celebrado por Romo ha sido mencionada por Argyriadis (2014) con respecto a la Ciudad de Veracruz y por Higuera (2015) en Chetumal. La primera logra develar las redes que se articulan entre grupos locales con la Iglesia de Romo, sin embargo esto sucede de forma paralela al vínculo con la Santería por lo que tiene un desarrollo complicado. Mientras que en el segundo trabajo se puede hablar de un éxito relativo dado que la parroquia se constituye tomando como base la estructura de la Iglesia creada por Romo:

Desde el primer momento de su existencia, la parroquia estableció la tradición de vincular la celebración que nos ocupa con el servicio religioso tridentino propio de la iglesia de Romo Guillén. Así, si se reúnen las condiciones necesarias, un sacerdote viaja desde la ciudad de México para dar la misa que precede a la fiesta, además de para encabezar una procesión y bendecir veladoras, dijes, tatuajes e imágenes (Higuera-Bonfil, 2015: 99).

Sin embargo, más adelante en su informe Higuera menciona que los altares que se desprenden de dicha parroquia no reproducen necesariamente el mismo esquema, más bien se transforman de acuerdo al mercado religioso local.

A propósito de mercados, el Mercado de Sonora también ha dado frutos en lo que a formas de organización religiosa se refiere. De la Fuente (2017) introduce a Nieves, una mujer carismática que a la par de vender productos esotéricos posee una colección de Niñas Blancas y celebra un Rosario en honor a la Santa Muerte el día ocho de cada mes en la colonia Ajusco. El altar doméstico en la casa de Nieves a diferencia de los que mencionamos anteriormente no está sujeto a la institucionalidad de Romo. Por el contrario, menciona De la Fuente, es un espacio al cual se le ha protegido del ánimo de lucro que logró caracterizar a Romo. Pero si forma parte de la red de altares conocida como “Altares Unidos sin fines de lucro”.

Nieves además de celebrar el Rosario en su domicilio es encargada de la “Congregación del Sur” (que emana de Altares Unidos) por lo cual está obligada a participar activamente en aspectos políticos dentro del culto. El trabajo de De la Fuente es interesante a nivel organizacional dado que nos permite conocer el paisaje político entre los diferentes grupos que se disputan la cúpula de poder en torno a la Santa Muerte:

Su propósito (de la organización) es difundir y fortalecer el culto en lugares donde aún no se ha consolidado y es una respuesta a lo que consideran una manipulación del culto por autonómados líderes y ministros cuya legitimidad ante distintos sectores de creyentes es cuestionable. En este sentido la devoción a la Santa Muerte representa no sólo lo transgresor, la ruptura con lo oficial o una resistencia organizada a lo institucional, sea la Iglesia Católica Apostólica y Romana o el propio gobierno federal, también la construcción dinámica, creativa y cotidiana de un fervor religioso por sus fieles (De la Fuente, 2017: 181).

En torno al altar domestico de Nieves también se han congregado adherentes para llevar a cabo la celebración del Rosario, lo cual, como en el caso del altar de doña Queta, se requiere de voluntarios que asistan a quienes realizan las celebraciones.

Prácticas

Las prácticas como representaciones materiales y corporales de la vida religiosa en torno a la Santa no dejan de ser diversas. Es decir, así como su iconografía es la de una imagen “abierta” (Perrée, 2017) las prácticas en torno a ella son extensas y variadas. Tanto Lewis (1964) como Thompson (1998) nos hablan de rituales mágicos para atraer amor que involucran un novenario o una oración dedicada a la imagen, una vela y otros elementos inherentes a la brujería. En el estudio que Higuera le dedica a la parroquia de Chetumal nos habla sobre la bendición de veladoras, dijes, imágenes y tatuajes durante la celebración de su fiesta.

Las cárceles de México también son un referente primario de las prácticas y rituales dedicados a la Santa. Al respecto Alberto Hernández recoge en Tijuana el testimonio de Arturo, un migrante procedente del Estado de México que tiempo atrás habría estado en prisión:

Mi primo le tomó fe a ella, le prometió que si lo ayudaba a salir de ahí le dedicaría un tatuaje. Cuando salió le cumplió esa promesa, se hizo un tatuaje con la imagen de la Santa cubriéndole toda la espalda. [...] Yo le había hecho una promesa, y hace un mes se la cumplí. Me hice un tatuaje en la pantorrilla derecha, es una calavera más refinada, colgando de unos hilos, no esas tradicionales que la muestran de cuerpo entero y con una balanza o un mundo (Hernández, 2017: 157).

Otro caso similar que nos comenta Alberto Hernández es sobre el testimonio de Eréndira quien prometió hacerse un tatuaje tan pronto su esposo saliera de prisión (Hernández, 2017).

Guadalupe Vargas (2017), por su parte, documenta a través de una representación cültica de la corporeidad, la existencia de tatuajes en el brazo, antebrazo, pecho y espalda de los adherentes. Para Yllescas (2017), dado el confinamiento extremo en que viven los internos, en las prisiones estos tatuajes llegan a constituirse como altares que representan recuerdos, pleitesías o mandas. Además de volverse uno de los pocos espacios privados para adorar a la Santa Muerte.

Los Rosarios son un elemento fundamental para la propagación de la fe en la Santísima Muerte. Desde la inauguración del altar de Doña Queta en la calle de Alfarería, el Rosario ha sido uno de los principales servicios religiosos dedicados a la Niña Blanca en el país. Tanto medios de comunicación nacionales como internacionales, como también investigadores y estudiantes, además de los propios devotos, han dado testimonio de lo que acontece durante estas celebraciones. De ahí la importancia de reproducir dicha práctica como uno de los primeros servicios que se ofrecen en altares o en capillas de recién creación, debido a su alto valor cultural.

Uno de los trabajos recientemente recopilados en *La Santa Muerte* (2017) contiene entre sus líneas una breve descripción del Rosario que se lleva a cabo en una colonia al Sur de la Ciudad de México. De la Fuente nos relata desde su experiencia en campo que la llegada de asistentes inicia media hora antes de comenzar el Rosario. Ahí se puede observar a los fieles acompañados de sus propias imágenes; las personas asisten en familia, en pareja o de forma individual. La lectura de los rosarios se hace con el apoyo de copias fotostáticas que se reparten entre los asistentes.

El rezo se estructura en cinco misterios que dan paso a un mito fundacional del poder que se le atribuye a la Santa sobre la vida y las herramientas con las que cuenta para hacer cumplir el destino de todos los seres humanos sobre la tierra. De entre los asistentes a los Rosarios también se ofrecen voluntarios para conformar el “comité” que sostiene este tipo de actividad. De igual forma, menciona De la Fuente (2017), estos voluntarios llegan a ser de gran apoyo para la celebración que se lleva a cabo el dos de noviembre.

En los Rosarios también se llevan a cabo otras prácticas: “se dedica también gran parte del ritual a actos de purificación y curación (limpias) que se nutren de fuentes de inspiración múltiples” (Argyriadis, 2017: 44). De esta forma es claro que en la actualidad dada la amplitud de la oferta de bienes y servicios religiosos en el país, las prácticas no se limitan a la inaugural hazaña de Doña Queta. La oferta es cada día más especializada y la estructura organizacional

que la produce, no únicamente se alimenta de la tradición, también está introduciendo innovaciones constantemente.

Más allá de la frontera

Al paso de los años, con todo este universo simbólico, la Santa ha logrado posicionarse en el mercado religioso tanto dentro como fuera de México. Principalmente la devoción se ha extendido hacia la frontera norte pero también ha trastocado otras latitudes como el centro y sur del continente americano, Europa e incluso ha llegado a Australia y Japón. De igual forma, de la mano de la movilidad de la creencia, el interés académico y social se ha desplazado para darle seguimiento así como a sus devotos. Investigadores como Higuera (2017) se han dado a la tarea de salir al exterior del país para conocer como se desenvuelve la devoción a lo largo de la costa Este norteamericana. Thompson (1998) se mantuvo al tanto de la propagación a lo largo de la frontera de Arizona con México y en Chicago. Chesnut (2012) logra abordar de manera muy general el culto a la Santa dentro de Estados Unidos y logra articular un libro que resulta además de interesante, muy didáctico para el público general.

Otras investigaciones han comenzado a vincular este fenómeno religioso con la movilidad humana transfronteriza. Un ejemplo claro es el registrado en *Devotional Crossings* (2009), Cymene Howe, Susanna Zaraysky y Lois Ann Lorentzen quienes se enfocan en las prácticas espirituales y la cosmología religiosa elaborada por trabajadoras sexuales transgénero de origen mexicano que circulan entre Guadalajara (MX) y San Francisco (EU). A través de entrevistas y un poco de investigación etnográfica las autoras exploran cómo esta “comunidad trans” elabora sus propios ritos y creencias para crear *solidaridad espiritual* entre sus integrantes y confrontar las circunstancias precarias que resultan del trabajo sexual, cruce fronterizo e inconformidad de género.

Estos lazos solidarios se entrecruzan en un contexto tanto cultural como económico. Las autoras se trazan como metas comprender cómo estas prácticas y creencias coinciden con la forma en que las trabajadoras son entendidas y tratadas por el Estado tanto mexicano como norteamericano, así como por el orden social del cual forman parte. También argumentan que las prácticas devocionales que realizan estas trabajadoras no son rituales renegados dirigidos a santos e iconos que se encuentran fuera de la tradición católica (Howe *et al*, 2009).

Por el contrario, consideran que los sistemas de creencias que cruzan tanto fronteras geopolíticas como barreras de género, sirven para crear agencia espiritual dentro del sistema estructural que les resulta hostil. También consideran que son conscientes de la forma en que

son marginalizadas y por lo tanto buscan establecer comunidades alternativas y desarrollar prácticas espirituales que comparten, no para repudiar las tradiciones religiosas aprendidas en su infancia, sino para reconstruir su fe y el significado de su (o sus) objeto(s) de devoción.

Las autoras explican que el tortuoso proceso de atravesar la frontera, para sus sujetos de estudio es un acto performativo. Representa un cambio de estatus (documentado o indocumentado) y un cambio de mecanismos de soporte (barreras en la lengua, relaciones familiares, servicios sociales y agencia política) que debe suscitarse en función de su beneficio económico. La Santa Muerte para ellas representa un alivio y para nosotros una pista sobre los espacios de devoción y performatividad, pues es en dicho documento donde también se hace mención a los espacios que habitan y el entorno en que se desenvuelven, siendo las botánicas de Tenderloin District y Mission District donde tienen acceso a los objetos de su devoción.

Zebert (2016), por su parte, advierte que no todos los textos dedicados a la Santa Muerte en EU están orientados a develar la vida de los devotos o los anclajes religiosos por medio de los cuales se sostiene el culto, sino a denunciarlos como parte de la narcocultura mexicana que se propaga a lo largo de la frontera sur norteamericana y se debe erradicar. En el caso particular de EU, específicamente en California y Oregon, la situación se recrudece más debido a las políticas migratorias que se hermanan con las políticas de seguridad interna para dar mayor peso dentro de la criminalidad al culto a algunos santos de la religiosidad popular mexicana, delimitando su interpretación como cultos derivados de la narcocultura mexicana, es decir *narcocultos* (Bunker y Sullivan, 1998; 2010; Bunker *et al*, 2010). En consecuencia, las imágenes religiosas que son identificadas con los narcocultos permiten a las fuerzas del orden asociar a quienes lleven a cabo estas prácticas o creencias con el crimen organizado y con células terroristas.

Particularmente los textos de Robert Bunker y sus colegas son trabajos sin rigor académico y abordan el tema desde una perspectiva tendenciosa orientada a denunciar la presencia de santos populares como la Santa Muerte y Malverde cada vez que las autoridades los vinculan con el Crimen Organizado. Estos textos han sido tomados en serio tanto por otros escritores como por parte de las fuerzas del orden norteamericano, cuya interpretación han desembocado en detenciones arbitrarias de devotos y su respectiva denuncia por vínculos con el narcotráfico:

Law enforcement affiliated research forms the majority of information available to the US public on narco saints and those who revere them. Individuals seeking information regarding narcoculture, without access to academic journals or databases, primarily rely on government sites produced by either military or law enforcement institutions. Santa Muerte, who shares her

US-granted title “Patron Saint of Drug Dealers” with her counterpart Jesús Malverde, is the subject of a three-part FBI publication titled “Santa Muerte: Inspired and ritual killings”. The series does acknowledge that worship of the skeleton saint has a rich history apart from her current association with the drug cartels, but then goes on to detail sensationalistic killings devoted to Santa Muerte. The author, Robert J. Bunker, states that worship of Santa Muerte is a “deviant spirituality” that has led to brutal acts of torture and psychological warfare along the Mexico-United States border. The series highlights the shrines, ritualistic murder tableaux, and sacred items that criminals use to dedicate their work to the skeleton saint. While writing this series, Bunker served as an instructor for the Los Angeles High Intensity Drug Trafficking Area (HIDTA), an entity that educates and advises law enforcement personnel regarding identification of possible drug traffickers (Zebert, 2016: 43).

Esta política implícita en los discursos dirigidos a las fuerzas del orden, sobre frenar el avance del tráfico de drogas proveniente de México, ha tenido como consecuencia la detención de personas que instalan capillas, tienen altares, portan escapularios o dijes e incluso tatuajes bajo el argumento de que esos símbolos religiosos corresponden a narcocultos. Los documentos que guían el actuar de las fuerzas del orden norteamericano conducen a una forma de estigma con referencia a los santos populares resignificando su valor de símbolos religiosos en símbolos de la cultura de la violencia vinculada al narcotráfico, es decir son parte de la narcocultura.

En el imaginario de los policías estos elementos juegan un papel determinante al momento de llevar a cabo una detención. Permiten perfilar a un posible “criminal” y presentarlo ante la justicia:

When law enforcement officers Walport and Wells walked up to the vehicles parked alongside Interstate 5, they did not ask for Jose Maciel or Manuel Meza-Garcia’s religious affiliation or inquire whether they attended church. They did not participate in a discussion of spirituality or the supernatural. Such questions would have been viewed as highly inappropriate from a member of law enforcement conducting a traffic stop. Neither of the defendants imparted a religious identity, belief, or affiliation [...] The image the state troopers viewed hanging from the rearview mirrors of Meza-Garcia and Maciel’s vehicles was that of a young mustachioed man wearing a dark tie around his collar, a white shirt, and a somber expression (Zebert, 2016: 47).

Los testimonios que recopila Zebert nos ayudan a comprender que hay motivos para ocultar o mantener en la clandestinidad las devociones populares provenientes de México, debido a que particularmente las relacionadas al narcotráfico generan sospecha sobre el propio creyente y el tipo de actividad que desarrolla en su vida diaria.

La propuesta de investigación

Los estudios a los que se alude en párrafos anteriores han dejado evidencia importante para dar respuesta a nuestras inquietudes. Permiten conocer la forma en que el culto se ha adaptado a la tradición religiosa mexicana a lo largo de los últimos 30 años. Sabemos que su uso en trabajos de magia o de brujería ha permitido su permanencia dentro del mundo esotérico desde el siglo pasado y que apenas a inicios de este siglo inició la tradición de rezar Rosarios colectivos en el centro del país.

El estudio iconográfico de la imagen de la Santa Muerte también devela hallazgos relevantes para comprender mejor su origen como su simbolismo y diferentes usos. Los colores de sus mantos y la variedad de ropa con que la visten, así como la guadaña y el globo terráqueo que generalmente porta nos ofrecen pistas sobre conexiones con su pasado plasmadas en representaciones iconográficas de otras ideas sobre la Muerte.

A raíz de la notable fama que cobra el altar de Doña Queta, se han conformado organizaciones religiosas y se han ramificado en distintos puntos del país instalando templos, capillas y grupos de oración. Sabemos que las formas de organización del culto se han extendido hacia la frontera de México con Estados Unidos y la han traspasado. Nos dan pistas sobre los espacios en que se comercia, los servicios espirituales y los usos que le dan sus adherentes en ambos lados de la frontera.

En contraste, las primeras observaciones de este estudio realizadas en el Este de Los Ángeles permiten visualizar un conjunto de diferencias y similitudes con los trabajos previos, lo cual nos da la oportunidad de enriquecer el conocimiento sobre este fenómeno religioso en particular. Por un lado, el fenómeno observado se encuentra fuera de los límites territoriales de México pero dentro de las fronteras culturales que definen la identidad de los mexicanos y méxico-americanos localizados en esta zona.

El alcance binacional de este fenómeno nos ha permitido ver en las primeras observaciones una serie de diferencias lógicas entre un país y el otro. En términos económicos el mercado de la fe en México ha sido monopolio de la Iglesia Católica. Por el contrario, la pluralidad de Iglesias principalmente cristianas en Estados Unidos corresponde a una dinámica más orientada por el *espíritu del capitalismo* weberiano seguida de una tradición de al menos 200 años de libertad religiosa y desregulación de los bienes de salvación.

A diferencia del campo mexicano, en esta dimensión el culto y devoción a la Santa Muerte se introduce en un mercado religioso más amplio pero al mismo tiempo encuentra restricciones legales y sociales que le impiden avanzar a una etapa pública, como sucede en México en la actualidad. El trabajo de Higuera (2017) en Nueva York es el mejor ejemplo para

entender las dificultades a las que se enfrentan los devotos para la conformación de grupos. Como menciona este investigador a veces no es fácil encontrar centros de culto o simplemente no los hay. Por el contrario, los altares domésticos adoptan un papel primordial en el fortalecimiento de la identidad del migrante mexicano.

Durante las primeras observaciones de esta tesis se optó por iniciar una búsqueda no en espacios domésticos sino privados. Las botánicas que señalan Hernández (2017) en la frontera norte de México y Howe (2009) en San Francisco anteceden las inquietudes de esta tesis por conocer qué papel juegan estos lugares en la conformación de grupos de oración y en la devoción individual a la Santa Muerte en el Este de Los Ángeles. La ausencia de espacios públicos de adoración a la imagen restringe las opciones de búsqueda pero al mismo tiempo nos invita a explorar la oferta de bienes espirituales y de salvación vinculados a esta imagen y el papel que juegan estos lugares en la conformación del culto y devoción a la Santa Muerte en la zona.

Así como lo ha sido para otros investigadores, en este estudio es importante extender más allá de la frontera la búsqueda del conocimiento entorno a este fenómeno de la vida religiosa mexicana. En términos geográficos, se pretende hacer una inmersión fuera del territorio mexicano. Al mismo tiempo se ha optado por extender las observaciones que incluyeran el espacio virtual. En la literatura consultada sobre la Santa Muerte únicamente Alejandro Frigerio (2017) hace referencia al uso de internet como medio para transmitir la devoción de las personas hacia San La Muerte y para exponer la hibridación de éste con la Santa Muerte mexicana.

Al respecto, en este trabajo se busca profundizar particularmente en las comunidades online que se conforman desde las redes sociales como Facebook, dentro de las cuales los devotos hacen uso de esta plataforma para interactuar con la Santa como también entre ellos. Se pretende estudiar el desplazamiento de creencias y prácticas hacia el espacio virtual y tratar de comprender sus usos como herramienta tanto en la vida onlien como offline.

Con respecto al tipo de organización es importante tomar en cuenta el origen de su conformación y las estrategias que se implementaron para que un grupo de personas pudiera rendir culto colectivo en una botánica al este de Los Ángeles. A diferencia de las organizaciones que mencionan otros estudios, los “líderes” no tienen a su botánica/templo afiliado a ninguna organización o red de altares y devotos a la Santa Muerte en México. Por el contrario, está conformada inicialmente por un par de empresarios del negocio de las botánicas con una experiencia de al menos 10 años.

Si bien es cierto que, en cuanto a expresiones culturales, los Rosarios son el denominador común en distintos espacios en que se venera a la Santa Muerte, en esta investigación se logra observar a una organización que experimenta con la implementación de distintos rituales para ofrecer como parte de los servicios religiosos dentro del establecimiento. El proceso creativo que suponemos forma parte del proceso de consolidación, permite introducir innovaciones al mercado religioso, además de las tradiciones que son tomadas en préstamo del catolicismo popular.

Además del Rosario, un elemento constante en estos espacios además de la imagen de la Santa Muerte, es sin duda la figura de los altares. En este trabajo se ha podido estudiar el altar privado dentro de la botánica entorno al cual se establecen determinadas formas de organización social y se llevan a cabo expresiones culturales muy particulares. Sin embargo, no dejan de ser visibles los altares familiares, individuales, incluso clandestinos que se conectan al altar principal de dicho espacio.

La mayoría de los altares que son familiares o personales que se exhiben en el grupo de Facebook como los que instalan los colaboradores de este estudio son colocados porque están siendo utilizados en algún trabajo espiritual o como ofrenda de agradecimiento por los favores recibidos. Sin embargo, los colaboradores mencionan que no todos los creyentes se quedan con sus altares debido a que en casa no se les permita mantenerlos y prefieren deshacerse de todo después de que el trabajo espiritual ha terminado.

Estos espacios se vuelven centrales debido a las distintas formas de interactuar entre adherentes como con los elementos que conforman sus altares. Además de ello en este trabajo se estudiaron las funciones que adoptan y los nombramientos que reciben los adherentes por parte de los líderes de la botánica que los compromete (coherciona) a participar en diversos rituales que involucran al altar principal.

Como se ha mencionado en otros estudios, los adherentes recurren a la Santa Muerte principalmente en búsqueda de protección espiritual. En este estudio sus inquietudes son las mismas y las historias de nuestros colaboradores confirman este hecho. Sin embargo, aquí también se ha podido hacer visible una serie de actividades en que los adherentes participan en la toma de decisiones no respecto al negocio de la botánica sino a la forma de celebrar el culto, las cuales han incentivado transformaciones tanto en la botánica como en las prácticas que se celebran dentro del mismo.

Por último, el carácter transnacional nos coloca dentro de un campo global de la producción de bienes de salvación. El culto a la Santa Muerte está asociado al imaginario novohispano que fue trasplantado de Europa, como también está asociado con la Santería

afrocubana. En este sentido, al referirnos al carácter transnacional lo hacemos siguiendo las nociones de Glick-Schiller (1992) sobre la identidad transnacional de los colaboradores de este estudio y de la Santa:

transnational migrants, with variation linked to their class background and racial positioning, have their own notions about categories of identity and their own conceptions of the rules of the hegemonic game. People live in and create a new social and cultural space which calls for a new awareness of who they are, a new consciousness, and new identities. However, both the actors and analyst still look around them with visions shaped by the political boundaries of nation-states (Glick Schiller et al, 1992: 14).

Al respecto, destacan al menos dos interpretaciones que descansan en la perspectiva transnacional para tratar la vida religiosa del migrante. La primera, desarrollada por Peter Van der Veer (2001) nos habla de las lealtades políticas de los migrantes transnacionales. Es decir, nos conduce por la interrogante sobre la lealtad a un Estado en el cual no se practica la “religión de Estado”. La segunda corresponde al trabajo de Peggy Levitt (2002) en el cual se pretende examinar cómo la afiliación religiosa transnacional es interseccional con otras formas de pertenencia transnacional. Es decir, en qué formas la incorporación de migrantes en su lugar de residencia o el impacto de los migrantes en su lugar de origen cambia cuando se logran mantener conectados a través de las iglesias antes que a través de grupos políticos.

Una de las transformaciones más importantes que Van der Veer pone como ejemplo es la llamada “muerte de la distancia” (2001). Es decir, las comunidades migrantes hoy en día son diferentes a aquellas del siglo antepasado porque son más cercanas a su hogar a través de diversos dispositivos. En su lugar se conforman redes diaspóricas con una multiplicidad de nodos. Además, existe una producción globalizada de la noción de hogar y así la distancia cultural con las tradiciones del país de origen no pueden ser conceptualizadas de la misma manera que antes.

El autor observa en las *ciudades globales* predominantemente un compromiso cultural dentro del contexto de una política de inmigración. Dichas ciudades son un producto del incremento en la movilidad de capital y trabajo y también son los sitios de nuevas nociones de membresía, solidaridad y violencia. Particularmente son interesantes los nuevos movimientos sociales que movilizan extranjeros a acceder a diversos recursos, servicios, empleo y protección. La respuesta a estos reclamos ha sido el desarrollo de medidas de seguridad más elaboradas, creando enclaves amurallados en las ciudades globales.

Mucho del compromiso cultural en las ciudades globales de este mundo es reactivo a los enormes dislocaciones del capital y trabajo flexible moderno. Las personas tratan de

construir enclaves de identidades comunales y dirige sus reclamos hacia los propietarios de la ciudad violentamente. Su compromiso con los Otros no es necesariamente agradable. De igual forma el autor menciona que la localidad es producida por fuerzas globales y las ciudades globales son un dominio muy real en el cual el cosmopolitismo como un patrón de inclusión y exclusión en la esfera pública emerge.

Especialmente los movimientos transnacionales que ayudan a los migrantes a enfrentar las condiciones de migración y flexibilidad laboral, no siempre producen enclaves religiosos, espacios seguros del ser, pero son desarrollados creativamente nuevos entendimientos religiosos sobre su predicamento, implicando un encuentro con la multiplicidad de Otros bajo sus propios términos. Es imposible simplemente llamar a estos movimientos cerrados, confinados y confinantes; provincial como contrario a cosmopolita. Cargan proyectos cosmopolitas, pero emergen de diferentes historias más allá de la Ilustración europea.

Por su parte, Peggy Levitt (2002) nos ayuda a entender de qué forma la afiliación religiosa transnacional sirve a los migrantes contemporáneos a extender y profundizar sus lasos a través de prácticas religiosas cotidianas. Es decir, al expandir al nivel global las instituciones religiosas los migrantes crean nuevas arenas que les permiten la pertenencia a dos lugares. Al participar de la vida religiosa transnacionalmente, ellos amplían y complejizan la globalización religiosa.

La autora se enfoca en los aspectos institucionales de la vida religiosa transnacional. Lo cual le permite ilustrar las formas en que las diferentes configuraciones organizacionales orientan a los migrantes a incorporarse en diferentes combinaciones de prácticas dirigidas al hogar y al país de residencia. Esto también trae a la luz las formas en que estos arreglos organizacionales pueden reorientar el enfoque de los migrantes más allá de un objetivo muy local en su país de origen a una mezcla de actividades de tipo local, nacional y globales. Esta amplitud de enfoque puede hacer las prácticas transnacionales más perdurables.

Al final la autora discute cómo las diferentes estructuras organizacionales forman la relación entre religión transnacional y política en diferentes direcciones. A esto le llama variaciones en la vida religiosa transnacional. Aquí las prácticas individuales transnacionales y las comunidades transnacionales que emergen como resultado crean y son creadas, en parte por instituciones religiosas globales que amplían sus actividades en respuesta de nuevas demandas y necesidades de los migrantes. Las instituciones religiosas activan la pertenencia transnacional.

La relación institucional establecida entre “facciones” de los grupos religiosos de los países expulsores y receptores permite a los migrantes vivir su vida religiosa, y en medida, su

vida tanto política como civil, a través de las fronteras. Desde ahí los migrantes y no migrantes son contenidos en redes organizacionales transnacionales que cuentan con recursos, poder y habilidades relevantes en asuntos del país huésped como en el de origen.

La primera de estas variaciones está representada por organizaciones religiosas transnacionales extendidas, las cuales son Iglesias como la católica. Se habla de un catolicismo portable, más portable que antes. Debido a ello y otros cambios en la Iglesia se entiende que los transmigrantes están incorporados en iglesias conectadas más allá de la frontera y dirigidas por una misma autoridad representada por el Papa, pero ello no quiere decir que esto no funcione a niveles más reducidos como el local. La pertenencia de los individuos en movimiento amplia, profundiza y reviste un sistema global que es, de por sí, legítimo, poderoso y bien organizado (Levitt, 2002). Podemos decir que los transmigrantes, de esta forma, se convierten en agentes virales que portan la cultura.

La segunda variación se refiere a las organizaciones religiosas transnacionales recreadas. Levitt habla de comunidades migrantes empiezan sus propios grupos religiosos cuando llegan a EU debido a que no hay organizaciones establecidas que los reciban. Aquí sus líderes ya sea a distancia o que vayan a radicar al lugar de destino toman una posición importante en la edificación de la organización. Estas organizaciones buscan establecerse como franquicias o capillas de las iglesias del lugar de origen.

Por último, la variación que se amolda a nuestro sujeto de estudio. Las iglesias transnacionales negociadas o *negotiated transnational churches* (Levitt, 2002) se conforman desde una serie de relaciones personales e institucionales que emergen orgánicamente, en respuesta al desafío puesto bajo el contexto particular en que se entrelazan. Estos lasos profundizan y densifican qué son las instituciones globales o crean nuevas conexiones globales. En contraste con la iglesia católica, hay una negociación con respecto a la autoridad, organización y ritualidad. No hay líder o jerarquía administrativa que ponga políticas y dicte cómo deben ser las cosas. Cuando los transmigrantes extienden estas conexiones transfronterizas, problemas como compartir el poder, financiamiento, y práctica administrativa tienen que ser trabajados.

Estas negociaciones, menciona la autora, dan lugar a un más diverso, diluido grupo de asociaciones que son maleables y susceptibles al cambio a través del tiempo. Estos grupos funcionan como redes descentralizadas, flexibles pero conectadas que proveen bienes y servicios. Descentralizados, como modos adaptables de producción son mejor descritos los desafíos de la competencia en la economía global, por lo que la producción flexible y la diseminación de los bienes religiosos pueden estar mejor enmarcados conforme las necesidades

de los consumidores de la religión contemporánea. Modelos más pequeños son también más adaptables y más receptivos y por lo tanto más perdurables.

Las iglesias transnacionales negociadas también tienen influencia sobre la actividad política de sus miembros en formas interesantes. La afiliación dirige a los creyentes a un compromiso cívico en la esfera pública secular y les provee de tipos de pertenecer alternativos, basados en el cristianismo, el cual prevalece en un paisaje imaginado que coexiste con o sustituye a su contraparte actual. Pertenecer basado en identidades religiosas trae consigo su propio set de derechos y responsabilidades que pueden alentar el compromiso civil secular y/o compromiso en un mundo religioso también imbuido con sus propios imperativos sobre el cambio social. Son ciudadanos religiosos (Levitt, 2002).

Estos referentes teóricos del transnacionalismo nos ayudan a delimitar dentro de un campo específico el fenómeno que se observa en este trabajo. Por un lado, es claro que el carácter transnacional erodiona las barreras culturales impuestas por las fronteras entre naciones y permite el libre flujo de los bienes de salvación entre México y Estados Unidos. Los bienes asociados a la Santa Muerte fluyen en gran medida gracias a las botánicas y a los servicios como los productos que en estos lugares se puedan ofrecer. Al mismo tiempo, gracias a las variaciones propuestas por Peggy Levitt (2002) podemos entender qué motiva la organización de grupos de rezos y de congregaciones emergentes que faciliten la conformación de la identidad religiosa del devoto mexicano y del México-americano en el Este de Los Ángeles, en lo que al culto y devoción a la Santa Muerte se refiere.

Cabe señalar que este trabajo no pretende ser un estudio sobre el proceso migratorio del mexicano en Estados Unidos por lo que no está enfocado en la experiencia migrante sino en las prácticas y creencias religiosas de las personas migrantes o “naturalizadas” que se organizan en torno a una misma devoción inmersas en una variación emergente de la vida religiosa transnacional. Este enfoque nos permite ver los puentes y las barreras culturales que sintetizan el culto y la devoción en las botánicas y los altares que se manifiestan como espacios emergentes y quedan expuestos en esta tesis.

CAPÍTULO I: PROPUESTA METODOLÓGICA PARA ESTUDIAR LA EMERGENCIA DEL CULTO A LA SANTA MUERTE

Para poder comprobar nuestra hipótesis, el siguiente paso ha sido desarrollar un método para recolectar los datos que nos permitan cumplir con dicha tarea. Para esta investigación definitivamente la etnografía es una herramienta fundamental, ya que desde el inicio nos ha servido para hacer una inmersión exploratoria en campo a partir de la cual hemos podido dar cuenta de la presencia del culto a la Santa Muerte en una zona con alta densidad poblacional de mexicanos fuera del país.

Estrategia metodológica

El método

El realizar nuestras observaciones partiendo del enfoque etnográfico nos permite conocer a detalle la realidad de diversas sociedades y comunidades a través del uso de la observación, la descripción/interpretación y la explicación. No podríamos estar más de acuerdo con Rosana Guber cuando menciona que la etnografía tiene la compleja característica de ser enfoque, método y texto:

Como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”). La especificidad de este enfoque corresponde [...] al elemento distintivo de las Ciencias Sociales: la descripción. Estas ciencias observan tres niveles de comprensión: el nivel primario o “reporte” es lo que se informa que ha ocurrido (el "qué"); la "explicación" o comprensión secundaria alude a sus causas (el "por qué"); y la "descripción" o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el "cómo es" para ellos) (Guber, 2001: 11).

En el estudio etnográfico todo el tiempo estamos observando y todo el tiempo estamos haciendo una interpretación de nuestras observaciones. La descripción es la herramienta fundamental para registrar los hechos pero para ello es necesario que el nivel descriptivo sea denso. Ello implica, según menciona Guber (2001), reconocer los “marcos de interpretación” de los propios actores a partir de los cuales clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido: “El investigador debe, pues, aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás” (pág. 12). De ahí que los datos recolectados desde un

enfoque etnográfico nos lleven a elaborar conclusiones interpretativas de los hechos lo más próximas a las interpretaciones que los propios actores hacen de estos. Es decir, se debe tener presente que el trabajo etnográfico es una interpretación de las interpretaciones que hacen los mismos actores sobre su realidad.

Se optó por hacer trabajo de campo debido a que la etnografía es un método de investigación abierto que involucra la elaboración de técnicas diversas para la recolección de datos. De igual forma, dado que el tema es abordado desde la dimensión cultural de una comunidad, resulta de gran importancia el desenvolvimiento del investigador en campo para obtener datos cualitativos de primera mano. Es decir conocer, a través de las palabras y las prácticas de los actores, su propia realidad. Esto se logró calendarizando las actividades llevadas a cabo en los espacios de culto público y asistiendo a las mismas con regularidad, principalmente.

Una de las “reglas” de Guber (2001) para llevar a cabo el trabajo de campo es llegar al lugar con premeditada ignorancia. Esto se debe a la imperiosa necesidad de esperar resultados que provengan de una realidad aprendida en términos que no son los nuestros, sino los de nuestros colaboradores. Dar cumplimiento a dicha regla implica observar y describir a detalle lo observado. En el caso de esta investigación, para dar cumplimiento a dicha regla se decidió seleccionar una comunidad religiosa en la región de Los Ángeles, CA; lejos de mi propio hábitat. Seleccionar como objeto de investigación el culto a la Santa en *East LA*, una zona dentro del área metropolitana de Los Ángeles, nos ha permitido trasladarnos no únicamente a un espacio distinto sino a formas de pensar y practicar el culto distintas a las que se llevan a cabo dentro del territorio mexicano.

Sin embargo, también es importante reconocer que el espacio donde se ha llevado a cabo la etnografía tiene como característica general formar parte de una ciudad nodal dentro del capitalismo tardío. Es decir, Los Ángeles es una ciudad dinámica, en constante transformación determinada principalmente por el capitalismo global. Es una ciudad moderna en todas las acepciones y es una de las principales zonas metropolitanas reconocidas como *ciudades globales* en los términos que Saskia Sassen (1991) coloca a las metrópolis en la actualidad, o *ciudades creativas* (Scott, 2014), si a la producción capitalista de bienes de salvación nos referimos.

Para el estudio etnográfico la observación es fundamental para la recolección de datos. Pero observar en términos etnográficos tiene sus propias formas para aproximarse a la realidad, Oehmichen (2014) nos presenta dos opciones: la indirecta y la directa. La primera de ellas tiene que ver más con el estudio de conductas verbales y la gestualidad, el atuendo, la acción y

las interacciones de los sujetos con el resto de actores que se localizan en determinado espacio. Lo cual ha sido observado dentro de la botánica con la que se estuvo trabajando. La segunda es una forma de obtener información a partir de entrevistas, historias de vida, conversaciones informales, etc. (Oehmichen, 2014), datos que se obtuvieron con los adherentes a dicha botánica. La observación directa puede ser participante o no participante pero en ella no se debe dejar de lado tres elementos fundamentales: los sujetos, la acción de los sujetos y el contexto en el que interactúan.

Oehmichen también menciona que la observación participante es: “una relación humana, en cuyo proceso el investigador se transforma, ya que el estudioso o estudiosa comparte su vida o partes importantes de su vida con la comunidad o grupo observado y participa en sus procesos y acontecimientos sociales” (Oehmichen, 2014: 294). Por ello es importante que el etnógrafo se sienta parte de la comunidad al menos en el sentido de reciprocidad, respecto a las interrogantes que desata en sus interlocutores quienes buscan conocer también al investigador. Para el estudio de prácticas y creencias religiosas tanto una como la otra, han requerido sus propias herramientas de análisis. El involucramiento en las mismas, como llevar a cabo los rezos de los Rosarios, participar en limpias colectivas o incluso participar en actividades seculares, ha permitido establecer dicha relación humana entre quien se acerca a conocer y quienes son parte de la comunidad que comparte su conocimiento.

Alcanzar el dialogo es parte fundamental del procedimiento metodológico y es necesario para afianzar la investigación desde la etapa inicial, ya que sin contar con este elemento la propia investigación carecería de validez empírica. De ahí que las palabras de Gaspar Mairal (2000) cobren sentido al momento de distinguir espacios geográficos diferentes para llevar a cabo la investigación social. En este sentido, Mairal nos recuerda que a diferencia de las zonas rurales, en las zonas urbanas el anonimato del investigador como persona cobra mayor relevancia. En una etnografía “rural” el extraño es identificado tan pronto aparece en escena. En el campo urbano es todo lo contrario. El anonimato implica pasar desapercibido la mayoría de las veces.

Sin embargo, es importante recordar que aún cuando las diferencias son claras, esto sucede mayormente a nivel macroestructural, pero no a nivel micro o comunitario. Como resultado de nuestra investigación podemos señalar que el anonimato puede llegar a tener ciertas funciones para llevar a cabo una primera exploración pero no se puede mantener durante mucho tiempo, dadas las intensiones del grupo en contraposición a las del investigador. En mi caso el anonimato como investigador (reconocido como persona secular) fue lo primero que la comunidad se encargó de disipar. Sin embargo, a nivel de creencias (como individuo religioso)

el anonimato se mantuvo por mayor tiempo con el propósito de dar mayor neutralidad a las entrevistas y evitar sesgos en tanto en las preguntas como en las respuestas.

El procedimiento

El procedimiento para la elaboración de esta tesis tiene como base fundamental el trabajo empírico. De ahí la necesidad de tomar métodos, técnicas y herramientas que nos ayuden a llevar a cabo la investigación social que nos permitirá ya sea validar o contrastar la teoría y nuestras hipótesis con los datos recolectados en campo. Este procedimiento se ha dividido en tres etapas: exploratoria, documental y etnográfica.

Etapas exploratoria

La primer etapa de la investigación la hemos llamado exploratoria debido a que en ella se establecieron los primeros contactos con adherentes a la Santa en el Este de Los Ángeles, derivado de una primer aproximación a las botánicas ubicadas en la zona, es decir se llevaron a cabo las primeras aproximaciones empíricas al problema. De igual forma se llevaron a cabo las primeras aproximaciones teóricas para comprender qué es el culto a la Santa Muerte dentro y fuera del territorio mexicano. Sin embargo, esta etapa no inicia sino antes; en la fiesta patronal que se celebra a Malverde en Culiacán.

El problema que se aborda aquí comenzó a ser visible durante la investigación que realicé para conocer las formas de organización en torno a celebraciones religiosas urbanas propias de la religiosidad popular. Allí, en Culiacán, los devotos a Malverde que provenían de California me comentaron en repetidas ocasiones el peligro que representa para ellos usar “parafernalia” religiosa alusiva a la imagen de la Santa Muerte y de Jesús Malverde. El riesgo que representa para ellos no únicamente tiene implicaciones que devienen del estigma social sino la posibilidad de ser llamados a Corte para declarar su posible relación (y deslindarse de) los cárteles mexicanos de droga. El señalamiento hacia estos cultos como representaciones culturales de una ideología definida como “narcocultura” posibilita su clasificación como “narcocultos”. No es sino en esta etapa donde adquiere relevancia la siguiente pregunta: ¿cómo, a pesar de estas “adversidades”, ha sido posible la propagación del culto a la Santa Muerte en East LA? De ahí que sea el fin último de este trabajo saber cómo ha sido posible el contagio de prácticas y creencias entre adherentes, en un entorno controlado y delimitado por fronteras culturales ajenas a la cultura popular mexicana.

Durante esta etapa que nos permitió aproximarnos al problema y conocer sus efectos entre nuestros colaboradores. Se optó por el uso de la observación participante como principal técnica de investigación. Dado que las relaciones entre el investigador y el sujeto de investigación son establecidas por “personas religiosas” se buscó entablar un dialogo en torno al tema, ya que parte de lo que se pretende saber está inscrito en el dialogo sobre nuestras propias experiencias y expresiones religiosas.

Para el estudio cualitativo la posición del observador y de los colaboradores requiere de un establecimiento relacional solido ya que el investigador debe estar inmerso en las actividades de sus actores. Sánchez (2013) menciona que el lugar desde donde se posiciona la investigación determina los resultados. También manifiesta que principalmente existen dos tipos de posición. La primera de ellas es exógena y coloca al observador alrededor de los actores, mientras que la endógena permite a los propios actores llevar a cabo y participar directamente de la propia observación en campo. El tipo de observación científica, ya sea desde la perspectiva del investigador o del actor debe apegarse a un método. En nuestro caso hemos decidido mantenernos dentro del método etnográfico procurando mantener una posición endógena. Es decir, se optó por hacer una especie de *participación observante*.

Entre las primeras tareas al momento de realizar observación participante, también está definir la escala social de la cual se obtendría una muestra para trabajar. En este sentido, la investigación social nos dice que principalmente existen dos niveles. El primero es macroestructural y se encarga de abordar problemas de escala mayor. El segundo nivel aborda aspectos de escala menor por lo que se puede hacer una aproximación cualitativa a los fenómenos sociales por estudiar. La escala microestructural, de esta forma, nos permite conocer las interacciones sociales, sus significados y sentidos a través de métodos cualitativos. Dado que este trabajo se desarrollo en el segundo nivel, la observación participante resulta de gran utilidad para ubicarnos ante los sujetos que enfrentan el problema señalado.

Las *organizaciones religiosas emergentes* como categoría teórica nos permiten delimitar dentro de una escala microestructural a nuestros sujetos de investigación. Una comunidad religiosa que se desenvuelve dentro de un local comercial de productos esotéricos de la Santa Muerte que forma parte a un *cluster* de botánicas al Este de la metrópolis angelina.

Para distinguir nuestro trabajo de las observaciones cotidianas o deliberadas, fue necesario seguir una serie de pasos que nos permiten delinear nuestro tema de investigación en campo. Para ello es importante partir de la selección de un escenario adecuado. Este puede ser desde una organización, una institución, un lugar público o privado donde los actores pueden ser localizables e identificables. Para ello se elaboró un marco referencial partiendo de la

identificación de un *cluster* de negocios dedicados a atender las necesidades de un mercado de espiritualidades entre las cuales se observa el culto a la Santa.

Una vez seleccionado el *cluster* se procedió a recabar información general sobre los servicios que se ofrecen en las botánicas que lo conforman. Para llevar a cabo la observación y registro de estos datos se requirió de un procesamiento sistemático de la información recolectada tomando en cuenta que: “la observación formal se hace más sistemática en la medida en que se controla el proceso en términos de especificación de contextos, situaciones e individuos” (Sánchez, 2013: 96). De igual forma, el investigador tiene la posibilidad de tomar el control sobre los fenómenos observados a partir de su delimitación conceptual en categorías de análisis e instrumentos para la recopilación de datos, aspecto que queda detallado en los siguientes capítulos de este trabajo.

Principalmente este tipo de observación nos permite conocer los significados y sentidos que le dan los sujetos a sus acciones y prácticas. Para ello el observador debe ser capaz de interactuar con ellos. La información recolectada debe ser suficientemente rica para la elaboración de una monografía etnográfica que nos permita interpretar los resultados del análisis de la misma a la comunidad académica (Sánchez, 2013). La recurrencia a los servicios religiosos posibilitó una aproximación a las prácticas, las creencias y principalmente a la organización. También nos permitió dotar de sentido a ciertos significados tanto implícitos como explícitos en las palabras, las acciones y elaboraciones culturales que se suscitaron durante el trabajo etnográfico.

Etapa documental

La triangulación de información es importante para este trabajo ya que no únicamente se busca conocer las experiencias y expresiones religiosas de forma descontextualizada. Para ello es importante reconocer otras técnicas de recolección de datos. En nuestro caso hemos iniciado por la revisión de documentos y archivos que nos permitan conocer el contexto general del grupo seleccionado. También se elaboró un marco teórico que nos permita delimitar el campo de la investigación a partir del establecimiento de coordenadas metodológicas (Durand, 2014). Esta labor correspondió a la etapa denominada documental.

Una de las formas más sencillas para entender la investigación científica es asociándola con el armado de un rompecabezas. Se buscan las piezas informativas que posteriormente se van a acomodar de forma relacional hasta armar una sola pieza. A esta construcción sencilla de entramado de datos es lo que Jorge Durand (2014) llama clasificación transversal. Para ello se

requiere esfuerzo intelectual, capacidad de observación y habilidades manuales o prácticas (Durand, 2014).

Para llevar a cabo el armado es importante tomar en cuenta una serie de normas que nos permitan llevar a cabo el ordenamiento de las piezas. Una de estas normas es definir el punto del cual se parte. Es decir, es necesario tener claros los objetivos de la investigación; saber qué se quiere conocer y cómo se pretende llegar al conocimiento de ello. La pregunta de investigación como la hipótesis que guían este trabajo, son insumos importantes para localizar el punto central de nuestro rompecabezas.

Las coordenadas metodológicas son principios básicos, elementales, que nos permiten realizar nuestras investigaciones. Nos permiten centrar la búsqueda y relacionar el todo con las partes. Para hacer el trazo de las coordenadas primero se requiere delimitar el campo de la investigación, un espectro delimitado por cuatro coordenadas: espacial, temporal, teórica y temática:

La coordenada territorial se refiere a la localización, al lugar en el que se desarrollará la investigación. Pero el espacio tiende a ser un concepto muy general y poco acotado. Es por eso que es más apropiado definir la coordenada como “territorial”. El territorio, a diferencia del espacio, tiene fronteras que es necesario definir [...] La coordenada temporal se refiere al periodo que se piensa estudiar. Delimitar con fechas precisas la investigación es una manera muy práctica de recortarla, de ponerle límites [...] La coordenada temática se refiere al tema específico que se quiere investigar. Propiamente se trata de un subtema, de un asunto, de un aspecto de la realidad. El tema puede ser la religión, pero hay que precisar que me interesa la pentecostal y en específico el ritual que se practica en tal templo y en tal época [...] la claridad y el manejo de una perspectiva (coordenada) teórica requieren de tiempo de maduración. No se da de la noche a la mañana, por más lecturas que se hagan. Pero en este campo hay opiniones divididas, algunos piensan que no se puede hacer investigación sin tener claro el “marco teórico”, para otros hay que ir a la realidad, salir al campo, para que a partir de los datos se pueda construir ese marco (Durand, 2014: 269-270).

Estas coordenadas nos permiten tener presente qué vamos a estudiar, cuándo, dónde y cómo vamos a hacerlo. Pero Durand advierte que estas mismas no son útiles si no tenemos al sujeto de la investigación definido. En el caso de nuestra investigación el sujeto está construido por las experiencias y expresiones religiosas condensadas en una comunidad que le rinde culto a la Santa Muerte. El *sujeto*, para el planteamiento cardinal de Durand, ocupa el espacio central del campo, pues es el elemento que guiará nuestra perspectiva sobre el fenómeno religioso seleccionado. El *punto*, por el contrario, suele ser la hipótesis o la pregunta que nos permitirá

desarrollar una hipótesis para responderla pero el eje articulador de estos elementos es el sujeto de la investigación.

Durand propone el uso de la clasificación transversal (*cross table*), propuesta a su vez, hace poco más de cincuenta años, por Mills en *La imaginación sociológica*, como matriz bajo la cual descansa la investigación social, debido a que es básicamente la gramática bajo la cual se inscribe la imaginación sociológica:

Sirve para sistematizar, para establecer relaciones, para captar los vacíos de información, para apreciar contrastes, para desarrollar la imaginación sociológica, pero no para explicar. Nos referimos a un sistema clasificatorio que presupone una tipología previa, una periodización o una desagregación del territorio donde se puedan cruzar los datos (Durand, 2014: 173).

Este tipo de clasificación nos permite ordenar, clasificar y sistematizar información recabada a lo largo de la investigación. Las coordenadas que atraviesan el esquema pueden desagregarse en una o varias clasificaciones transversales. En el caso de esta tesis se ha optado por seguir la estrategia de Durand como punto de partida. Sin embargo, las coordenadas que propone se han modificado de acuerdo a la propia investigación pero sin perder el sentido de su propuesta:

La investigación requiere de al menos tres cualidades: ser capaz de obtener, recuperar o conseguir información original y de primera mano, ser capaz de procesarla, sistematizarla y analizarla y, finalmente, ser capaz de elaborar un documento coherente y legible que dé cuenta de los aportes y resultados de la investigación (pág. 279).

Para dar coherencia a nuestras coordenadas de tal manera que se formulen desde los actores y no a partir de nuestras nociones basadas en el trabajo de Durand (2014) hemos repensado los cuadrantes enmarcados dentro del aparato teórico que nos habría de servir para soportar los datos obtenidos en la tercer etapa de la investigación.

Como lo propone el autor, en esta investigación el *sujeto* mantiene su posición en la parte central, mientras que el *punto* nos permite indagar en los posibles elementos que permiten el florecimiento del culto a la Santa Muerte. Sin embargo, a diferencia de la propuesta de Durand nuestras coordenadas están determinadas por cuadrantes más adecuados a la observación del fenómeno religioso con las características particulares que se celebran dentro de la religiosidad popular mexicana en un contexto de movilidad.

El rompecabezas que nos hemos propuesto armar está determinado por dos ejes: el primero de ellos es espacio-temporal, mientras que el segundo corresponde a la relación individuo-colectividad. El cruce de datos entre coordenadas, como lo refiere Durand, nos permite procesar y analizar la información a partir de clasificaciones coherentes de los datos que se generen tanto a nivel teórico como empírico. Las coordenadas territorial y temporal de

Durand, en este estudio no se limitan a un territorio geográfico pues, como se mencionaba en la introducción de esta tesis respecto al trabajo de Giménez (2001), sino abarca tanto un espacio físico como un espacio virtual correspondiente a la espacialidad del culto a la Santa Muerte. La coordenada temporal, puesta bajo nuestros términos, está enmarcada por una temporalidad histórica de los espacios y de los adherentes a estos espacios sacralizados por la devoción popular a la Santa; se encuentra determinada por las narrativas de los actores y no por los límites establecidos para la elaboración de un estudio. En este caso, la riqueza y el dinamismo de la producción de bienes de salvación supera ampliamente la temporalidad delimitada por y para el investigador. Siendo la elaboración de identidades narrativas una de las formas más prácticas para la extracción de datos históricos.

Por otro lado las coordenadas temática y teórica, en este estudio corresponden a la relación teórica entre el individuo y la colectividad que enmarca sus sistemas de creencias y sus prácticas espirituales y religiosas. Este eje está delimitado por una temática y un aparato teórico pero enfocado en el ejercicio etnográfico aplicado a este fenómeno en particular.

Etapa etnográfica

La tercer etapa de la estrategia que se utilizó en el desarrollo de esta tesis corresponde al trabajo etnográfico. Si bien el trabajo de campo, en términos formales, se ha desarrollado en dos momentos distintos, son parte de una misma estrategia. Durante la etapa etnográfica la observación participante se intensificó y se centró en la celebración del “cambio de manto”, la celebración del Rosario y los días de enseñanzas sobre la Santa Muerte en la botánica que ofrecía estos servicios. De igual forma se dio inicio a la ronda de entrevistas abiertas con los adherentes y las personas que integran la organización que es nuclear para el desarrollo de actividades al interior de la capilla.

Durante esta etapa también se identificó en campo el problema planteado. Su materialización fue posible a partir de las representaciones culturales sobre diferentes tipos de altares cuya localización o ausencia en espacios domésticos y familiares determina el nivel de *conflicto religioso* en esa escala social. Este “conflicto” por los altares es visible a partir de la interpretación de su localización, su forma o su sustitución al interior de los hogares de los adherentes y la alternativa que una botánica representa a ello.

Tanto el uso de la observación participante como el de las entrevistas abiertas en esta etapa se convierten en insumos para la elaboración de relatos en torno a los elementos que enmarcan las fronteras culturales entre esta comunidad religiosa y su entorno. Dichos relatos son construcciones narrativas que se suelen emplear en Estudios Culturales para reconstruir, a

través de la historia de las identidades individuales, la historia de la identidad de una comunidad. Es decir, estamos hablando de la construcción de identidades narrativas.

Tanto las historias individuales en torno a la posibilidad de tener un altar de la Santa como la alternativa de contar con un espacio público ya sea para celebrar su devoción o para llevar a cabo prácticas individuales y colectivas son dos elementos que se encuentran previstos en nuestro esquema teórico y que es posible observar en campo. Estos dos elementos también son los que posibilitan y alimentan la construcción de la identidad religiosa de quienes participan como en nuestro estudio. Para comprender sus trayectorias se recurrió a la elaboración de entrevistas abiertas. En esta investigación se busca retomar a Díaz (1999), por un lado, debido a su incursión en el estudio de la subjetividad social a través del cuerpo, mientras que por el otro lado, su forma de tratar las entrevistas abiertas parece bastante pertinente para este trabajo.

Con respecto al segundo punto, para Díaz (1999) adoptar los enunciados que se construyen en las entrevistas abiertas que conforman las narrativas implica adoptar las referencias semánticas no como elaboraciones mentales sino elaboraciones personales constitutivas de la identidad de las personas y las comunidades a las que pertenecen. Esto permitió una aproximación a distintos momentos por los que ha pasado la comunidad y el espacio que ocupa dentro de la botánica en que se elaboran y ofrecen los bienes de salvación de los que se tomó nota.

Díaz propone el análisis de las entrevistas en función de la descripción de los *sí mismos* y la descripción “densa” y la escritura (en la medida de lo posible) para las configuraciones discursivas. El objetivo de elaborar una estrategia participativa con los creyentes implica que ellos mismos puedan reflexionar sobre sus palabras y sus acciones. Por un lado, llevar a cabo una primera entrevista adecuadamente nos permitirá en un segundo instante obtener datos adicionales sobre la narrativa construida, e incluso actualizar el inventario de datos como ha sido el caso de la elaboración de altares personales y familiares.

A la luz de la lectura de estas entrevistas Díaz sugiere que deben comenzar a develarse las categorías sociales y las categorías analíticas. Las primeras en referencia al mundo objetivo y cómo el entrevistado se autodesigna dentro, mientras que las segundas son analíticas “en tanto ‘tópicos’ que se generan a partir de distintas entrevistas en función de los cuales se ordenarán las categorías sociales (Díaz, 1999). De esta forma Díaz construye la identidad narrativa como “la identidad del personaje resultante de la trama construida en la interacción” (1999: 55). Una trama tejida a través de la sucesión de relatos. Aquí es donde podemos observar a los miembros de la “vela perpetua” como una organización religiosa emergente.

La transmisión de saberes sobre el culto a la Santa Muerte, ya sea a través de mitos, relatos, leyendas y rituales, servicios espirituales y religiosos, la venta de productos esotéricos destinados a determinado fin, como hemos mencionado antes, suponemos ha permitido la propagación del propio culto. Estas formas de comunicar lo sagrado han sido un instrumento fundamental para portar las ideas o representaciones mentales que se elaboran sobre cómo, cuándo, dónde, por qué y para qué está hecha la Santa Muerte. La cultura que se constituye a partir de la transmisión de dichas representaciones, como veremos a continuación, es lo que se materializa y se propaga dentro de los límites de los espacios físico y virtual descritos en este trabajo.

CAPÍTULO II: BREVE REPASO POR LA HISTORIA Y GEOGRAFÍA DE LOS ÁNGELES

Además de las 88 ciudades que integran el Condado de Los Ángeles, la zona conocida como Este de Los Ángeles (East LA) es una de las 76 comunidades desincorporadas que son administradas por este mismo Condado al Sur del estado de California. Se localiza al otro lado de Los Angeles River, separada de Downtown LA, entre Boyle Heights, El Sereno, Commerce y Montebello. Al mismo tiempo, esta comunidad se encuentra seccionada por diversas autopistas del sistema de carreteras del Condado.

La Oficina de Censos de los Estados Unidos estima que, mientras que el Condado tiene una población aproximada de 10 millones de habitantes¹, el área correspondiente a nuestro estudio concentra 127 mil habitantes². Los datos también estiman que la mitad de la población del Condado es hispana o latina, mientras que el 97% de las personas que radican en el Este de Los Ángeles también son de “raza” hispana, principalmente mexicanos. En East LA el 41% de la población es nacida en el extranjero, mayormente de origen latinoamericano. El ingreso promedio por familia es de \$42,544 dólares, mientras que el ingreso per capita es de \$15,215 dólares anual.

Las principales actividades que desarrollan sus habitantes están divididas entre el trabajo en la construcción el cual desempeñan hombres principalmente y trabajo de oficina y apoyo administrativo llevado a cabo por mujeres en su mayoría. De hecho, el Este de Los Ángeles es una zona que se ha mantenido como una de las principales fuentes de mano de obra para la industria en la ciudad de Los Ángeles a lo largo del siglo pasado y lo que va del presente.

La localidad cuenta con tres avenidas comerciales que al mismo tiempo son las principales avenidas que conectan la zona con el *Downtown*. La primera de ellas, al norte, es East Cesar E. Chavez Avenue, la segunda, al sur, es Whittier Boulevard. La tercera de estas calles, en el centro, es E 3rd Street y es por donde transita la línea *Gold* del Metro de la ciudad. Las dos primeras avenidas conectan el lado Este y el Oeste del Condado, hasta llegar a la playa de Santa Mónica. Whittier Boulevard, particularmente es una avenida que conecta East LA con el corazón de la ciudad y es la avenida más transitada de la localidad.

Este Boulevard, además de ser un espacio económico se ha vuelto un lugar histórico; un espacio con diversos referentes culturales de la mexicanidad que persiste y unas veces se

¹ Los Angeles County CDP QuickFacts. *US Census Bureau*. 2019

² East Los Angeles CDP QuickFacts. *US Census Bureau*. 2019

resiste mientras que otras se mezcla con el estilo de vida americano. Es un espacio político que ha sido plataforma para el Movimiento Chicano y para el movimiento estudiantil que se desprende del Chicano en la década de los años sesenta del siglo pasado, como también ha sido plataforma para el posicionamiento político de la población latina en la vida pública de Los Ángeles.

Durante mis primeros acercamientos a la zona tuve que decidir entre las tres avenidas antes mencionadas y finalmente opté por Whittier Bl debido a distintas razones. Entre las principales destaca la cantidad de botánicas que se localizan en la avenida. También me pareció importante la movilidad (el transporte público) y la administración de mis recursos financieros. En este sentido, tanto los autobuses como las camionetas tipo van que llegan de la frontera con México a East LA, tenían sus bases sobre Atlantic Bl y Olympic Bl, es decir, al sur al igual que Whittier y el lugar donde me estuve hospedando estaba sobre esta avenida.

En estas aproximaciones tempranas a la zona también fue notoria la apropiación del espacio como un lugar mexicano, simbólicamente hablando. Sobre la avenida se encuentra una gran diversidad de comercios como gasolineras, farmacias, tiendas de ropa deportiva y tenis, bancos, hospitales privados y cementerios. También se encuentran algunas escuelas, parques y un conjunto de tiendas departamentales en la parte este de la avenida. Pero al mismo tiempo se pueden localizar restaurantes de comida mexicana; marisquerías, birrierías o taquerías, *food trucks* de tortas ahogadas. Salones de belleza, tiendas de vestidos para quinceañeras, bodas y bautizos y ropa vaquera. Las carnicerías, pescaderías o pollerías se identifican por sus nombres en español, lo mismo las *liquor stores*, *barber shops* y tiendas de conveniencia.

Buena parte de estos negocios ofrecen sus productos y servicios en español, incluso desde el aparador con anuncios que invitan a la población de habla hispana a echar un vistazo. El *East Los Angeles Doctors Hospital*, por ejemplo, cuenta con un conjunto de murales alusivos a la prehispanidad en su fachada. Otros negocios tienen otro tipo de mural con diferentes representaciones de la vida chicana o mexicana, piezas de Street art y algunas otras representaciones simbólicas del conjunto de expresiones de la identidad local.

A pesar de que en la planeación original de Whittier Boulevard no se incluyeran espacios para iglesias, se encuentran diversos edificios adaptados como salones para ofrecer servicios religiosos. La mayoría de estos se encuentran ocupados por Iglesias protestantes. Por el contrario, las capillas católicas en su mayoría, se localizan unas calles más al sur, sobre Olympic Boulevard. En 2013 Pew Research Center³ llevó a cabo una encuesta para conocer la

³ Pew Research Center Survey of hispanic adults, 2013

identidad religiosa de los Latinos en Estados Unidos, mostrando que para entonces el 55% de las personas encuestadas son católicas y el 22% son protestantes. El resto no está afiliado a ninguna denominación y una porción mínima está afiliada a otras iglesias cristianas. Sin embargo, en esta zona se aprecia una mayor afluencia de adherentes a iglesias protestantes a lo largo de la semana.

A pesar de que la tradición católica es dominante en gran parte de Latinoamérica, tradición que se mantiene medianamente representada en Estados Unidos, lo cierto es que la Iglesia Católica mexicana y la estadounidense están enfocadas en atender mercados distintos. A diferencia de México, donde la población es completamente latina, en Estados Unidos el principal mercado es caucásico. Así lo hizo saber en 1969, el grupo de estudiantes y activistas que se desprendía del Movimiento Estudiantil Chicano y se hacían llamar Católicos por la Raza.

Católicos por la Raza puede ser entendida como una reacción a la indiferencia de la Iglesia católica hacia la “raza”. El Profesor Armando Vazquez-Ramos, director del California-México Studies Center y miembro de Católicos comenta⁴ que dicha reacción se debió a que, a pesar de que en aquella época casi la totalidad de la población méxico-americana en Los Ángeles era católica, la Iglesia no contaba con sacerdotes hispanos que pudieran officiar misa, por lo que éstas se llevaban a cabo en el idioma inglés. Además, para ellos era incongruente que la Iglesia católica no fuera caritativa ni se ocupara por sus necesidades como lo hacía en América Latina y si, por el contrario, se ocupara de las “vanalidades” de la población caucásica.

A cincuenta años de la incursión de estos jóvenes estudiantes en la Catedral St. Basil en la misa de víspera de navidad teniendo como objetivo llamar la atención del Cardenal McIntyre, la población latina que se adscribe como católica ha decrecido en un 25% aproximadamente. Pew Research Center muestra en su encuesta de 2013 que el 40% de católicos latinos en EU atiende los servicios religiosos semanalmente. Es decir, más de la mitad de la población católica no acude a la iglesia. Sin embargo, más del 60% reza diariamente. Estos datos abren la posibilidad de la existencia de otros espacios íntimos, privados, públicos, seculares, etc. están siendo empleados para practicar la devoción católica.

A pesar del decreciente número de católicos, sobre Whittier Bl se puede observar en los aparadores de algunos negocios que se identifican como botánicas, la exhibición y venta de imágenes religiosas como la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo o San Miguel Arcángel. También se ofrecen servicios espirituales que involucran el uso de veladoras con la imagen de los santos católicos, rezos y oraciones de invocación y agradecimiento. De igual forma, las

⁴ conversación personal

imágenes religiosas de la tradición popular mexicana como la Santa Muerte, Jesús Malverde o de la tradición Santera como Yemaya comparten espacio dentro de estos lugares.

Del californio al mexico-americano

East Los Ángeles, de esta forma puede ser considerado, tal y como Gilberto Giménez (2001) lo señala, una porción de *territorio* mexicano, es decir, el espacio apropiado por los migrantes mexicanos y los México-americanos en el cual se asegura su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales (Giménez, 2001). Este sociólogo encuentra que el territorio es de naturaleza multiescalar, es decir, tiene diferentes niveles de escala geográfica. El primero de estos niveles es el correspondiente a un territorio íntimo, el cual comúnmente está representado por un espacio personal como alguna habitación. El siguiente nivel corresponde al *territorio próximo* o interpersonal el cual es una prolongación del territorio íntimo. Este es el nivel local. Posteriormente los *territorios intermedios* entre lo local y lo global están representados como regiones. Adicionalmente se encuentra el nivel delimitado por el Estado-nación y el nivel global o los territorios de la globalización (Giménez, 2001).

Siguiendo las nociones geográficas de Giménez uno de los primeros propósitos de esta tesis fue explorar la escala en que se encuentra confinada la religiosidad popular mexicana dentro de la zona, particularmente quienes integran en sus sistemas de creencias la devoción a la Santa Muerte. El espacio íntimo puede estar representado por los nichos y los altares personales y familiares que tienen los devotos en su casa. El *territorio próximo* como estos locales denominados botánicas, en los cuales los creyentes en los santos populares mexicanos pueden depositar ofrendas a los santos populares. De ahí que resulte de vital importancia partir de las botánicas y los servicios espirituales y religiosos que en ellas se ofrecen. Es posible hablar de un *territorio intermedio* o región en tanto el culto no se limita a la zona en que se realiza el estudio, como tampoco todos los creyentes que buscan servicios de este tipo radican en dicho punto.

Ahora bien, hablar de una escala mayor dentro de este estudio, tomando como base los criterios multiescalares de Giménez, no únicamente nos separa de la dimensión local de una comunidad religiosa, al mismo tiempo nos imposibilita observar otros “territorios” como el espacio virtual que ocupa esta misma comunidad dentro de las redes sociales, pues el investigador pasa por alto este tipo de escala. Es ahí donde nos hemos distanciado del autor. Por el contrario, dentro de este trabajo se buscó dar la misma importancia a un “territorio” virtual.

En tanto territorio, surge la interrogante de cómo el Este de Los Ángeles llegó a ser en su gran mayoría un territorio de la mexicanidad. La historia del lugar, en principio como parte de una región en disputa entre novohispanos y mexicanos, es también la historia del desplazamiento de México-americanos y migrantes mexicanos tras una segunda disputa por el territorio entre mexicanos y estadounidenses. Lo cierto es que ha sido necesario dejar en las páginas que continúan un breve resumen de dicha historia, hasta llegar a la disputa entre los habitantes de la zona y las autoridades locales por el mejoramiento de sus condiciones de vida, entre las cuales se aprecia la capacidad de adaptación de los habitantes y de transformación de diversos elementos de su vida diaria.

Por lo anterior, es preciso señalar que si bien existen diversos trabajos que contienen diferentes perspectivas, la forma de “hacer Historia” de Juan González es muy ilustrativa a la hora de preguntarnos cómo inició la migración, si así se le puede llamar, de mexicanos hacia Estados Unidos y, particularmente, al sur de California. Para González es importante contar la historia de América (Estados Unidos) sin dejar de lado la historia de Latinoamérica. Considera que la historia comparada conlleva al reconocimiento del Otro (González, 2011). El análisis comparativo entre las dos Américas nos puede llevar a comprender, aunque de manera muy general, las diferencias bajo las cuales se edificaron ambas regiones, mismas que se distinguen ampliamente una de la otra.

González (2011) inicia su análisis en la época de la conquista, advirtiendo que este es el inicio de la conformación de ambas regiones y el establecimiento de una frontera entre estas. Por un lado América Latina es “administrada” por la Corona española bajo un modelo virreinal mientras que Estados Unidos es administrado por la monarquía inglesa, la cual empleaba un modelo colonial con una política económica más avanzada que su contraparte. De igual forma, mientras que la Corona española mantenía una estrecha relación con la Iglesia católica, Inglaterra a través de Enrique VIII, habría roto relaciones con esta institución y fundado en su lugar la Iglesia de Inglaterra. Ambas naciones, de esta forma trasplantarían sus distintos ideales en el Nuevo Mundo.

A pesar de que los españoles fueran los primeros en tocar tierra en América y explorar el territorio de Estados Unidos, no fue sino hasta cien años después que los grandes asentamientos comenzaran a sostenerse. Sin embargo, algunos de estos asentamientos tienen como base dichas exploraciones y a pesar de ser predominantemente anglosajonas, se ha logrado mantener parte de la cultura y la lengua de lo que hoy se conoce como población latina. Las primeras exploraciones españolas en EU iniciaron en la Costa Este de aquel país casi al mismo tiempo que en México, y se extendieron a lo que hoy es el territorio de Arizona y Nuevo

México. Sin embargo, debido a la falta de interés por parte de la Corona las misiones no lograron asentarse.

El papel de la Iglesia tanto en América Latina como en Estados Unidos fue distinto. Por un lado la estrecha relación entre Iglesia católica con el “Estado” representado por la Corona española dominaba a toda la población que fuera colonia de la Nueva España. Sin embargo, la Iglesia se mantenía por encima de la Corona en asuntos de carácter civil que iban desde administrar el Registro Civil hasta la recolección de impuestos generales (que aplicaban tanto a españoles como mestizos e indígenas). A diferencia de la Nueva España, los primeros asentamientos de misiones católicas en Estados Unidos no hicieron más que sostenerse en el lugar donde se habrían instalado durante periodos cortos de tiempo.

González (2011) menciona que dichas misiones lograron establecer relaciones comerciales y de producción con los pueblos originarios del sudeste norteamericano, mismas que perduraron más que las propias misiones de franciscanos o jesuitas, cuyo resultado permitió más tarde a los exploradores de las Colonias inglesas establecer nuevas relaciones con dichos pueblos. Por su parte, el papel de la Iglesia en Estados Unidos es más complejo debido a que no está concentrado por ningún monopolio legitimado por el Estado. Por el contrario, el Protestantismo cultivado en los primeros años de sus Colonias se constituiría por la proliferación de sectas y la teocratización de determinados asentamientos.

La exploración de la Costa Oeste inició con la llegada de los españoles. Sin embargo, aquí también hubo habitantes que antecedieron tanto a los colonizadores españoles como a los exploradores ingleses. William Estrada (2008) menciona que hay registros que muestran la existencia de pequeñas poblaciones nativas que habitaron hace ocho mil años la zona de Los Ángeles. El Pueblo Tongva o gabrielino es reconocido históricamente como el más antiguo en la zona y cohabitaba la región del sur de California con otros grupos originarios (Estrada, 2008).

Los siguientes en explorar la región fueron colonizadores de la Corona española hacia 1770. Estas exploraciones la harían visitantes de la Nueva España, quienes buscaban instalar puestos militares de defensa y rutas mercantiles que conectaran con Asia. Posteriormente, durante las exploraciones el interés por el desarrollo agrícola de la región sería un propósito más de la expansión hacia el noroeste, mismo que potenciaría el crecimiento de Los Ángeles en su etapa más temprana la cual concluiría en 1821.

Finalmente el Pueblo de la Reina de Los Ángeles es fundado en 1781. Once familias fueron las fundadoras de aquel pueblo, menciona Estrada (2008) y en su mayoría los miembros de dichas familias eran negros, mulatos, indios, pocos españoles y ningún inglés. Pasada la Revolución Mexicana, el pueblo de Los Ángeles formaría parte de una nación independiente a

la Corona española y unos años después sería la nueva capital de la Alta California del México temprano.

Durante esta etapa se reafirmó la estrecha relación entre Iglesia y (el nuevo) Estado y en Los Ángeles, en 1822 se construiría la Iglesia de Nuestra Señora La Reina de Los Ángeles a un lado de la Plaza Principal (Plaza Olvera). También continuó el crecimiento económico derivado de la producción agrícola e industrial (vino, principalmente) por lo que la naciente ciudad se siguió transformando de un pueblo colonial a un nodo comercial importante en el Sur de California. El periodo mexicano de dominio de dicho territorio concluyó en 1848. En 1846 Estados Unidos declara la guerra a México y Los Ángeles rápidamente es tomada.

Al año siguiente iniciaría la etapa de “americanización” de la región. Por su parte, la ciudad de Los Ángeles mantendría una tasa poblacional elevada de latinos y el español no dejaría de ser una lengua importante en las comunicaciones. Sin embargo, en lo político y económico la influencia angloamericana comenzaría a crecer. La elite mexicana que se mantenía en la zona se vería opacada por la nueva elite angloamericana por lo que los principales cargos políticos y las principales actividades productivas cambiarían de rumbo y con ello el desarrollo de Los Ángeles.

Esta época se caracterizó por la búsqueda de oro al norte de California, lo cual habría atraído la atención de migrantes provenientes de la Costa Este como también atraería bandidos y generaría violencia. Sin embargo, con la “fiebre del oro” también vendría el progreso revestido en líneas ferroviarias. Con ello, Los Ángeles dejaría de ser una ciudad aislada. En 1876 concluye la ferrocarril transnacional que conectaría la ciudad con el resto de América del Norte. En ese mismo año el paisaje urbano comenzaría a cambiar de colonial a industrial (Estrada, 2008).

Estrada menciona que la llegada de angloamericanos a Los Ángeles es posterior a la llegada de otros extranjeros como italianos, chinos, franceses y otros migrantes provenientes de la Costa Este. Estos angloamericanos, por el contrario eran personas provenientes de lugares más pequeños, de creencias protestantes y desconocedores de otros grupos étnicos y nacionalidades. Para ellos Los Ángeles resultaría caótico y su transformación tendría que ser definitiva.

Al paso de las dos primeras décadas del siglo pasado, la segregación socioespacial comenzó a ser notoria. Los lugares públicos como la emblemática Plaza Olvera, alguna vez disputada entre mexicanos y chinos, se mantendrían como espacios destinados a la población latina y migrante proveniente de México, un tanto compartida con italianos.

El siglo XX inicia con una nueva etapa en la vida de Los Ángeles. La industrialización habría absorbido buena parte del campo agrícola, transformando con ello el paisaje de rural-agroindustrial a industrial. También con ello el valor de la propiedad aumentó y aquellos “antiguos” asentamientos de mexicanos fueron despojados de sus dueños, finalmente siendo confinados a la periferia. George Sánchez (1995) menciona que esta época fue la misma en que la identidad del México-americano comenzó a edificarse en Los Ángeles.

Para Sánchez (1995) la construcción del México-americano no se reduce a la americanización (distanciamiento de su identidad) o la barrioización (establecimiento de enclaves) del migrante mexicano en EU, sino depende de la adaptabilidad, en términos culturales, de las personas con su entorno. Es decir, no viven un proceso pleno de aculturación como tampoco de resistencia y nacionalismo, sino uno de adaptación, cambios y transformaciones entre ser americano y mexicano. Este periodo, Sánchez también lo marca como el primer periodo (1900-1930) de migración masiva de México a EU, en el cual la población dentro de México disminuyó hasta 10 por ciento llegando a la década de los 30's del siglo pasado (Sánchez, 1995).

Durante este periodo el principal propósito de la migración era la oportunidad laboral, pero también la crisis económica bajo la cual se encontraba la amplia clase baja mexicana, confinada a los campos y las haciendas impulsadas por la política liberal de Don Porfirio Díaz y sus gobernadores en cada uno de los estados de México. En suma, el estallido de la Revolución Mexicana y otros hechos históricos dentro de los límites de la frontera de México, fueron condicionantes para esta ola migratoria.

Sánchez (1995) menciona que durante la primera década del siglo pasado, jóvenes migrantes como Zeferino Velázquez, originario de León Guanajuato, llegaron a la frontera de México con EU e inmediatamente fueron contratados por alguna empresa debido a la necesidad de mano de obra. Sin embargo estos jóvenes no llegarían directamente a la ciudad, sino seguirían un patrón general que empezaba en cultivos o en la construcción de las vías ferroviarias. En su mayoría cruzaban por otros puntos de la frontera mientras que entrar directamente a California lo hacía únicamente el 7% de las personas. Sánchez menciona que Zeferino, quien finalmente se asentó en el área de LA, inició su viaje por los Estados Unidos entrando por la frontera entre Ciudad Juárez y El Paso sin siquiera pensar en la ciudad de Los Ángeles como su destino final.

Como el caso de los macedonios en la Costa Este, para Sánchez (1995), el patrón de los migrantes mexicanos que comenzaban a circundar Los Ángeles era de “*seasoned sojourners*” o trabajadores temporales que exploraron otras regiones del país antes de asentarse; que

realizaban distintas actividades, principalmente agrícolas o relacionadas a, como la jardinería. Y de estos patrones estaría constituida su experiencia de vida americana (pág. 64). Una noción completamente distinta a la de los migrantes europeos, pero similar a la de los migrantes chinos o japoneses. Para entonces habrían pasado más de 50 años de que México entregara parte de su territorio a EU, por lo que las condiciones de vida de la población mexicana en la ciudad eran deplorables.

A partir de la década de 1930 la población migrante que provendría de México comenzaría a insertarse tanto en actividades agrícolas como industriales en la zona de Los Ángeles. Su desempeño en la agricultura principalmente, tendría un impacto positivo ya que para finales de la década el condado estaría produciendo tres veces más ganancias que otros dedicados de lleno y con mayor antigüedad en la región. En suma, el sistema de transporte público de LA, también permitió que dicha población pudiera asentarse finalmente dentro de la ciudad. El mercado laboral estaba compuesto principalmente por jóvenes que sabían aprovechar dichos factores y usarlos en favor de su economía. Ello permitió cambiar la imagen estereotípica del mexicano de ser flojo a ser trabajador (Sánchez, 1995).

El distanciamiento lingüístico entre los viejos “californios” y los nuevos migrantes mexicanos también fue un factor que en un principio impidió el establecimiento de redes indentitarias dentro de la ciudad, ya que unos hablaban inglés mientras que los otros español. Considerando que los primeros, en su mayoría habrían migrado de la ciudad en los años subsecuentes a la guerra entre México y Estados Unidos, tampoco se esperaba contar con una población considerablemente amplia. Por el contrario, la población de estos residentes en LA, durante las primeras tres décadas del siglo pasado, no llegaba ni al 30% del total. Además, buscarían la manera de establecerse primordialmente en la parte oeste de la ciudad. Mientras los recién llegados comenzaron a poblar el centro-sur y este. Lo cierto es que la tasa de población general habría incrementado de 100,000 a un millón de personas en las primeras tres décadas del siglo XX, opacando con ello a la población nativa y desplazando la cultura de los californios a un espectáculo folclórico en “Sonoratown” (pág. 72).

La ciudad comenzó a concentrar personas provenientes de otros estados de EU y a poblar su lado Sur y Oeste, restando importancia a sus primeras etapas históricas. La idea de una ciudad con la Plaza principal al centro fue desplazada por una región policéntrica que lo último que buscaría es concentrar todas las actividades alrededor de un sólo punto. Sánchez señala que hacia la década de 1940, la población migrante se habría concentrado principalmente en el centro/este de la ciudad. Particularmente la zona que rodea la Plaza Olvera, la cual compartirían con otros grupos de migrantes, principalmente italianos. De ahí se extendería a

Boyle Heights y Belvedere (East L.A.). Aunque para entonces ya toda la ciudad estaría poblada, en menor medida, por mexicanos (entre otros grupos étnicos).

Particularmente Belvedere, que iniciaba en Indiana Street, fue una zona que comenzó a concentrar población mexicana desde principios de siglo. Ahí cohabitaban con residentes angloamericanos y migrantes europeos. Esta zona, debido a su particular concentración de población anglo, logró desarrollarse rápidamente gracias al temprano sistema de transporte suburbano y la planeación de vías de circulación como Whittier Boulevard. En suma, la propiedad y la renta en la zona era más barata que en el centro y oeste de la ciudad. Así, la suma de estos factores rápidamente fue aprovechada por los recién llegados para consolidarse como la quinta comunidad urbana con mayor población de mexicanos en Estados Unidos hacia finales de la década de los 30's.

Finalmente, tras los primeros 40 años de desarrollo urbano en la zona este de la ciudad, fueron los angloamericanos quienes se habrían concentrado en la parte oeste, contrario a la distribución de mexicanos y México-americanos en el resto de la región. De ahí que no se pueda hablar de un *Little Mexico* como se habla de otras zonas en que diversos grupos étnicos fueron segregados. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiera segregación. Por el contrario, diversos espacios públicos sí serían restringidos para su acceso, dejando fuera a cualquier grupo étnico distinto al angloamericano.

La geografía del barrio: East Los...

El barrio de East LA tuvo otra transformación al mismo tiempo que la economía de la ciudad comenzó a crecer gracias a hechos como la Segunda Guerra Mundial. La llegada de nuevos migrantes provenientes de distintas partes del mundo provocó el interés por la zona y en la década de 1960 la heterogeneidad étnica de la población se multiplicó. El costo de la renta aumentó con esta ola migratoria y algunas empresas aprovecharon para construir viviendas para sus trabajadores y así cobrar una comisión o renta. Al mismo tiempo, al ser una zona “exclusiva” que concentraría trabajadores de la industria, el interés de las autoridades responsables de su planeación decreció y finalmente se detuvo el desarrollo urbano.

Con el fin de este periodo de desarrollo urbano en East LA, también finalizaría el proyecto de renovación de autopistas urbanas que atravesarían la zona (*East LA freeway system*) que en ese entonces buscaba impulsar la economía local tras la Segunda Guerra Mundial. A partir de la década de 1940, durante veinte años la apertura y ampliación de Santa Ana Freeway y Golden State Freeway fue una de las prioridades de la Ciudad de Los Ángeles, en cuanto a apertura de vías de comunicación. Sin embargo, para Gilbert Estrada (2005) esta prioridad no

se reflejaría en la atención a las necesidades de la población radicada en la zona sino en su fragmentación y el desplazamiento de la población, en su mayoría México-americana, que vivía en aproximadamente mil edificios que fueron demolidos para dar paso al “progreso” (Estrada, 2005).

Para Estrada (2005) la apertura del tramo carretero representa un periodo de despojo de la propiedad de los trabajadores migrantes que se habrían establecido en la zona, pero al mismo tiempo sería evidente la vigilancia por parte de la Ciudad, de los intereses particulares de empresarios y sus edificios como de las zonas con presencia de población caucásica. Como reacción, era de esperarse que se suscitara una serie de protestas: “*The first formal protests against freeway encroachment in East Los Angeles occurred in response to the 1953 plans for this \$32 million freeway [...] Mass, rallies, protests and meetings were held throughout the community*” (Estrada, 2005: 300). Sin embargo, a pesar de contar con el apoyo de organizaciones y assembleístas, dichas movilizaciones no tuvieron efectos positivos en la comunidad y la construcción de las vías de comunicación se mantuvo sin tomar en cuenta cómo estaba afectando a los locales. No obstante, este hecho se suma a los antecedentes de las movilizaciones subsecuentes que buscarían el reconocimiento de los derechos civiles de los chicanos y, particularmente de los habitantes de *East LA*.

Whittier Boulevard es, en términos económicos, la calle principal de East Los Angeles y fue oficialmente inaugurada en marzo de 1926. Antes de 1920 lo que hoy es la principal arteria comercial del Este de Los Ángeles, no existía. Por el contrario, la que entonces sería la principal vía de comunicación entre la zona y el centro de LA, era una calle de terracería. Matthew Roth (2004) ha sido capaz de hacer visible la importancia de Whittier Bl para la conformación de la identidad del México-americano en la parte Este de la región de Los Ángeles. Pero, al mismo tiempo que se da lectura a otros historiadores, es Roth quien nos permite entender el papel de la segmentación urbana en el desplazamiento de otros grupos étnicos hacia fuera de East LA así como la permanencia de los mexicanos (Roth, 2004); no únicamente observa el despojo de la propiedad por parte de la Ciudad de Los Ángeles a fin de construir red carretera. También deja cuenta de la resistencia y tolerancia a las condiciones propiciadas por el proceso de transformación de los espacios urbanos y la posterior adaptación y aprovechamiento de los mismos. Es decir, nos ayuda a entender por qué East LA es uno de los lugares, no únicamente de Los Ángeles, sino fuera de México, con mayor concentración de mexicanos asentados.

Roth (2004) señala que Whittier Boulevard nace como una necesidad de mejoramiento de las vías de comunicación entre la ciudad de Los Ángeles y los trabajadores que radicaban

en la periferia al este de la misma, fue una respuesta por parte de la Ciudad a las necesidades de tránsito local. Los Angeles River separaba ambas zonas, por lo que el mejoramiento no únicamente implicaba construir el boulevard. También habría que construir el puente que uniera la calle con Six Street. Six Street Bridge fue un proyecto complementario que, según menciona Roth, así como Whittier Bl tampoco tomó en cuenta la forma en cómo impactaría en la población no-caucásica:

Highway policy again omitted the effects of new construction on the residents of the east side, and the location of the crucial interchange in Boyle Heights appeared only as a blank spot on the freeway plans. Between 1958 and 1961, that blank spot would be filled by the East Los Angeles interchange, one of the most intrusive structures ever placed into an urban neighborhood. It occupies dozens of acres and towers above the one- and two-story houses and the low-rise commercial buildings of Boyle Heights (Roth, 2004: 731).

En suma, señala el historiador, la red de autopistas que correspondería a las necesidades de desarrollo económico de la posguerra, serían factores importantes, no únicamente para seccionar la zona sin tomar en cuenta a la población, sino también para la disminución en la calidad de vida en East LA provocando el éxodo de la población no-mexicana fuera del área y al mismo tiempo empujando a la población mexicana hacia fuera al grado de extenderse a ciudades más hacia el lado este. *East Los Angeles is both the point of origin of this vast Latino metropolis and one of its political and cultural centers [...] Sixth Street Bridge and Whittier Boulevard did not create the barrio, but they did establish the kind of path dependencies that are most difficult to overcome— the kind that are poured in concrete (pág. 732).*

En conjunto ambos proyectos, el boulevard como el puente, tomaron 20 años en ejecutarse debido a problemas financieros y de planeación principalmente:

All the distortions that made the bridge an unwieldy structure and Whittier Boulevard a narrow and tortuous thoroughfare had their origins in the contested politics of transportation development in Los Angeles during the 1920s and 1930s. Every facet of the bridge and the boulevard can be traced to a specific problem during the approval process, to the lack of coordination between state and city officials, or to appeals based on the interests of various property owners (pág. 741).

A principios de la década de 1940, los proyectos locales se cruzaron en ejecución con el proyecto de la red de autopistas, lo cual generó más conflictos y retrasos.

The construction of Whittier Boulevard in the 1920s inaugurated not only the exploitation of the east side for the purposes of highway development but also the incongruous traffic patterns that the state engineers would later use to help justify the behemoth interchange at that location (pág. 743).

Uno de los primeros en reaccionar a esta situación fue el político Edward Roybal, quien durante su campaña hacia el Ayuntamiento a finales de la década de 1940, dio voz a la población exponiendo diferentes aspectos de la problemática:

lack of public recreational areas, dangerous traffic conditions, and police harassment of Mexican youth. The first two issues were the direct result of the Whittier project and other street construction that used similarly intrusive spatial practices and imperious methods of route determination, such as the upgrade of Fourth Street, which was undertaken in the attempt to provide an alternative route for some of the Whittier Boulevard traffic. The third issue—police violence and selective arrest policies that targeted young Mexican Americans—was only partly related to the spatial practices of infrastructure development and was not confined to the east side, but it was fundamentally connected to the scarcity of parks and playgrounds in working-class neighborhoods like Boyle Heights. With few options for gathering places outside the home, many young people took their recreation on the streets, where it was far easier to run afoul of police who patrolled, to an increasing degree, in automobiles (Roth, 2004: 743).

La voz de Roybal sería la primera de muchas en reaccionar a la planeación invasiva del espacio urbano en East LA. Roth menciona que dentro de las representaciones artísticas y culturales en que se exhibe la infraestructura de movilidad en la zona, se ha buscado simbolizar de una o de otra forma el carácter negativo de la misma y el desacuerdo en su presencia contrastante con el resto del entorno. Sin embargo, tampoco se limitan a ser representados como monumentos levantados en memoria a la economía de la posguerra.

Los proyectos locales de vialidad mencionados por Roth también jugaron un papel central en la constitución material de una comunidad mexicana, así como las expresiones culturales e inmateriales arraigadas en dicha comunidad: *The celebration of Whittier Boulevard was a creative adaptation to the conditions rooted in spatial exploitation. Like barbecue and the blues, it transformed into art the scraps and leftovers portioned out to nonelites by the dominant culture* (pág. 745); la cultura México-americana y chicana. Pero no únicamente las representaciones artísticas son muestra de la adaptabilidad del mexicano y su capacidad de apropiación de los espacios sociales. Existe una variedad más amplia de expresiones que han subsistido y se han transformado, y son parte de la mexicanidad y de la cultura popular mexicana. Una de dichas expresiones culturales ha sido el uso de terapias alternativas basadas en el curanderismo y el catolicismo popular para sanar malestares físicos y espirituales que se concentran en las botánicas.

Particularmente los malestares espirituales han requerido del apoyo de diferentes deidades representadas en figurillas, veladoras, amuletos, escapularios, etc. La Santa Muerte,

uno de los íconos de la cultura popular mexicana, según pudimos observar tiene una fuerte presencia en los aparadores de muchos de estos lugares en que son empleadas. Sin embargo, una de estas botánicas llama la atención debido a la oferta de servicios religiosos para rendirle culto colectivo. Al mismo tiempo resulta de gran relevancia el grupo de personas que se organiza para llevar a cabo dichos servicios y otras actividades que también ahí se llevan a cabo.

CAPÍTULO III: LAS BOTÁNICAS EN NORTEAMÉRICA

Antes de pasar a estudio del culto es necesario comprender la importancia del espacio apropiado por los devotos a la Santa Muerte para rendirle culto primero tendríamos que conocer el impacto que han tenido estos espacios en la comunidad latina y en la comunidad mexicana que radica en ambas costas de los Estados Unidos. Las botánicas (botanical shop) son similares, al menos en aspecto y usos generales, a las hierberías y algunas secciones de los mercados o tianguis mexicanos. Este tipo de negocio comenzó a florecer al sur de la Costa Este de la mano de la venta de productos para la Santería y servicios derivados de este sistema de creencias. En correspondencia con la creciente oferta de productos esotéricos y plantas medicinales, así como servicios alternativos de salud el estudio de estos lugares no ha sido pasado por alto.

Una de las Escuelas pioneras en hacer estudios etnográficos en las botánicas es la Etnobotánica debido a la preocupación por conocer los tipos de plantas introducidas en EU que tienen como destino estos lugares, también se han adentrado en el estudio de la oferta de productos y servicios esotéricos que envuelven los tipos de plantas –ya sea para su uso medicinal o ritual. Particularmente, a la par de su urgencia por llevar a cabo la clasificación de la flora, estos estudiosos han detallado otros elementos sustanciales que sostienen y alimentan los sistemas de creencias “introducidos” tanto por migrantes latinoamericanos en general, como por mexicanos en particular.

Se observan dos tipos de negocio: uno dedicado a la sanación orientada al uso de las plantas como remedios de malestares espirituales que se manifiestan en el cuerpo físico y el otro que se caracteriza por atender malestares espirituales relacionados con la mente del cliente inducidos por el uso ritual de plantas en prácticas de magia y brujería. En este apartado, tomando como base la observación participante que se realizó en East LA, también se presenta un tercer tipo de botánica cuyo principal propósito además de la venta de productos y servicios esotéricos a un mercado específico, es ofrecer una variada selección de bienes de salvación.

Como resultado de la observación participante y la realización de entrevistas abiertas, se sostiene en este apartado que al tipo de botánica que juega el papel de templo religioso le caracterizan tres modalidades: la esotérica, la religiosa y la comercial. Estas tres formas de ser de la botánica se encuentran presentes en la zona de Los Ángeles y, tomando como base el caso de East LA, forman parte de los procesos de transformación de la vida religiosa y espiritual al mismo tiempo que facilitan la integración de los adherentes en comunidades religiosas que les brinda identidad como mexicanos y México-americanos.

El estudio de las botánicas: naturaleza, magia y espiritualidad

Uno de los primeros trabajos enmarcados dentro del presente siglo que mencionan la importancia de las botánicas en Norteamérica tiene como propósito principal examinar qué uso le dan los sanadores Latinos (*Latino healers*) a las plantas medicinales en la ciudad de Nueva York (NY) para tratar diversas enfermedades en mujeres. Aquí Balick menciona que las botánicas son farmacias herbales en que se expende hierbas frescas y deshidratadas, mezclas y tinturas, así como artefactos religiosos y rituales como velas y agua bendita. (Balick *et al*, 2000).

Alfredo Gomez-Beloz y Noel Chavez (2001) buscan comprender el papel de las botánicas como una opción “culturalmente apropiada” para el cuidado de la salud de los migrantes latinos que viven en EU. Los autores describen las botánicas (también conocidas como hierberas o boticas) como tiendas que expenden hierbas medicinales, amuletos religiosos y otros productos (incienso, perfume) que se emplean como remedios. Las plantas que ahí se venden, algunas están deshidratadas y otras frescas, ya sea empaquetadas o en “manejo”. Los amuletos religiosos tienen diseños en forma de collares, brazaletes, fotos (estampas) o estatuas de santos y otras figuras. También se puede encontrar incienso, velas, aceites, perfumes, etc. Los propietarios regularmente llegan a ser los mismos sanadores que ofrecen sus servicios ahí mismo.

Particularmente los autores muestran un interés por las botánicas más allá del que las posiciona como dispensadores de productos curativos para la población Latina. En principio no concuerdan con la idea de ver estos lugares como lugares misteriosos donde pueden entrar únicamente aquellos interesados en lo oculto o quienes desde su catolicismo o su cristianismo piensan que con poner un pie ahí van a ser víctimas de una posesión diabólica. Incluso, algunos al momento de acudir al médico convencional, se muestran renuentes a mencionar que están consultando un curandero, por temor a ser ridiculizados o reprendidos por su médico. Por el contrario, Gomez-Beloz y Chavez buscan desmitificar las botánicas mostrándolas como opciones culturalmente apropiadas para el cuidado de la salud de los Latinos.

Aunque las botánicas tienen aspecto similar al de una tienda naturista o un club de nutrición, ofrecen sus servicios en una forma culturalmente determinada. Tanto los dueños como los trabajadores son Latinos y usualmente son encargados de aconsejar al paciente sobre que remedio emplear para determinado mal. Algunos de estos lugares se especializan en el aspecto *mágico-espiritual* y se dedican a la venta de productos religiosos, mientras que otros se especializan en aspectos *natura-espiritual* de la sanación y se dedican a la venta de hierbas, vitaminas y remedios homeopáticos.

Botánicas natura-espirituales

Uno de los primeros trabajos enmarcados dentro del presente siglo que mencionan la importancia de las botánicas en Norteamérica, tiene como propósito principal examinar qué uso le dan los sanadores Latinos (*Latino healers*) a las plantas medicinales en la ciudad de Nueva York (NY) para tratar diversas enfermedades en mujeres. Aquí Balick menciona que las botánicas son farmacias herbales en que se expende hierbas frescas y deshidratadas, mezclas y tinturas, así como artefactos religiosos y rituales como velas y agua bendita. (Balick *et al*, 2000).

Para Matthew Anderson (*et al*, 2008) las botánicas son tiendas que venden productos religiosos o espirituales, como también plantas medicinales. Estos lugares funcionan como herbolarias donde se expende una gran variedad de hierbas frescas, secas o procesadas. Algunos de estos lugares también se especializan en la venta de parafernalia religiosa y se llevan a cabo consultas de carácter espiritual. Particularmente para las comunidades de inmigrantes Latinos y Caribeños en EU, estos espacios juegan un papel importante a nivel cultural pues conforman sistemas de salud paralelos a la biomedicina.

Las botánicas, mencionan Douglas C. Reeser y Federico Cintrón-Moscoso (2012), son lugares donde las prácticas de sanación no tienen una regulación sanitaria, ni los practicantes tienen un permiso para ejercer el uso de plantas para tratamientos de enfermedades, lo cual en algunas veces los ha llevado a enfrentar cargos por violar las leyes sobre prácticas medicas sin licencia, lo cual implica serios retos para los sanadores. Al mismo tiempo estos lugares contienen una variada cantidad de productos religiosos y espirituales, como también ahí se ofrecen servicios relacionados a los sistemas alternativos o tradicionales de sanación. Incluso algunos estudios indican que las botánicas han servido para acercar los servicios de salud a personas con VIH o para atender malestares vinculados a la salud intima de las mujeres migrantes (pág. 7).

Botánicas mágico-espirituales

Michael Owen Jones y Patrick A. Polk (2001) conducen un estudio realizado en botánicas ubicadas en Los Angeles CA. en el cual consideran estos lugares como proveedores de servicios de salud alternativos para la población del sur de California. Para Jones y Polk las botánicas representan lugares donde se concentran plantas medicinales y figuras sacramentales y, aunque tienen origen en Cuba, son representativas de lugares como los mercados en América Latina y África, pero en la actualidad se han extendido por prácticamente todo EU. Estos

lugares juegan un papel importante al integrar múltiples tradiciones religiosas y de sanación tanto de sus dueños como de los clientes a través de diversos rituales, remedios y “rezos”.

Más allá de ser lugares donde se vende un montón de artefactos religiosos incomprensibles y de plantas medicinales, Jones y Polk sostienen que son lugares donde se lleva a cabo consulta no médica, sino espiritual. Las botánicas son una combinación de centro comunitario (community center), tienda naturista y tienda de parafernalia religiosa. Al menos en California tanto dueños como los consumidores son mayormente de origen mexicano o guatemalteco, pero en ciudades como NY o Miami, estos lugares son atendidos principalmente por haitianos, puertorriqueños y dominicanos. Los compradores que acuden a estos lugares lo hacen para adquirir objetos sacramentales que les permitan sanar espiritualmente como también buscan la sanación física a través de las plantas medicinales, ya sea en combinación con la parafernalia religiosa o por separado, pero dentro de un complejo sistema de creencias. Tal es el caso de la santería:

Specific remedies are associated with each of the sixteen oddu as are a large number of proverbs and stories that the santero must master. Santeros never ask clients to “tell me where it hurts,” for it is up to the oracle to discover the nature of the problem and its possible solution (pág. 50).

Más adelante la visita de Claudia Hernández y Michael Owen Jones (2004) a una botánica en Los Angeles les permite, en primer instancia, comprender que no son únicamente lugares donde se expenden plantas medicinales y se ofrecen tratamientos naturistas a sus visitantes. Por el contrario, estos lugares van más allá. Son lugares de espiritualidad y de una gran variedad de parafernalia religiosa que reflejan tanto la necesidad de sanación espiritual de la comunidad como la capacidad de su propietario para atenderla. La experiencia de Hernández y Jones a partir de su inmersión en la botánica les permite conocer la forma en que se trabaja en estos lugares. Su descripción no se aleja del resto de los autores. El lugar se encuentra repleto tanto de remedios como de figuras religiosas, allí se llevan a cabo prácticas que involucran el uso de plantas medicinales y el conocimiento de algún sistema de sanación, particularmente el espiritismo.

La investigación de Hernández y Jones (2004) también señala que las botánicas no únicamente son centros de salud alternativa sino han funcionado como espacios para socializar y discutir aspectos de la vida política; para realizar festivales y fiestas, ceremonias religiosas que han llegado a involucrar visitantes incluso de otras ciudades. De esta forma las botánicas también operan como fuentes de información sobre conocimientos tradicionales.

Anahí Viladrich, una investigadora de la Costa Este, examina el papel de curanderos y espiritistas (*folk healers* y *spiritual mediums*) que trabajan en las botánicas de la ciudad de Nueva York (NYC), pues como la propia autora menciona, se ha dado un vuelco en las investigaciones sobre el cuidado de la salud no convencional que difiere de los modelos occidentales del pensamiento.

Las botánicas son consideradas dentro de su investigación como dispensarios locales que ofrecen sanación, productos religiosos y espirituales así como servicios dirigidos a una clientela mayormente representada por inmigrantes Latinoamericanos y caribeños. Aunque las botánicas, como apunta la autora del artículo, tienen una tradición como dispensarios de medicamentos para la comunidad Afro y Nativoamericana en la ciudad de Nueva York que data de principios del siglo pasado, actualmente estos lugares tienen una variedad de productos mayormente diversificada que incluye tradiciones tales como la Santería, Palo Monte, *Voodoo* y Espiritismo.

Estos lugares se localizan en áreas donde la población Latina es considerablemente mayor y en zonas de transición que han experimentado recientemente cambios en su perfil étnico y socioeconómico debido a la gentrificación. Tanto las botánicas como sus dueños y empleados operan con un perfil bajo debido a la serie de problemáticas que han enfrentado en el pasado con inspectores de salud y con agentes de inmigración. En suma, menciona Viladrich, la mala publicidad que han recibido por parte de los medios de comunicación en cuanto a los riesgos a la salud que general nos productos que ahí se venden o el sacrificio ritual de animales a determinado Orisha no deja de generar controversia. No sin dejar de mencionar que no existe una licencia médica que legitime el trabajo de los sanadores.

Joseph M. Murphy (2010) realizó una investigación a lo largo de dos años en 18 botánicas ubicadas en vecindarios ocupados por Latinos en Washington DC. Ahí el autor encontró a través de entrevista no únicamente una serie de tiendas que venden bienes espirituales a migrantes Latinos, sino una cada vez más amplia gama de clientes. A esto el autor lo señala como un proceso de creolización en que se yuxtaponen prácticas y creencias de tradiciones europeas, africanas, asiáticas y americanas. Esto se puede ver en la gran variedad de altares dedicados a otra variedad de santos de diferentes devociones que alimentan la estética barroca de las botánicas. Estos no son únicamente lugares que expresan la yuxtaposición estética de imágenes, también contienen elementos de espiritualidades contemporáneas como el *New Age* y elementos de tradiciones religiosas antiguas (Murphy, 2010). De esta forma podemos observar el mundo espiritual de las botánicas como acumulativo.

El autor considera que el carácter acumulativo de las botánicas se debe a la practicidad de la religión dentro de los sistemas de sanación. Encuentra un *telos* de la religiosidad popular pues ayuda tanto a resolver los problemas de este mundo como a reconciliarse con el otro. De igual forma la apertura al simbolismo de diversas tradiciones permite a los clientes balancear y negociar las múltiples tradiciones culturales que interactúan con su identidad.

Los sanadores

Para Balick *et al* (2000) es importante distinguir uno del otro, al menos conceptualmente, a los sistemas de sanación tanto convencional como tradicional. Por un lado el sistema no-biomédico (tradicional) se enfoca en establecer el balance y armonía mental, físico y espiritual a través de la sanación. Por el otro lado, el sistema biomédico (convencional) tiene un enfoque de dualismo cartesiano, en el cual el cuerpo y la mente deben ser sanados por separado, donde los procedimientos médicos se centran en tratar enfermedades físicas (pág. 345). Al respecto, es notable que las comunidades de inmigrantes en NY hagan uso tanto de prácticas tradicionales como convencionales. Sin embargo, la medicina tradicional regularmente busca curar tanto la condición física como espiritual del individuo empleando técnicas que le son culturalmente familiares al propio individuo.

Otro aspecto importante, que considera el estudio encabezado por Balick dentro del sistema tradicional, es el trabajo tanto del *sanador (healer)* como del *sanador espiritual (spiritual healer)*, quienes son los encargados de preparar los remedios con determinados tipos de planta. El perfil de estos actores, al menos los ocho que participaron en el estudio, los ubica como migrantes provenientes de República Dominicana, Puerto Rico y Colombia, entre los cuales hay quienes llevan más de 30 años viviendo en EU, como también hay quienes hablan inglés de forma fluida y quienes únicamente se comunican en español. La gran mayoría, menciona Balick, han adquirido las habilidades para curar por herencia de sus madres, abuelas o bisabuelas. No todos se reconocen como sanadores, algunos ni siquiera se consideran profesionales, sino “facilitadores de la buena salud” (2000).

Así como Balick, Gomez-Beloz y Chavez distinguen dos sistemas, tanto unos tradicionales como los otros convencionales, del cuidado de la salud de los Latinos: el primero dentro de la biomedicina y el segundo como medicina complementaria y alternativa (Latino CAM, por sus siglas en inglés). El segundo de estos sistemas, recubierto por el *curanderismo*, *santería* y *espiritismo*, se enmarca a partir de la evaluación del paciente, un diagnóstico y la elaboración de remedios por parte del practicante (*healer*). Estos remedios son una

combinación de hierbas medicinales, amuletos religiosos y algún otro producto que sirve como paliativo. En otras ocasiones es el propio paciente quien lleva la “prescripción” del curandero a alguna botánica donde puede adquirir todo lo necesario para tratar su enfermedad. De esta forma, mencionan los autores, los Latinos participan en una red plural del cuidado de la salud en la que participa el paciente, su familia, la medicina convencional y la CAM.

Jones y Polk (2001) distinguen la presencia de curanderos que tienen como base el sistema de creencias de la tradición mexicana. Otros se reconocen como espiritistas, debido a que practican el espiritismo o los santeros que se vinculan con la santería afro-cubana. De igual forma se encuentran los paleros quienes se asocian con El Palo Mayombe. En LA, el autor ha notado que dentro de una misma botánica una pareja de esposos puede jugar, uno de ellos el rol de santero, mientras que el otro miembro juega el rol de espiritista, e incluso hay lugares donde una misma persona puede ostentar dos roles al mismo tiempo.

Los sanadores tradicionales (practicantes) a pesar del estigma académico desarrollado sobre sus métodos de sanación, se mantienen con gran vitalidad y su mercado es cada vez más amplio. A diferencia de la creencia (de algunos académicos), como menciona el autor, la combinación de religión, plantas medicinales y los sanadores más allá de estar en peligro de desaparecer de cara a la modernidad, ha demostrado conformar un sistema de sanación efectivo y más económico y accesible para los migrantes y la población latina y afroamericana en LA. Sin embargo, combatir el estigma desde el campo académico implica mayor trabajo cualitativo que permita determinar la efectividad de dichas prácticas.

Hernández y Jones (2004) dentro de sus conclusiones hace mención a la educación de los sanadores, pues es importante para ella resaltar que de un aproximado de cuarenta sanadores, una cuarta parte son personas que cuentan no únicamente con conocimientos de la medicina tradicional, sino tienen una alta educación formal. Estos jóvenes, señala la investigadora, pueden ser el puente que establezca la relación entre ambos tipos de medicina, la convencional y la tradicional, a través de programas sociales.

El trabajo que presenta Viladrich (2006) es resultado de 42 entrevistas de profundidad con sanadores Latinos (*Latino healers*) a quienes describe como practicantes de origen latino (primera y segunda generación de inmigrantes) que practican la sanación popular o tradicional por la cual reciben algún tipo de retribución, ya sea económica o de cualquier otro tipo. Los sanadores tienen una formación ecléctica, según menciona la investigadora, la cual no únicamente involucra el uso de plantas medicinales, sino elementos relacionados a sistemas de creencias tanto propias de ellos mismos como de su clientela. Esto implica la conjunción de lo natural con lo sobrenatural en un mismo sistema de salud que sobrepasa las fronteras entre

religión, magia, biomedicina y los campos de la espiritualidad para reunirlos en un único sistema.

Los sanadores tienen una formación ecléctica, según menciona la investigadora, la cual no únicamente involucra el uso de plantas medicinales, sino elementos relacionados a sistemas de creencias tanto propias de ellos mismos como de su clientela. Esto implica la conjunción de lo natural con lo sobrenatural en un mismo sistema de salud que sobrepasa las fronteras entre religión, magia, biomedicina y los campos de la espiritualidad para reunirlos en un único sistema. Tomando en cuenta lo mencionado por otros autores en párrafos anteriores, en NYC prevalece la presencia de sanadores vinculados a la Santería y al Espiritismo por lo que la relación entre la vida y la muerte no únicamente se encuentra presente sino lo esta mayormente a través de la presencia de Orishas.

Un aspecto importante que menciona la investigadora es el giro de estos negocios pues están registrados legalmente como “*religious stores*” o “*candle shops*” en los que se venden productos herbales. Sin embargo, de forma paralela, en términos económicos son negocios rentables debido a la labor de sanación y a que operan como centros de salud alternativos. Esto ha incentivado que algunos sanadores se conviertan en verdaderos emprendedores insertos en la económica capitalista. Mientras que otros sanadores están menos interesados en participar de este modelo económico, algunos incluso incursionan en el ofrecimiento de sus servicios a escala global ya sea en persona, vía telefónica o por *mail*. incluso algunos viajan a Cuba u otras latitudes para comprar materia prima y a la vez como consecuencia conformar una “red internacional de Santeros” (pág. 140).

A pesar de que el éxito en el trabajo del sanador depende de comprender las causas, síntomas y remedios de determinada enfermedad, menciona que existe un elemento de gran importancia que emana de las redes establecidas por los sanadores al cual llama *healing capital*:

We define healing capital as the combination of human skills and social resources that provide healers with status, prestige, and social position. Healing capital does however imply much more than the amount of knowledge related to a particular practice, as it is supported by healers' reputation within a community of clients and followers. In the same way in which there is not clear "gold standard" of practice, healers' social status is the basis for their success (Viladrich, 2006: 141).

Una botánica llena de clientes es indicador de un negocio exitoso. Los clientes satisfechos llevan a más clientes y con ello la fama del sanador y la botánica misma crece con más productos que ofrecer a una cada vez más variada clientela. Por consiguiente su economía también lo hace. Viladrich menciona que el establecimiento de redes comerciales entre sanadores exitosos y los que no lo son tanto a su vez genera una jerarquía social al interior de

las mismas en la cual son tanto sanadores como clientes de otros sanadores, es decir seguidores (o ahijados siguiendo el sistema de creencias de la Santería). *Within faith-healing networks, reciprocity becomes a trademark on the basis of an economy of redistribution in which diverse resources (material and symbolic) circulate among religious priests and followers* (Pág. 142). De esta forma, las botánicas no únicamente juegan el papel de droguerías, también representan una congregación religiosa en la que los sanadores además de ser guías son excelentes agentes de ventas.

Para Montiel los sanadores han jugado un papel importante en la salud de México a lo largo de su historia (Montiel *et al*, 2009). Los curanderos y las curanderas aprenden a sanar a través de la enseñanza y del talento o *don* que heredan (*spiritual calling*). El núcleo del curanderismo es esta espiritualidad y la búsqueda del balance y armonía con la naturaleza. Para el curandero es importante llevar a cabo las practicas de sanación con ayuda de parafernalia religiosa mayormente de tradición católica. Dentro de los curanderos se pueden encontrar categorías de especialización. Podemos encontrar yerberos especializados en remedios botánicos; parteras especializadas en partos naturales; sobadores que se especializan en masajes; espiritualistas que operan como médiums entre el mundo físico y espiritual y; señoras especializadas en la lectura de cartas. Esto no quiere decir que la especialización sea una cualidad que determina a las personas. Puede haber curanderos que tienen diversas especialidades. Esto les permite diagnosticar y buscar la forma de sanar malestares físicos, espirituales, mentales, emocionales, etc.

Las enfermedades de los pacientes

Balick, desde la Etnobotánica, pretendía identificar a que especie pertenecen las plantas que son empleadas por los sanadores para curar mujeres diagnosticadas como endometriosis, fibroma del útero, así como incrementos de temperatura repentinos a través de sistemas de sanación no-biomedicos (Balick *et al*, 2000). Aunque también menciona que las botánicas no siempre tienen el componente que se necesita para elaborar los remedios que puedan curar las enfermedades mencionadas en el estudio. Algunas veces tienen problema con identificar por nombre, por el estado (deshidratadas o porciones demasiado pequeñas que no permiten distinguir la planta), incluso la mezcla de plantas con raíces y ramas dificulta su identificación.

Por su parte Gómez-Beloz y Chávez (2001), a partir de un estudio exploratorio de carácter cuantitativo, seleccionaron una botánica de tipo natura-espiritual en la ciudad de Chicago. Allí aplicaron una serie de encuestas a los “consumidores” para conocer qué

importancia tienen estos lugares como opción a los sistemas de salud convencionales para la población Latina. Para ello toman en cuenta factores como el costo económico que implica un tratamiento médico sin contar con algún tipo de seguro o teniendo un sueldo bajo. De igual forma consideraron una serie de variables de carácter sistémico que limitan el acceso a los servicios de salud:

These variables include racial discrimination, language differences, undocumented status, long waits for service, lack of child care, transportation to community clinics, loss of pay from missed work, cost of care for the uninsured, and inconvenient office hours (Gomez-Beloz y Chavez, 2001: 542).

En contraste, las botánicas se convierten en una opción (o alternativa) a los sistemas de salud debido a que superan dichas barreras. En dichos lugares se habla la misma lengua, no se necesita estar asegurado, los horarios de atención se adecuan a las necesidades de los pacientes, etc.

Respecto a los pacientes se piensa que corresponden a niveles educativos bajos, sin embargo en el estudio de estos investigadores (aunque corresponde a una muestra pequeña) muestra que únicamente el 8% de los encuestados no tiene educación formal. También es común pensar que acuden a las botánicas para curar males como el empacho, mal de ojo o la caída de mollera. En contraste, los autores encuentran que el 71% de los pacientes acude no por este tipo de males, sino para atender enfermedades físicas que incluye el asma, dolor de espalda, constipación, tos, problemas intestinales/estomacales, menopausia, problemas en el sistema nervioso, etc. Los motivos que cada paciente encuestado manifiesta varían aunque mayormente optan por acudir a la botánica por un tratamiento debido a los problemas económicos que implica acudir con un médico. De esta forma, dichos centros le dan a los Latinos un punto de referencia culturalmente más apropiado que les permite negociar con el sistema de salud norteamericano en términos más familiares.

Para Hernández (2004) la distinción entre enfermedades naturales y supernaturales delimitan el trabajo del sanador, pues sus clientes lo buscan por necesidades diversas que se relacionan con la debilidad del alma muchas veces a causa de fuerzas malignas. El tratamiento que se ofrece para este tipo de enfermedades tiene que responder a estas fuerzas. La autora señala que un método común es la realización de limpiezas para alejar la energía negativa que invade al cliente. En suma, la parafernalia religiosa es empleada para tratar necesidades específicas. Tal es el caso que la propia autora señala en referencia al uso de veladoras, las cuales, dependiendo de su color tienen una función específica en la sanación (Hernández, 2004). Lo mismo ocurre con las plantas medicinales, el conocimiento sobre estos insumos lleva al tratamiento de malestares físicos menores que pueden ser detectados con la lectura del aura

de las personas y tratados con la mezcla de determinadas plantas, de los cuales incluso algunos tiene congruencia con tratamientos médicos como el uso de la salvia para atender problemas bronquiales.

El trabajo de Hodges y Bennett (2006) reporta que la salvia es mayormente empleada en las botánicas para curar el dolor de garganta, el catarro, dolor de cabeza y de estomago, así como flatulencias. En cuanto a las limpiezas mencionan que se emplea en baños y también es utilizada para “limpiar” la casa. también mencionan que se emplea para realizar ofrecimientos a santos y para realizar despojos, lo cual implica “barrer” la casa con dicha planta para deshacerse de malos espíritus y malas influencias. El uso de las limpiezas ayuda a sanar aflicciones espirituales, según mencionan los investigadores, tales como la mala suerte, malestar, mal de amores, problemas económicos y mal de ojo.

La narrativa sagrada que se registra en el trabajo de Hodges y Bennett menciona que dentro del sincretismo religioso entre la Santería y el Voodoo un con el catolicismo, los santos católicos están fusionados con la mitología Yoruba donde las plantas juegan un rol importante, debido a que los orishas son poseedores de sus respectivas plantas medicinales y rituales:

Olofi, the supreme being in Santeria, created the world and allowed the deities to populate it. Each deity was associated with specific natural and cultural phenomenon. Olofi placed Obatala in charge of the orishas. Soon, however, Obatala informed Olofi that many deities were not obeying his laws. As punishment, Olofi removed all plants from the world and hung them from a large tree. This action deprived the orishas of the ability to cure themselves. While Olofi pondered additional punishment, Elegua, deity of crossroads and somewhat of a trickster, climbed the tree and cut the rope that suspended the plants. As they fell to the earth, the orishas rushed in and grabbed those plants most precious to them, particularly those to cure their own afflictions. In this manner, the orishas acquired ownership of the plants that they seized (pág. 81).

La salvia es una planta considerada como propiedad de San Lazaro, el patrono de las enfermedades, particularmente de infecciones en la piel, el cual tiene conexión con Babalú Ayé, deidad de la plaga y la viruela.

Por último un hallazgo importante hecho por los autores tienen que ver con la transmisión de conocimientos tradicionales, ya que han observado que estos no se heredan únicamente de forma oral, también lo hacen de forma escrita como es el caso de El Monte, libro de la etnóloga cubana Lydia Cabrera, el cual es una referencia importante para la identificación y recolección de plantas medicinales y para profundizar en el conocimiento sobre la Santería.

El trabajo de Matthew Anderson (*et al*, 2008) esta centrado no en el estudio de una especie de planta medicinal, sino de una práctica que se lleva a cabo en diversas botánicas ubicadas en la ciudad de Nueva York. El lavado vaginal (douching) es una práctica común no

únicamente en estos establecimientos, ni es propia de esta época pues según menciona Anderson proviene de épocas antiguas. Su uso atiende diversas necesidades como el control natal o la prevención y tratamiento de enfermedades de transmisión sexual. Sin embargo, en la actualidad a pesar de ser una práctica milenaria, se debate su uso médico debido a la serie de contraindicaciones que presenta, pues también se le relaciona con la reducción de fecundidad, el cáncer cervical y otras complicaciones (2008). No obstante, la población migrante en Estados Unidos (EU) y particularmente en la ciudad de Nueva York lleva a cabo dicha práctica y los productos para realizarla los encuentran en las botánicas.

El trabajo de Anderson también revela otro tipo de necesidad de la clientela por llevar a cabo dicha práctica, pues no necesariamente se llevan a cabo para tratar enfermedades sino para mantener limpio y saludable (o como lo refieren los entrevistados fresco) su sistema reproductivo. Es decir, es más común llevar a cabo un lavado después de la menstruación para eliminar la sangre mala (*bad blood*). Lo mismo ocurre con las mujeres que tienen múltiples parejas sexuales, quienes acuden para asearse y así prevenir enfermedades. En suma, está la parte estética, la cual a través del lavado permite estrechar la vagina para provocar mayor placer a su pareja, o bien para dar una apariencia fresca y renovada de sus genitales. Incluso es práctico para ocultar infidelidades y para tener control de su fertilidad o bien, para tratar la infertilidad.

Para su tratamiento se emplean pomadas, plantas medicinales, baños, alumbre, etc., así como veladoras, imágenes religiosas, incienso y rituales. Elementos todos ellos de bajo costo y accesibles a la población migrante que carece de seguro médico o de recursos económicos para llevar un tratamiento en una clínica, aunque también mencionan los autores que el tratamiento se lleva a cabo en términos culturales, bajo un ambiente de confianza entre el practicante y su cliente.

Con respecto a los remedios, Maritza Montiel (2009) sostiene que son considerados intervenciones para sanar dentro de los límites de los sistemas de creencias de las personas (tanto del curandero como del cliente). En este sentido las propiedades de la comida fría y de la caliente hacen referencia no al calor o frío de términos de temperatura, sino de esencia para mantener el equilibrio en el cuerpo del enfermo. Otras enfermedades son clasificadas de la misma forma lo cual puede ser identificado desde el diagnóstico. Algunas plantas y hierbas son preparadas a manera de té o infusiones; incluso en forma de capsulas o diluidas en aceite (como complemento para masajes) y son empleados para aliviar problemas estomacales o intestinales, musculares, para la pérdida de peso o para aliviar la tos. La autora advierte los riesgos médicos de tomar cierto tipo de plantas medicinales que pueden hacer más daño del que verdaderamente curan.

Por otro lado, la parafernalia religiosa compuesta por amuletos, brazaletes o collares, estampas y santos de imágenes religiosas, veladoras, aceites, incienso, etc., es empleada para la protección simbólica contra energías negativas. Tanto dichos objetos sagrados como las plantas medicinales sirven para curar una serie de enfermedades comunes. Montiel señala cinco que considera son las principales: caída de mollera, susto, empacho, mal [de] ojo y envidia (Montiel *et al*, 2009).

La literatura consultada nos muestra dos vertientes del estudio de las botánicas, la primera basada en la disciplina encargada del estudio de las plantas medicinales, la Etnobotánica, a partir de la cual la Costa Este ha podido acercarse con mayor claridad a estos lugares a partir del conocimiento generado en torno al uso de plantas, raíces, hierbas, etc., para el cuidado de la salud. Una tradición cultivada por las Escuelas y las revistas especializadas de las mismas que permiten la difusión de los hallazgos. Por el otro lado, e referencia a la costa Oeste de norteamérica los trabajos tienen mayor inclinación por aspectos socioculturales que tienen lugar en dichos espacios. Por lo que es importante tomar en cuenta que, a pesar de las perspectivas en ambos extremos de país estos lugares son asociados con los migrantes latinos (en su mayoría indocumentados) que buscan alternativas de servicios de salud como espirituales que le son familiares.

Un cluster cognitivo-cultural de botánicas

A fin de tener un panorama del espacio geográfico en que se coloca nuestra investigación, Allen Scott nos insta a comprender cómo se compone en nuestros días la economía de las ciudades como Los Ángeles. Para ello desarrolla su noción sobre la dimensión cognitivo-cultural del capitalismo, dado que los sistemas cognitivo-culturales de producción y trabajo en la actualidad se manifiestan en ciudades similares a esta. Por ello es importante prestar atención a la dinámica de dichos sistemas como pistas para reconstruir la sociabilidad, la solidaridad y la participación democrática (Scott, 2007) en la economía del capitalismo tardío. De ahí que comprender el espacio geográfico implique tratar de entender el valor de los recursos culturales y simbólicos y los procesos de transformación a los que están sujetos dada la naturaleza de la ciudad.

Este nuevo momento histórico del capitalismo destaca, entre otras cosas, por la extensión en la amplitud de la brecha salarial. También se reconocen actividades productivas que emergen de tecnologías digitales y formas de organización flexible que permiten la expansión de sectores que prosperan a ritmos acelerados. Al respecto el autor menciona:

La noción de una economía cognitivo-cultural se refiere sobre todo a la circunstancia de que mientras se han presentado estos desarrollos, los procesos laborales en general han llegado a

depender cada vez más de activos humanos afectivos (tanto en los niveles de remuneración baja como en los de remuneración elevada), y se centran cada vez menos en formas de trabajo manuales o mentales de carácter mecánico [...] la consolidación de la economía cognitivo-cultural en muchas grandes ciudades de hoy parece estar dando lugar a nuevas series de actividad y respuesta creativas, no sólo en el sistema de producción como tal, sino también en el entorno urbano más amplio (Scott, 2007: 199).

Scott propone prestar atención al desarrollo de “la fase inmaterial” del capitalismo que ha adquirido gran potencia en la actualidad: “Simplemente queremos reconocer que son posibles diferentes imaginarios en relación con cualquier sustrato social dado y —éste es el punto— que pueden usarse al servicio de la acción política dirigida al cambio social” (Scott, 2007: 199).

Los nuevos obreros del capitalismo moderno (en su fase contemporánea), inmersos en este sistema de producción son representados en una escala de dos niveles. En la escala superior se encuentran las ocupaciones que requieren grados importante de capital humano: “La fuerza laboral elite que sostiene estas funciones de la economía cognitivo-cultural se está expandiendo con rapidez en la actualidad, especialmente en las principales áreas metropolitanas” (pág. 201). Por el contrario, en la escala inferior se emplean trabajadores para desarrollar actividades de producción manual de menor remuneración, y por consiguiente, de menores retribuciones psíquicas:

este extendido punto vulnerable de la economía cognitivo-cultural sobresale por sus condiciones esclavizantes y sus frecuentes roces con la ilegalidad en lo que concierne a las leyes laborales. En los países más avanzados, una gran proporción de la mano de obra en este segmento del sistema de producción está conformado por inmigrantes (muchos de ellos indocumentados) de partes del mundo en desarrollo. Un gran número de estos inmigrantes forman una subclase políglota con una presencia social y política marginal, en el mejor de los casos, en los medios en los que se desenvuelven (Scott, 2007: 202).

Estos cambios en la estructura laboral afectan otras esferas de la vida social. Ejemplo de ello es la decreciente lealtad del obrero hacia su patrón. Por el contrario, las relaciones interpersonales a las cuales se sujetan los trabajadores de cualquiera de estos dos sectores resultan más fructíferas que las lealtades. Sin embargo, son las relaciones del estrato alto las que determinan el rumbo de las empresas cognitivo-culturales.

La ciudad creativa, como Scott llama a este tipo de ciudades, no se limita a la mera descripción de aspectos positivos de un sector de ésta, como tampoco es una composición socio-económica equilibrada. Por el contrario, existe una serie de espacios intrametropolitanos como base de la nueva elite, pero al mismo tiempo existe una subclase constituida por la clase trabajadora. Ambos polos sociales son elementos importantes de la economía de una ciudad

entrelazados en una amplia dinámica de integración económica y cultural que conduce a formas complejas de especialización e interdependencia urbanas en el paisaje global (2007).

Si bien las formas de tratar determinados malestares espirituales son elaboraciones contenidas en distintos sistemas de creencias, en las zonas urbanas son innovaciones. De ahí la importancia de tomar en consideración estos espacios de sanación alternativa que se conocen como botánicas, pues una de las principales carencias del sector marginal son los servicios de salud. Tanto las botánicas como los centros de sanación holística ofrecen alternativas al tratamiento de determinados padecimientos físicos, mentales y “espirituales”. El último de estos tipos es el que particularmente llama la atención para este estudio debido a la complejidad de los casos y la forma de tratarlos. El uso de rituales y otras prácticas dentro de estos espacios constituye formas de sanación espiritual.

Un elemento fundamental para comprender los espacios “sacralizados” en esta fase del capitalismo moderno es la *creatividad*. Scott coloca el término creatividad dentro de dos polaridades concretas: la primera psicológica o interna y la segunda sociológica o externa. Es decir, por un lado, la creatividad se encuentra en las capacidades y talentos de los individuos. Mientras que por el otro lado, la creatividad se localiza en contextos sociales concretos que forman su carácter y objetivos en diferentes formas (Scott, 2014).

Los campos creativos (*creative fields*), en este sentido, son espacios que se extienden cada vez más a lo largo de las ciudades, constituyendo con ello una especie de tercer ola de ciudades modernas basadas en el capitalismo cognitivo-cultural.

Scott señala que se debe distinguir la diferencia entre tres procesos interconectados dentro de estos campos:

Learning, the essential complement of the ‘prepared mind’, is a preliminary to creativity [...] creativity itself is the act of producing meaningful new ideas, where the qualifiers ‘meaningful’ and ‘new’ both need to be stressed [...] and innovation entails the translation of those ideas into concrete, effective outcomes. Thus, creative thinking is always in important respects moulded by the knowledge and skills of individuals. These assets are acquired to a significant degree through education, practice and informal socialization, that is, from external sources that are themselves permeated with definite historical and geographical character. (Scott, 2014: 569).

Saber que se tiene determinado malestar en una ciudad implica ir al médico. Sin embargo, al contar con barreras “sistemáticas”, se buscan alternativas. En las botánicas se han institucionalizado dichas alternativas como campos creativos de sanación espiritual. Partiendo de ello podemos comenzar a introducir la creatividad como elemento de un proceso social. De

ahí la importancia por separarse de una noción de capitalismo *postfordista* para dar cabida al entendimiento de la fase actual del capitalismo como *cognitivo-cultural*:

The former label has the disadvantage of expressing itself only by what it is not, whereas the latter has the advantage of positively reflecting the foundations of much contemporary economic activity – above all in the more advanced centres of capitalism – in the cerebral and affective capacities of the labour force (pág. 570).

Un elemento central de los campos creativos son los *clusters* tecnológicos, de servicios y productos culturales que constituyen su base económica:

These clusters are sites of productive labour in which know-how is accumulated, skills are honed, and firm-and place-specific forms of product configuration (the source of Chamberlinian monopolistic competition) are worked out. The same clusters are shot through with dense transactional networks that in part hold them together as geographical entities, and that function as important channels of information and mutually cross-fertilizing creative signals (pág. 570).

Aquí los mercados laborales que se conforman entorno a dichos *clusters* son fuente de energías creativas en tanto los trabajadores rotan a través de diferentes empleos e interactúan con distintas formas de pensar. De igual forma, el propio sistema urbano juega un papel importante que ayuda a sostener (o impedir) el curso de la creatividad individual a través de las formas de reproducción social que sostiene. Al respecto, tanto los espacios sociales y culturales de la ciudad como las instituciones locales adquieren gran importancia (Scott, 2014).

La forma de comprender la ciudad como creativa definida por un modelo económico de corte cognitivo-cultural, nos permite colocar a la aglomeración de botánicas como un *cluster* que responde a dichas características. Sin embargo, para conocer más a detalle dicho espacio ha sido necesario recurrir a fuentes primarias para generar un panorama conceptual que nos permita tener una aproximación concreta más general.

La guía para realizar dicha búsqueda parte de las primeras exploraciones en campo, en las cuales se observó una aglomeración de este tipo de espacios y la oferta de servicios espirituales que en ellos se puede encontrar.

Al respecto, si bien algunas personas se destacan por su capacidad de curar enfermedades con plantas medicinales que son “activadas” por medio de símbolos sagrados no siempre son tan visibles en las zonas urbanas. Pero no es así en las zonas rurales donde además de contar con dicha capacidad representan la única alternativa para curar determinada enfermedad. Sin embargo, tomando en cuenta que el estudio se llevará a cabo en una ciudad la visibilidad de los actores es más limitada.

Las botánicas-iglesia

Durante los meses de septiembre y octubre de 2017 comencé a visitar botánicas en la ciudad de Los Ángeles para conocer los servicios y los productos que en ellas se ofrecía y al mismo tiempo para convalidar la información que había consultado en la literatura especializada desde la Etnobotánica norteamericana, disciplina que ha volteado a ver no únicamente las plantas endémicas que sirven para sanar a las personas sino las que han sido importadas y distribuidas desde estos lugares, como también las prácticas y saberes que se transmiten desde otros lugares y se depositan en las botánicas. Por mi parte, estaba buscando vínculos entre estos espacios y la religiosidad popular mexicana, así como representaciones de la espiritualidad y religiosidad de quienes acuden a ellos, con el fin de conocer de qué forma se transmiten y se transforman este tipo de representaciones culturales.

A finales del mes de octubre visité la botánica “Reyna de Mexico” que se encuentra dentro del Mercadito de Los Ángeles, localizado en E 1st St. en Boyle Heights. Esta fue la primer botánica que visité en la zona Este de la ciudad. En esta botánica se pueden encontrar imágenes religiosas propias del catolicismo: la Virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel y San Judas Tadeo entre otras. Además se encuentran a la vista imágenes de tradición religiosa popular mexicana como la Santa Muerte; vestida con túnicas de distintos colores. Según mencionaba la mujer que se encontraba atendiendo, cada color corresponde a un tipo de necesidad. Otra imagen que se pudo observar es la de Jesús Malverde sentado en un trono de madera o de pie, el cual también mencionó sirve para la protección y atraer el dinero. También venden aceites, amuletos, y preparan tratamientos con plantas medicinales para enfermedades como la presión alta y la diabetes. Las veladoras en su mayoría son de la Santa Muerte, las cuales venden en 10 dólares. Pero el costo puede aumentar dependiendo de la necesidad del cliente, sólo si el cliente quiere que las preparen. En el mismo “mercadito” se localiza una botánica más pero es atendida por una joven que no pudo dar mayor información que los costos de cada producto.

Del Mercadito me dirigí hacia Whittier Boulevard por Indiana St. ya que en la intersección entre ambas calles se encontraba otra botánica y frente a ésta una más y, un par de cuadras más hacia el Este, también se encontraba la Botánica de los Ángeles y Herbs of México. El primer lugar que visité sobre Whittier Boulevard fue Botánica San Judas Tadeo, la cual se localiza en dicha intersección. La mujer que atiende este lugar, a diferencia de los dos anteriores, tiene un vocabulario más amplio en lo que respecta a su negocio. Es una persona de unos 45-50 años que se presenta a sí misma como “consejera” sobre distintos problemas

personales y familiares. Su negocio se localiza en un local más amplio que los ubicados dentro del mercadito, por lo que la oferta de productos es más amplia y tiene espacio para una pequeña sala de espera. Los costos de sus productos son similares a los otros lugares. Sin embargo, además de productos la oferta de servicios es más especializada y sus costos dependen del tipo de problema y los productos que se vayan a emplear y “activar” para resolver el (o los) problema(s). Al respecto, uno mis colaboradores mencionaba que en estos lugares se pueden gastar de cientos a miles de dólares en un periodo de tres a seis meses pero ello depende del diagnostico y del mal que se haya que revertir.

Los servicios que ofrece son amarres, lecturas de tarot, de caracoles, limpiezas y endulzamientos. Al preguntar por este último mencionó que es un tipo de ritual en el cual se emplea azúcar o miel para recuperar a la pareja o para mejorar las relaciones de pareja que se encuentran en constante conflicto. De igual forma se preguntó por servicios de terapia grupal pero la respuesta fue negativa y tajante por lo que no hubo insistencia. Sin embargo, el lugar aparenta ser más un centro de sanación espiritual que una botánica.

Por otro lado, los productos que se venden son en su mayoría veladoras de la Santa Muerte y en menor número de santos católicos. Lo mismo ocurre con la venta de imágenes. Los aceites y lociones que se ofrecen son para distintos propósitos que van desde la búsqueda de amor hasta la maximización de la potencia sexual. También hay venta de cuarzos y otros amuletos y una gran variedad de productos esotéricos. Detrás de una pared con estantes de la Santa se localiza su consultorio espiritual.

Frente a este local se encuentra la botánica Cristo Rey. Sin embargo, a pesar de visitar el lugar en distintas ocasiones y horarios todas las veces se encontró cerrada. A pesar de ello desde la calle se podían observar imágenes y productos. Aparentemente es usada como bodega, aunque según mencionan nuestros colaboradores las rentas de locales en la zona no son menores a tres mil dólares. Un costo demasiado elevado para almacenar productos esotéricos.

Herbs of Mexico, por otro lado, es una empresa dedicada a la comercialización de plantas medicinales para el tratamiento de diferentes tipos de enfermedades y malestares. El primer local de esta empresa fue fundado por Morris Baker en East LA durante la década de los 60's y actualmente es líder en ventas de plantas medicinales y sus derivados en el Sur de California. Este negocio únicamente se dedica a la comercialización de plantas y productos derivados de estas y no ofrece ningún tipo de servicio como tampoco comercializa imágenes ni mucho menos “activa” sus poderes sanadores. Pero si, por el contrario, es una empresa que ha impactado negativamente en la competencia debido a la amplia variedad y los bajos costos de sus productos que resultan imposibles de igualar para su competencia. Al respecto, nuestros

colaboradores también mencionan que algunas botánicas han dejado de comercializar plantas y prefieren dedicarse exclusivamente a los servicios espirituales.

Indio Products es una empresa localizada en Commerce, similar a Herbs od Mexico, pero en lugar de comercializar plantas y sus derivados, produce y distribuye artículos religiosos y esotéricos a gran escala y a muy bajo costo. Lo cual también representa riesgos en la competencia por comercializar bienes de salvación desde las botánicas.

Una de las botánicas más emblemáticas en Whittier Boulevard es Botánica Del Indio. Cuando estudié la fiesta patronal de Jesús Malverde en Culiacán uno de mis colaboradores me comentaba que asistía a este lugar con frecuencia por trabajos que le estaban realizando. En ese momento no le tomé mucha importancia a su tatuaje de la Santa sino al de Malverde que tenía en su espalda y que llevaba como manda. Un tatuaje muy bien elaborado. Era una ofrenda de agradecimiento porque le iba bien en el “jale”. Lo importante de este colaborador fue que al mencionar la botánica develó un puente entre los espacios sacralizados a los cuales recurría para asegurar su bienestar espiritual.

Botánica de los Ángeles y Botanica Los Ángeles son dos botánicas ubicadas sobre Whittier Bl. y pertenecen a un par de socios. La segunda de estas botánicas se ubica a un par de cuadras de la intersección con Atlantic Bl y a una de Commerce. En ella se ofrece una amplia variedad de productos esotéricos y servicios de sanación espiritual, principalmente limpiezas espirituales por medio de la ayuda de distintos santos católicos, deidades de la santería y santos populares. Mientras que en la otra se ofrecen productos como veladoras, imágenes, rosarios, camisetas y se ofrecen servicios religiosos y de consulta espiritual. Esta botánica también es conocida como Basílica Santa Muerte.

Botánica de los Ángeles se encuentra sobre Whittier Boulevard frente al emblemático lugar que hoy lleva por nombre *Salazar Park*, en honor al periodista México-americano Rubén Salazar, quien muere durante una de las marchas llevada a cabo el 29 de agosto de 1970, al recibir el impacto de una bomba de gas lacrimógeno a manos de las fuerzas del orden, en un intento por dispersar las movilizaciones del *Chicano Moratorium* que se celebraba como reacción de la población México-americana ante la guerra en contra de Vietnam. Hoy, Salazar Park es un lugar que alberga distintos espacios para actividades culturales y deportivas. Al otro lado de la calle se observan dos letreros. El de arriba corresponde a la botánica mientras que el de la parte inferior señala que ahí es Basílica Santa Muerte.

A un año de mi primer visita otras botánicas han comenzado a tener mayor notoriedad como iglesias dedicadas a otros santos populares pero aun se encuentran en un nivel de *proto botánica-iglesias*. La primera de ellas es Botánica Jesús Malverde que se localiza en

Huntington Park, mientras que la segunda es Botánica San Simón localizada en Pico Boulevard. Ambos negocios se presentan en redes sociales como iglesias o centros religiosos. En ambos lugares se ofrecen servicios espirituales y de brujería. Son locales amplios con espacios destinados a rituales y cuentan con sus respectivos altares principales en los cuales los adherentes depositan ofrendas. Sin embargo, en ninguno de estos lugares se pudo encontrar indicios de comunidades religiosas. Por el contrario, los servicios son personales entre un *healer* (sanador) y su cliente.

Durante mis últimas visitas, una calle antes de llegar a Botánica Jesús Malverde, pude ver una nueva iglesia dedicada a la Santa Muerte, la cual en ese momento aún se encontraba cerrada. Al interior no se podía observar mucho debido a los materiales de construcción que bloquean la entrada.

Templo Santa Muerte, localizado en Melrose Ave. es otra botánica que, durante este periodo, ha “evolucionado” como iglesia dedicada a la Santa Muerte. este lugar es atendido por una mujer y un joven. Es un lugar dividido en dos partes. Una de ellas, es una botánica en la cual se venden productos esotéricos y se llevan a cabo consultas espirituales. En un salón aparte hay una capilla pequeña que es exclusiva para los clientes que primero deben tomar consulta para posteriormente llevar ante el altar de la capilla las ofrendas que la sanadora del lugar les indica ayudarán a sanar los malestares. Al preguntar por lo servicios religiosos se me comentó que no se hacen con regularidad.

Para distinguir la botánica-iglesia de las botánicas natura-espirituales y mágico-espirituales se presentan tres modalidades (esotérica, religiosa y comercial) que hacen posible su operación dentro del mercado de bienes de salvación. Aunque dos de estas también se encuentran presentes en las botánicas convencionales no es sino a través de la mezcla de las tres que se pueden entender las transformaciones que han permitido la constitución de una botánica que también es templo religioso.

La modalidad comercial depende de una estructura administrativa al interior de la botánica y es la que se sujeta al sistema capitalista para que se pueda articular un cluster en determinados lugares de las ciudades. El tipo de solidaridad que implica la adquisición de productos o el uso de servicios está sujeto al modelo económico del lugar, a costos y precios. Como se mencionó anteriormente, al menos en la zona de Los Ángeles, corporaciones o colectivos han capitalizado la producción en serie y distribución de plantas medicinales y de productos esotéricos, hecho que ha estandarizado costos de los productos. Particularmente la distribución de plantas medicinales ha sido acaparada por Herbs of Mexico dejando a las botánicas fuera del negocio.

La modalidad esotérica se sostiene de la espiritualidad de las personas. El negocio de la sanación mágico-espiritual corresponde a una relación entre el sanador y el enfermo. Los servicios espirituales, a diferencia de los productos, son los sujetos al capitalismo cognitivo-cultural y dependen en gran medida de la creatividad del sanador para sostener la dinámica de curación de malestares físicos y espirituales. Si bien es cierto que esta modalidad la pueden compartir las botánicas con los centros holísticos e incluso, en un ejercicio muy forzado, con los centros contra las adicciones, destacan debido a que las consultas espirituales no son grupales, la ritualidad es individual y no se conforman colectividades. Es una especie de “consultorio particular”.

La tercer modalidad nos habla de un desplazamiento de la religiosidad al campo de la espiritualidad. En suma a las dos primeras modalidades, la religiosa es una forma en que la botánica se manifiesta en función de colectividades. Las botánicas de Huntington Park, Pico Boulevard, Melrose Avenue y Whittier Boulevard, que se mencionaron en párrafos anteriores han implementado medidas innovadoras y creativas para ampliar su “cartera de clientes”. La organización no únicamente es administrativa como tampoco se trata de relaciones individuales. Los servicios religiosos que se ofrecen en una botánica como determinados espacios dentro del lugar para llevar a cabo rituales son llevados a cabo en grupo. No son terapias grupales holísticas o algo similar, sino préstamos de los servicios religiosos del catolicismo popular principalmente.

Los altares, dedicados a San Simón, Jesús Malverde o la Santa Muerte son centrales en estos lugares pues les corresponde una serie de prácticas religiosas y espirituales por parte de los usuarios (adherentes). Para algunos el altar doméstico y el altar principal de estos lugares establece un puente identitario como miembros de una colectividad. Para otros es un espacio negociado, es decir, hay ciertas prohibiciones o restricciones en su entorno (casa, trabajo, familiares o amigos) ante las cuales este tipo de altar es una alternativa. En su conjunto los bienes de salvación que se ofertan mantienen una estrecha relación con la búsqueda de protección espiritual, además del bienestar.

No resulta imposible la idea de que este *cluster* de botánicas se encuentre ante uno de los casos de innovación en el proceso de destrucción creativa que menciona el economista Joseph Schumpeter al referirse a los nuevos métodos de producción y comercialización como tampoco es de extrañar que este proceso se alimente de los sistemas de creencias religiosos que convergen en la zona. Lo novedoso es la apuesta por la transformación de la botánica en un espacio que resulta capaz de albergar, y en los casos de éxito, contener a una comunidad de adherentes.

CAPÍTULO IV: HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS EXPRESIONES CULTURALES Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSAS

La botánica-iglesia cuyo proceso de transformación ha sido el más dinámico entre las observadas es la que se localiza en East Los Angeles. A diferencia de las otras botánicas que han entrado en un proceso innovador, este lugar es exclusivo de productos y servicios de la Santa Muerte. No tienen relación con la venta de plantas medicinales debido a que a una calle de distancia hay un local de Herbs of Mexico. Pero la venta de productos es amplia y muy variada, lo mismo que los servicios de consulta espiritual. En lo que respecta a los servicios religiosos, el rezo de los Rosarios y el ritual de Cambio de manto son centrales, sin embargo el proceso innovador permite la introducción de otros servicios (rituales) tras determinado ciclo de tiempo o a petición de los propios adherentes.

En este capítulo se pretende hacer un abordaje teórico que nos permita comprender las expresiones culturales y las formas de organización que se constituyen desde estos espacios. La selección de un lugar con las características de una botánica-iglesia nos permite observar la vida religiosa de la colectividad que ahí se congrega. Pero la importancia de seleccionar un marco interpretativo nos facilita la comprensión de lo que ocurre.

En primer lugar se recurre a un enfoque antropológico de la cultura que nos permita comprender de qué forma se transmiten las representaciones mentales que se encadenan causalmente para producir los bienes de salvación que constituyen la propagación del culto a la Santa Muerte en el Este de Los Ángeles. Esto nos lleva a pensar en formas de organización específicas que lleven a cabo dicho proceso. Lo cual se considera también es apremiante teorizar.

La congregación de la Vela Perpetua de la Santa Muerte está representada por un grupo de personas dispuestas a colaborar en la producción de sentido de los bienes de salvación que se ofertan en la botánica. Sin embargo, tanto el culto como la congregación no cuentan con el soporte institucional de ninguna iglesia. Tampoco responden a las estructuras tradicionales de la sociedad mexicana como los sistemas de cargos. Por el contrario, la solidaridad que les concede llamarse “hermanos de fe” les permite articular un tipo de comunidad que se congrega en dicho lugar y pertenecer al mismo tiempo a una comunidad *online* cuyas representaciones mentales desembocan en la construcción de la identidad del devoto a la Santa este tipo de lugar.

La botánica de los Ángeles

*“Dios nos dio la vida
Y lo único que nos aseguró
Fue la Santa Muerte.
Lo que suceda entre estos dos puntos
Depende de nosotros mismos”*

– Ángel de la Cruz

La frase anterior corresponde a la primer nota que tomé el 1 de noviembre de 2017 en Basílica Santa Muerte (BSM). A través de las redes sociales y la página de internet de la basílica se había convocado ese día a recibir *bautizos espirituales en nombre de la Santa Muerte*. Este servicio se llevaría a cabo en Botánica de los Ángeles, una de las cuales visité meses atrás y había llamado mi atención por su localización y por aquel espacio que pareciera una sala de espera con forma de capilla para las personas que fueran a solicitar algún tipo de servicio espiritual relacionado con la Santa. En aquella visita, la persona que me recibió mencionó los tipos de servicio espiritual como lectura de tarot y potenciar los productos del exhibidor, todos de la Santa Muerte. Sobre la sala de espera al preguntar, me comentó que también era para servicios como el encendido de veladoras ante el altar y carga de energía positiva de las imágenes que se adquirirían, como también para dejar ofrendas.

La segunda vez, cuando acudí a los bautizos, el lugar y la atmosfera eran distintos. Había tres filas de bancas y otras más de sillas frente al Altar Mayor, pero esta vez cubrían todo lo largo del local. Al momento de mi llegada no habría arriba de ocho personas y era evidente que todos ellos se conocían pues se hablaban por sus nombres. Uno de estos nombres, el de un espíritu de la tradición santera: Yemaya, pertenecía a una niña de seis años, hecho que me hizo pasar de la curiosidad al asombro. Había encontrado una comunidad religiosa, pensé. Evidentemente el extraño era yo y no podía ocultar mi asombro combinado con nerviosismo. No tardé en tomar mi lugar en una banca, el más cercano a un tomacorriente, el cual al mismo tiempo me puso a lado de mi primer colaboradora. *Santa Roja*⁵ se presentó conmigo y en nuestros primeros intercambios de palabras mencioné que venia de Tijuana. Ella se puso

⁵ Preferí llamar por el nombre de Santas a mis colaboradores para guardar su anonimato y para aprovechar la carga simbólica de los colores, ya que son parte fundamental de sus narrativas.

contenta y me respondió que también venía de allá pero trabajaba acá (en LA). Rápidamente me presentó con el resto de adherentes que estaban junto a nosotros.

El Profesor Ángel, como lo conocen los adherentes, al poco tiempo salió de su sala de consultas espirituales para dar la bienvenida a los presentes y explicar las actividades que iban a realizar a continuación. Todas las personas que anteriormente se hablaban con familiaridad compartían otra característica que los distinguía a primera vista como grupo. Todos ellos llevaban una camiseta blanca con el logo de BSM estampado en el pecho. Sin embargo, lo que verdaderamente los distinguía como comunidad era que conformaban un grupo que denominan la *Vela Perpetua de la Santísima Muerte*. Como miembros de la Vela Perpetua todos ellos tenían la encomienda de mantener encendida “la luz que ilumina a la Santísima Muerte”.

El 1 de noviembre por ser un día especial se llevarían a cabo diversos rituales de consagración de elementos y el ritual de “cambio de Manto Sagrado de la Santísima Muerte”. Aquel día se dio inicio con una oración de apertura que consistió en hacer una petición a Dios para celebrar el culto a la Santa. Enseguida se procedió a la consagración del aceite abrecaminos y del agua bendita. Una vez consagrados estos dos elementos, con el agua se procede a bendecir las imágenes que rodean al Altar Mayor, como también a la Santa Muerte colocada sobre este. Posteriormente se consagraron el Cirio, la Guadaña y el Manto.

El acto de consagrar estos elementos consiste en tomarlos con las manos estando de pie a espaldas del Altar Mayor. Las personas que los toman son los miembros de la Vela Perpetua y los asistentes que se encuentran de frente a ellos tienen que extender sus brazos con las palmas abiertas en dirección a dichos elementos al mismo tiempo en que el Profesor recita un rezo. Una vez consagrados, los elementos vuelven a ser colocados en su lugar y el cirio es encendido como símbolo de la Luz de la Vela Perpetua.

Una vez concluida la consagración se llevaron a cabo los bautizos. Este rito inicia con la invocación a la Santa. Nuevamente se extienden los brazos y las palmas de las manos se colocan en dirección de sí mismo mientras se hace un rezo de invocación. Posteriormente las personas pasan al frente; al lado izquierdo del Altar Mayor, donde se encuentra el aceite y el agua. El adherente se pone de rodillas y acepta el bautismo en nombre de la Santa Muerte, al mismo tiempo en que el Profesor Ángel consagra el acto derramando agua bendita y persignando con aceite la frente del adherente. Finalmente se lleva a cabo el Rosario de la Santísima Muerte, el cual consiste en la lectura de los cinco misterios de la Santa.

La jornada cierra con una oración final a cargo de uno de los miembros de la Vela Perpetua. Esta vez se agradece haber concluido con la celebración de los bautizos y se hace la petición a la Santa para que todos los presentes logren sus propósitos con ayuda de ella.

Esta primer aproximación con BSM me permitió establecer contacto con algunos adherentes y mantenerme en comunicación con ellos a través de las redes sociales. Pero al mismo tiempo permitió saber sobre los servicios que se ofrecen no únicamente como botánica sino como iglesia. Sin embargo, lo más importante fue haber tomado nota del desenvolvimiento de un cluster cognitivo cultural de botánicas, de las cuales destaca BSM por la oferta de servicios religiosos para una comunidad entera, entre otros bienes de salvación y servicios espirituales.

Como podemos notar en este espacio se encuentran presentes un conjunto de expresiones culturales propias del culto y devoción a la Santa Muerte; expresiones que se llevan a cabo en colectividad y experiencias que se comparten en las redes sociales digitales. Para la observación de dichas expresiones y la organización de la cual dependen se requiere de un enfoque teórico que nos permita hacer interpretaciones apegadas a la realidad de los colaboradores que hacen posible este trabajo. Es por ello que a continuación se presentan los filtros que nos permiten enfocar y analizar tanto la cultura como la forma de organización social que se conforma en la botánica-iglesia.

El contagio de la fe en la Santa Muerte

El antropólogo francés Dan Sperber pone sobre la mesa de discusión la importancia de la Antropología y la Psicología para explicar, desde un enfoque naturalista, qué es la *cultura* (1996). Sin embargo, el autor no lo hace desde la coronación de una disciplina o de la otra, sino desde la combinación de un par de temas centrales que son transversales a estas disciplinas en el estudio de la cultura. Uno de ellos, el correspondiente a la antropología, es la explicación causal de los hechos culturales y el otro, correspondiente a la psicología, es el estudio de los procesos del pensamiento conceptual y su relevancia para la sociedad. Para Sperber la cultura no es otra cosa sino:

a property that human mental representations and practices exhibit to a varying degree rather than as a type or a subclass of these representations and practices (or of "information")
(Sperber y Claidière, 2008: 283).

Para adentrarse en el estudio de la cultura Sperber busca destacar no la psicología de las emociones, sino la psicología de la cognición, pues considera que, más importante que las necesidades psicológicas, es una *susceptibilidad* psicológica a la cultura lo que opera en los individuos. Los procesos innovadores del fenómeno religioso que se observan en la botánica-iglesia corresponden con la susceptibilidad que existe de parte del usuario en determinados

servicios religiosos. Como resultado de la investigación en campo, en párrafos adelante se presenta el inventario de bienes de salvación documentado.

Para Sperber, explicar la cultura implica responder a la siguiente pregunta: ¿por qué hay representaciones mentales que tienen más éxito en una población humana y son más “contagiosas” que otras? Para dar respuesta a la misma el autor nos insta a considerar las causas de la distribución de las representaciones en general. De esta forma podemos encontrar que la explicación causal de los hechos culturales está incluida en una especie de *epidemiología de las representaciones* (Sperber, 1996). Partiendo de dicha noción podemos decir que algunas representaciones se transmiten lentamente durante generaciones y son aquellas a las que llamamos tradiciones, comparables a las endemias; otras son típicas de las culturas modernas, son extensas pero fugaces; son lo que conocemos como “modas” y son comparables a las epidemias.

El rezo del Rosario de la Santa Muerte es una de las representaciones culturales que puede ser considerada una tradición, tomando como punto de partida los primeros rezos en el barrio de Tepito. Sin embargo, a simple vista es imposible detectar los canales de transmisión de estas tradiciones celebradas en el centro de México y reproducidas en botánicas. Las creencias asociadas a los altares, como se mencionó anteriormente se sintetizan en el altar principal del lugar y los conflictos y negociaciones asociados a la instalación de altares domésticos.

Desde las primeras líneas de *Explaining culture*, Sperber (1996) atrapa la atención del lector parafraseando el Manifiesto comunista:

A spectre haunts the social sciences, the spectre of a natural science of the social. Some wait for the day that the spectre will make itself known, and will at last make the social sciences truly scientific. Others denounce the threat of scientism and reductionism. Some say they speak for the spectre. Others say it is just a hoax. Here is what I think: in lieu of a spectre, there is just a child in limbo. A naturalistic programme in the social sciences is conceivable, but it has yet to be developed. In this book, I present a fragment of such a programme: a naturalistic approach to culture (Sperber, 1996: vi).

Al parecer en estos días la necesidad de un enfoque de este tipo resulte más pertinente para comprender la viralidad de las ideas en internet, pero particularmente las ideas asociadas al culto a la Santa Muerte que se encuentran presentes en el espectro global de las redes sociales digitales. La comunicación transnacional no se limita al flujo de personas, sino de ideas o representaciones mentales, objetos o prácticas religiosas que materializamos como representaciones culturales fuera de su lugar de origen.

En el trabajo de este antropólogo, entusiasta del enfoque naturalista, es que encontramos un conjunto de argumentos para alimentar una epidemiología de las representaciones culturales. El argumento central que articula la teoría sperberiana es básicamente el siguiente:

an idea, born in the brain of one individual, may have, in the brains of the others individuals, descendants that resemble it. Ideas can be transmitted from one person to another, they may even propagate. Some ideas –religious beliefs, cooking recipes or scientific hypothesis, for instance– propagate so effectively that, in different versions, they may end up durably invading whole populations. Culture is made up, first and foremost, of such contagious ideas (Sperber, 1996: 1).

Entonces, explicar la cultura para Sperber implica comprender cómo se propagan y por qué algunas ideas son más contagiosas que otras lo cual sirve a este trabajo para tratar de comprender el origen de las ideas contagiosas que desenvocan en la devoción a la Santa Muerte y por qué algunas de las prácticas y creencias tienen mayor efectividad que otras y se mantienen constantes dentro del repertorio de servicios espirituales y religiosos que se ofertan en *East LA*.

La base teórica que enmarca dicha explicación es epidemiológica. Para dar sentido a la misma, el autor atrae el concepto de origen griego de *epidemia* en referencia a estar o llegar a una región (país, estado, ciudad, localidad, etc.). Pero *epidemia* no es una palabra de uso exclusivo de las enfermedades, pues se habla tanto de personas como de la lluvia e incluso de las costumbres. Asociado a la *epidemia* como el esparcimiento de enfermedades, se suelen emplear metáforas y analogías como el contagio de ideas entre personas. Sperber sugiere que el uso de *epidemiología* para referirse al estudio de la distribución de estados mentales en una población (Sperber, 1996).

De esta forma una aproximación epidemiológica de la cultura implica la descripción y explicación de la propagación de determinada propiedad (ser diabético, tener cabello blanco e incluso tener algún tipo de creencia) entre una población (cualquier tipo de grupo humano) de la misma forma en que se puede explicar la propagación de una enfermedad. Mientras que la transmisión de enfermedades infecciosas se caracteriza por procesos de replicación de virus o bacterias (y sólo a veces se obtiene una mutación, en vez de una replicación), las representaciones tienden a transformarse cada vez que se transmiten. Es por ello que la epidemiología de las representaciones es el estudio de las transformaciones, donde la reproducción se considera un caso límite de transformación.

Así como la epidemiología de las enfermedades tiene que explicar por qué una enfermedad se transforma en el proceso de transmisión, la epidemiología de las representaciones busca explicar por qué ciertas representaciones se mantienen relativamente

estables, o sea representaciones culturales. Es decir, qué prácticas o servicios espirituales y religiosos son efectivos ante determinado tipo de contingencia.

Es importante recordar que la epidemiología es el estudio ecológico de los fenómenos patológicos. En sentido análogo, Sperber propone que la psicología sea necesaria pero no suficiente para caracterizar y explicar los fenómenos culturales y que los fenómenos culturales son modelos ecológicos de fenómenos psicológicos. Esta analogía epidemiológica también permite comprender cómo, de la misma manera en que las enfermedades se distribuyen siguiendo patrones diferentes y responden a explicaciones muy distintas, las representaciones se distribuyen entre determinada población contagiando a otras personas.

Un elemento conceptual importante de la epidemiología de las representaciones propuesta por Sperber es la idea de representación que extrae de los estudios de la cultura, pero lo hace desde su emergencia con las “representaciones colectivas” propuestas por Durkheim. Una representación supone una relación entre tres términos: un *objeto* es una representación *de* algo, *para* algún dispositivo de procesamiento de información. En el caso de la antropología (al menos en el año en que se escribe su obra) sólo se consideran representaciones *para* dispositivos humanos. Pero no debemos dejar de pensar que hablamos de representaciones como objetos concretos y físicos, ubicados en el tiempo y en el espacio como también hablamos de imágenes y discursos expresados de diversas maneras en el espacio virtual.

En este sentido, debemos distinguir dos tipos de representaciones: las internas al dispositivo de procesamiento de información: *representaciones mentales*; y las representaciones externas al dispositivo, que éste puede procesar como entradas (*inputs*), es decir, *representaciones públicas*.

Partiendo de lo anterior podemos considerar que la epidemiología de las representaciones constituye el estudio de las cadenas causales en las que estas representaciones mentales y públicas están involucradas. Pueden afectar el ambiente físico común y con ello afectar/contagiar a otros individuos. La efectividad de la protección y seguridad que ofrece la Santa Muerte ante cualquier tipo de problema. Por ejemplo, ser protectora de migrantes. Aquí podemos distinguir dos clases de procesos: los procesos intraindividuales del pensamiento y memoria (la experiencia del migrante) y los procesos interindividuales en los que las representaciones de un sujeto afectan a las de otros sujetos mediante las modificaciones de su ambiente común (las experiencias de otros migrantes) (Sperber, 1996). Los primeros son puramente psicológicos, mientras que los segundos tienen que ver con las entradas y salidas del cerebro (*input/output*), es decir, con la interfaz entre el cerebro y su entorno.

Las representaciones mentales mayormente se encuentran a nivel individual, sin embargo, algunas son comunicadas de forma pública: *“that is, first transformed by the communicator into public representations, and then re-transformed by the audience into mental representations”* ((Sperber, 1996: 25). Algunas de dichas representaciones se esparcen entre la población de la cual el individuo es miembro y pueden formar parte del repertorio cultural de cada uno de los demás miembros por generaciones. Estas representaciones extendidas y perdurables son *“paradigmatic cases of cultural representations”*: pensemos en los rezos del Rosario y la posibilidad no únicamente de perdurar en la vida privada sino en la vida pública.

A diferencia de los agentes patógenos que se reproducen durante el proceso de transmisión y llegan a mutar ocasionalmente, las representaciones culturales tienden a transformarse cada vez que son transmitidas. La representación cultural es entendida como: *“a fuzzy subset of the set of mental and public representations inhabiting a given social group”* (pág. 33) debido a que un objeto en determinada forma es representado. Dicha representación es a su vez una reproducción del objeto descrito. Con el uso de las redes sociales digitales y la posibilidad de establecer canales de comunicación entre devotos como los observados en grupos de Facebook, la virtud de la protección es representada de múltiples formas y compartida con una cantidad masiva de usuarios de tal forma que nos permite dar cuenta de ello a través de imágenes, relatos, fotos de altares, etc.

La interpretación, a su vez, es la representación mental de una representación pública en virtud de una similitud de contenido: *“the process of communication can be factored into two processes of interpretation: one from the mental to the public, the other from the public to the mental”* (pág. 34). Por un lado, una representación cultural implica hacer el hecho perceptible, lo cual también implica hacer una interpretación del mismo. Pero, por el otro lado, la explicación de las representaciones culturales contiene un aspecto teórico esencial: la identificación de los mecanismos generales que son puestos en marcha.

Desde los modelos epidemiológicos de la antropología las representaciones culturales son aquellas que se distribuyen de manera amplia y durable entre un grupo social. De esta forma, explicar el carácter cultural de determinadas representaciones implica conocer por qué hay representaciones con más éxito que el resto al momento de esparcirse y perdurar dentro de una población humana.

Tomando como base los rituales de protección asociados a la muerte prematura en bebés, este antropólogo emplea un ejemplo vinculado a nuestro tema. Desde una perspectiva epidemiológica la recurrencia de peligros de un mismo tipo es un factor ecológico capaz de

estabilizar una practica ritual, siempre y cuando dicha práctica sea una defensa “efectiva” y se siga re-actualizando ante una amenaza similar.

Sperber (1996) presenta cuatro tipos de casos en que la eficacia de la práctica puede o no pueden resultar: 1a *The practice has been strictly followed, and the misfortune did not occur*; 1b *The practice has been strictly followed, and the misfortune did occur*; 2a *The practice has not been strictly followed, and the misfortune did not occur* y; 2b *The practice has not been strictly followed, and the misfortune did occur* (pág. 51). Las prácticas que carecen de eficacia ante la desgracia presentan una erosión cognitiva y tienden a desaparecer pronto. Es aquí donde los sistemas de creencias juegan un papel importante para pensar en diferentes tipos de creencia distribuidas por distintos mecanismos.

Aquí la percepción es la fuente indirecta y la comunicación es la fuente directa (de conceptos y premisas) de la creencia. Estas creencias son la base común para la comunicación y el desarrollo de las creencias reflexivas. Por otro lado, las creencias reflexivas generalizadas son aquellas que deben su distribución a la comunicación. Son deliberadamente abiertas. De ahí que determinadas creencias religiosas (la protección de la Santa Muerte en Corte), como procesos sociales reflexivos, tienden a ser compartidas hasta volverse tradiciones.

Los encargados de materializar tanto las tradiciones como las innovaciones han sido los adherentes que forman parte de la congregación de la Vela Perpetua de la Santa Muerte, pero esta congregación no sería posible si antes no hubiera existido un espacio físico y un espacio digital para congregarse; una basílica. Cabe señalar que el término basílica es empleado en México para señalar alguno de los edificios importantes utilizados por la Iglesia católica para impartir su doctrina.

La basílica de Guadalupe es sin duda la iglesia católica más importante en México y una de las basílicas más visitadas en el mundo. El guadalupanismo no únicamente es fundamento histórico del nacionalismo mexicano, tampoco se puede explicar la propagación de este fenómeno de la religiosidad católica sin la existencia de un “santuario” en que se conmemora su mito fundacional.

Particularmente el grupo de personas que se congrega en la botánica de Whittier Bl adopta este término para introducir su devoción en el mercado religioso del Este de Los Ángeles. De ahí la importancia de seleccionar un nombre de gran relevancia para la fe y la identidad de muchos mexicanos para ofrecer sus bienes de salvación entre los mexicanos y méxico-americanos de la zona del Este de Los Ángeles.

Proyecto Basílica Santa Muerte

Basílica Santa Muerte (BSM) inicia como un proyecto virtual de los profesores Luz y Ángel de la Cruz en el año 2012 (la idea del proyecto se gesta unos años antes), mismo que se encadena con las botánicas de su propiedad. Dicho proyecto buscaría el apoyo de los adherentes a la Santa Muerte para materializar la basílica en algún punto de Los Ángeles. En su etapa inicial BSM fue una página de internet (la cual se mantiene activa) en donde los adherentes podían adquirir una veladora de la Santa Muerte misma que sería encendida en su Altar Mayor localizado en una de estas botánicas, a fin de activar sus poderes y así poder atender las necesidades espirituales del solicitante. Dichas veladoras tendrían un costo promedio de siete dólares, los cuales serían destinados para las obras de adecuación y expansión de la propia basílica.

Durante los primeros años el negocio de las botánicas y la basílica se mantendría bajo una dinámica en la que mayormente se ofrecerían servicios espirituales personales y se solicitarían donativos para la apertura oficial de BSM. No es sino a finales del año 2016 que un devoto originario de la ciudad de Tijuana hace un donativo en especie que marcaría el inicio de la materialización de dicho sueño. En diciembre del mismo año, el Día de los Santos Inocentes, el local que ocuparía la basílica, ubicado frente a Salazar Park, también fue entregado a los profesores para su remodelación. El 5 de enero de 2017 llega a Botánica Los Ángeles esta imagen de la Santa Muerte de tamaño real (1.80 metros aprox.). Este donativo sustituiría a otra imagen idéntica pero en miniatura, las cuales visten un manto confeccionado con billetes “americanos” (dólares). La replica vendría acompañada de una guadaña de utilería y un globo terráqueo sostenidos en cada una de sus manos. En el pecho portaría una cadena de “oro”, la cual fue sustituida por un Rosario donado por Santa Roja. En mayo del mismo año también fueron donadas unas cuantas bancas para la iglesia por una pareja de adherentes.

El Altar Mayor ha tenido tres apariencias a lo largo de este periodo. Cuando la basílica fue inaugurada, la imagen principal estaba montada en un altar con forma de nicho de color dorado. Posteriormente se montó un altar de tres niveles para colocar otras Santas alrededor para así poder ritualizar su cargar de energía proveniente de esta imagen principal. Finalmente en noviembre de 2018, el local completo fue remodelado por un grupo de adherentes y el Altar Mayor no fue la excepción; se cambió la imagen principal por una Santa vestida con una túnica franciscana y de color negro, que también fue donada por sus adherentes. Sobre la pared alrededor de la imagen se instalaron seis nichos para colocar la misma cantidad de imágenes

pero de tamaño miniatura y de distintos colores. Con las siete Santas se logró instalar un Altar de 7 potencias.

Las prácticas que se celebran también han sido eventualmente modificadas. En un principio se ofrecía el encendido de veladoras a través de la página de internet y redes sociales de BSM. También se llevaban a cabo limpias espirituales en sus instalaciones. De igual forma se pedían donativos de cinco dólares para decorar la iglesia con flores y donativos de 10 dólares para las velaciones. Posteriormente se comenzó a invocar una serie de rezos que se denominó *Novena y limpias de abre caminos rezadas a la Santa Muerte*, la cual daría inicio el 30 de junio de 2017 y concluyó el 25 de agosto del mismo año. Dicha Novena se llevaba a cabo en el siguiente orden:

- 1.- Oración de apertura dedicada al todopoderoso y a la niña blanca (Novena): una solicitud a Dios para llevar a cabo el culto a la Santa Muerte en su nombre.
- 2.- Lectura de enseñanza y aprendizaje de los símbolos, herramientas, colores y elementos de la Santa Muerte: la lectura colectiva de un conjunto de reglas a seguir como adherente al culto
- 3.- Oración Colectiva: se solicitaba que interceda en los problemas de las personas para lograr su favor o milagro
- 4.- Oración de agradecimiento: se llevaba a cabo para agradecer el hecho de celebrar su culto en el lugar. Es una práctica que se solicitaba a los miembros del culto hicieran el esfuerzo por realizar. La mayoría de las veces era tomada por el adherente como un momento especial para hacer su petición personal legitimada por el resto de la comunidad.
- 5.- Limpia de abre caminos y despedida: se realizaba un ritual de limpias espirituales para los adherentes.

Durante el último viernes de la novena se llevó a cabo la primer celebración de bautizos en nombre de la Santa Muerte, hecho que logró captar la atención de los primeros miembros de esta comunidad adquiriendo el compromiso de permanecer dentro para cultivar la creencia en la Santa Muerte en la zona este de Los Ángeles.

El 13 de octubre dio inicio la celebración de los Rosarios. La idea era celebrar el Rosario cada dos semanas y el día 13 de cada mes. Sin embargo, dada la lejanía de la mayoría de los devotos, la asistencia de adherentes fue escasa, al mismo tiempo que a través de redes sociales los devotos reportaban la pena de no poder asistir. No obstante, se impulsaron dinámicas en redes sociales como dar a conocer la experiencia que motivó a los adherentes a creer en la Santa

o compartir sus altares domésticos a través de Facebook, las cuales tuvieron mayor participación durante los meses de noviembre y diciembre.

El día primero de enero de 2018 se llevó a cabo el *ritual de abrecaminos*. Este consistiría en colocar la túnica abrecaminos confeccionada a la medida de la Imagen Principal, la cual es una túnica de 3 colores: naranja, verde y amarillo. Posteriormente se encendería el Cirio de la Vela Perpetua y se llevaría a cabo la lectura del Rosario. A partir de entonces se creó la iniciativa de llevar a cabo el *Cambio de manto* y de la conformación de la Vela Perpetua.

El propósito inicial era completar los 11 mantos de la Santa Muerte a través de donaciones y celebrar dicho cambio el día 13 de cada mes. Las primeras celebraciones se convocaban como “Reunión de miembros de la Vela Perpetua”, siendo el 13 de febrero de 2018 la fecha en que se llevó a cabo el segundo cambio, del manto abrecaminos al manto reversible; un manto que combinaba los colores rojo y negro. En marzo se celebró el cambio al manto dorado, al mes siguiente el manto blanco, posteriormente el rojo, el verde, morada, amarilla, azul, plata y azul con blanco. Con lo cual la participación tanto presencial como a distancia, gracias a las redes sociales, se hizo más notable y se pudo mantener la costumbre de hacer el cambio de los mantos necesarios para lograr el objetivo de coleccionar los once mantos propuestos inicialmente.

Los primeros hallazgos sobre esta práctica hacen notable el incremento de devotos que se fueron agrupando en torno a la misma y lograron mantenerla durante el primero año, de principio a fin. Evidenciando al mismo tiempo la alta concentración de devotos tanto en Los Ángeles como en las redes sociales, ya que la convocatoria fue atendida en ambos espacios. Es por ello que resulta importante conocer a los actores que han colaborado en este trabajo, mismos que son agentes encargados de transmitir las representaciones culturales vertidas en este lugar.

La comunidad como organización religiosa emergente

Una de las principales labores teóricas que se ha pretendido hacer en este trabajo ha sido tratar de delimitar la escala de la organización social que hemos seleccionado. Esto debido a que la religión, conforme avanza la modernidad, notablemente tiende a ser cada vez más cambiante y dinámica. Las estructuras tradicionales han sido trastocadas por los cambios sociales, los avances científicos y tecnológicos y las formas de creer han tenido transformaciones, incluso algunas de ellas se han manifestado desde y dentro de la vida secular y el universo de lo digital. Hecho que ha contagiado a la vida religiosa misma, adaptándose a las condiciones históricas y geográficas del mundo moderno. Al respecto, en algún momento las ciencias sociales se vieron nubladas tratando de seguir la pista de estos cambios en la vida religiosa al grado de proclamar

su desaparición a finales del siglo pasado y con ello la secularización total de la sociedad occidental. Sin embargo, también es un hecho que hoy en día las nuevas formas de creer y pertenecer se entremezclan con la vida secular de forma tal que no solamente subsisten, también se adaptan dinámicamente a su entorno.

Es por ello que resulta de gran importancia generar instrumentos teórico-conceptuales adecuados para retomar el estudio de la vida religiosa en estos días. Por tal motivo, el objetivo de este breve apartado es proponer las categorías conceptuales que nos permitan visibilizar las nuevas formas de organización social en torno a la vida religiosa, las cuales nos permitirán comprender con mayor claridad de qué forma cambian y se transforman a fin de subsistir.

Latinoamérica no es la excepción a dicha dinámica, dado que factores de cambio como los suscitados tanto antes como después del periodo de Conquista española provocarían una serie de transformaciones y síntesis de sistemas de creencia contenidos en el Catolicismo que se ha mantenido casi intacto, al menos hasta ahora. México, por su parte, es un país que se compone como nación pluricultural de la cuál deriva un mapa religioso diverso y dentro de esa diversidad hay una categoría que corresponde a las complejas manifestaciones de la cultura popular que se entrecruzan con el catolicismo mexicano y derivan en la religiosidad popular.

En correspondencia con esa historia compartida entre catolicismo y los sistemas de creencias populares, que se tiende a llamar sincretismo, son fundidas en núcleos sociales las imágenes que nacen como contenedores simbólicos de significados sacralizados, los cuales llamamos santos populares (Price, 2005). Sin embargo, las formas de organización en torno a este fenómeno apenas están entrando en el mercado religioso.

Es una muestra de esta rama de la vida religiosa en México, en lo que nos hemos apoyado para generar una propuesta teórico-conceptual que nos permita hacer visibles y comprender las formas de organización que dan vitalidad a la religiosidad popular en este país y de los mexicanos que viven fuera del mismo en la etapa actual de la modernidad.

Las *organizaciones religiosas emergentes* (Fabián, 2018) corresponden a la escala social de esta dimensión cultural que hemos seleccionado para definir a los actores clave que conforman subcategorías sociales constitutivas de las prácticas religiosas en torno a un santo popular que se ofertan en el mercado religioso. A diferencia de la propuesta de Alejandro Frigerio, donde emplea el concepto de *Movimiento religioso* (1995) para referirse a una continuidad cultural que parte de la religiosidad popular y se enclava en la religiones protestantes, hemos encontrado un tipo de organización que se funda en el catolicismo popular, pero se resiste a formar parte del mismo como también del protestantismo. Por el contrario,

ésta se constituye desde una base social que le da vida a la propia organización misma que sostiene a determinado culto (en determinado lugar).

A diferencia del catolicismo, esta organización tampoco se funda exclusivamente dentro de los cánones eclesiásticos, sino en los límites que se establecen con otros sistemas de creencias. De esta forma, la organización, apoyada en tradiciones religiosas e innovaciones debe desarrollar sus propios mecanismos para atraer y retener adherentes para mantener el culto y a sí misma con vitalidad.

Las *tradiciones religiosas* son empleadas cuando hacemos referencia a las prácticas y creencias religiosas que resultan del entrecruce de las tradiciones populares con el catolicismo popular (De la Torre 2001; 2013), pero que son tomadas en préstamo para dotar de vitalidad a los cultos o santos populares. Sin embargo, estas tradiciones son enseñanzas que no necesariamente son aprendidas en espacios sagrados, también se adquieren desde el núcleo familiar, en el trabajo o incluso a través de los medios de comunicación, es decir, desde la vida secular. Estas enseñanzas nucleares o *core teachings* (Finke, 2004) son esenciales para generar coerción que se traduce como compromiso por parte de los devotos y están basadas en nuestros sistemas de creencias principalmente religiosas.

Podemos decir que, dentro de la religiosidad popular, estas tradiciones conforman un sistema de prácticas y creencias religiosas que emplea códigos afines a los del catolicismo popular (un ejemplo de esto es la genuflexión o el rezo del Rosario), sin embargo, estas tradiciones se entremezclan con las de una sociedad sacralizada (Stark y Finke, 2003). Aquí la pertenencia o adherencia a dicho sistema depende de códigos y valores morales determinados por la cultura y reconocidos como tradicionales. Algunos de ellos, por citar un ejemplo, están contenidos en la música que se ofrece a Malverde durante su fiesta, la cual no es únicamente una lista de narcocorridos, también encontramos música que se interpreta en danzas indígenas, piezas interpretadas por mariachi y canciones que simplemente están dentro del repertorio de los músicos contratados. Como también, dentro del ejemplo musical, lo son las bandas de ska y de rock que integran sus ritmos en las celebraciones de algunas iglesias pentecostales mexicanas.

Por el otro lado, las *innovaciones* son los elementos que permiten hacer modificaciones en los patrones religiosos para ir acorde a los constantes cambios de la sociedad moderna. En contraste con las tradiciones, representan cambios que permiten a la organización adaptarse a su entorno para atender las necesidades del mercado religioso local (Finke, 2004). De esta manera tanto las formas de organización rural como urbana son sacralizadas y tanto la estructura comunitaria como la de una organización del tipo empresarial son capaces de

implementarlas, pero lo más importante es que su legitimidad no depende de la aprobación de determinado poder fáctico, sino de la elección racional de cada individuo; de sus necesidades espirituales como de su bienestar personal.

Aquí lo coercitivo de las tradiciones como lo racional de las innovaciones es fundamental para la elaboración, por parte de la Oferta, de bienes de salvación atractivos para competir ante otras organizaciones por captar al mercado religioso.

Las comunidades *emergentes* son definidas (Rubio, 2016) como asentamientos aislados que emergen como consecuencia de las dinámicas de movilidad que a su vez contribuyen a la conformación de comunidades. En estos asentamientos, según menciona Rubio (pág. 77), se observan tres patrones fundamentales: 1) son asentamientos aislados en áreas cultivables próximas o en los límites urbanos, de difícil acceso y con carencia total de infraestructura técnica y servicios básicos; 2) están concentrados en comunidades con determinada consolidación y existencia parcial de infraestructuras técnicas y servicios básicos, a partir de vínculos familiares y de vecindad y; 3) son aislados y continuos en comunidades urbanas no planificadas con determinada consolidación, formando con el tiempo nuevos asentamientos al interior. En términos de comunidades religiosas, las que se vinculan a la cultura popular se desarrollan en condiciones similares o paralelas a las comunidades emergentes en general: se encuentran al margen de lo institucional y carecen de infraestructura y servicios básicos; buscan su consolidación a través de relaciones solidarias, principalmente familiares o de vecindad y se transmiten sin una planificación o consolidación previa conformando y/o ampliando nuevas comunidades religiosas.

La categoría de *organizaciones religiosas emergentes* es una categoría que se fundamenta en los datos empíricos recogidos entre los años 2014 y 2017 durante la observación del culto a Jesús Malverde. Particularmente la festividad que conmemora su fallecimiento, el día 3 de mayo de cada año en la ciudad de Culiacán, ha sido pretexto para conocer cómo se conforma cierto tipo de organizaciones religiosas que le dan vitalidad a dicho ciclo festivo. Esta organización, que por autoadscripción se reconoce como “familia malverdista” es uno de los ejemplos que podemos tomar para entender los límites institucionales entre una organización de este tipo ante un Movimiento y una Iglesia como instituciones formales que ofertan bienes de salvación al mercado mexicano.

Este tipo de categoría se aproxima más a lo señalado por Peggy Levitt como iglesias transnacionales negociadas o *negotiated transnational churches* (Levitt, 2002) las cuales se conforman a partir de solidaridades orgánicas. En la investigación actual, uno de los elementos que sobresale de entre las formas de organización religiosa observadas en el trabajo etnográfico

es la Vela Perpetua de la Basílica Santa Muerte. Una comunidad religiosa que se configura dentro de una de las botánicas que hemos visitado en East LA, la cual tiene como propósito emular los trabajos de la Vela Perpetua católica la cual es encargada de mantener con vida la llama del Santísimo Sacramento.

El Concilio Vaticano II entendido como forma de conciliación entre la Iglesia Católica y su progresivo desabasto de creyentes hacia la mitad del siglo pasado, parece buen pretexto para poner las bases de la comprensión de esta novedosa forma de entender la Vela Perpetua. En este sentido, la intención de la Iglesia por contener la fe católica se vuelve cosa seria si ello implica mantenerse apegado a la tradición y al mismo tiempo responder a las necesidades del católico moderno. Los documentos conciliares promulgados tras finalizar el Concilio, contienen la respuesta de la Iglesia Católica al dinámico cambio social de la vida actual: renovación y tradición.

En América Latina y México esta fórmula de renovar la fe sin agotar la tradición potenció una perspectiva regional a partir de la teología de la liberación que, a su vez, permitió a la Iglesia aproximarse a la realidad de sus principales “clientes”: los pobres, un sector hasta entonces ignorado como mercado. Incorporando, con ello, en algunos de los casos las prácticas y creencias endógenas de estos sectores populares al interior de la liturgia católica. En otros más, incorporando elementos de la liturgia católica dentro de sus propios procesos de la religiosidad popular.

En México uno de estos casos, quizás el más documentado en la actualidad, además de los derivados de los Pueblos originarios del país, es el de los santos populares, entre los cuales se encuentra la Santa Muerte. Este personaje adquiere gran fama entre los santos populares mexicanos y comienza a manifestarse en carreteras, cárceles, barrios populares e incluso geografías más allá de las fronteras políticas del país. Prácticas y creencias como el rezo del Rosario, la celebración de bodas, bautizos y la misa eucarística encuentran cabida en los espacios dedicados a su devoción debido al sincretismo entre la “efervescencia” religiosa de la modernidad y el tradicionalismo católico, principalmente. Las formas de organización dentro de un sistema de creencias tan complejo como el católico, también son tomadas en préstamo. En el caso que nos ocupa es donde encontramos una versión de la Vela Perpetua distinta a la católica.

Al respecto Roger Finke señala que las organizaciones religiosas estáticas, que no tienden a renovarse constantemente corren el riesgo de alejarse de su entorno social el cual se encuentra en constante cambio. Estos “topes”, por decirlo de alguna forma, que la propia institución va colocando, impiden las transformaciones necesarias a los bienes religiosos

ofertados para adecuarlos a las necesidades espirituales de la sociedad moderna (Finke, 2004). Visto de esta forma, consideramos que la estructura que permite la organización de la Vela Perpetua de La Santa Muerte, aunque enmarcada dentro del catolicismo, no busca ser una reproducción sino una adaptación popular de la misma y como consecuencia no necesariamente se apega del todo a los elementos que se encuentran en su liturgia. Por el contrario, es un préstamo del catolicismo que integra *core teachings* (Finke, 2004) con elementos innovadores de la vida moderna de los sectores populares mexicanos.

Al referirnos a estas organizaciones o formas de organización no necesariamente hablamos de instituciones formalmente constituidas, sino de agrupaciones de personas o colectividades que se agrupan en torno a una creencia, práctica o ritual religioso. Es decir, nos referimos a una dimensión micro de la vida religiosa. El propio Finke tampoco se refiere al nivel macro de instituciones religiosas como la católica precisamente, sino a las organizaciones que compiten a diario por existir dentro de un mercado religioso desregulado existente en la Unión Americana (Finke, 2004).

Siendo la vida religiosa una forma de economía de mercado, para Finke la Ley de Oferta y Demanda son fundamentales para entender la preocupación de organizaciones como la Iglesia Católica por captar la fe de sus creyentes así como las estrategias para alcanzar sus objetivos. De ahí que el culto a la Santa Muerte entre otros, haga uso de *enseñanzas nucleares* de este sistema de creencias mezcladas con innovaciones; algunas de la cultura popular, otras del crimen organizado o, como señalan recientes estudios (Higuera, 2017), otras más que los vinculan al fenómeno migratorio (transnacional) entre muchas tantas que se aprecian en la actualidad.

Si bien la tradición sociológica de la cual deriva el trabajo de Finke (Stark y Bainbridge, 1985; 1987; Stark y Finke, 1988; 2003; Warner, 1993) nos permite redefinir la unidad mínima de análisis de una institución religiosa como un subsistema social, el cual opera como un sistema económico religioso (Stark & Finke, 2003; Finke, 2004) definido como: “*consisting of all the religious activity going on in any society, including a “market” of current and potential adherents, a set of one or more organizations seeking to attract or maintain adherents, and the religious culture offered by the organization(s)*” (Stark & Finke, 2003: 100), para este estudio también es importante definir desde la antropología y la psicología a los actores clave que conforman la estructura central de determinadas formas de organización.

En este sentido es importante señalar que la organización de la Vela Perpetua en América Latina y México fue un instrumento de evangelización efectivo para introducir el catolicismo en los confines de la región, el cual tenía como propósito fundamental llevar a cabo

la velación del Santísimo Sacramento. Pero particularmente en México esta organización conformada principalmente por mujeres católicas tuvo gran impacto en la población femenina debido al cuestionamiento de los roles de género en la Iglesia: “*the constitution of the Vela Perpetua mandated that women, and only women, were to serve as the officers of this mixed-sex lay devotional organization*” (Chowning, 2013: 198).

Particularmente en la frontera norte de México el papel de estas agrupaciones tuvo gran importancia en la conformación de la propia Iglesia Católica a principios del siglo pasado, ya que más allá de estar encargadas de llevar a cabo la ceremonia de la velación, la organización ha tenido un papel evangelizador de la fe católica (Sánchez, 2014).

A diferencia de la versión católica, la Vela de la Santa Muerte es una organización que se conforma para llevar a cabo una práctica que se ha mantenido constante durante determinado tiempo: el cambio del color del manto de la Santa durante el día 13 de cada mes. Sus miembros son los adherentes al culto y la forma en cómo toman turno para llevar a cabo el cambio es voluntaria. Una práctica que se mantuvo vigente durante el periodo que se desarrolló esta investigación. Los miembros de esta “congregación” son los colaboradores cuya perspectiva se encuentra plasmada en este trabajo. Sin embargo, es importante recordar que esta congregación también pertenecen a una red global de devotos y creyentes en la Santa Muerte que se constituye desde las redes sociales virtuales y se encuentra representada en comunidades *online*.

El punto de vista comunitario

Las comunidades religiosas regularmente se desprenden de Iglesias y se concentran en capillas, parroquias, etc., las cuales son debidamente identificadas y se distinguen de los grupos de individuos que acuden a sesiones de terapia espiritual, ya sea de forma individual o colectiva. Las primeras están institucionalizadas y forman parte de “empresas” que buscan captar el mayor número de adherentes que circula en el mercado religioso, mientras que las segundas carecen de estructuras formales que las sostengan.

En el caso particular de este estudio, durante el inicio del trabajo de campo se buscarían grupos de tipo espiritual. Sin embargo, al profundizar en las observaciones fue notable la existencia de una forma de organización que aparentemente se encuentra en vías de institucionalización. De ahí la importancia de exponer su composición y preguntarnos cómo aproximarnos y qué instrumentos teóricos como metodológicos emplear para llevar a cabo dicha aproximación. El punto de vista comunitario nos lleva a pensar en esas organizaciones

“cuasi” religiosas que se encuentran en un actual proceso de transformación hacia una vía institucional.

Las personas que conforman la comunidad religiosa de mi interés tuvieron la generosidad de invitarme a montar una ofrenda para los muertos el 2 de noviembre. La que mejor conozco es la que acostumbra el Pueblo otomí de la región del Valle del Mezquital, uno de los Pueblos Indígenas, en términos culturales, más conservadores de sus tradiciones religiosas en México; la cual al mismo tiempo es una ofrenda sencilla, dada su geografía. La idea era incluir dicha ofrenda como parte del Altar de Muertos que se habría de colocar para celebrar el Día de Muertos en la “iglesia” de esta comunidad en *East LA*. Ese fue el principal motivo por el cual estuve formado en el Puerto Fronterizo de la ciudad de Tijuana, a las seis de la mañana del primero de noviembre de 2018, con el fin de cruzar a Estados Unidos algunas cosas que necesitaríamos y tomar el transporte a la ciudad de Los Ángeles.

Al respecto, existen tres Puertos para cruzar por Tijuana hacia Estados Unidos: el Chaparral, Mesa de Otay y San Ysidro. El último es el que más conexiones locales tiene entre esta parte de la frontera y el Sur de California y es precisamente su cruce peatonal por donde yo estaba ingresando. La experiencia del cruce peatonal es muy interesante por diversos elementos que resultan constantes. Dependiendo del horario en que se va a cruzar, uno puede encontrar distintos tipos de personas: turistas, trabajadores y estudiantes principalmente. Pero también a lo largo de mi experiencia conocí comerciantes que cruzaban distintos tipos de mercancía de entre los cuales llamó mi atención la gente (adultos mayores en su mayoría) que cruza alimentos mexicanos o los insumos para su preparación y comercialización en la región del Sur de California. También dependiendo del horario las filas pueden ser más o menos largas. Definitivamente el horario matutino es el más pesado debido a que todos ellos se encuentran formados para cruzar.

Dichos Puertos, al menos San Ysidro y Chaparral (que son por los cuales crucé constantemente), cuentan con un sistema de acceso de alta seguridad. En la puerta de ingreso se deben mostrar a los oficiales los documentos que autorizan el ingreso del visitante, residente o ciudadano, según sea el caso. Una vez dentro del puerto otro oficial valida la documentación dentro de su sistema informático. Durante las primeras veces que me tocó cruzar, ese momento me causaba nerviosismo debido a que además de revisar el expediente también hacen preguntas sobre el motivo de tu visita: a quién vas a visitar, dónde te vas a quedar, etc., (algunas veces con un español indescifrable y otras con un inglés muy burocrático) al mismo tiempo en que estás siendo monitoreado por arriba de 30 cámaras de video. Con el tiempo ese nerviosismo se fue desvaneciendo y mi única preocupación que persistió era lo largo de las filas y la pérdida

de tiempo en ellas. Ese día tardé una hora en cruzar cuando otras veces sólo tardo 5 minutos. En suma, llevaba algunas cosas como “ceras” (velas de cera virgen) para montar la ofrenda, mismas que, dada su naturaleza, desconocía si podía cruzar o si iban a generar una marca en mi expediente.

Una vez que crucé (con mi expediente aún intacto e insumos en mano), aquella vez lo hice por San Ysidro, tomé el transporte público (*trolley*) a San Diego para tomar un autobús a *Union Station* en LA. Lo cierto es que desde San Ysidro se puede tomar más de un tipo de transporte que vaya hasta Los Ángeles. Hay distintas rutas y una amplia diversidad de destinos. Los más comunes y conocidos son los “raiteros”; son transportistas que operan camionetas tipo van. Sus destinos son principalmente Santa Ana, Anaheim, East LA y Downtown LA. El costo del pasaje es de 24 dólares y 34 el viaje redondo. También hay líneas económicas de autobuses que cobran 30 dólares el viaje redondo y sus rutas se extienden hacia fuera de LA. Algunos de sus destinos son Riverside, Compton y Bakersfield. Después están los autobuses de la línea Greyhound que cobran 34 dólares el viaje sencillo a Downtown y sus rutas se extienden más allá del Sur de California. Yo gastaba 12 dólares de viaje redondo usando la app *FlixBus*, pero tenía que cruzar la ciudad de San Diego para llegar al paradero de *Old Town*.

La cita en la iglesia era a las 11 de la mañana. Se había convocado a los adherentes a participar en la elaboración del altar y, como mencioné anteriormente, yo sería el encargado de montar la ofrenda a los muertos. La idea de mi participación nace a partir de la necesidad de ellos por incorporar tradiciones de la mexicanidad en sus prácticas religiosas. Los representantes de la comunidad buscaban algo que vinculara el pasado remoto de la cultura mexicana con los altares de Día de Muertos (Día de los Muertos, le dicen por allá) que se acostumbran en la actualidad. A mí me invitaron a dar una platica sobre el tema y posteriormente consideraron viable materializar lo expuesto en dicha platica presentando mi ofrenda en su iglesia.

Los demás adherentes convocados llevaron pan de muerto, flores de cempaxúchitl, fotografías de sus difuntos, cigarros, botellas de licor, fruta y chocolate, flores de papel de color naranja y negro, entre otras cosas. Con ello se montaron el altar y la ofrenda a los pies de la imagen principal de la iglesia. Con las flores de cempaxúchitl se decoró el lugar, se hizo un camino de pétalos que iba de la entrada del lugar hasta la ofrenda. También se improvisó un arco con las flores en torno a la imagen principal y se montó un altar de tres niveles. La ofrenda fue de elaboración muy sencilla. Se montó en el piso y estaba compuesta por una cruz de pétalos con siete ceras al frente, sal, licor, naranjas y chocolates. También a lo largo del camino de

pétalos se colocaron ceras por ambos lados para guiar a los difuntos hasta su ofrenda. Al lugar llegamos un total de diez personas.

Después de cinco horas de trabajos terminamos de decorar la iglesia y habría quedado lista para la celebración del Día de Muertos convocada por los organizadores que se llevó al día siguiente (Foto 1). Yo por mi parte estaba más que satisfecho con la invitación y el resultado, ya que ese mismo día se cumplía un año de la primera vez que visité la iglesia y para mí el verdadero logro era la integración de mi persona en este tipo de actividades dentro de la comunidad. Es decir, el trabajo etnográfico había pasado de observación participante a *participación observante*.

También había experimentado la transmisión de conocimientos que adquirí gracias a mis cargos comunitarios en el Valle del Mezquital, los cuales estaba vertiendo en una comunidad a miles de kilómetros de distancia. Sin embargo, lo verdaderamente relevante es que estaba conociendo las representaciones culturales sobre esta festividad por parte de la comunidad que me acogió para llevar a cabo mi estudio etnográfico, las cuales provienen principalmente de la religiosidad popular mexicana y el catolicismo popular mexicano. El resultado de esta elaboración “sincrética” fue definido por ellos mismos el 2 de noviembre como la celebración de *Día de Muertos y de la Santísima Muerte*.

En términos de Método considero que esta comunidad cuenta con las características que se requieren como unidad de análisis para un estudio de carácter cultural. En términos teóricos, siguiendo a De la Torre (2013), podemos inferir que es una comunidad que a través de la Santa Muerte tiene un vínculo muy estrecho con la *religiosidad popular* mexicana. Pertenecen a una congregación pero no forman parte de una Iglesia. Sin embargo, se sirven de sus tradiciones al mismo tiempo que crean innovaciones.

En otras palabras, esta comunidad se conforma como *organización religiosa* (Finke, 2004) que reproduce enseñanzas nucleares de distintos sistemas de creencias al mismo tiempo que promueve cambios innovadores (Finke, 2004: 20) sobre el culto popular a la Santa Muerte. Sin embargo, a diferencia de Finke quien estudia Iglesias Cristianas en Estados Unidos, al hablar de religiosidad popular muy difícilmente se observa, en términos de organizaciones religiosas, a una institución (Iglesia) que cuente con la legitimidad otorgada por el Estado y la sociedad para introducir sus bienes de salvación en el mercado religioso.

En los términos de esta investigación hemos optado por introducir a nuestro estudio una propuesta para la observación y análisis empírico de una organización religiosa que responde a las características antes mencionadas. Para ello habremos de emplear la categoría teórica que se obtuvo como resultado del estudio de otro caso similar (la familia malverdista). El uso de la

categoría *organizaciones religiosas emergentes* (Fabián, 2018) nos permite observar no únicamente a una comunidad religiosa que le rinde culto a determinado santo popular mexicano, sino las formas de organización religiosa que producen (transforman y transmiten) bienes de salvación para ser introducidos en el mercado religioso.

A diferencia del estudio anterior, el desplazamiento geográfico de los adherentes es un factor preponderante. Sin embargo, aquí la espacialidad habrá de corresponder con la movilidad de estos bienes de salvación “transnacionales” destinados a un espacio físico (las botánicas) y un sistema de creencias apoyado en el espacio digital (comunidades *online*). En este sentido, se ha echado mano de un enfoque que nos permite visualizar las fronteras que se establecen entre estos espacios (los espacios de la Santa Muerte) y su entorno.

CAPÍTULO V: FRONTERAS CULTURALES DE LA BOTÁNICA- IGLESIA

Definitivamente los límites que separan al culto a la Santa Muerte no son los mismos límites que separan a México del resto de países en el mundo. Tampoco la identidad del devoto es exclusiva de la identidad mexicana. Pero también es cierto que es una representación de la religiosidad mexicana y como tal está delimitada culturalmente. Estar dentro de los límites del culto implica pertenecer al mismo. La identidad que adquiere el adherente como creyente o devoto a la Santa Muerte es algo que lo distingue del resto del mundo.

Como lo muestra la literatura consultada en los primeros capítulos de este trabajo a la Santa Muerte se le relaciona con magia, brujería y con el Crimen Organizado, pero al mismo tiempo es protectora de los débiles por lo que estar adentro del culto tiene connotaciones tanto positivas como negativas. En suma, las barreras impuestas por la política migratoria de Estados Unidos hacia los mexicanos al criminalizarlos alimenta la connotación negativa. La diferencia entre pertenecer y no pertenecer al culto define la relación que el adherente tiene con el mundo. En el caso de los devotos que asisten al culto en East Los Ángeles estas relaciones, cuando son vistos desde fuera representan conflictos con las personas que desconocen lo que se hace dentro.

El sentido de pertenencia cultural y religiosa

Uno de los capítulos más notables de *Invasive and introduced plants and animals* sin duda ha sido aquel en que Matthew Chew (2011) presenta su propuesta metodológica para llevar a cabo una clasificación taxonómica de especies introducidas en ecosistemas distintos al suyo, denominada *anekeitaxonomy*. En ese apartado el autor se pregunta ¿qué significa para los seres humanos la llegada de un nuevo taxón a un espacio local? Es decir, cómo nos hace sentir la presencia del nuevo vecino en el barrio.

Por un lado quienes abrazan las ciencias naturales plantean que los cambios ambientales pueden precipitar estrés social e incluso un colapso civil. Las pestes son el más claro ejemplo de ello. Pero hay quienes, también desde las ciencias naturales advierten que se deben evitar estos determinismos. Es decir, no todas las especies invasivas representan una amenaza para las “nativas”. Pero más allá del campo natural, desde las ciencias sociales se realizan planteamientos igual de deterministas a partir de los cuales la invasión o introducción de un extraño en el vecindario representa una amenaza, pero no advierten los cambios menores o

positivos: “*Psychologists and sociologists have made little apparent attempt to examine reactions to the local advents of unfamiliar taxa*” (Chew, 2011: 137).

A pesar de las líneas evolutivas, las personas y las culturas tienen sus propios objetivos. Algunos de ellos son facilitados por la evolución, otros se adaptan, pero muchos otros entran en conflicto. Paradójicamente, menciona Chew, los objetivos culturales de la conservación de la biodiversidad entran en conflicto con la evolución. Es por ello que este historiador decide desarrollar y emplear su herramienta metodológica, para evidenciar aspectos de dicho conflicto que desacreditan las dinámicas evolutivas influenciadas por la agencia humana:

The primary objective of the earliest anekitaxonomists was defending the distinction in practice between history and natural history, even as the distinction in fact (if there had ever been one) was crumbling (pág. 138).

Por decirlo en términos simples, para Chew, el ferrocarril no es producto de la historia del hombre moderno en la época del capitalismo salvaje de la Gran Bretaña del siglo XIX, sino es producto de la historia de la evolución del hombre. Es tan importante hacer este tipo de distinciones debido a que es necesario cuestionar líneas de pensamiento que conducen a la clasificación de componentes orgánicos de determinado ecosistema como “nativos” de la misma forma en que se clasifican los metales y minerales nativos, entendidos como productos espontáneos de la naturaleza en un lugar determinado.

A partir de la década de 1980, derivado de la impostación del conservacionismo en la biodiversidad, la dicotomía *native-alien* se vuelve normativa entre ecologistas sustituyendo la clasificación desarrollada por los entusiastas de las plantas nativas del siglo antepasado:

“Native”, of course, doesn’t always carry positive connotations; its metamorphosis from a matter-of-fact indicator of local or spontaneous origin, to an imperialist deprecation tantamount to “savage”, to indicating birthright, intrinsic value, and belongingness suggest considerable flexibility. “Alien”, though, is a rigid term. It is hard to reconcile the idea of an alien belonging anywhere but elsewhere. Aliens should not be here (Chew, 2017: 102).

Otro hilo conceptual importante, menciona Chew, ha sido tejido en este tapete por algunos botánicos, zoólogos y los (nuevos) ecologistas de principios del siglo pasado quienes encontraron la llegada de especies foráneas (*aliens*) como algo deplorable. De ahí podemos entender el uso peyorativo muy frecuente de el término *alien* en la población que se dice nativa de Estados Unidos al referirse a los extranjeros y a los migrantes que no son caucásicos, como hemos podido comprobar de primera mano.

Pero también los textos de Bunker y sus colaboradores (Bunker y Sullivan, 1998; 2010; Bunker *et al*, 2010), que se han mencionado en uno de los primeros capítulos de esta tesis

nos permiten introducirnos a una catalogación similar en cuanto a las denominaciones religiosas en este mismo país. Los narcocultos en que se venera a la Santa Muerte, como mencionábamos anteriormente, son representados en el imaginario de estos autores como una célula de las organizaciones criminales mexicanas (*aliens*). Para ellos, como también vimos que para el resto de nuestros colegas, es de vital importancia indagar en el origen. A diferencia de aquellos que se han aproximado al estudio del culto tomando como base una metodología científica, para estos autores ha sido preponderante elaborar un discurso, respaldado de notas de diarios e informes de las fuerzas del orden, que criminaliza al culto y sus adherentes.

El hecho de que estas representaciones elaboradas por el imaginario de los autores se hayan materializado en ordenes escritas en manuales de las autoridades de los estados de California y Oregon (Zebert, 2016) dejando *fuera* de los espacios públicos para rendir culto tanto a Malverde como a la Santa Muerte, relegándolos hacia *adentro* de espacios privados y, algunas de las veces, clandestinos. Esta misma dicotomía de *inside/outside* entre lo nativo y lo alienígena planteada por Chew (2011; 2017), define las fronteras culturales entre lo aceptable y lo inaceptable por la sociedad “americana”. En el caso en particular de la Santa Muerte, lo antes mencionado imposibilita al culto a ocupar iglesias y capillas para ofrecer al mercado religioso sus bienes de salvación y espirituales.

Esta “empresa” de la pertenencia moderna emerge del pensamiento de los botánicos watsonianos del siglo XIX, quienes tomaron en préstamo vocablos como *native* y *alien* provenientes del derecho consuetudinario Inglés (Chew, 2011; 2017). Chew menciona que en estos términos montaron nuevas connotaciones sin desechar denotaciones familiares. En consecuencia los ecologistas que vinieron después de ellos aplicaron dicho vocabulario para la asociación de taxones biológicos (especies, subespecies y demás) con puntos específicos de origen o pertenencia. Posteriormente, tan pronto muchos ecologistas abrazaron el ambientalismo moderno, tomaron este proceso más allá proponiendo varios principios para determinar las relaciones apropiadas o aceptables entre organismos. Parece que está demás pero cabe recordar que esta forma de pensar alimentó la eugenesia norteamericana.

El problema con estos principios o reglas es que además de ser aplicadas a la introducción de especies de un ecosistema en otro, son empleadas para denunciar a las especies invasivas, es decir son empleadas de forma discriminatoria hacia las especies no-nativas que no son introducidas por el humano, pero también son ignoradas o suspendidas cuando las especies son consideradas de valor y por lo tanto tienen circunscripción humana, sociopolítica y económica (2017). El *melting pot* norteamericano de principios del siglo pasado es un ejemplo

claro de los alcances del uso de este tipo de clasificación en una política migratoria de EU (Schrag, 2010).

Chew (2011; 2017), por el contrario, afirma que la supervivencia humana es un asunto social y cultural que depende de las expectativas cumplidas; seguir existiendo, mantener vivo un Pueblo, su cultura e incluso los saberes contenidos en sus sistemas de creencias y prácticas religiosas. La producción del conocimiento sobre ello, tal y como observamos en los trabajos de Bunker, está ligada a compromisos políticos y caer en dicho juego implica contaminar los análisis con reduccionismos orientados a desacreditar los “narcocultos”.

En este sentido la *anekitaxonomy* no necesariamente revela datos sobre la composición biológica de las especies a partir de su pertenencia, pero si revela mucho sobre las inclinaciones humanas respecto al cambio. El autor toma nuestras expectativas como base de la supervivencia, y particularmente nuestros miedos a lo involuntario, al cambio incontrolable que motiva a los organismos: sobrevivir aquí y ahora: “*no other place or time bears on that requirement, but much emerges from it. Imposing additional criteria of belonging casts light on efforts to distinguish humans from nature, but not little else*” (2011: 150). Tanto la vela Perpetua católica como la de la Santa Muerte, llevan inscrita esta consigna en lo que respecta a mantener viva la “llama” de la fe en lo sagrado. En el caso particular de nuestro estudio, esta llama representa mantener viva la creencia en la Santa Muerte a pesar de no estar en su territorio.

Outsiders

Los eventos que se comenzaron a suscitar a partir del año 2011 en la región de Medio Oriente y el Norte de África (MENA), conocidos como la Primavera Árabe, son para Chew el pretexto perfecto para poner a prueba su propuesta clasificatoria de la *pertenencia* (2017). El autor identifica el valor mediático que se ha dado a los términos *invader*, *native* y *alien* para referirse a los eventos de la “Primavera” en distintos países árabes.

Eventos que han sido señalados como algo similar al fundamentalismo ecológico del Estado Islámico (ISIS) y la noción de tener un pasado contaminado por intrusos son ideas que el historiador encuentra en descripciones donde se emplean dichos términos. Una declaración de este tipo significa, dejando de lado toda equivalencia moral, que tanto ISIS como la Biología invasiva representan intentos por determinar que cosas (organismos, personas, o ideas) permanecen juntas, y cuales deberían permanecer separadas o, si son mezcladas, deberían separarse nuevamente (Chew, 2017). Representan los límites entre permanecer adentro o

permanecer afuera de fronteras culturalmente delimitadas, de la misma forma en que Bunker y sus colaboradores tratan a los “narcocultos”.

Aplicadas estas reglas de la biología invasiva a los eventos de la Primavera Árabe, una perspectiva tal como la nativista nos diría que las reacciones violentas por parte de los Estados constituyen un esfuerzo por controlar las demandas de liberalización y democratización. Al mismo tiempo pueden ser vistas, por el lado del Estado, como defensa en contra de nociones alienígenas invasoras, mientras que por el otro, el de los participantes en las movilizaciones, como la naturalización de nuevas normas ampliamente deseables.

Y, en nuestro caso, aplicarlas nos ha permitido observar, tanto en la literatura como a nivel empírico, cómo para los adherentes la naturalización de nuevas prácticas ampliamente deseables les ha permitido mantener el culto vigente en un espacio público, mientras que para las autoridades locales como para los sectores conservadores de la sociedad esto representa una amenaza a sus sistemas de creencias y su paz espiritual.

Particularmente con la llegada de la Santa Muerte al Este de Los Ángeles se pudo constatar en el trabajo de campo de diferentes formas. La primera de ellas tiene que ver con las remodelaciones y la ausencia de determinados servicios dentro de BSM. En distintas ocasiones la comunidad que ahí se congrega ha sido testigo de la negación de servicios que implican para quien los presta entrar a la botánica. El ejemplo más común tiene que ver con el ofrecimiento de música en vivo, ya sea para hacer una petición o pagar una manda, incluso para algún tipo de festividad. En repetidas ocasiones los músicos al ver el interior del lugar deciden no entrar.

Otro caso en particular que comentan los profesores Luz y Ángel, tiene que ver con el servicio de internet en el local, pues los técnicos de la empresa contratada para proveer el servicio se niegan a trabajar a menos que las imágenes estén cubiertas o tengan que ser sacadas del local para que ellos puedan entrar a trabajar. Estos colaboradores comentan que el problema es a nivel simbólico debido a que hay una representación negativa sobre el culto en la cabeza de quienes no son adherentes.

Además de los lugares como BSM, las otras botánicas y los espacios privados en que los adherentes rinden culto a la Santa Muerte, durante mi estancia en LA, la Universidad Estatal de California en Long Beach, a través de un grupo de alumnos de teatro llevó a cabo la presentación de la obra “The Ghost of Lote Bravo” durante la última semana del mes de septiembre de 2018.

Dicha obra pretende abordar el problema de la violencia contra las mujeres de Ciudad Juárez, al sur de la frontera norteamericana. La obra se enfoca en un caso en particular, en el cual una madre (Juanda) se entera que los restos de su hija (Raquel) han sido encontrados en la

zona de Lote Bravo. La incertidumbre por saber el motivo de su muerte obliga a la madre pedir a la Santa, propiedad de su hija, que la ayude.

En esta obra la Santa Muerte es representada por una pequeña imagen de la Virgen María (ni siquiera es una figura de la Santa) y por un personaje fantasmagórico con rostro de calavera de dulce, que ronda las almas de los incrédulos. El personaje animado mantiene un diálogo con la madre de Raquel a través del cual intercambia favores con visiones de los últimos días de su hija, para que ella pueda despejar esa duda y seguir con su vida. Al final, Juanda conoce el motivo por el cual su hija es asesinada a costa del precio de su alma, la cual le es tomada por la Santa Muerte.

En esta obra es interesante el papel que juega la Santa, dado que es definida como un personaje cruel; un ánima que engaña a las personas de fe débil como Juanda cumpliendo peticiones y concediendo milagros cuyo precio es la vida. Sus devotos son caracterizados personajes subalternos de la tragedia nacional enmarcada por la violencia que genera el crimen organizado. La joven Raquel es forzada a prostituirse mientras que su novio, un delincuente, es quien la induce a pedir protección a la Santa durante su jornada laboral. Es una historia que sólo puede pasar en México, fuera de Estados Unidos.

Chew menciona que las mezclas culturales son igualmente prevalentes, igualmente irregulares y resistentes. La resistencia cultural ocurre a nivel individual, nacional y niveles intermedios. Adoptar innovaciones potenciales del “exterior” requiere tomar decisiones y al hacerlo las transformaciones en la identidad de quienes las adopta cambian. En las economías de consumo esto tiene reflejo en la discriminación de clases, de clan o étnica. Esta última es la que se puede apreciar entorno a los bienes de salvación y espirituales vinculados a la religiosidad popular mexicana en algunas partes de Estados Unidos. En esta obra de teatro, como mencionamos en párrafos anteriores, la figurilla a la que los personajes rezaban y hacían sus peticiones ni siquiera correspondía a la Santa Muerte.

Chew menciona que cada país tiene su propio contexto y por lo tanto la Primavera Árabe les afecta de forma distinta. De la misma manera podemos preguntar tanto a adherentes como no-adherentes su opinión sobre la energía que emana de la Santa Muerte y a partir de su respuesta notar de qué forma les afecta su presencia. Por lo tanto, inevitablemente, qué gente y qué ideas dependen de a quién preguntes: *insiders/outsideers* (2017), estableciendo con ello *fronteras culturales* entre unos y los otros. De ahí la idea de que una familia, tribu, nación, etnia, lenguaje, o ideología “pertenece” a algún lado por el hecho de llegar y establecerse en un periodo temprano de la historia del lugar o bien tomarlo por conquista:

if it got here before you did, it is part of the regional milieu, and you are the alien. If it arrived after you, it is alien and out of place – unless you imported it to address your needs, or extended that exception to imports meeting the needs of others (Chew, 2017: 112).

De ahí que el culto a la Santa dentro del territorio norteamericano sea representado principalmente como una referencia de algo que se suscita fuera.

Esta dicotomía *insider/outsider* de las *fronteras culturales* se nos presenta como oferta para el análisis de la movilidad humana en términos de frontera, la cual deriva de los procesos de intercambio global que han venido operando por milenios, siempre distribuyendo vida: *processes evolve as technoogy evolves, entraining a likewise evolving subset of biota* (Chew, 2017: 115). También nos enseña que la convicción, la fe, la esperanza, los prejuicios comúnmente persisten, al grado de que ciertas personas comparten ciertas características o privilegios que excluyen a otros por orden natural o decreto supernatural. Es decir, siempre habrá *insiders* juzgando a los *outsiders*. La idea de incorporar estos conceptos nos permite ampliar la historia de los mexicanos en el extranjero integrando a aquellos que podemos identificar a partir de fronteras culturales, en lugar de fronteras políticas, delimitadas por su identidad nacional.

Insiders

El Altar Mayor de BSM ha tenido tres modificaciones importantes en su etapa material. Recordemos que antes de ser una iglesia con localización real la basílica de la Santa en *East LA* fue un proyecto virtual que formaba parte de Botánica los Ángeles. Estas tres modificaciones son respuesta a las peticiones de los adherentes por ocupar un espacio a lado de la imagen principal de la basílica. En su primer momento, cuando el lugar es inaugurado, el altar constaba de un nicho de color dorado y unas cuantas columnas artificiales a sus costados, también de tonos dorados. Durante ese periodo las ofrendas y donativos fueron yendo de escasos a considerablemente suficientes.

Durante las primeras semanas el local de forma rectangular (figura 1) era preponderantemente una botánica dedicada a la Santa Muerte con un altar al fondo. Difícilmente tenía decoraciones florales y pocas veladoras a los pies de la Santa. Conforme avanzaron las semanas las visitas de adherentes fueron más constantes y con ello sus ofrendas y donativos; además de los donativos o las velaciones que ya se adquirían virtualmente. Las columnas se colocaron ya no a los costados del altar sino distribuidas sobre a las paredes de los costados de la iglesia, se incluyó un espacio para el agua bendita y el aceite abrecaminos, y el altar comenzó a crecer.

Figura 1



Fuente: elaboración propia

A los pocos meses este crecimiento propició que hicieran las primeras modificaciones al altar. Se quitó el nicho y se colocó un altar que constaba de una pared de respaldo para la imagen principal que la separaba de la pared del local y dos niveles de altura que la separaban del piso: en el nivel más alto se colocó a la Santa y el inferior era para la colocación de ofrendas y otras imágenes de los adherentes (Foto 2). Posteriormente se adicionó un nivel inferior más y otra mesa del mismo nivel al frente para las ofrendas. También se adicionaron filas de bancas, se distribuyeron los arreglos florales y se colocaron cortinas a los costados del altar (figura 2).

Figura 2

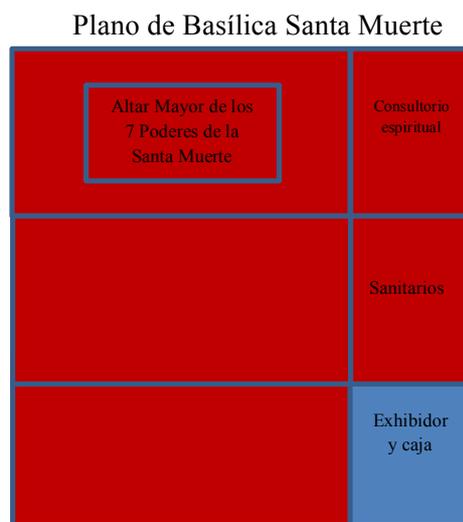


Fuente: elaboración propia

La tercera modificación (figura 3) fue crucial y se suscitó en los días posteriores a la celebración del dos de noviembre de 2018. El cambio más importante fue la donación de la imagen que sustituiría la del altar principal. Esta vez se cambió la Santa de túnica hecha de dólares por una de túnica de corte franciscano y color negro. Durante esos días se hicieron trabajos de pintura del local, se modificó el Altar Mayor nuevamente y se construyeron los espacios para otras Santas de mismo tamaño que la imagen principal.

En la pared del altar principal se colocaron unos nichos para seis imágenes de menor tamaño, cuyos colores junto con la imagen principal conforman un altar de siete potencias de la Santa Muerte. Al frente se colocaron cuatro altares; dos por cada lado, destinados a la misma cantidad de imágenes similares a la del altar principal. También se pintó el local con tonos de color café, lo mismo que los altares y las bancas, dando con ello la total apariencia de iglesia.

Figura 3



Fuente: elaboración propia

El crecimiento de la iglesia se debió principalmente a la participación de los adherentes, pues han sido ellos quienes realizaron los trabajos de remodelación, además de dar donativos. Pero la expansión del altar se debe principalmente a la demanda de espacios para que los creyentes y devotos puedan colocar sus imágenes, ya sea como donación a la iglesia o de forma temporal para cargarlas de energía y posteriormente regresarlas a su propio altar personal.

Algunas de las Santas que son donadas y que no pertenecen a los altares, ocupan ese espacio porque los dueños no tienen espacio en sus casas o no se les permite tener altares en sus casas. Algunos otros lo hacen para establecer un puente de energía espiritual entre su altar personal y el Altar Mayor. Estas imágenes son colocadas por estrategia o por necesidad. Otras

personas donan flores y hay quienes lo hacen particularmente el día 13 de cada mes. Una de ellas elabora adornos de papel para generar ingresos extra en su familia, pero mensualmente elabora flores de papel que son acordes al color del manto que portará la Santa en su cambio. Recientemente una pareja de San Francisco ha comenzado a donar una corona de flores pequeña también para el cambio de manto y dicha ofrenda se ha integrado como uno de los principales elementos visuales de dicha celebración.

Fuera de la iglesia difícilmente se encuentran expresiones materiales en espacios públicos, como altares o nichos. Incluso durante los meses de septiembre-noviembre de 2017, se convocó a los adherentes a través de redes sociales a que compartieran sus altares personales, siendo la gran mayoría de las respuestas provenientes de México y muy escasas las del área de LA.

Dos miembros de la congregación mencionan que tienen que recurrir a espacios dentro del closet de su cuarto o de su casa para montar sus altares. En la visita a uno de estos, fue notable la dedicación y el provecho que se le saca a espacios tan reducidos cuando se trata de sostener su devoción. Aquí se pudo observar que dicho altar, en aquel momento, estaba principalmente dedicado al matrimonio de mi colaboradora, pues en el centro se encontraba un par de fotos: la primera de los anillos de la boda de dicha pareja y la segunda de la pareja durante el beso en la ceremonia de su casamiento. Alrededor se encontraban cuatro imágenes de la Santa no mayores a 10 centímetros. Al frente y de cada lado una con túnica blanca y la otra negra, mientras que atrás una de túnica roja y otra similar a la Virgen de Guadalupe. Al frente de las fotos una Santita roja.

A los costados del pequeño altar se encontraban un par de copas con agua, una botella miniatura con una etiqueta que decía Rancho Alegre y dos veladoras artificiales (que encienden con pilas AA). Finalmente rodeando todos estos elementos distintas calaveras de diversas formas y tamaños, además del libro Santa Muerte publicado por El Colef (Foto 3).

Aquel día mi colaboradora había adquirido una Santa de manto rosa y floreado o de “floreamiento” (símbolo de abundancia) debido a que había sentido atracción por ella. Sin embargo, en su casa no fue muy bien recibida y por el contrario, fueron evidentes los señalamientos a la intolerancia hacia dichas imágenes. Por un lado, el marido mostraba incredulidad a la devoción a la Santa pero por el otro mostraba inconformidad a permitir que estuviera en uno de los espacios comunes de la casa, haciendo mención a lo que otras personas pueden pensar si la ven. Lo cierto es que el espacio dentro del closet se ha vuelto un espacio negociado y clandestino.

El otro miembro no ha tenido espacio para la negociación sino simplemente para la clandestinidad. Él tiene su altar dentro del closet de su cuarto, también ha recurrido a las veladoras artificiales y al gasto de pilas, pero al mismo tiempo es de las personas que han puesto mayor empeño en remodelar la iglesia y procurar un espacio en ella para su devoción con una imagen y su propia huella en la “arquitectura”. Es uno de los principales edificadores de la tercer etapa, cuyo altar principal finalmente fue nombrado *Altar Mayor de los 7 Poderes de la Santa Muerte* (Foto 4). sin embargo, este altar pertenece a la botánica tanto como le pertenece a los adherentes que colaboraron en su remodelación, lo cual abre para ellos la posibilidad de apropiarse de un espacio de devoción fuera de la clandestinidad.

A diferencia de ellos dos, otro de los miembros de la congregación, de una complejidad mayor en cuanto a su sistema de creencias, tiene un espacio más amplio en su casa, pero al mismo tiempo ha tenido que recurrir a la iglesia al momento de ampliar su altar personal. El “sincretismo” del lugar destinado para sus santos es descrito por el mismo como un altar de dos espacios.

Uno de los grandes cambios en esta etapa de la vida de este colaborador, en que se ha acercado a la Santa Muerte, ha tenido que ver con la idea de ocupar un nuevo lugar para vivir. Sin embargo, uno de los principales requerimientos de este lugar tiene que ver con su altar. Para poder mudarse y llevarse a “sus santos” requiere mucho más que un closet o cualquier otra sección dentro de la casa que busca.

Para él es necesario tener un espacio adentro y otro afuera de la casa; un patio. Este colaborador describe que su actual altar se localiza en un cuarto dentro de la casa y en un lugar en el patio de la misma. Adentro están sus santos y afuera están sus muertos; todos ellos, a final de cuentas, sus *santos*. Los muertos que se encuentran en el patio son los espíritus de su familia y otros espíritus de la tradición santera.

Adentro de su casa tiene una Santa Muerte y en la iglesia tiene otra que anteriormente también estaba en su casa. Con la actual fase en el diseño de la iglesia también donó una de las Santas de los 7 Poderes. Pero la primer imagen que dejó en la iglesia fue debido a la resistencia de su familia a tener aquella Santa (y el poder que simboliza) dentro de su casa.

Así fue que en alguna ocasión, unas semanas antes del 2 de noviembre del 2018, apareció un machete que se sostenía de su Santa. Mi colaborador no sabía quién lo había colocado de esa forma y, por consiguiente ignoraba la interpretación de aquel acto simbólico. El dialogo entre él y el machete se extendió hacia el resto de la congregación y comenzamos a especular sobre su origen y significado. Coincidíamos sobre la carga de energía pero al mismo tiempo nos preguntábamos para qué se necesita un machete en el Este de LA. Finalmente el

Profesor Ángel, en un segundo momento que el objeto atrajo nuestra atención, fue interrogado y respondió que lo había colocado para un ritual de abrecaminos.

Esa imagen de la Santa según me comentaba mi colaborador había sido “preparada” para un propósito dentro de su casa. Sin embargo, tras ser rechazada por su familia terminó en la iglesia cumpliendo otro. Este segundo momento lo retomo de mis notas posteriormente para entender el significado de su poderosísima Santa Muerte, pues en esos mismos días este colaborador había viajado a Arizona al funeral de un familiar suyo. El ritual de protección tomó sentido y mi colaborador comprendió su motivo, pues el ritual se había realizado para protegerlo durante su viaje. Posteriormente logré comprender la importancia del espacio que ocupa y el poder que puede representar estando dentro de la iglesia.

Otros colaboradores han improvisado espacios en sus casas ya sea afuera o adentro; en el patio o en su habitación. Este contraste está representado en las dos parejas que se casaron en BSM. Como mencionamos anteriormente, una de ellas radica en Arizona y la otra en la zona de LA. La primera ha adaptado un espacio en el patio de su casa y construido un nicho para su Santa. Sin embargo, la idea que tienen es aprovechar su patio al máximo y construir un espacio más grande donde puedan estar ellos también. La otra pareja tiene un espacio dentro de su habitación que ocupan como altar familiar. Sin embargo, ellos no tienen problema con ocupar cualquier otro espacio, pero es ese el que más les reconforta (Foto 5).

Lo interesante de la segunda pareja son las prácticas asociadas a un altar a la Santa en un espacio tan “íntimo”. De principio ellos mencionan que de ninguna forma le faltan al respeto a la Santa por compartir un lugar tan íntimo. Pero también saben que su imagen requiere de rituales en el exterior para purificar su energía. Por tal motivo, se han vuelto expertos en los rituales relacionados a la luna llena y cada 28 días procuran sacar al patio de su casa a todas sus imágenes para que se “serenen” y puedan recargarse de energía positiva.

Otros colaboradores tienen que ocultar su devoción fuera de la iglesia y por tal motivo el principal espacio dedicado a adorar a la Santa es BSM. Sin embargo, han encontrado formas de resignificar u ocultar su devoción en pequeños objetos que portan en su cuerpo o cargan consigo. Uno de estos objetos que vemos constantemente resignificado es la “tradicional calavera de dulce” y otro es la Catrina. Estas dos representaciones, a raíz del éxito de la película Coco, se han materializado como productos de consumo tan diverso que pueden ir desde llaveros hasta camisetas de los personajes con rostro de calavera de dulce. Pero son precisamente los objetos pequeños que al mismo tiempo representan a la Muerte los que se resignifican como objetos sacralizados y son portados como tales.

Los escapularios, los dijes, rosarios o cadenas de la Santa Muerte son otro tipo de objeto que se porta y se suele exhibir durante las reuniones dentro de la iglesia. Algunos de ellos son adquiridos en la misma basílica y son “preparados” previamente. En su mayoría son objetos que se guardan en la cartera, en el monedero o en el bolso, pero en este lugar son portados en el cuerpo o son depositados en los altares para cargarlos de energía antes de volverlos a utilizar.

En su conjunto estos objetos y prácticas permiten establecer límites entre las creencias de la congregación y su entorno. Tanto los miembros de forma individual como la congregación de manera colectiva ha experimentado el choque con estas barreras.

En tanto los adherentes a la Santa Muerte son migrantes o desendientes de mexicanos, el culto es representado por aquellos que se encuentran fuera de sus fronteras como un objeto profano empleado por criminales o algo que simplemente atrae malas vibras y da mal aspecto. Por el contrario, quienes se encuentran dentro de las fronteras del culto buscan un servicio espiritual o religioso que les permita resolver sus problemas, que interceda en favor de su salud y su bienestar.

En sentido inverso las fronteras culturales entre *insiders* y *outsiders* nos ha permitido hacer una interpretación del problema de la clandestinidad del culto, dado que es ajeno al estilo de vida americano y la apertura de la oferta de espacios exclusivos como reacción a dicho problema.

Estas diferenciaciones entre estar adentro y estar afuera son interpretativas. Las representaciones de los devotos como *insiders* los definen como una comunidad adherida a una iglesia de tal manera que la han transformado de acuerdo a sus necesidades espirituales. Como *outsiders* se han tenido que enfrentar a la discriminación por sus creencias y se han tenido que refugiar en la clandestinidad. Sin embargo, en cualquiera de las dos formas, la transmisión de representaciones culturales ha sido efectiva y tanto para *insiders* como para *outsiders* la Santa Muerte tiene significado y diversas connotaciones religiosas. Finalmente, tanto el carácter positivo como el negativo del culto a la Santa resulta de dos formas distintas de representarlo en la vida pública y en la vida privada.

CAPÍTULO VI: SER CREYENTE EN LA SANTA MUERTE

Las categorías de los creyentes en la Santa Muerte se han comenzado a definir con mayor claridad gracias a los trabajos de los colegas que anteceden este texto. Hoy sabemos que no son únicamente personas de clase baja que vive en la periferia de las ciudades, delincuentes “en activo” y reclusos, criminales o personas vinculadas con el narcotráfico, prostitutas y homosexuales. El mercado que demanda protección a través de este personaje es más amplio y complejo.

La cantidad de creyentes se ha multiplicado en los últimos años en dimensiones considerables al grado de que en México la imagen es aceptable, tanto como para ponerla en un aparador a un costado de la Virgen de Guadalupe o de Yemaya. El “contagio de fe” en la Santa ha alcanzado otras esferas sociales y ha facilitado su apropiación dentro de su identidad religiosa.

Una forma de dar continuidad a esta discusión es adentrándonos en los elementos que constituyen a la persona como creyente. Particularmente el creyente en la Santa Muerte comparte creencias del catolicismo popular, la Santería y determinadas prácticas de los cultos prehispánicos que son resignificadas. Las prácticas que resultan de este sistema de creencias en su mayoría son corporales o involucran determinados movimientos del cuerpo y usos de los sentidos. Es decir, al ser devotos en la Santa Muerte también en nuestro cerebro creamos un “apartado especial” para nuestras creencias; nuestra identidad religiosa. En este apartado se pretende abordar la duda sobre ¿qué implica ser creyente? Las categorías nativas han sido de gran ayuda al momento de hacer una tipificación a partir de cómo se ven entre ellos y qué los distingue o qué tienen en común.

Creyentes, devotos y adherentes

El conjunto de personas que me permitió hacer este trabajo ha transitado de ser una familia en busca de bienestar socioeconómico a través del negocio de las botánicas a ser una comunidad digital de más de 80 mil miembros, con un promedio de 45 mil de ellos que se mantiene interactuando *online*. Con una participación promedio de 20 personas que se congregan en reuniones; diez de ellas son nucleares y son las mismas que se autoadscriben como la “congregación de la Vela Perpetua” quienes participan activamente en el desarrollo de las prácticas que se celebran dentro de su templo.

Los asistentes que recurren de forma moderada a BSM son señalados por los miembros nucleares como “creyentes” con lo cual se refieren a las personas que están buscando alivio espiritual o que llevan algún tipo de ofrenda, pero no desean comprometerse con una comunidad, sino beneficiarse únicamente de manera personal.

Los creyentes que acuden con frecuencia son un máximo de 30 personas y un promedio mínimo de diez, y las veces que mayor concentración tiene el templo es durante las celebraciones mensuales de cambio de manto. Las celebraciones de Día de Muertos y de la Santa, fueron las que lograron concentrar cantidades próximas a los 50 asistentes. Otro tipo de adherente son las personas que visitan el lugar de forma esporádica. Algunos de ellos han viajado distancias largas, incluso de otros estados de la Unión Americana para entregar su ofrenda, hacer su petición o agradecer a la Santa de BSM.

La botánica en su modalidad de “iglesia” nos permite visualizar tanto a creyentes y devotos como un conjunto de adherentes a este negocio de los sagrado. Por su parte, los devotos, según mencionan los miembros de la congregación, son aquellas personas que no temen ocultar su devoción y compartirla de forma pública agradeciendo y sirviendo a la Santa en la botánica. Este tipo de adherente no supera las 20 personas entre devotos que acuden con frecuencia y quienes se mantienen presentes interactuando con las transmisiones en vivo internet. También entre estos adherentes que asisten con regularidad hay personas originarias de otros países y personas “blancas” pero su participación es menos constante. Desde la comunidad digital es más cuantificable la participación de devotos por nacionalidad poniendo a México como la principal fuente de interacción. Muchos adherentes de otros países presencian las reuniones y rituales que se transmiten en vivo por *FaceBook Live*. Algunos otros asisten pero con dificultad, ya sea por la distancia que ello implica, por el horario o por los problemas que puede generar al interior de sus familias ir a rendir culto a la Santa Muerte.

La congregación, finalmente, se compone por un grupo de personas que asiste todos los viernes a la botánica. Entre ellos se encuentran los Profesores Ángel y Luz De la Cruz, la esposa e hija del Profesor Ángel de nombre Yemaya, Santa Negra, Santa Roja, Santa Blanca, Santa Morada, Santa Reversible (un matrimonio), Santa Hueso (otro matrimonio de Arizona) además de otros miembros menos activos o que comienzan a participar recientemente.

Los Profesores Ángel y Luz comparten una narrativa que va más atrás de los trece años que llevan viviendo en California. Son originarios de la región de Ocotepéc, Morelos y mencionan que son descendientes de una familia que practica la Santería de donde se desprende su abuela materna. También forman parte de una familia de artesanos dedicados al bordado. Ambos despertaron sus habilidades a temprana edad, pero mencionan que se han capacitado en

seminarios sobre distintos temas relacionados a la espiritualidad. Otro elemento que forma parte de su trayectoria espiritual o sistema de creencias es su acercamiento al protestantismo a través de los Testigos de Jehová en una etapa más tardía.

Con este trasfondo llegan a la ciudad de Los Ángeles y se inician en el negocio de las botánicas, abriendo a lo largo de los últimos diez años, al menos 10 botánicas en el área en las principales avenidas de *East LA*. Algunas de ellas, actualmente inactivas, todavía conservan la fachada de Botánica Los Ángeles. Particularmente el Profesor Ángel ha tenido una trayectoria enmarcada por distintas figuras. En una etapa temprana personificó al *healer* o curandero que aún podemos encontrar en otras botánicas. Actualmente es una especie de *facilitador (couch)* encargado de dirigir las reuniones que celebra la congregación.

Ambos tienen experiencia y la habilidad para la lectura del tarot, la realización de limpiezas espirituales y otros trabajos espirituales. Cada uno de ellos, con el respaldo de la Santa Muerte, ha logrado tener su “consultorio” sobre Whittier Bl. Sin embargo, estas no son las únicas labores y actividades que realizan en sus vidas. La especialización de algunas empresas como Herbs of Mexico e Indio Products en la producción y distribución de bienes de salvación no únicamente ha estimulado la creatividad en los “pequeños productores”, también los ha impulsado a establecer estrategias alternativas de negocios. Para ellos, por ejemplo, recurrir a la economía solidaria e incorporarse al servicio de Uber ha sido una alternativa. De igual forma el Profesor Ángel se dedica a escribir canciones de temáticas diversas que podemos escuchar en *YouTube*.

Santa Roja es una mujer de mediana edad que vive en la zona Oeste de la ciudad. También es socio Uber y, según nos comenta el Profesor Ángel, fue él quien la impulsó a dejar su trabajo en una fábrica para iniciarse en este servicio. Santa Roja vivió su infancia y adolescencia en la ciudad de Tijuana, pero es nacida en California. Ella menciona que no concluyó la Secundaria y hasta hace poco trabajaba en la maquila. En la primavera de este año se casó y por ese motivo solicitó el Cambio de Manto de color rojo.

Ella cree en la Santa Muerte debido a que se le apareció en sueños a temprana edad y le daba consejos sobre qué hacer y qué no hacer en momentos cruciales de su vida. No obstante, su sistema de creencias lo comparte con el catolicismo y las enseñanzas de los Testigos de Jehová. Para ella la Santa es una representación de su persona; es parte de su propio ser, parte de su conciencia. Solía asistir a los rosarios en la presa (Tijuana) pero en repetidas ocasiones ha mencionado que la calidez de BSM, a diferencia de aquel lugar, es lo que ha estado buscando. Es uno de los miembros fundadores de la Vela Perpetua; ella llegó a la congregación cuando se comenzaron a anunciar los “Rosarios de la Novena” por *Facebok* en 2017.

Santa Negra es uno de los miembros más escuchados dentro de la comunidad. Es un hombre de unos 60 años de edad. Él llega a la iglesia tras consultar en la botánica de la Profesora Luz una serie de malestares que estarían poniendo en riesgo su vida; posteriormente tras seguir el tratamiento recomendado por la Profesora Luz y comenzar a asistir a BSM comenzó a notar mejoras en su estado de salud y en su físico. Su sistema de creencias está fundado en el ocultismo y el esoterismo pero se consolidó en la Santería. Ha viajado a Cuba en tres ocasiones a seminarios con sus padrinos. Es la única persona entre los asistentes que realiza distintos rituales y movimientos a los marcados por los Profesores al momento de venerar a la Santa Muerte.

Santa Negra llegó a EU hace cuarenta años. Sus primeros años de lado de la Unión Americana, los vivió en Arizona y posteriormente llegó a vivir a la zona de Los Ángeles. Su pasado reciente lo ha trabajado como chofer de las líneas de autobuses de Metro.

Santa Blanca es una mujer de edad similar a Santa Negra. Ella tiene menos tiempo visitando la iglesia, pues hasta hace poco se hizo creyente en la Santa. En su familia tiene dificultad para comunicar su devoción debido al estigma que prevalece en torno a la imagen. Sin embargo, la iglesia se ha convertido en un espacio donde puede profesar su creencia. Ella oculta su devoción en objetos de consumo discretos como llaveros con forma de calavera de dulce y objetos con la figura de Frida Kahlo pero en forma de calavera (similar a lo expuesto por De la Torre con respecto al catolicismo hiperbarroco). Su principal función dentro de la comunidad es recoger los donativos que se hacen durante las reuniones. Con el dinero que se reúne se llevan a cabo arreglos menores al lugar y se compran boletos de lotería.

Santa Morada es un hombre de aproximadamente 40 años. Es originario de la región de los llanos de Apan. Es un conocedor de la devoción a la Santa en la región del centro de México y los santuarios en el estado de Hidalgo. En términos generales es un tradicionalista de esta devoción. Sus experiencias se remontan a su pasado distante en el culto que se le rinde en la ciudad de Pachuca y en el santuario de Tepatepec. Su pasado más reciente se remonta a su primer visita en enero de 2017.

Santa Reversible es una de las parejas que se casaron el 3 de noviembre de 2018 en BSM. Ellos son mexicanos, la esposa es originaria tiene “raíz” en el centro de México pero radicó en Mexicali antes de vivir en California y el esposo es de Mexicali Baja California. Son de los miembros más recientes pero más activos en redes sociales y los principales administradores del grupo de *Facebook*. También son los encargados de la elaboración de las flores de papel que se colocan cada mes durante el cambio de manto. Esta pareja también es

responsable de organizar y ejecutar la tercera remodelación de la iglesia, la cual se llevó a cabo en noviembre de 2018.

Santa Hueso son otra pareja que se casó la misma fecha que Santa reversible. Ellos radican en Arizona, cerca de la ciudad de Phoenix. También son familiares de esta otra pareja y son ellos quienes comenzaron a transmitir sus saberes con Santa Reversible sobre el culto a la Santa Muerte. Tanto la familia de Arizona como la de Pomona comparten prácticas y creencias. Por un lado, acostumbran sacar “a serenar” las imágenes de sus altares familiares durante el periodo de luna llena. Con ello buscan purificar sus altares haciendo limpieza general de sus altares e imágenes. El hecho de sacar sus imágenes implica llevarlas al patio a que se carguen de energías positivas que despide la luna durante dicho periodo. Ellos acostumbran acompañarlas la mayor cantidad de tiempo durante la noche. Al día siguiente vuelven a colocar sus imágenes en los altares, con energías recargadas y listas para seguir con su labor de proteger su casa.

Otra creencia que comprarten tiene que ver con la forma de preguntar a la Santa con el uso de un cigarro. A la Santa se le hace una pregunta y se enciende un cigarro, se coloca verticalmente en un plato hasta que éste se consuma. En caso que la ceniza se mantenga en vertical significa que la respuesta es un “sí”. En caso que la respuesta a la pregunta es negativa la ceniza debe caer al plato. En el altar de Santa Reversible, la imagen principal tiene una aguja fijada con silicón a su boca, en la cual se coloca el cigarro. En este caso, el cigarro queda en horizontal, lo cual dificulta que la ceniza se mantenga en su lugar, pero al mismo tiempo ello implica poner a prueba su fe,

Todos los colaboradores mencionados en estos párrafos, excluyendo a Santa Negra, ya creían en la Santa Muerte antes de llegar a BSM, sin embargo, no todos ellos pácticaban rituales para rendirle culto. La colocación de altares ha sido la principal práctica la cual involucra la oración y el rezo del Rosario, en espacios dentro de la casa de cada uno de ellos con el propósito de hacerle peticiones a la Santa Muerte. Podemos señalar ésta como la práctica que ha tenido mayor eficacia, tal y como lo señala la pareja que representa a Santa Hueso.

Ellos platican que hace unos años a la esposa se le presentó un problema ante la Corte en Estados Unidos. El problema no era claro, pues entre traducciones del inglés al español y los tecnicismos jurídicos no comprendía cuales eran los motivos de haber sido llamada a Corte. Lo único cierto era que su estancia en EU estaba en riesgo, pues el oficio de la corte señalaba que había incurrido en un par de felonías.

Ella relata que pidió a la Santa Muerte le ayudara con el caso y así mantener su residencia y a cambio le construirían un nicho. Una vez en Corte las autoridades señalaron que

únicamente se le acusaba de delitos menores (*misdemeanor*), por lo que su residencia finalmente no corría ningún peligro. Tanto ella como su esposo no se explican qué pasó pero pudo conservar su libertad. En respuesta a la petición, ambos se hicieron devotos y construyeron un nicho en su casa. Tras mantener su devoción con la construcción del nicho el siguiente acto de fe sería acudir a uno de los Rosarios de la Novena.

Este hecho lo hicieron público en sus redes sociales y a partir de ahí comenzaron a compartir su devoción con sus contactos (familiares y amigos). Entre estos contactos una pareja de Pomona, quienes comenzaron a compartir su devoción tras vivir sus propias experiencias. La devota de Pomona, consiente de la eficacia de la práctica, a su vez solicitó ayuda con un problema a su primo en Arizona. Dicho problema era que en sueños la Santa Muerte se le manifestó para transmitirle (sin usar palabra alguna) que debía reconciliarse con su padre; que dejara de pelear con él y necesitaba saber el significado de dicho sueño y qué hacer al respecto.

La imagen de la Santa que se había manifestado era de manto negro, por lo que sus primos le mencionaron que había llegado a su vida para protegerla, dado que el color del manto negro es símbolo de protección. Por otro lado, su esposo, al dar cuenta de la efectividad en la interpretación del mensaje en el sueño que advertía problemas en la familia de su esposa, también decidió hacer su petición. En su caso necesitaba ayuda con los pasaportes de sus hijos, a quienes no había visto en años, pues ellos viven en México. En agradecimiento a sus peticiones esta pareja también instaló un altar en la habitación principal de su casa.

Estas dos parejas comenzaron a asistir con regularidad a BSM, en primer lugar para comprar sus imágenes y las veladoras que utilizarían en sus respectivos altares. Pero también comenzarían a acudir a los Rosarios que se llevan a cabo. Internet y las redes sociales digitales también han sido de gran ayuda para ellos y su integración en el culto a la Santa Muerte, pues ahí han encontrado información valiosa para ellos en su búsqueda por entender este culto relativamente nuevo.

Sperber nos ayuda a interpretar este escenario desde una perspectiva epidemiológica de la cultura. Desde esa perspectiva nos inclinamos a reconocer las tradiciones relacionadas al culto a la Santa Muerte que se encuentran presentes en BSM. El Rosario que se lleva a cabo los días viernes, al menos dos veces al mes, es una de las prácticas que se han mantenido vigentes desde la incorporación de servicios religiosos en la botánica. Las sesiones de enseñanza que se siguen llevando a cabo son otra práctica que se mantiene vigente.

La colección de mantos de la Imagen Principal que se concentró durante la celebración de Cambio de Manto es una práctica que duró alrededor de un año, mientras que las velaciones han durado apenas un par de meses. Aunque la efectividad de estas prácticas no está

determinada por el tiempo, el carácter innovador de algunas de estas ha posibilitado el establecimiento de modas.

Si bien es cierto que las modas son pasajeras, al mismo tiempo son epidémicas y su eficacia, según se pudo observar, radica en hacer el culto atractivo para nuevos adherentes o para reafirmar la devoción de los creyentes a través de la oferta innovadora de bienes de salvación. Con suerte pueden convertirse en tradiciones.

La eficacia, también se materializa en la instalación de nuevos altares domésticos y familiares. Los ejemplos de estas familias que, con la ayuda de la Santa Muerte, han podido resolver sus problemas y superar adversidades nos permiten comprender la forma en que su identidad como devotos no se restringe a las peticiones de bienestar y protección, sino persiguen cierto estatus.

El contagio de fe de la Santa Muerte nos ha permitido aproximar al culto a partir de una serie de prácticas y creencias religiosas y espirituales asociadas a la sanación y protección de los adherentes y de sus familias. Aquí es donde encontramos representaciones culturales perdurables materializadas en distintas prácticas colectivas e individuales que, no únicamente quedan expresadas dentro de los muros de la botánica, sino se extienden con la continuidad de altares domésticos, a través de las redes sociales y a través de las formas de comunicación convencionales a otros espacios donde también son llevadas a cabo.

Para adentrarnos al análisis de dichas representaciones primero habremos de exponer el filtro teórico que hemos montado en el enfoque sperberiano a fin de obtener una mejor perspectiva sobre la materialidad de las representaciones culturales que en su mayoría son rituales tomados en préstamo de la fe católica. Esto con el propósito de comprender las experiencias individuales y colectivas que los llevan al contagio de fe y a vivir experiencias religiosas, incluso a lo largo de su vida cotidiana.

Los modos corporales de cognición y las experiencias del individuo religioso

Un posicionamiento teórico emergente y novedoso sobre la condición humana se encuentra en las teorías de *embodied cognition* al centrar su interés no en la dimensión física ni la mental, sino la dimensión corporal del individuo. Esto es, que los procesos cognitivos se encuentran profundamente corporeizados en las interacciones del ser humano con su entorno: “*Biological brains are first and foremost the control systems for biological bodies. Biological bodies move and act in rich real-world surroundings*” (Wilson, 2002: 625). En este sentido, los defensores de esta perspectiva afirman que no se está hablando de una mente delimitada por las fronteras

físicas del cerebro, sino de un cuerpo que requiere de una mente para funcionar en determinado entorno.

Wilson menciona que es una postura destacada por su radicalidad al poner énfasis en las funciones sensoriales y motoras. Tradicionalmente diversas ramas de la ciencia cognitiva han visto la mente como un procesador de información esencialmente abstracto, cuyas conexiones al mundo exterior han tenido poca relevancia teórica. Tanto el sistema perceptivo (nuestros sentidos) como el motor (nuestros movimientos) han sido ignorados al momento de tratar de entender los procesos cognitivos centrales. Pero las teorías de *embodied cognition* se han encargado de resaltar la importancia de una interacción exitosa entre el individuo y el entorno que lo rodea. Desde esa perspectiva se argumenta que hemos evolucionado como creaturas cuyos recursos neuronales se han dedicado principalmente al procesamiento perceptivo y motor, y cuya actividad cognitiva ha consistido en gran parte en la interacción inmediata *online* con el entorno, por lo que la cognición humana tiene raíces profundas en los procesos sensomotores (Wilson, 2002).

Uno de los aportes que celebra esta perspectiva es la discusión entorno a la relación dicotómica *abstracto-concreto* del individuo (Turner, 2013). Desde ahí se busca discutir el uso inadecuado de conceptos abstractos aplicados al individuo; el problema del *individuo abstracto*. La idea es demostrar que tanto la antropología teológica Cristiana como las neurociencias, a través de las teorías de *embodied cognition*, convergen en rechazar una conceptualización abstracta del individuo, y por el contrario, abrazan la idea de un ser humano que no puede ser conceptualizado de forma aislada de entornos contingentes concretos (Turner, 2013). Es decir, se entiende al ser humano en un sentido más amplio que involucre aspectos mentales, físicos y sus respectivas interacciones con el entorno como partes de un todo que para fines prácticos se define como un *individuo concreto*.

Respecto al individuo abstracto Turner (2013) se muestra dudoso a causa de sus características, las cuales señala como: “*autonomous, self-sufficient centres of consciousness, each of which manifests certain more-or-less universal properties, attributes, qualities, and capacities regardless of when and where they live*” (Turner, 2013: 810). El problema con la conceptualización abstracta del individuo no es precisamente la individualidad del ser humano, sino la interpretación del mismo por los científicos sociales de la actualidad. Por el contrario, desde la exploración corporal se nos invita a caracterizar al *individuo* desde el concepto de *relacionalidad* que vincula al ser humano con su entorno y, particularmente dentro de la vida religiosa, con Dios mismo (2013). Turner plantea tres ideas centrales que son clave para entender al *individuo concreto*:

(1) *the idea that individual human beings are constituted in part by their relations with their environments, with other human beings, and with God; (2) the idea that individual human beings are unique entities; (3) the idea that individual human beings cannot be conceptualized in atemporal terms* (Turner, 2013: 811).

Desde ahí resulta más claro comprender cómo las ideas sobre relacionalidad, unicidad y temporalidad de los seres humanos estructuran el discurso sobre los individuos en sus contextos próximos: social, cultural y físico. El individuo es concreto al estar constituido por sus relaciones sociales, culturales e históricas. Es decir, se encuentra en una relacionalidad constitucional.

Estos mismos tres elementos conjuntan la idea de un individuo apropiado para la antropología teológica, los cuales emergen a su vez de la antropología relacional, dejando de lado toda noción abstracta de la construcción del mismo. Para dar mayor solidez y relevancia teórica, Turner busca empatar esta perspectiva con las teorías de *embodied cognition*, las cuales según su criterio tienen grandes similitudes con la idea del individuo concreto. Menciona que para los teóricos de esta disciplina emergente, lo que es externo al cerebro, incluyendo el cuerpo, otras personas, y elementos de nuestro entorno físico y cultural, pueden ser parte constitutiva de la vida mental del individuo.

El autor destaca el trabajo de los estudiosos de *embodied cognition* de entre otras perspectivas inmersas en las neurociencias y en la teoría cognitiva, debido a la forma en cómo el cuerpo es representado:

the body, through particular behaviours, facial expressions, movements, and gestures among other things, influences, and is influenced by, the mind. Fundamental to these studies is the notion that social cognition is not merely a matter of disembodied information processing. Bodies are not just the input/output mechanisms for cognitive systems, but rather are integral to interpersonal communication in all its forms [...] our experiences of others truly can be said to be at least partly constitutive of ourselves. That is to say, the relations in which we engage with others, mediated through universal neurological systems, really are constituent components of our social cognitive processes—they are parts of the cognitive processes themselves not merely the causes of them (Turner, 2013: 820-821).

Aquí, tanto el individuo como sus relaciones con otros y el entorno conforman un conjunto de relaciones a nivel neuronal. Lo cual le da peso a la idea del individuo relacional concreto, ya que nuestros procesos cognitivos corpóreos no pueden ser extirpados del entorno cultural, social y físico en el cual los seres humanos vivimos y actuamos.

Es importante reconocer que no es ni el cerebro ni la mente quienes realizan acciones, sino las personas son las que toman decisiones y actúan en el mundo en concordancia con el sentido común. Fraser Watts (2013) menciona que aunque las cogniciones se encuentran

subsumidas por el cerebro y dependen de este, los humanos tienen al menos dos formas de cognición representadas por los hemisferios del cerebro, una de las cuales es más influenciada por la corporalidad. La teoría de la lateralización hemisférica es una forma de explicar dicha característica cognitiva. Lo cual lleva a Watts a pensar la importancia de la religión en la evolución del ser humano como posibilidad.

Desde allí el autor plantea el desarrollo de un segundo subsistema central que hace la religión posible en conjunto con todos los demás aspectos de la “explosión cultural”:

The paradox is that, though religion continues to make much use of a relatively embodied, intuitive mode of cognition, it was the development of a separate propositional, non-embodied cognition that made it possible. Many religious practices seem designed to give the more embodied, intuitive “implicational” subsystem relatively free rein. The implication is that embodied modes of cognition may be especially important in religion. Religious practices make use of a relatively embodied mode of cognition, and seem designed to emphasize the role of embodiment in religion (Watts, 2013: 753).

En este sentido, es reconocido ampliamente que la Biblia de los hebreos adopta una percepción holista de las personas. En lugar de ser dicotómicamente dissociadas como cuerpo y alma, en ella las personas son vistas como cuerpos animados (o poseídos) por el espíritu: “*ensouled bodies*” (Watts, 2013: 755). Un ejemplo dentro del cristianismo temprano tiene que ver con la doctrina de San Pablo. Desde una lectura superficial pareciera dualista (*mind-body*) pero desde una lectura más profunda se puede observar que esta doctrina es más compleja y distingue la carne, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu como diferentes componentes de una unidad más compleja que dual.

Atraemos a Watts a la lectura pues nos habla de una interfaz entre la teoría de *embodied cognition* y el pensamiento judeocristiano que refiere principalmente a la conceptualización del cuerpo humano dentro de los límites de la tradición católica. Como tal se inscribe, no únicamente en el pensamiento (creencias) sino en las prácticas religiosas:

In the sacramental worship of Christians in Catholic tradition, there are many important physical practices, such as use of the rosary, making the sign of the cross, genuflection, and so forth. Physical movement is almost important in much charismatic and Pentecostal worship. If the assumptions of religious communities are to be found in what they do as much as in what they say, the importance attached to embodiment is very clear (Watts, 2013: 756).

Si bien Watts pone sobre la mesa las prácticas religiosas como modos corporales de cognición, es importante entender qué tipo de prácticas insertas en los sistemas de creencias judeocristianos están vinculadas a ellos. Nuestro planteamiento sobre la experiencia corporal como práctica religiosa tiene como fundamento la crítica al materialismo médico del psicólogo y filósofo de principios del siglo pasado William James, respecto a la materialidad de las

experiencias religiosas (Tan, 2016). Tobias Tan, por su parte, las coloca no únicamente como experiencias mentales o físicas, sino, al igual que Watts, las presenta como corporales.

La crítica de Tan se encamina al tiempo en que el materialismo médico se utilizaba para explicar las experiencias religiosas; se localizaba la causa de dichas experiencias en ciertas condiciones corporales a partir de lo cual proveía únicamente explicaciones fisiológicas. William James, desde una perspectiva ahora clásica para la psicología, argumentaría todo lo contrario, oponiendo (y reduciendo) la experiencia religiosa, no a factores físicos sino psicológicos, los cuales rechazan cualquier factor corporal. Por su parte, Tan (2016) buscaría discutir y actualizar los factores corporales que contribuyen a cubrir el significado de la experiencia religiosa no para revitalizar la perspectiva de James sino para colocar una alternativa al rechazo y la reducción de los factores corporales.

Para alcanzar el punto medio entre ambas perspectivas Tan procede a desarrollar su idea en tres apartados: primero revisa la circunscripción de experiencia religiosa a la cual se apega James para conocer su rechazo a toda explicación fisiológica, pues reducir su perspectiva a la observación de religiones personales en lugar de institucionales y del éxtasis en lugar de experiencias cotidianas, excluye las experiencias en los rituales las cuales incluyen prominentemente actividad corporal. En segundo lugar, una vez eliminadas las barreras de la experiencia religiosa impuestas por James, Tan incorpora “filtros panorámicos” para observar, no únicamente factores físicos o psicológicos. Dichos filtros, por el contrario, permiten observar prácticas corporales y revelan cómo los factores corporales participan en nuestros procesos cognitivos, se habla entonces de una cognición corpórea. Por último, desarrolla un marco hermenéutico a través del cual, el significado implícito en las prácticas corporales puede integrarse para evitar los temores de James. Para ello es fundamental, según afirma este investigador, retomar el rol que juega el cuerpo en las experiencias religiosas como fuente y como forma de expresión (Tan, 2016).

Las experiencias religiosas como prácticas rituales, a diferencia de la propuesta de James, son más comunes, deliberadas y estructuradas, lo cual hace de la dimensión corporal más visible para el análisis. A partir de las teorías de *embodied cognition*, Tan busca dar luz a la dimensión corporal de las experiencias religiosas en tres áreas: 1) la percepción humana, contingente sobre las particularidades de nuestra corporeidad, fundamenta nuestros conceptos; 2) determinados estados del cuerpo influyen la cognición y; 3) los factores del entorno (ecológicos) influyen en nuestra cognición (Tan, 2016).

En el plano conceptual de lo religioso, menciona el autor, las representaciones modales (modos corporales de cognición) juegan un rol importante en las experiencias religiosas. Las

metáforas y analogías dentro de la biblia pueden ser ejemplos de ello y sirven para iluminar conceptos teológicos más abstractos: “*the theological concepts which articulate and inform our experience are grounded in the particular perceptual capacities of our bodies*” (Tan, 2016: 217). Con ello el autor incluye los rituales en los que se emplean símbolos que materializan conceptos abstractos en objetos perceptualmente disponibles.

Adicionalmente, menciona Tan, otros estudios han demostrado que cierta manipulación corporal puede influenciar la cognición. Esto implica para el autor que diversos movimientos y posturas corporales en prácticas religiosas pueden contener dentro “capital” teológico que puede ser transportado a través de la práctica corporal: “*certain religious bodily manipulations can contribute to cognition both by prompting affective responses and shaping perception and judgment*” (pág. 218). La genuflexión puede ser un ejemplo de ello, lo cual induce a pensar en una postura corporal religiosa que influencia nuestra cognición.

Por factores ambientales vinculados a la cognición religiosa, el autor se refiere a elementos contextuales como interacciones interpersonales, patrones procesionales, vestimenta, incienso, música, arte, arquitectura, etc., que pueden ser, en palabras de Hugo José Suarez (2008), *agentes paraeclesiales* que son participes de la cognición de los creyentes.

Siguiendo a Tan, podemos decir entonces que los rituales religiosos incluyen interacciones entre el devoto o creyente y el entorno que los rodea. El creyente se apoya del entorno e incluso lo manipula usando algunos elementos como marcadores, por ejemplo el sonido de las campanas como indicativo de determinado movimiento, revelando interdependencia entre ellos (Tan, 2016).

El último punto abordado por Tobias Tan, el cual utilizaremos para abordar nuestro caso de estudio, tiene que ver con una hermenéutica de los significados religiosos corporeizados. En este sentido, las teorías de *embodied cognition* proveen una herramienta para comprender cómo determinadas formas corpóreas son apropiadas para transmitir significados o contenido afectivo. Pero ¿cómo podría el significado, derivado de la dimensión corpórea de la experiencia religiosa, encajar en un marco de construcción de sentido más amplio? Para responder dicha pregunta el autor considera dos formas contrastantes en las cuales el significado puede vincularse a las prácticas corporeizadas con miras a explorar su interacción.

La primer explicación entiende la forma de la práctica como un símbolo (en términos saussureanos), que a pesar de ser llamado de diversas formas no pierde su significado. La relación entre el símbolo y su referente es arbitraria y es establecida por convención. Tan expresa que desde esta perspectiva las prácticas religiosas pueden ser “leídas” como prácticas simbólicas. Dicha lectura puede incluir la postura corporal, patrones procesionales, o el uso de

algún elemento de la cultura material para descubrir el significado simbólico que se le ha asignado (Tan, 2016). Dado que los símbolos se generan por convención y son arbitrarios, se debe recurrir a las fuentes de las cuales emanan para comprender su naturaleza. Para estudiar estos significados simbólicos o *enseñanzas nucleares* como refiere Finke (2004) es necesario consultar los textos y las instituciones sociales que establecen y propagan las convenciones generadoras de sentido.

Creencias, prácticas y adoración

Para el adherente todo tipo de objeto es susceptible de ser presentado en ofrenda de petición o agradecimiento y finalmente ser consumidos o desechados, pero al mismo tiempo hay objetos que se ofrecen y se sacralizan. Tal es el caso de los mantos que se colocan en el ritual de “cambio”. Dado que es parte del individuo o los individuos que lo adquirieron, para algunos de ellos, particularmente Santa Roja, existe una relación intrapersonal con el objeto; su Santa es parte de su personalidad y comparten el mismo ser.

Esta colaboradora mencionaba que en su casa era inaceptable por su esposo cualquier objeto relacionado con su devoción, por lo que, tras negociaciones, logró la instalación de su altar personal en una repisa dentro de su closet. Ocultar su devoción, es decir, llevarla a la clandestinidad para ella implicaba enclaustrar una parte de su persona dentro de ese espacio tan reducido. Ello la hacía sentir que una parte de su persona estaba encerrada en ese closet.

El ofrecimiento del manto rojo que realizó en el ritual del cambio de manto, menciona que lo hizo debido a que estaba próxima a casarse y porque también encontraba en ello un espacio más amplio para depositar su devoción. Durante el mes que la imagen principal de la basílica estuvo cubierta con ese manto, representó un símbolo de protección para ella y también esta devota aprovechó para casarse “por el civil” y dar a su esposo la oportunidad de iniciar su proceso de naturalización en EU.

Es evidente que la eficacia del contagio de fe en la Santa motivó a esta adherente a participar en el ritual y a planear su unión matrimonial en función de su identidad religiosa. Aunque no fuera en el templo, para ella fue importante saber y hacer saber que su esposo se estaba casando con una devota a la Santa Muerte. Esta representación cultural también se encuentra materializada en su altar personal pues, como se mencionó anteriormente está dedicado a su matrimonio.

La propia dinámica de la botánica-iglesia llevó a otros devotos a adquirir sus santitas pero no para llevarlas y colocarlas en sus altares personales sino para ocupar los nichos que se

colocaron a los costados de la imagen principal, conformando con ello un altar colectivo en el que cada uno de los donantes tiene su espacio y reconocimiento ante la comunidad.

A través de la epidemiología de las representaciones mentales nos corresponde definir al agente encargado de contagiar dichas representaciones al resto de la población: un individuo “cognitivo” (o cognoscente) religiosamente corporeizado a partir de sus sistemas de creencias. Este vuelco teórico hacia la dimensión corporal del individuo nos permite colocar a las prácticas y los rituales en una posición central tanto para la observación como para el análisis del contagio de la fe del culto a la Santa Muerte. A continuación se detalla un inventario de prácticas religiosas y rituales que se documentaron a lo largo de la investigación en campo.

La Vela Perpetua de la BSM

La reunión de miembros de la *Vela Perpetua de la Basílica Santa Muerte* es una sesión llena de creencias y prácticas que dura entre media hora y una hora. Comúnmente el Profesor Ángel es quien inicia con la oración dedicada a La Santa Muerte de siete potencias, la cual repasa las distintas representaciones de la misma a partir de los siete colores diferentes de túnica que porta. Es importante destacar que estos colores tienen diferente significado ya que tienen diferentes representaciones de la imagen, dependiendo la necesidad del devoto. Durante la celebración de la reunión de la Vela Perpetua, mes tras mes, un asistente que previamente se ha registrado en una lista, hace el ofrecimiento de una túnica de color distinto como símbolo de renovación.

Una vez finalizada la oración inicial se dan indicaciones para bendecir las veladoras que los adherentes llevan como ofrenda a la imagen. La instrucción es sencilla e indica a los asistentes que pueden pasar de forma ordenada a tomar agua bendita y aceite para bendecirlas con la alternativa de ofrecerlos ante la imagen persignándose ante ella y colocar su ofrenda encendida en el altar ubicado entre la imagen central y los asistentes. La veladora que se enciende corresponde al color de Manto que se va a consagrar para el cambio.

Enseguida se da la bienvenida a los asistentes y se procede a dar una breve explicación del motivo que los convoca así como los elementos que componen la estructura material de la Vela Perpetua. Esta organización tiene como fin, según menciona el profesor, renovar la luz del camino que guía a sus devotos. Dicha luz está representada por el Santísimo Cirio. De este elemento en particular se consagra la cera y el fuego perpetuo y la consagración es un acto de fe de los participantes. Por ello, es importante para los adherentes saber y hacer saber que

cualquier persona puede solicitar ser miembro de esta organización y puede participar tanto en la consagración del Cirio como del Manto.

El cambio de manto es realizado por los asistentes que conforman la Vela Perpetua. Se solicita la presencia de tres personas que ayuden a desmontar la imagen principal. Se le retiran el planeta y la guadaña que porta en sus manos, y se le retira el manto que se colocó un mes atrás. Posteriormente se le coloca el manto nuevo y consagrado. Como mencionamos en párrafos anteriores, el acto de consagrar los elementos implica un rezo al mismo tiempo en que los adherentes colocan sus manos “a manera de dar” su energía positiva extendiendo las los brazos y abriendo las palmas de las manos en dirección a los objetos por consagrar.

Posteriormente se lleva a cabo una oración colectiva y los asistentes regresan a tomar sus asientos. El cambio de manto finaliza con una oración llevada a cabo por el Profesor. Cabe señalar que no todas las veces se sigue el mismo orden y que algunas de estas se ha incluido músicos en vivo, pero este tipo de ofrenda es poco común debido a la negativa de los músicos por acercarse a la iglesia.

Enseñanza y aprendizaje con la Santa Muerte

Esta celebración en un principio fue conocida como *Reunión de iniciación al culto de la Santa Muerte*, sin embargo, con el tiempo se ha instituido como *Enseñanza y aprendizaje* sobre algún tema en particular. En este tipo de reunión se da instrucción sobre cómo adorar a la Santa, el significado de sus elementos y los colores de su túnica. Principalmente sirve como una reunión preparatoria del próximo cambio de manto por lo que suele celebrarse uno o dos viernes anteriores al Cambio. También se ha hecho mención a la celebración del Día de Muertos y del Año Nuevo y su importancia en torno a la devoción a la Santa.

Estas reuniones comúnmente inician con una oración de petición a la Santa y posteriormente se da lectura a un texto preparado por el Profesor Ángel y se lleva a cabo su discusión en grupo. El texto se conforma por un conjunto de ideas provenientes de su experiencia e información obtenida de otras fuentes como libros y páginas de internet sobre el tema a tratar. La discusión se genera en torno al texto y se busca que los asistentes puedan nutrir las ideas vertidas en el texto. Algunas veces la sesión llega a tomar hasta una hora y esto se debe principalmente a la presencia de algunos asistentes que son conocedores del tema o que contrastan con sus sistemas de creencias lo referido en el texto. Tal es el caso de dos de ellos cuyos conocimientos provienen de la tradición santera o bien de la religiosidad popular mexicana.

Rosarios

Los Rosarios regularmente se celebran una semana después del día 13 de cada mes y el primer viernes de cada mes. Esta celebración es llevada a cabo principalmente por los miembros de la Vela Perpetua. Durante esta práctica los adherentes rezan el rosario a la Santísima Muerte que comprende los cinco misterios de la Santa. Estas reuniones se llevan a cabo en menor tiempo. Inician con una oración de agradecimiento y posteriormente los asistentes dan lectura a los misterios. Finalmente se lleva a cabo una oración final y se despide a los asistentes. Algunos asistentes que acuden aprovechan para llevar las imágenes de sus casas para cargarlas de energía durante el rosario. Otras personas llevan sus rosarios y veladoras para consagrarlos durante la sesión.

El Rosarios es considerado como una oración de petición y agradecimiento a la Santísima Muerte. Algunos rosarios son aprovechados para hacer peticiones en particular. Estas también tienen que ver con el manto que lleva puesto la Santa del Altar Mayor durante esta celebración. Es decir, si la Santa porta el manto azul o amarillo, por ejemplo, se le debe hacer peticiones específicamente relacionadas a estos colores como ayuda para concentrarse durante el estudio o para que nos vaya bien en la escuela. O bien, si la Santa porta el manto rojo, la petición se encamina a cuestiones amorosas y el rosario es dedicado a esta petición.

Los colores de los mantos

Los once mantos fueron donados por personas que en algún momento han formado parte y aquellas que aún forman parte de la Vela Perpetua. Cada cambio de manto ha requerido la renovación de ciertos objetos. Las flores que se ponen en el Altar Mayor se busca que vayan acordes al color del manto que se va a cambiar. También se cambian las cortinas de la iglesia y se renueva el Cirio. Todos estos elementos también son donación de los adherentes.

Cada manto es símbolo de una Santa Muerte y el consenso sobre su significado se da en las reuniones de Enseñanza. El resultado de este consenso es visible en la *fanpage* de BSM representado en imágenes. A grandes rasgos, tomando como base el orden en que fueron colocados por primera vez, el significado de cada manto es el siguiente:

Manto	Significado	Observación
-------	-------------	-------------

Siete potencias	Es el manto que abre caminos a la abundancia, al éxito y el logro de la fortuna	Es utilizado durante ritual de abrecaminos que se celebra el primer día del año
Reversible	Es el manto que sirve como escudo de protección contra energía negativa: enemistades, envidias y personas que pretenden hacer daño, principalmente a través de magia negra	Es un manto de combinación rojo con negro.
Dorado	Es símbolo de protección sobre aquellas cosas o personas que principalmente de forma involuntaria afectan nuestras vidas y no permiten el cierre de ciclos o la apertura de nuevas rutas en nuestro camino	Principalmente se habla de malestares corporales que se mantienen presentes en las personas y son interpretados como afecciones espirituales.
Blanco	La Santa que porta el manto blanco es un contenedor de energía positiva que aleja las malas acciones y malos pensamientos en sus adherentes	Es utilizado para hacer peticiones y para potenciar la energía en rituales y limpias
Rojo	Este color sirve para atraer el amor y la pasión entre parejas; el amor a nivel familiar o entre las personas que nos rodean	
Verde	Atracción del dinero a las personas, a sus negocios y a su hogar.	
Morado	Protección contra todo daño	Sirve para cortar energías negativas y cualquier tipo de mal
Amarillo	Protección contra envidia, discordia provocada por otras personas. Concede deseos y el logro de paz interior. También es luz y como tal es portadora de sabiduría.	Se recomienda a los estudiantes, profesores y personas creativas procurar mantener encendida una veladora de este color.

Azul	Atracción de armonía, sabiduría y paz en el hogar. Protección contra las fuerzas del orden y personas que quieren que uno caiga en la cárcel	
Plata	Atracción de suerte para obtener dinero y el éxito personal.	
Azul con blanco	Protección del hogar, atracción de paz y armonía. Protección contra problemas que impidan el éxito y contra enfermedades y malestares que impidan la paz	
Negro	Protección contra males, malestares y daño. Abre el camino para que los enemigos se alejen de uno y encuentren su propia paz.	Esta imagen no tiene manto desmontable por lo que no requiere cambio.

Fuente: elaboración propia

En suma con la túnica negra, el total de colores son doce. Sin embargo, las imágenes, veladoras y otros objetos sacralizados de la Santa que se encuentran en la botánica para su venta son de una variedad más amplia de colores.

Día de Muertos y de la Santa Muerte

En noviembre de 2018 se llevaron a cabo dos celebraciones aparte de las programadas por la comunidad. La primera de ellas fue la celebración a la Santa Muerte, una especie de fiesta patronal que se llevó a cabo el 2 de noviembre, misma fecha que en México se acostumbra el Día de Muertos, y la segunda fue la primer celebración de bodas en Basílica Santa Muerte que se llevó a cabo al día siguiente.

La primer celebración fue organizada por los miembros de la Vela Perpetua. Un día antes ellos llevaron a cabo los preparativos y decoraron la botánica-iglesia montando un altar de muertos y una ofrenda para muertos. Se invitó por redes sociales a los adherentes para que asistieran con sus imágenes para cargarlas de energía durante la celebración y a recibir el bautismo en nombre de la Santa. También se recolectó dinero para la elaboración de alimentos para el final del día.

La fiesta dio inicio con una oración de petición a Dios. Dicha oración es una petición para ofrecer culto de adoración a la Santísima Muerte, sin embargo, esta ocasión además de adorar se solicitó celebrar a la imagen en su día. Posteriormente se llevó a cabo la bendición y consagración de los elementos de la Santísima Muerte; del Aceite Abrecaminos, del Agua Bendita, del Altar, del Santísimo Cirio, del Fuego y artículos para consagrar. También se le invitó a los asistentes a adquirir, bendecir y consagrar sus veladoras, las cuales se encenderían una vez llevados a cabo los bautizos. Dichos rituales se llevaron a cabo de la misma forma que el primero de noviembre del año anterior.

La bendición y consagración del altar consistió en lo siguiente. Uno de los miembros de la Vela toma un ramo de flores de cempaxúchitl, lo sumerge en el agua bendita y posteriormente en el aceite, con el líquido rocía el altar, la ofrenda, los artículos para consagrar y las imágenes alrededor. Al mismo tiempo se lleva a cabo una oración al mismo tiempo que los adherentes colocan sus manos “a manera de dar”. Otro miembro de la Vela lleva a cabo la consagración del Cirio y el Fuego del mismo, en una mecánica similar a la anterior.

Una vez consagrados los elementos, los adherentes pasan al frente. Este año el agua y el aceite se encuentran del lado derecho del Altar Mayor. Ahí el Profesor Ángel recibe a cada una de las personas quienes se ponen de rodillas y recitan: yo recibo este bautizo en nombre de mi Santa Muerte como símbolo de protección y fe. Al finalizar los bautizos se encendieron las ceras que previamente se colocaron en la ofrenda y en el camino de pétalos de cempaxúchitl para recibir a la Santa y a los muertos que se cree visitaron la iglesia. Cabe señalar que a diferencia del año anterior que la asistencia no superó veinte personas, esta ocasión asistieron aproximadamente 50 personas.

Una pareja de adherentes proveniente de San Francisco contrató música de banda como ofrenda. Las piezas musicales que se tocaron en su mayoría fueron dedicatorias de cumpleaños o canciones dedicadas a la madre. Por el contrario, tras tocar un par de piezas del estilo, la música vinculada a la narcocultura como corridos y canciones rancheras, se solicitó que no se tocaran por respeto a la imagen y a los asistentes. Para finalizar se sirvieron los alimentos a los asistentes y la celebración concluyó un par de horas después de su inicio.

Las uniones

Los *Matrimonios en nombre de la Santa Muerte* es una celebración inédita en Basílica Santa Muerte. Esta celebración se llevó a cabo un día después del Día de Muertos y se celebró el matrimonio de dos parejas. La primera de ellas son miembros de la Vela Perpetua y los

principales administradores del grupo de Facebook (FB) vinculado a la *fanpage* de BSM. Esta pareja ya se había casado bajo la doctrina católica y esta vez estaban refrendando sus votos ante la Santa Muerte. La segunda pareja fue invitada por la primera, pues además de ser adherentes a la botánica, tienen un vínculo familiar con la otra pareja. Ellos, contrario a sus primos, no estaban casados, por lo que su unión sería ante la Santa. Este matrimonio viajó desde la región de Phoenix, AZ. exclusivamente para casarse en BSM.

Esta celebración fue exclusiva, por lo que no hubo una invitación abierta por redes sociales. Únicamente participamos quienes forman parte de la Vela Perpetua y algunos invitados especiales. Mi presencia, además de documentar los hechos también fue solicitada para tomar fotografías de dichas uniones. Esta vez se modificó el espacio. Se colocaron las bancas en forma lateral para dar paso a las parejas. De espaldas al Altar Mayor se colocaron un par de sillas para los matrimonios.

La ceremonia dio inicio con una oración de petición a Dios, dirigida por el Profesor, por lo que se solicitó a los asistentes colocar sus manos “a manera de recibir”. En ella se pidió permiso a la Santa para pedir la unión de los hermanos que celebraron sus matrimonios en su nombre. Posteriormente se bendicen el laso y los anillos. Estos se colocaron ante la Santa y la bendición consistió en una oración celebrada por los asistentes. La madrina de dichos elementos fue la Profesora Luz de la Cruz, hermana del Profesor Ángel.

Una vez consagrados estos elementos el Profesor preguntó a los contrayentes si deseaban unirse espiritualmente con su respectiva pareja, a lo que todos respondieron que aceptan unirse con su pareja en nombre de la Santa.

El enlace espiritual consintió en la promesa de tomar como esposos a sus respectivas parejas. Una vez hecha la promesa cada quien colocó el anillo de su pareja y la madrina colocó los lasos de unión sobre cada una de estas. Una vez colocados los lasos, el Profesor declara la unión de marido y mujer bajo la bendición de la Santa Muerte. Dichos lasos son una especie de Rosario. Al finalizar el ritual de matrimonio las contrayentes ofrecieron sus respectivos ramos a la Santa, los cuales fueron arrojados a las mujeres que estuvieron presentes.

Para esta celebración se contrató un mariachi compuesto por cinco elementos, quienes al finalizar la unión tocaron piezas musicales típicas de este tipo de celebración. En esta ocasión fue evidente para los músicos el tipo de celebración por lo que no hubo necesidad de comunicarles que evitaran piezas que fueran discordes con la celebración.

Finalmente, ambas parejas enviaron un mensaje a los espectadores a través de FB y les fue entregado un certificado de matrimonio por parte de BSM. Las contrayentes, como es costumbre en las bodas cristianas, arrojaron el ramo y con ello la parte ceremonial llegó a su

fin. Una vez concluida la ritualidad se sirvieron alimentos a los asistentes y se dio continuidad a la comida amenizada por el mariachi.

Hasta aquí como podemos notar buena parte del repertorio de prácticas asociadas al culto a la Santa Muerte también lo están a sus propios cuerpos y la relación que establecen con la figura de este icono de la cultura popular mexicana. La mayoría de las prácticas también provienen de la tradición católica y son tomadas en préstamo por la iglesia para desarrollar sus propios rituales.

Para los adherentes la materialidad del personaje que es centro de su devoción facilita el establecimiento de una relación interpersonal pues tanto la figura de la Santa como el individuo que la venera no son personajes abstractos. Los actos de fe, como la unión en matrimonio, nos mencionan las parejas son importantes porque se hacen en nombre de la Santa Muerte pero es mucho más importante hacerlo ante ella.

El mismo sentido tiene vestirla con diferentes colores de manto. Particularmente en el caso del “Cambio de Manto” de color rojo, la devota que lo realizó, lo hizo dándole un significado personal al solicitar el manto el mismo mes en que se casó. El altar en el closet de su casa también está dedicado a su matrimonio, aun a pesar de que su esposo no acepta su devoción.

Ahora bien, las teorías de *embodied cognition* nos permiten hacer una interpretación de este conjunto de prácticas y creencias religiosas como experiencias corporales. Aquí el uso del cuerpo tanto a nivel sensorial como motriz permite establecer determinadas conexiones entre nuestro aparato cognitivo y las ceremonias, rituales y demás prácticas. Por un lado, los rezos y oraciones que se forman parte de estas celebraciones estimulan la imaginación de los adherentes con respecto a las capacidades que tiene en función de sus problemas y peticiones. Por el otro lado, los movimientos corporales que se llevan a cabo en determinados rituales activan la cognición del individuo provocando la experimentación de diversos tipos de sensación.

El desarrollo de habilidades como tener visiones o sueños con la Santa Muerte de determinado color, hemos podido comprobar con la observación participante, muchas veces depende de la saturación de representaciones en el imaginario de las personas pero también se ha podido constatar que con el rezo y la oración los colaboradores y el propio investigador llegan a desarrollar cierto grado de sinestesia lo que facilita imaginar a la Santa con un manto en particular durante los rezos del Rosario o de agradecimiento.

Por su parte, los modos corporales de cognición (Watts, 2013) permiten poner énfasis en el rol que juega la corporeidad en las rituales y celebraciones. Watts nos indica que la

dicotomía cuerpo-mente no es suficiente para comprender el desenvolvimiento de la persona en su entorno y particularmente su relación con lo la Santa Muerte.

El uso de la motricidad más común además de persignarse dos veces; la primera en el nombre de Dios y la segunda en el nombre de la Santa Muerte, es la elevación de las manos con las palmas abiertas para dar y recibir energía de los elementos que se encuentran en la botánica. Las manos hacia el frente nos invitan a dar energía y cuando colocamos las manos de frente a nosotros estamos recibiendo la energía positiva de la Santa Muerte.

Estas experiencias corporales, siguiendo a Tan, fundamentan nuestros conceptos sobre los tipos de energía que damos y recibimos del altar principal. Un principio necesario para comprender el culto en la botánica es el uso de las energías que guarda el altar principal. En BSM se presume que únicamente circula energía positiva que se genera en el altar y es absorbida con las palmas de las manos. Cuando se extiende las manos a manera de dar, es cuando la energía fluye de los cuerpos de las personas hacia los objetos que se desea contengan la positividad que le dará protección al creyente que los posea.

Los rituales de cambio de manto implican determinadas prácticas y determinados movimientos como la genuflexión y persignarse que son préstamo del catolicismo, pero quienes realizan estos movimientos primero tienen que hacer comunión con la Santa y solicitar su permiso. Esto se realiza a nivel espiritual. Aquí el healer o curandero no intercede entre el creyente y lo sagrado, sino al llegar a este punto ha sido un guía que por medio de un proceso de enseñanza conduce a la persona a realizar dichos movimientos que le permiten conectar con la Santa Muerte.

Aprender el significado de los colores de los mantos ha implicado que algunos de nuestros colaboradores puedan interpretar las apariciones de la Santa en sus sueños. Tanto en la página de Facebook de BSM como en su grupo es muy común leer a los adherentes relatando sus manifestaciones y pidiendo ayuda para interpretarlas. Regularmente se cree dentro de esta comunidad digital que la Santa se aparece de la forma en que lo hace porque es ella la que nos escoge; es la indicada para darnos protección contra el problema que se nos enfrenta.

CAPÍTULO VII: LA COLECTIVIDAD *ONLINE*

El último capítulo de este trabajo está dedicado a la comunidad virtual que paralelamente se ha desarrollado en las redes sociales virtuales, particularmente en grupos de Facebook. Para ello se ha recurrido al método netnográfico y al análisis de comunidades virtuales. De esa forma se ha logrado la captación de datos tanto cualitativos como cuantitativos que nos permiten conocer las formas de creer y de practicar el culto a la Santa en el espacio virtual por parte de los adherentes que conforman esta comunidad virtual que se desprende y al mismo es constitutiva de la Basílica Santa Muerte en el Este de Los Ángeles.

El trabajo de Alejandro Frigerio (2017) nos ilustra sobre la forma en que la Santa Muerte y San La Muerte entran al terreno de lo virtual. El investigador analiza las frases que se escriben en las imágenes que las personas comparten en *Facebook*, particularmente las que denomina como amenazantes. Esto con evidencia de la expansión del culto de San La Muerte al interior de la Gran Buenos Aires, en Argentina. El análisis del discurso que expone este investigador es revelador en el sentido en que estos dos personajes tan similares de la religiosidad popular latinoamericana cobran voz “en Facebook como mensajes dirigidos a audiencias específicas, o como mera satisfacción o regodeo públicos por contar con este poderoso respaldo” (Frigerio, 2017: 269).

Frigerio menciona que derivado de la apropiación del espacio virtual la imagen tradicional de San La Muerte se ha hecho menos importante que el mensaje amenazante. El autor supone que esto se debe a la influencia, a veces confusa y a veces deliberada, con la Santa Muerte. Y como consecuencia la personalización de su figura ha incrementado mostrándola como alguien con movimiento, voz e incluso un carácter amenazante. Estos cambios influenciados por la figura de la Santa han provocado discusiones en grupos de *Facebook* donde se alerta que la Santa y San La Muerte no son el mismo personaje y no se les debe confundir.

Con el propósito de dar continuidad a la investigación en la dimensión virtual del fenómeno, en este estudio se puso mayor atención a los discursos que se generan visualmente y el papel que estas imágenes juegan en la construcción de la identidad del creyente. El carácter global de las redes sociales virtuales también nos permite visualizar las ciudades y países más importantes en cuanto a seguidores en redes sociales.

Comunidades *online*

En este sentido, el trabajo de Christine Hine nos provoca pensar en nuestra posición como investigadores ante una realidad cambiante que se desplaza al mundo virtual. En su trabajo

titulado *Etnografía virtual* (2004), la investigadora presenta una propuesta de análisis de la sociedad en relación con el *boom* tecnológico de finales del siglo pasado, la cual se mantiene en una dinámica constante, pero las interacciones no se realizan en el plano físico y concreto de la realidad, sino en el digital y, por consiguiente, abstracto mundo de Internet. La comunicación mediada por ordenador (CMO), como la refiere la autora, requiere de herramientas analíticas adecuadas para su estudio. Es por ello que la etnografía virtual se vuelve un elemento sustancial dentro del instrumental metodológico que nos permite adentrarnos y comprender dichos procesos comunicativos, así como los actores que en ellos participan (Hine, 2004).

Es importante reconocer la visión temprana de Hine respecto a la forma en cómo observamos los procesos comunicativos no únicamente a través de ordenadores sino desde otros dispositivos de comunicación virtual. Hoy en día la comunicación intersubjetiva se ha filtrado en este mundo a través de dispositivos móviles como los *Smartphone* o *Tablet* y *iPads* que encontramos en el mercado actual, y en un esfuerzo por flexibilizar la propuesta de la autora, se pretende en primer lugar valorar su pertinencia para posteriormente dar un segundo paso y tratar de nutrirla con otras perspectivas teóricas e instrumentos metodológicos. Es decir, si bien el trabajo de Hine nos permite conocer una cultura del internet y el internet como instrumento cultural, es necesario ampliar dicha perspectiva más allá del carácter masivo de los medios de comunicación hacia medios que permiten el establecimiento de redes de transmisión de información más estrechas y personales.

La etnografía virtual es una propuesta metodológica que la propia autora deja claro, no es para el análisis de hegemonías tecnológicas o sociales, sino permite observar en el espacio virtual la *cultura de la red* y a esta misma red como *instrumento cultural* para facilitar la vida de los usuarios (2004). Con ello se aleja, muy a mi parecer, de los estudios de impacto social, entre otros, que sólo benefician a los mercadólogos y la ramificación de beneficiarios que de ahí deriva, para adentrarse en el estudio de las organizaciones sociales de escala menor que se “localizan” en Internet así como su cultura.

Son tres las ideas centrales que Hine desea hacernos llegar y nos son importantes al momento de introducirnos en las comunidades virtuales. En primer lugar, que “el agente de cambio no es la tecnología en sí misma, sino los usos y la construcción de sentido alrededor de ella”; en segunda instancia; que “existe un espacio de estudio sobre las prácticas cotidianas en torno a Internet, como medio para cuestionar las asunciones inherentes a las predicciones de futuros radicalmente diferentes”; y, finalmente, que “la etnografía es una metodología ideal para iniciar esta clase de estudios” (Hine, 2004:13).

Hine nos menciona que internet, por un lado, puede representar un lugar donde se gesta una cultura; un ciberespacio. Mientras que por el otro lado, es un artefacto cultural. Ver de esa manera a este singular medio de interconexión social, le permite generar una aproximación etnográfica a la comprensión del mismo. Pero es importante entender que dicha aproximación se conforma por dos perspectivas de análisis, ya que en tanto cultura y como artefacto de ésta se requiere de aproximaciones metodológicas distintas con sus respectivos problemas y ventajas.

De esta forma, por un lado, la Red *como cultura* requiere la comprensión de las comunicaciones mediadas por ordenador no como algo aislado y a la vez aislante de las personas; como algo alienante, sino requiere centrarse en los *efectos de los medios*. Aquí la autora piensa en el paso de la investigación experimental a su aplicación en la realidad social a través de las *comunidades virtuales*. Hine recupera de Rheingold el concepto de comunidad virtual, expresado de la siguiente manera:

las comunidades virtuales son agregaciones sociales que emergen de Internet cuando suficientes personas se mantienen en una discusión pública, durante suficiente tiempo, con suficiente sentimiento humano como para establecer redes de relaciones personales en el ciberespacio (Hine, 2004: 28).

Las comunidades que se conforman desde estas relaciones, son aquellas a partir de las cuales se puede ver el uso real de las tecnologías y un uso experimental o simulado:

Internet y las otras redes similares proveen un campo de acción natural para el estudio del comportamiento de las personas *online*, sin tener que ajustarse a las constricciones de los diseños experimentales de investigación. Los estudios de enfoque naturalista de entornos virtuales toman nota de la riqueza y complejidad presentes en el uso de las comunicaciones mediadas por ordenador como punto de partida para analizar comportamientos situados (Pág. 30).

Y no por el contrario, tienen que ajustarse a parámetros experimentales como se hacía con anterioridad. De esta forma se puede pensar en la conformación de identidades *online*:

las identidades pueden ser múltiples, fragmentadas o jocosas (Turkle, 1995; Stone, 1991), pero también pueden encontrar estabilidad y sustentabilidad en el tiempo (Bayrn, 1995a; 1995b; 1995c; 1998). Existe cuantiosa evidencia de que las categorías convencionales que definen la identidad, como el género, la raza, la sexualidad, etc., lejos de borrarse, son importantes fundamentos para la organización del sentido de muchos usuarios y usuarias de Internet (pág. 32).

pero queda claro que no son identidades que necesariamente se reproducen a partir de la vida *offline*, es decir no son un reflejo de la vida “real” del usuario estrictamente, como tampoco tienen que reproducirse de la vida *online* en la vida *offline*. Es decir, el *gamer* que gusta de

videojuegos violentos no necesariamente va a reproducir los esquemas de violencia observados, en la realidad. Al respecto se reconoce una disociación entre estar conectado o desconectado (*online/offline*) del mundo virtual, por lo que el experto asesino en *Battlefield* (juego *online*) en la realidad puede ser una joven que no alcanza los 16 años de edad y a la par de su afición por los juegos en línea también estudia ballet.

La autora nos recuerda que, más allá del plano individual hay un plano comunitario. Aquí la "comunidad" no es sino metáfora de las formaciones sociales virtuales (Hine, 2004), pero las comunidades que observa la investigadora a principios de este siglo, no son esas mismas redes elementales de comunicación virtual que emulaban las redes de comunicación *offline* (correos electrónicos, salas de chat, etc.) sino innovaciones tecnológicas que han trascendido el lenguaje tradicional a través del cual nos comunicamos, creando un lenguaje virtual.

Ahora bien, el internet como artefacto cultural, menciona Hine, es un objeto construido discursivamente, como si fuera un único artefacto, un objeto más. Partir de los discursos, de esta forma implica partir del análisis y la comprensión de la naturaleza de las tecnologías, es decir, el internet es un objeto cultural de naturaleza tecnológica. El uso que se hace de dicho objeto depende del entorno en que se emplea y la capacidad de los usuarios para hacer uso del mismo. Internet podría ser, menciona la autora, un producto del contexto social. Las comunidades que ahí se desarrollen son reflejo de problemáticas sociales que convocan "reunirse" *online*.

Al trabajo de esta investigadora se suma, años más tarde, la labor de Kozinets, mejor conocido como el mayor promotor del instrumento metodológico llamado Netnografía (*Netnography*). Kozinets, a diferencia de Hine, se ha mantenido activo en el estudio del mundo de las interacciones sociales *online*. Ha pasado estos últimos años calibrando y recalibrando este instrumento tan valioso para entender dicho mundo.

El autor señala que la netnografía "*uses social science methods to present a new approach to conducting ethical and thorough ethnographic research that combines archival and online communications work, participation and observation, with new forms of digital and network data collection, analysis and research representation*" (Kozinets, 2015: 1). Sin embargo, menciona el investigador, los conceptos de cultura y comunidad han pasado de ser los más apropiados (2010) a los menos apropiados para llevar a cabo un estudio etnográfico en el mundo *online* (Kozinets, 2015).

De esta forma Kozinets no únicamente separa su postura de la expuesta por Hine con respecto a las comunidades virtuales, además critica el trabajo de Howard Rheingold (fuente

principal de Hine). Mientras que para éste, menciona Kozinets, el apoyo y la camaradería que se puede encontrar en las comunidades virtuales fácilmente se puede comparar con los mismos atributos encontrados en las comunidades “*in-the-flesh*”, también es cierto, afirma el investigador, “*the types of emotional depth and interconnection were not evenly distributed*” (Kozinets, 2015: 8).

En su lugar, al no encontrar una base sólida para el concepto de comunidad, este investigador propone el uso de *consociation*:

We can think of consociation as a commonplace, largely instrumental, and often incidental form of association, one that we often take for granted because it has become so natural. It revolves around incidents, events, activities, places, rituals, acts, circumstances and people. For example, we might socialize with the people we are sitting next to at a play or a concert, because the context creates conditions for this type of temporary, bounded, yet affable relationship. We are consocial with most of the people we work with, with other students, with other conference or trade show or festival goers, with many of our neighbours, with our parent’s friends and their kids, with the parents of children at our children’s schools, and so on (Kozinets, 2015: 11).

Las relaciones que trascienden esta dimensión son las que conocemos como sociales, mientras que las relaciones dentro de esta propuesta se degradan rápidamente: *When we get up from our seats at the play, we may say goodbye, but we do not exchange phone numbers. When we change jobs or move, the friendly relationship with the co-worker or neighbour dissolves* (Ibid). Kozinets nos habla de relaciones amistosas pero que carecen de fuerza. Se sostienen de intereses comunes entre miembros antes que por oposición entre *online* y *offline*.

Aplicar el concepto de *consociality* en espacios sociales *online*, no necesariamente quiere decir que se tengan que desechar los términos *comunidad online* y *comunidad virtual*. Por el contrario, es importante distinguir cada una de estas formas al elaborar un estudio en estos espacios sociales. Kozinets opta por sugerir que los conceptos de *cultura* y *comunidad* son menos estables que su propuesta (Kozinets, 2015).

Para este apartado de nuestro estudio, dado que no es un trabajo netnográfico de lleno, se ha recurrido al uso de *comunidad online*, sin dejar de entender que hay relaciones duraderas y relaciones de consociación, ya que son las dos formas de organización en redes sociales que se registró durante el mismo. Para ello, una vez definido el espacio social *online* como un espacio cultural y la comunidad y consociación como formas de interrelación dentro de este espacio, ha sido necesario definir el tipo de comunidad como forma de organización, particularmente en nuestro estudio, de carácter religioso-espiritual.

La labor de Kozinets con respecto a la vigilancia teórica y metodológica del ejercicio de la netnografía, menciona el mismo investigador, se debe principalmente a lo novedosa que resulta esta herramienta y al sinfín de interpretaciones que se le dan a sus principales conceptos. Lo cierto es que, a la par de la desfiguración del instrumental también hay esfuerzos por profundizar teórica y metodológicamente en dichos conceptos. Uno de estos esfuerzos es el de Peter Groenewegen y Christine Moser (2014) quienes buscan hacer aportes de este nivel en el estudio de las comunidades digitales, particularmente en los procesos formativos de relaciones sociales *online* y su estructura dentro de las redes sociales.

Groenewegen y Moser (2014) argumentan que los procesos de formación de redes están relacionados con los antecedentes de éstas y son los mismos que nos permiten conocer su origen. A diferencia de Kozinets (2015) que desecha, junto con el concepto de comunidad, la dicotomía *online/offline*, estos investigadores la abrazan proponiendo que dentro de estos procesos de formación los participantes, al encontrarse en un entorno *online* conforman las comunidades tejiendo redes a partir de intereses y lenguajes en común a diferencia del entorno en que los participantes se desenvuelven, apoyados en aspectos visuales y en el lenguaje corporal, dentro de las redes *offline*.

Por otro lado, este par de investigadores señala que la estructura de las redes *online* son de un tipo distinto al de las redes *offline*: *“In particular, we argue that ties between actors (i.e., relations) emerge from communication and interaction, rather than advice or friendship, and as such result in network structures that are made of a different “fabric”* (Groenewegen y Moser, 2014).

Las comunidades en línea que podemos encontrar en redes sociales como Facebook tienen características únicas de un entorno en línea (*online environment*). Groenewegen y Moser mencionan que las comunidades *online* son mucho más extensas que las comunidades, aunque el estudio de éstas se ha restringido principalmente a escalas pequeñas: *“Interaction and thus relations in these communities are also inherently different than the relations in traditionally studied small-scale communities”* (Groenewegen y Moser, 2014: 464). En ese sentido, estos investigadores advierten que debemos hacer un uso adecuado de los datos que, dada la naturaleza del entorno en línea, son más fácil de recolectar.

Particularmente cuando estos investigadores nos hablan de comunidades *online* lo hacen desde el estudio de organizaciones para las cuales el uso de plataformas de comunicación ha sido de utilidad: *“These platforms are characterized to a varying degree as constituting a virtual social space next to, or interwoven with, face-to-face social interaction. These new*

platforms develop into key assets for the support of organizational processes” (Groenewegen y Moser, 2014: 466).

Algo que se ha podido constatar en este estudio de entornos *online* es que enriquecen la comunicación sobre diversos temas vinculados a una misma devoción. Groenewegen y Moser mencionan que el *enriquecimiento* es conceptualizado como la posibilidad que tienen los actores de relacionarse unos con otros en diferentes tipos de interacción. Dentro de una comunidad en línea resulta importante ver y ser visto en (inter)acciones sociales, permitiendo la adquisición de estatus y consecuentemente el incremento de interacciones sociales *online*.

Dichas interacciones sociales no únicamente se llevan a cabo a partir del lenguaje escrito dentro de las redes sociales. Por el contrario, al hablar del uso de redes sociales en comunidades *online* o virtuales también estamos hablando de comunicación visual además de los usos habituales del lenguaje humano. Y siguiendo a Kress y Van Leeuwen (2006), entendemos que la comunicación visual es uno de los modos de la comunicación multimodal. En ese sentido, al referirnos al uso de la comunicación visual en lugar de poner énfasis en los usos del lenguaje, nos estamos posicionando dentro del estudio semiótico de las imágenes.

Hacia una gramática de la imagen *online*

La comunicación en las redes sociales no únicamente es a partir del uso del habla, la escritura y otros modos “tradicionales” de comunicarnos. Dentro de las comunidades *online* también encontramos otras formas de comunicarnos y una de ellas es el uso de la imagen. Partiendo de las ideas de Kress y Van Leeuwen (2006), nos estaríamos refiriendo al uso de una gramática de lo visual y su estudio. Al respecto estos investigadores mencionan:

we will concentrate on ‘grammar’ and on syntax, on the way in which these elements are combined into meaningful wholes. Just as grammars of language describe how words combine in clauses, sentences and texts, so our visual ‘grammar’ will describe the way in which depicted elements – people, places and things – combine in visual ‘statements’ of greater or lesser complexity and extension [...] We intend to provide usable descriptions of major compositional structures which have become established as conventions in the course of the history of Western visual semiotics, and to analyse how they are used to produce meaning by contemporary image-makers. (Kress y Van Leeuwen, 2006: 1).

El aproximamiento de estos estudiosos a una gramática de lo visual tiene como base las mismas formalidades que la gramática lingüística. Por lo tanto su perspectiva, que agrupa el estudio de la gramática con el significado, encuentra las formas gramaticales como una fuente para codificar interpretaciones de experiencias y formas de las interacciones sociales (2006). Al

apegarse a dichas formalidades esta “nueva” gramática tiene estructuras que apuntan a interpretaciones particulares de experiencias y formas de interacción social.

Meanings belong to culture, rather than to specific semiotic modes. And the way meanings are mapped across different semiotic modes, the way some things can, for instance, be ‘said’ either visually or verbally, others only visually, again others only verbally, is also culturally and historically specific [...] even when we can express what seem to be the same meanings in either image-form or writing or speech, they will be realized differently. For instance, what is expressed in language through the choice between different word classes and clause structures, may, in visual communication, be expressed through the choice between different uses of colour or different compositional structures. And this will affect meaning. Expressing something verbally or visually makes a difference (pág. 2).

Con esto Kress y Van Leeuwen se anticipan a pensar que la comunicación visual de a poco dejará de ser el lenguaje de unos cuantos especialistas para formar parte de la comunicación en una dimensión pública. Aunque se pueden distinguir aquellos que conocen de reglas gramaticales de lo visual del resto que se pudiera pronunciar “analfabeta”.

Debemos entender, desde esta perspectiva que una gramática no son únicamente las reglas que definen un idioma, sino, en palabras de ellos:

an inventory of elements and rules underlying culture-specific forms of verbal communication. ‘Underlying’ here is a shorthand term for something more diffuse and complex, more like ‘knowledge shared more or less by members of a group, explicitly and implicitly’. This brings in subtle matters of what knowledge is and how it is held and expressed, and above all the social question of what a ‘group’ is. That makes definitions of grammar very much a social question, one of the knowledges and practices shared by groups of people (Kress y Van Leeuwen, 2006: 3).

Estos otros elementos que se suman al conjunto de reglas facilitan la definición formal de una gramática visual:

‘our’ grammar is a quite general grammar of contemporary visual design in ‘Western’ cultures, an account of the explicit and implicit knowledge and practices around a resource, consisting of the elements and rules underlying a culture-specific form of visual communication (Ibid).

Este tipo de gramática se encuentra presente en la comunidad en línea que forma parte de este estudio. Los *visual text-objects* que se muestran en sus redes sociales forman parte de un lenguaje del diseño visual entorno a la Santa Muerte. La posición de los objetos dentro de la imagen, el color y demás elementos que conforman la composición de una imagen permiten diversos significados. Como ya lo hemos visto con los mantos de la Santa Muerte, también en

las redes sociales el uso de imágenes corresponde a una gramática susceptible de su descripción y análisis.

Detrás de estos “objeto-texto visuales” y al ser compartidos o socializados están siendo generados por un actor: un sign-maker. Alguien que representa algo de manera visual:

we see representation as a process in which the makers of signs, whether child or adult, seek to make a representation of some object or entity, whether physical or semiotic, and in which their interest in the object, at the point of making the representation, is a complex one, arising out of the cultural, social and psychological history of the sign-maker, and focused by the specific context in which the sign-maker produces the sign. That ‘interest’ is the source of the selection of what is seen as the criterial aspect of the object, and this criterial aspect is then regarded as adequately representative of the object in a given context (Kress y Van Leeuwen, 2006: 7).

De esta forma los autores buscan dejar en claro que las imágenes son representaciones de un objeto de las cuales depende de cada *sign-maker* sobresaltar determinados aspectos para expresar un significado (*signified*). El signo, de esta forma es el resultado de un proceso de construcción y no de la selección de determinado signo con un valor universal que determine su forma (*signifier*). Para Kress y Van Leeuwen los signos son conjunciones, de formas y significados, motivadas y no arbitrarias. De ahí que el *sign-making* sea un proceso descrito de la siguiente forma:

the process of sign-making, in which the signifier (the form) and the signified (the meaning) are relatively independent of each other until they are brought together by the sign-maker in a newly made sign. To put it in a different way [...] the process of sign-making is the process of the constitution of a sign/metaphor in two steps: ‘a car is (most like) wheels’ and ‘wheels are (most like) circles’. (pág. 8).

De esta forma los círculos mencionados en esta cita constituyen las llantas y a su vez éstas constituyen la forma de un carro. Y es desde esa información que podemos dar lectura a una imagen y transformarla en alguna forma lingüística que describa el signo.

Para entender la comunicación visual dentro de este estudio se seleccionaron una serie de imágenes que han sido tomadas de la *fanpage* y del grupo de Facebook de la comunidad religiosa estudiada. Los investigadores proponen el uso de una serie de elementos “gramaticales” para introducirnos en la comunicación visual expresada en una mezcla de texto escrito, imagen, cualquier tipo de grafica o sonido, es decir, los *textos multimodales* que se presentan como ejemplo.

La gramática de la imagen propuesta por estos investigadores nos dicta identificar a los elementos de una imagen como “participantes representados” (o simplemente participantes). En el acto semiótico envuelto en una representación narrativa podemos encontrar tanto

participantes interactivos (los miembros de la comunidad) como participantes representados (la imagen religiosa). El aparato conceptual que nos permite dar lectura a las imágenes que permiten la comunicación visual está orientado a las funciones semióticas de los participantes. Los términos “*Actor*”, “*Goal*” y “*Recipient*” son al mismo tiempo los papeles que desempeñan estos participantes.

El ciberculto a la Santa Muerte como cultura y como instrumento cultural

El ciberculto

El acceso a la base de datos digital que genera el grupo “Santa Muerte (grupo)” de *Facebook* (FB) nos ha permitido observar una fuente primaria de datos estadísticos no únicamente de BSM sino de una cantidad considerable de personas que son devotas a la Santa Muerte, aunque no sean necesariamente adherentes a la iglesia. Los datos que se presentan a continuación corresponden al 24 de diciembre de 2018 (tabla 1):

Tabla 1

Fecha	Miembros totales	Miembros activos (ese día)
2018-12-24	82196	16785

Fuente: Facebook

El 24 de diciembre de 2018 el grupo de Facebook de BSM tuvo un total de 82,196 miembros aceptados, de los cuales 16,785 estuvieron interactuando ese día dentro del grupo. Ello quiere decir que casi una cuarta parte de las personas del grupo postean, comentan o reaccionan a los *posts*. Las publicaciones diarias van desde imágenes de la Santa Muerte con mensajes de diversos tipos, fotos de los adherentes mostrando sus altares o sus tatuajes e incluso anécdotas relacionadas a su devoción. Las herramientas de generación de datos estadísticos de Facebook, tan útiles para las empresas de mercadotecnia, develan datos que consideramos relevantes sobre la comunidad digital que se encuentra dentro de este grupo. De estos, los datos poblacionales y los geográficos son los que mayor relevancia pueden tener para nuestro trabajo. En ese sentido, se pudo visualizar el rango de edad y el sexo del total de la comunidad distribuido de la siguiente manera:

Tabla 2

Rango de edad	Mujeres	% de mujeres	Hombres	% de hombres	Género personalizado	% de género personalizado
13-17	2477	3%	3780	4.6%	1	0%
18-24	9588	11.7%	15392	18.7%	9	0%
25-34	12725	15.5%	16191	19.7%	13	0%
35-44	7421	9%	7426	9%	4	0%
45-54	2508	3.1%	2422	2.9%	1	0%
55-64	556	0.7%	581	0.7%	0	0%
65+	459	0.6%	616	0.7%	0	0%

Fuente: Facebook

Aun cuando la brecha digital pudiera representar un sesgo en la distribución por edad, los rangos de edad que abarcan los 18 a 44 años concentra la mayoría de la población creyente, seguidos por los jóvenes de 13 a 17 y finalmente las personas de edad avanzada tiene menos presencia. También podemos observar un balance entre hombres y mujeres, siendo los primeros los más creyentes con un 56%.

De igual forma, gracias a estos datos es posible saber cuales son las 100 principales ciudades en que se encuentra distribuida esta población, de las cuales se muestran las diez primeras en la siguiente tabla:

Tabla 3

10 Principales ciudades	Miembros
Ciudad de México	12173
Monterrey	2229
Puebla	1858
Guadalajara	1487
San Luis Potosí	1371
Tijuana	1258
León	1192
Guatemala	1067
Ciudad Juárez	992
Veracruz	965
Los Ángeles, California (lugar 66)	179

Fuente: Facebook

Del total de la lista la ciudad de Los Ángeles registra una cantidad muy reducida de creyentes que se encuentran dentro del grupo, lo cual concuerda con la poca asistencia a los servicios religiosos en BSM, en comparación con la Ciudad de México. también es interesante, que a pesar de ser Veracruz uno de los lugares más significativos dentro de la literatura consultada, se encuentre en decimo lugar, mientras que Monterrey, al noroeste mexicano, se coloca en segundo lugar.

En la lista de los 100 principales países, de los cuales únicamente mostramos los primeros 10, Estados Unidos se encuentra en segundo lugar (tabla 4), seguido por Argentina y Guatemala. La diferencia entre México, en la primera posición, con el resto de los países es inigualable. De igual forma, como señala Frigerio, Argentina destaca debido a la influencia de la Santa en aquel país sobre San La Muerte, por lo que el dato debe ser entendido como una cifra que se comparte entre ambas devociones que, dicho por el autor, no deben ser confundidas en la investigación.

Tabla 4

Principales países	Miembros
México	66514
Estados Unidos	4114
Argentina	3247
Guatemala	1657
Colombia	1024
El Salvador	728
Ecuador	643
Perú	613
Paraguay	511
Bolivia	463

Fuente: Facebook

La comunidad digital que se refleja en estos número es una parte importante de la iglesia en el Este de Los Ángeles, pues alimenta de representaciones mentales al grupo y a la *fanpage* de Facebook de BSM. Como dentro de la comunidad religiosa, aquí también hay un grupo de personas que administra y modera el grupo, como también hay una persona que filtra la información hacia la página oficial por medio de viñetas. Este último es un *sign-maker* que al igual que los publicistas hacen con las marcas de empresas importantes, ha aprendido a “vender” la imagen de la Santa Muerte en veneficio de BSM.

Dentro del grupo de FB algunos de los miembros de la congregación fungen como administradores y moderadores. Sus funciones son administrar los contenidos que los demás miembros comparten, evitar que se publique información que no sea relevante o que busque lucrar con la imagen de la Santa Muerte. También se encargan de moderar el acceso de nuevos miembros y las discusiones que se generan en las publicaciones del grupo.

Al mismo tiempo que administran y moderan los contenidos y discusiones estos administradores contienen saberes y expresiones de fe que replican tanto en el grupo como en la iglesia. También son intermediarios entre la comunidad digital y las transmisiones que se realizan por Facebook Live, haciendo notar errores o imprecisiones que se suscitan durante las celebraciones o ampliando las nociones sobre determinado tema que se toca.

Por su parte el administrador de la *fanpage* “traduce” a una gramática de la imagen de la Santa Muerte algunos de los contenidos apoyado en un lenguaje más visual. Algunos tienen que ver con oraciones, otros con los colores y su significado, y otros más con la parafernalia religiosa que se emplea en determinado ritual, su uso y su significado. También desde página de FB, que es seguida por más de 160 mil personas, se puede saber el horario de los servicios y ver la transmisión en vivo de estos.

También las redes sociales, a través de las cuales se congrega la comunidad digital de BSM, han sido una herramienta útil para recolectar información importante sobre las experiencias de vida de sus adherentes. La mayoría son relatos sobre sus primeras experiencias con la Santa Muerte y “milagros de fe”. En ellos los adherentes cuentan por qué se han hecho devotos, algunos por experiencia propia, mientras que otros han sabido de ella por medio de otras personas y se han hecho creyentes.

Hay quienes relatan haberla conocido en sueños o tener visiones al pie de su cama. Otras personas han tenido experiencias cercanas a la muerte o enfermedades mortales y con su ayuda han salido adelante. También hay quienes mencionan que han vivido con malestares físicos y espirituales a los que la Santa ayudado a sanar.

La cibercultura

El texto y la imagen, como señalamos anteriormente son dos elementos que se distribuyen a lo largo de las redes sociales abordadas. Estos dos elementos algunas veces se encuentran juntos en una misma imagen mientras que otras veces se emplea únicamente el lenguaje escrito. Muy pocas veces se utiliza la voz o el discurso audiovisual. De esta manera se optó por recoger datos únicamente del texto escrito y de la imagen como texto.

A diferencia de Frigerio, quien se enfoca en las palabras amenazantes que se impondrán en imágenes de la Santa y en las discusiones en torno a la diferenciación entre ésta y San La Muerte, en este trabajo se han recogido testimonios del desarrollo de las representaciones mentales de los devotos sobre la Santa Muerte.

La mayoría de estos testimonios nos hacen saber, en palabras de sus creyentes, de qué forma se ha manifestado ante ellos la Santa y bajo qué condiciones se encontraban durante estas manifestaciones. Para recoger dichos testimonios se recurrió a los administradores de la *fanpage* de BSM para preguntar el 29 de noviembre de 2017 a los devotos ¿por qué eres devoto a la Santa Muerte?⁶ como resultado se obtuvieron 289 comentarios de creyentes exponiendo sus respectivos casos. De estos se seleccionaron los más relevantes, es decir, los que tienen más reacciones y comentarios, para su análisis.

- 1) Norma Valencia Cruz: “Como no amarte mi santísima muerte desde que creo en ti mi Vida es otra y me isistes el ma's grande mi lagro que mi esposo ya tenia 38 años y yo no podia salir en barasada y tu me isistes el gran mi lagro mi niño estate perfetamente bien ya tiene 2 años . y medico mi Bebe es el gran mi lagro dela Vida y muchos mas gracias mi santísima muerte pot todo mi princess's”.
- 2) Mary Martorell: “Amen mi niña hermosa gracias por todo lo que me ayudas todos los dias de mi vida a mi me regalo un libro de mi santísima una gran amiga y hermana por que ella trabaja con mi flakita hermosa y por que desde que tengo toda la fe en ella todo a cambiado y le doy mil gracias a mi amiga y hermana por ese libro que me regalo de mi niña preciosa todo empezó a cambiar y le pido que nunca me abandone yo tampoco lo haría la amo la quiero y en mi casa es una mas de la familia. Mil gracias mi niña hermosa.. Amen”
- 3) Mayk Zl: “Porque soy devoto e hijo de la santa muerte, buena pregunta ella es amor me lo demostró me dio una segunda oportunidad me alejo del mal camino en el que estaba de donde creí que ya no tendría otra salida mas que la muerte y si esa fue mi salida ella me adopto me acojio en sus brazos y eme aquí mucho mejor que nunca sin ningún vicio

6

<https://www.facebook.com/basilicasantamuerte/photos/a.745453108812985/1718698291488457/?type=3&theater>

y tratando de ser la mejor persona por eso soy hijo de mi señora por que ella me dio una segunda oportunidad gracias mi niña hermosa”

- 4) Sara Guerrero Maldonado: “Se han subido es dos ocasiones a robar al camión y me dejan con las (cosas) en la mano la última ves me dijo el ratero a ud no jefa x eso y mas cosas yo estoy con ella mi flama linda”
- 5) TommyandStephanie Gouge: “Ever since i found Santa Muerte my life has changed for the better money, health and being protected. Even me and my wife are having a new baby girl that we wanted with the help of our beautiful Queen. She is nuumber one in my life, when things get hard Santa muerte has my back. I love you mother.AMEN”
- 6) Marilu Albadan Aguilar: “Hace cinco años me diagnosticaron cáncer de mama un día muy desesperada un amigo me hablo de ella me regaló una oración me refugié en ella y mi niña blanca me curo desde ese día siento que soy una fiel devota ahora he vencido el cáncer gracias a mi santa muerte”
- 7) Mary Quino: “Yo le debo tanto a ella ,mi marido y yo la tenemos desde hace 13 años ,pero el ya lleva mas tiempo con ella , yo empese a creer por medio del el porque la tenia el en su casa entonces cuando yo la veía me daba miedo pero poco a poco le perdí el miedo y se gano mi respeto , a ella le debo la salud de mi madre por que en cada operación que a tenido en la cabeza yo estoy en oración con ella y la verdad siempre a estado presente en cada dificultad , de hecho mucha gente me a dicho que siempre ven a una mujer con revoso en la puerta de mi casa , y yo solo sonrio por que se que es ella quien siempre esta cuidando mi hogar ,por que una persona me dijo que la ve a ella siempre detrás de mi y es así por que le pedí que cuide y guíe cada uno de mis pasos por eso le tengo su altar en mi cuarto y le brindó mi amor y respeto . amen mi santísima muerte de luz de luna . mi ángel protector”
- 8) Anndy Sabbath: hace 10 años mi hermano se enfermo muy feo tubo tuberculosis ,en esos dias en los que mi hermano solo se la pasaba en su cama todo enfermo yo solo via a mis padres llorar a sus pies y al escuchar como mi papa le decia a mi mama que tenian que ser fuerte para lo que iva a pasar con mi hermano yo sentia y lloraba al ver a haci mis papas y mi hermano todo mal no aguantaba la situacion der ver esa esena esa mis

tarde que mis padres hablaban de lo que iba suceder con mi hermano .yo no aguante y sali a distraerme un rato al centro de la cd de mexico recuerdo que cuando llegue a una plaza habia unos señores hablando de la santa muerte y todos los milagros que hacia .en ese momento vi la figura de la niña y lo que decia aquellas yo desesperado por la situacion en la que estabamos mi familia por la enfermedad de mi hermano .puse mucha atencion a la figura que estaba y le dije cura a mi hermano por favor .. esa tarde llegue a mi casa y mi mama llorando en la cama de mi hermano la verdad yo pense al ver a mi mama pense que mi hermano ya le habia pasado algo en eso mi mama me dijo andres mañana nos vamos a ir al hospital con tu hermano y le dije que tiene ella solo creo que fue un milagro que paso . al otro dia temprano mis papas fueron al hospital con mi hermano yo me quede en shock a lo que pasaba y ver a mi hermano super mejor como lo veia dias antes cuando mis papas volvieron y todos preguntamos que les habian dicho en el hospital mis papas solo nos dijeron su hermano ya sano es solo de dias que se conponga y gane otra vez peso pero que la enfermedad ya no esta en su cuerpo yo no podia creer a lo que escuchaba y recordar quien curo a mi hermano .desde ese dia creo en ella y tengo mucho respeto a todos

9) Armida Soto Palma: Yo era creyente en todos los aspectos de la virgen de guadalupe pero años pidiéndole y nunca me ISO el milagro y una noche de desespero le pedy a mi niña y le dije k ya no podía mas k si ella me ayuda y me Asia el milagro mi fe y todo siempre seria para ella y si así fue por eso es k asta el día de hoy solo mi niña lo es todo en mi hogar en mi vida y en la de mis hijos es por eso k soy su fiel creyente y así sera ya k gracias a ella tengo todo vida ,salud,dinero,y amor gracias mi niña por yegar a mi vida amen santísima muerte amen

10) Abi Flores Montes: Pues muy buenos días a todos y todas mi creencia y fe a mi Santa fue hace aproximadamente un año ya que me enfermaba mucho y tenia a una pareJa del estado de Oaxaca y el me dijo que mis males no eran normales asiq he me hizo todo tipo de estudios pero en todo salia perfectamente bien hasta que el me dijo que si creía en la niña blanca y en esos tiempos pues yo le tenia temor pero el me dijo que no le temiera y fuimos a un lugar donde aun tienen a mi santa y pues con la desesperación de mi dolor me encomendé a ella y pues parecerá mentira pero pues nadie sabe lo que yo viví, así que lo que paso fue que mi ex, me limpio con una veladora roja de mi santa y les juro que cuando la paso en mi cabeza sentí totalmente como si hubiesen quitado un

velo de mi ser am igual que senti una Paz y alegria inmensa desde entonces no me he enfermado no siquiera de una gripe y ahora le tengo un pequeño altar en mi negocio y solo le agradezco mis días que vivo son gracias a ella TE AMO MI SANTISIMA ERES UN ♥ AMOR

La búsqueda de protección es evidente que se mantiene como principal demanda del mercado de la Santa, según lo hacen ver estos testimonios. Es una guía para salir del mal camino, como también es protectora ante enfermedades y malestares. Incluso ante la delincuencia es protectora.

La consociación de la cual nos habla Kozinets (2015) se encuentra representada en esta asociación de ideas en torno a la experiencia sensorial de conocer a la Santa Muerte. Aunque es una experiencia individual, la página de Facebook se vuelve ese espacio en que todos comparten sus relatos, pueden ser comentados y tener reacciones.

Aquí el lenguaje virtual juega un papel importante porque las reacciones de los lectores en su mayoría son positivas. Dar “like” a un comentario o responder no implica que las personas se tengan que concen en la vida real, pero tampoco implica que no se vuelvan a encontrar dentro del grupo y reconocerse por tal afinidad. Aquí es dode la comunidad *online* juega un papel importante. Kozinets al parecer no alcanza a visualizar la asociación entre un espacio público y uno privado dentro de las redes sociales y por tal motivo considera que en tanto públicas las asociaciones entre personas se disuelven.

Por el contrario, tomando como base la observación netnográfica, una forma no elimina a la otra. Las dos formas de asociación son validad y posibles en las redes sociales. A los miembros de una misma comunidad les puede ser afines uno o más espacios públicos como también pueden pertenecer a grupos privados en los cuales el lenguaje virtual es fundamental al mismo tiempo que es común y muy particular de los miembros de dicho grupo.

Entonces, en el campo virtual, particularmente Facebook dado que es la principal red social de los mexicanos, destaca la *fanpage* y el grupo de Facebook de la botánica, ya que ha sido posible observar una estructura de dos niveles: por un lado el espacio público está regulado por los dueños del negocio y filtra, después de haberla procesado, toda la información que considera relevante para el público en general, como el es caso de esta dinámica. En contraparte, el nivel privado se caracteriza por ser un espacio sin filtros sobre temáticas de las publicaciones. Los miembros pueden buscar reslover dudas sobre rituales o la interpretación de sucesos, compartir imágenes e ideas; abrir discusiones o buscar consejos. Es privado porque se necesita ser miembro para interactuar.

Poner a prueba la identidad en Facebook está de más decir que implica prácticas como la discriminación o el rechazo en tanto la identidad no encaja con la del resto de los usuarios. En el caso estudiado la identidad del creyente es puesta a prueba en todo momento, por lo que los espacios privados son esenciales para profesar su fe entre otros creyentes. Desarrollar la identidad como creyente en la Santa definitivamente no es lo mismo que hace un par de décadas. Las redes sociales y el internet “como cultura” facilitan las relaciones y la comunicación entre creyentes.

El instrumento cultural

Por otro lado, como mencionamos anteriormente, no únicamente el texto es un elemento sustancial para comprender lo que Frigerio llama la expansión de la creencia. El carácter visual en las comunicaciones de los grupos de FB se ha desarrollado al grado de lograr imágenes virales a propósito de los *memes* a los que Richard Dawkins en algún momento hizo referencia. Para ello se han seleccionado distintas imágenes, algunas producidas por los *sign-makers* que han trabajado el proyecto de BSM y otras que suelen ser producidas por los propios adherentes y “posteadas” en el grupo de *Facebook*.

La selección de imágenes no fue al azar. Como se ha mencionado anteriormente se tomó como base el trabajo de Kress y Van Leeuwen (2006) para hacer dicha selección, por lo que no se incluyeron fotos que no hayan requerido de diseño. Tampoco se incluyó texto en imagen, sino una composición de ambas. Las primeras 5 imágenes fueron obtenidas de la *fanpage* de BSM durante el mismo periodo en que se realizó el trabajo de campo, mientras que las 5 posteriores fueron recolectada en el mes de marzo de 2019.

La primera de estas imágenes (Imagen 1) es alusiva a la celebración del Día de Muertos que se lleva a cabo en México. En ella podemos observar la combinación de texto con imágenes donde resalta una calavera de papel picado colocada en la parte izquierda, mientras que en la derecha el texto de una interpretación sobre dicha celebración. En la parte inferior se han colocado los datos de BSM, los cuales nos permiten identificar tanto su origen como la localización de la botánica-iglesia.

Al mismo tiempo, dentro del contexto temporal de la imagen, forma parte de serie de imágenes similares que invitan al observador a relacionar la celebración del Día de Muertos con la festividad a la Santa Muerte. En BSM, como hemos mencionado en otros capítulos de esta tesis, el 2 de noviembre se ha comenzado a institucionalizar como una fecha festiva en que se celebran bodas y bautizos en nombre de esta figura de la religiosidad popular.

La Imagen 2 es una invitación para asistir a la procesión que se llevó a cabo para acompañar a la nueva imagen que se colocó en el altar principal de la basílica. En ella, a diferencia de la primera, se observa una saturación de texto sobre la imagen de la Santa Muerte de túnica negra. Sin embargo, esta saturación es intencional, debido a que, como ha señalado en repetidas ocasiones el Profesor Ángel, para los fans de la página, de otra manera es menos claro el sentido de la imagen como informativa.

No todos los mensajes son informativos. Algunos otros ya sea en el texto o en la combinación de determinadas imágenes con un texto en particular son expresados como enseñanzas. La Santa Muerte de manto blanco sosteniendo a Jesucristo en sus brazos resulta más significativa si la analizamos de manera conjunta con algún tipo de mensaje o frase (Imagen 3). En esta imagen el carácter informativo se limita al texto escrito en la parte inferior, mismo que es enunciado como “fundamento” de la creencia durante los rituales que practican los devotos en la basílica. Por otro lado las velas que están colocadas a los costados de la figura de la Santa y al cristo en brazos, y que al mismo tiempo han jugado un papel fundamental de los miembros de la comunidad, nos invitan a pensar en la Vela Perpetua de BSM.

La categoría de mensaje *amenazante* que desarrolla Frigerio (2017) también es desarrollada por el *sign-maker* de la *fanpage* de la basílica (Imagen 4). En este caso, la importancia la tiene el mensaje, tanto en la gramática del texto como de la imagen. Por un lado, el texto informativo se inclina hacia la parte superior de la imagen limitándose al link de la página de internet, mientras que el texto amenazante y la imagen colocada al centro de una Santa Muerte con manto de color negro con rojo (Reversible) que es el manto que sirve como escudo de protección contra toda energía negativa. La lectura de esta imagen no necesariamente tiene que ir a un público que desconoce todos los significados, sino la búsqueda de protección dentro del discurso amenazante revela disputas entre aquellos que a pesar de venerar a la Santa buscan dañar a otros devotos.

La última de las imágenes recogidas en la *fanpage* es un ejemplo de la síntesis informativa de las sesiones de aprendizaje que se llevan a cabo en la botánica y finalmente son vertidas en este tipo de viñeta digital. En la Imagen 5, la cuál es publicada el 13 de octubre de 2018, se observa texto en color blanco y en color azul, además de tener una fotografía de la Santa Muerte con manto azul sobre unos panes dentro de una canasta de ofrenda.

La combinación de elementos de la tradición católica e innovaciones como la figurilla de la Santa son elementos que nos ayudan a comprender el contenido del mensaje escrito. Recordemos que la Santa de manto azul, como señalamos anteriormente, sirve para la atracción

de armonía, sabiduría y paz en el hogar. También para la protección contra las fuerzas del orden y personas que quieren que uno caiga en la cárcel.

Por otro lado, la gramática visual que se hace presente en el grupo de *Facebook* es distinta y muchas veces no cuenta con mayores elementos que determinada representación visual de la Santa Muerte. Sin embargo, también hay representaciones que a pesar de ser elaboradas con herramientas más rudimentarias, no dejan de ser representaciones colectivas captadas por miembros del grupo.

Estos *sign-maker* (Imagen 6) suelen apoyarse en textos largos como oraciones a la Santa Muerte, jugar con la composición de la imagen colocando por un lado el texto y por el otro una figura que refuerce dicho texto. Son composiciones menos elaboradas en cuanto a la composición de colores e incluso llegan a incurrir en descuidos como sobreponer diferentes elementos del mismo color complicando la lectura de ambos.

Algunas imágenes, a pesar de no contener texto, si contienen imágenes sugestivas sobre diversas representaciones de la Muerte en el mundo. Tal es el caso del Ángel de la muerte (Imagen 7) que se observa en una posición dominante sobre la vida y la muerte, representadas por la mujer que abraza la cruz de una tumba. Imágenes que coinciden con descripciones de los devotos a la Santa Muerte sobre sus sueños en momentos de angustia provocados por algún malestar propio o de alguna persona cercana a ellos.

A diferencia de las *fanpage* los grupos de *Facebook* tienen una característica particular llamada insignia, que nos permite identificar algunos *sign-makers* (Imagen 8; Imagen 9). El “narrador visual” es reconocido como alguien que al compartir imágenes o videos logra generar interacciones entre los miembros del grupo. Ello quiere decir que el mensaje ha generado reacciones o se han suscitado conversaciones en la imagen posteada. La Imagen 8 por ejemplo, es una invitación que nos hace la Santa Muerte de manto rojo a compartir la publicación para que su petición sea concedida. Su composición mantiene a la figura en el centro de la imagen montando el texto que le da voz sobre ella.

Por otro lado, la Imagen 9 está elaborada por otro *sign-maker* que incluso logra montar su firma. En esta imagen no se aprecia la figura de la Santa pero si la de tres calaveras en el centro, de las cuales la central está iluminada con destellos dorados los cuales simpatizan con el tono de las letras del texto. El mensaje del mismo nos invita a pensar en los significados de la Muerte. El uso de apps (aplicaciones para dispositivos digitales) es de gran utilidad para lograr este tipo de composición y como consecuencia emitir un mensaje claro.

Contrario al éxito en el uso de la gramática visual celebrado con las insignias de *Facebook*, hay otras imágenes que resultan difíciles de leer debido a una deficiente

combinación de elementos o colocación de los mismos (Imagen 10). En el ejemplo podemos observar una imagen de la Muerte y su “pequeña”, la primera con un manto negro y su guadaña en la mano izquierda, mientras que sostiene lo que parece ser un ramo de flores. A un lado suyo está una representación infantil de la Muerte con manto blanco sosteniendo un animal. La postura de ambos personajes es contrastante; la primera temeraria mientras que la segunda aparenta compasión.

Sobre la imagen compuesta de tonos grises se ha colocado una oración de agradecimiento a la Santísima Muerte. Sin embargo, el texto está escrito en color morado y su lectura resulta incomprensible y por lo tanto la lectural del mensaje se vuelve confusa. Aunque ello no afecta de manera negativa al grupo, lo evidente es que el número de reacciones y las interacciones entre miembros de grupo en torno a esta elaboración es nula. La efectividad del mensaje en la imagen compartida en este caso está puesta en duda. Con ello también es claro que la poca creatividad en este tipo de elaboración puede tener repercusiones negativas o simplemente no tener alguna.

A pesar de las diferencias marcadas por la creatividad de cada uno de los *sign-makers*, sus diseños son compartidos en las redes sociales y tienen reacciones y comentarios de otros usuarios. Diariamente tanto la *fanpage* como el grupo de Facebook son alimentadas de contenido con este tipo de imágenes. Una de las devotas que se casaron en BSM mencionaba que antes de creer miraba con temor las imágenes que compartían sus familiares que ya creían, al grado de dejar de seguir sus perfiles. Recordemos que al poco tiempo una representación mental de la Santa Muerte le vino en sueños y de esta figura pudo leer un mensaje de precaución.

Ahora bien, es evidente que las primeras cinco imágenes tienen un propósito de carácter promocional que busca el consumo de los bienes de salvación ofertados por BSM. Estas imágenes llegan a tener un promedio de cinco mil reacciones, cientos de comentarios y también son compartidos cientos de veces por los usuarios. Estas formas de reaccionar y reproducir dichas imágenes al mismo tiempo transmiten el mensaje que contiene. Particularmente la primera de estas imágenes aprovecha elementos de las tradiciones mexicanas que envuelven las festividades de Día de Muertos. El mensaje en el papel picado y el altar de muertos son dos símbolos inequívocos de la mexicanidad. Un papel similar juega la fe católica en la tercera de estas imágenes. Las invitaciones a participar en los préstamos de la fe católica como la segunda imagen suelen ir acompañadas de transmisiones en vivo por Facebook Live. En el caso particular de las procesiones el mensaje resulta significativo en tanto es resultado de la apropiación momentánea del espacio público. Es decir, tiene un efecto *offline*.

Los mensajes, además de las invitaciones, que la Santa tiene para nosotros en las imágenes 3, 4 y 5 contienen “oraciones” elaboradas por el Profesor Ángel, quien se mencionó anteriormente, también escribe canciones. Estas oraciones pudieran ser similares a la que menciona Thompson (1998) en tanto enuncian protección desde la dimensión virtual de BSM. Estas imágenes se caracterizan por haber sido compartidas un promedio de 300 veces y tener un aproximado de mil reacciones (*likes*) cada una.

Las imágenes que son recuperadas del grupo de Facebook (imagen 5-10), son ejemplo de los contenidos que publican los miembros del grupo. Dado que están en un grupo privado, no pueden ser compartidas por los miembros fuera del mismo pero si tener reacciones. Los temas son amplios pero el denominador común es la protección, ya sea que la soliciten o la agradezcan con la imagen dar *like* o escribir amén es un acto de solidaridad de parte de los demás miembros hacia quien la publica.

En los ejemplos señalados podemos encontrar “oraciones” similares a las producidas por BSM, aunque en versiones menos creativas. Sin embargo, también es necesario El “testimonio de fe” sobre la protección de la Santa hacia sus creyentes no únicamente queda restringido a su uso a través del lenguaje escrito. La posibilidad de expresar de forma visual el agradecimiento permite a la imagen introducirse como innovación ante el mercado. Estas “oraciones” y “testimonios de fe” son dos tipos de práctica recurrente en el culto digital a la Santa Muerte.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha planteado el propósito de comprender los mecanismos que facilitan la transmisión del culto a la Santa Muerte a los creyentes de la zona del Este de Los Ángeles. Se llevó a cabo una aproximación empírica a una comunidad que se congrega dentro de una botánica dedicada a este personaje para rendirle culto, a fin de conocer las expresiones culturales y la organización social que de ello derivan.

Se emplearon métodos y técnicas de las ciencias sociales para la realización de una investigación empírica que nos permitió recolectar un conjunto de datos que posteriormente fueron analizados. Se recurrió a un marco interpretativo basado en la antropología cognitiva, desde el punto de vista de Sperber (1996), que nos permitió explicar, desde términos epidemiológicos de la cultura la forma en que se transmite este culto y a través de qué elementos se lleva a cabo dicha transmisión.

Como resultado de esta inmersión fue posible el análisis no únicamente de datos empíricos. También se pudo precisar la importancia del papel que juega la comunidad religiosa que tiene tanto presencia física y como también forma parte de una red digital más amplia de adoradores a la Santa Muerte en internet con quienes comparten todo tipo de información sobre ella.

También se analizó el papel de las botánicas como espacios importantes para la transmisión del culto. Se encontró un tipo en particular que se diferencia de los señalados por los especialistas en el estudio de la etnobotánica. En este sentido, se ubicó dentro de un *cluster* de botánicas, un tipo de negocio que se denominó botánica-iglesia en la cual se ofrecen tanto servicios espirituales como religiosos y venta de productos de la Santa Muerte.

La observación participante permitió la elaboración de un listado de prácticas religiosas que se celebran en el lugar. Algunas de ellas son prestamos de la liturgia católica; el rezo del Rosario que fuera inaugurado en Tepito es celebrado al menos dos veces al mes. También se documentaron otras prácticas innovadoras, unas de ellas impulsadas por los propietarios de la iglesia, mientras que otras han sido propuestas por los adherentes que asisten con regularidad.

El marco interpretativo que resultó de la construcción del aparato teórico de esta tesis permitió visualizar el contagio de fe entre creyentes el cual se transmite a través de representaciones culturales sobre la devoción a la Santa y su efectividad tanto sanando como dando protección. Las comunidades *online* han sido un referente importante para comprender la importancia del papel que juegan las redes sociales virtuales en la “viralidad” de ideas

asociadas a la creencia en la Santa Muerte. Y particularmente dentro de los usuarios vinculados a Basilica Santa Muerte que interactúan con estas imágenes a fin de construir sus propias representaciones mentales.

Los datos estadísticos que se recogieron para esta tesis, los cuales genera Facebook sobre los grupos que se crean en dicha plataforma resultan reveladores en diferentes aspectos. Principalmente nos muestran un estimado de las ciudades con mayor concentración de devotos que comparten sus saberes y sus experiencias dentro de la comunidad *online*. En particular, en campo se pudo validar el rango de edad que tienen los creyentes, estando la mayor cantidad ubicada entre 28 y 50 años. Sin embargo, aunque no es el propósito de esta tesis ha sido interesante observar la presencia de niños y adolescentes en BSM.

A pesar de ser únicamente un par de niños; un niño y una niña (esta última es hija del profesor Ángel) con quienes se ha podido interactuar, destacan sus representaciones sobre el lugar y sobre la imagen de la Santa Muerte. La percepción sobre el lugar, a pesar de ser un universo gobernado por adultos, no es ajena a algún otro tipo de lugar sagrado. Su comportamiento ante las imágenes como ante los adherentes es de respeto. Particularmente sobre la figura de la Santa, contrario a ver una imagen terrorífica, la niña encuentra un símbolo de paz y amor. Lamentablemente, la población infantil es muy inferior para hacer cualquier tipo de inferencia fuera de lo explorado en campo. No obstante, será interesante dar seguimiento a este grupo etario más adelante.

Con respecto a los adolescentes, se pudo conocer el caso de dos jóvenes (primos) de una misma familia que han instalado altares en sus propios cuartos. Dichos altares son personales y fueron instalados no como agradecimiento a la Santa sino por el contagio de fe al que han sido expuestos por sus padres durante estos últimos años quienes han instalado altares familiares en sus casas. La reproducción de las prácticas religiosas, dejan estos casos en evidencia, más que darse por experiencias religiosas personales se suscitan a partir de la formación de una identidad religiosa en el hogar. Lamentablemente, la generación de jóvenes creyentes es prácticamente invisible en la botánica-iglesia en estos momentos. Pero como señalan otros colegas es algo que finalmente empieza a llamar la atención del investigador social.

Por otro lado, es importante señalar que este templo no es el primero que se instala en la zona de LA. El culto a la Santa Muerte se ha rendido de distintas formas en los últimos años. Tanto los adherentes de la congregación mencionan de la existencia de otros centros similares, como en redes sociales se puede corroborar que anteriormente se ha pretendido cultivar la adoración a la Santa pero sin un éxito prolongado. Los adherentes mencionan que el problema

ha sido el tipo de servicio que se ofrece, ya que la mayoría de las veces han sido servicios mágico-espirituales que se brindan de manera personal y el curandero o “profesor” encargado de ofrecerlos regularmente es desenmascarado, algunas veces por otro curandero y otras veces por los devotos, como charlatán. Esta es una de las razones por la cual las botánicas cierran y cambian de ubicación.

Uno de los problemas que presenta esta tesis radica en su temporalidad y claramente tiene repercusiones en la observación. Al cierre del trabajo en campo, las botánicas-iglesia han comenzado a multiplicarse y a ofrecer servicios similares a los que se encuentran en BSM. De igual forma, miembros de la congregación han comenzado a llevar a cabo rituales colectivos en los altares domésticos, sacando el culto de la iglesia para introducirlo en estos espacios con el fin de ofrecerlos como “parroquias” de la misma. Tal es el caso de el altar de la familia en Pomona y el de Arizona que ya han sido consagrados en un ritual elaborado por los miembros de la Vela Perpetua de la Santa.

Esto revela que los altares a la Santa Muerte no únicamente son utilizados como parte de un trabajo espiritual en el que el creyente coloca un altar el tiempo que dura el trabajo o para dar protección al hogar. También hay quienes lo ven como un símbolo de estatus el cual los lleva a consumir insumos para su altar de forma conspicua. La modificación de habitaciones o la adecuación de espacios en la casa, se pudo observar en la parte final de este trabajo, ha llevado a algunos de nuestros colaboradores a hacer modificaciones sustanciales en sus viviendas. Este hecho los coloca por encima de otros colaboradores que asisten al templo y que no tienen la posibilidad de colocar un altar o el que tienen es clandestino.

Si bien este no ha sido el principal objetivo de la tesis que se presenta, también es una propuesta de estudio para otro tipo de organizaciones espirituales de escala menor que toman como base el esoterismo, paganismo u ocultismo, las cuales presentan un tipo de oferta de carácter holístico en la cual se llevan a cabo sesiones de terapia tanto individual como grupal y por su carácter emergente son invisibles para la investigación y la teoría organizativa. Por el contrario, algunos elementos teóricos como metodológicos podrían ayudar a profundizar en la investigación de la oferta y demanda de bienes y servicios espirituales a los que se tiene acceso en estos lugares.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Matthew R., McKee, Diane, Jolene Yukes, Adelyn Alvarez and Alison Karasz (2008), An Investigation of Douching Practices in the Botánicas of the Bronx, *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 10, No. 1, pp. 1-11
- ARGYRIADIS, Kali (2014) Católicos, apostólicos y no-satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Cultura y religión*, Vol. 8 (1). pp. 191-218
- BALICK, Michael, Kronenberg, Fredi, Ososki, Andreana, Reiff, Marian, Fugh-Berman, Adriane, O'Connor, Bonnie, Roble, Maria, Lohr, Patricia and Atha, Daniel (2000), Medicinal Plants Used by Latino Healers for Women's Health Conditions in New York City. *Economic Botany*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 2000), pp. 344-357
- BATZ, Giovanni (2014) Maya Cultural Resistance in Los Angeles: The Recovery of Identity and Culture among Maya Youth. *Latin American Perspectives*, Vol. 41, No. 3, pp. 194- 207
- BERGER, P. L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Anchor.
- BOURDIEU, Pierre (2006), Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, El Colegio de Michoacán, A.C, México. pp. 29-83.
- BOZORGMEHR, Mehdi (1997), Internal Ethnicity: Iranians in Los Angeles. *Sociological Perspectives*, Vol. 40, No. 3, Sage Publications, Inc. pp. 387-408
- BUNKER, Pamela et al (2010), Tortures, beheadings and narcocultos. *Small Wars & Insurgencies*, pp. 145-178
- BUNKER, Robert J. & Sullivan, John P. (1998) Cartel Evolution: Potential and Consecuencias. *Transnational Organized Crime*, Vol.4, No.2, Summer 1998, pp. 55-7.1
- (2010), Cartel evolution revisited: third phase cartel potentials and alternative futures in Mexico, *Small Wars & Insurgencies*, 21:1, 30-54
- CHESNUT, Andrew (2012) *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*. Oxford University Press. New York.
- CHEW, Matthew K. (2017) Indigene versus Alien in the Arab Spring: A View through the Lens of Invasion Biology. En *Lost in translation: New paradigms for the Arab Spring*. Eds Uzi Rabi y Abdelilah Bouasria. Sussex Academia Press. Pp. 98-121.

----- (2011) Anekeitaxonomy: Botany, Place and Belonging. En *Invasive and introduced plants and animals*. Eds. Ian D. Rotherham y Robert A. Lambert. Earthscan. Pp. 37-51.

CHOWNING, Margaret (2013) The catholic church and the ladies of the vela perpetua: gender and devotional change in nineteenth-century Mexico. *Past and Present*, no. 221. The Past and Present Society, Oxford, pp 197-237

DE LA FUENTE, Sergio (2017) Entre Niñas Blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la ciudad de México. *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. Pp 169-191

DE LA TORRE, R. (2001). Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, 5, pp. 98-117.

----- (2013). La religiosidad popular. *Ponto Urbe*, 12: pp. 2-20.

----- (2016). Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols. *Social Compass*, 63(2): pp. 1-16.

DE LA TORRE, R. y Gutiérrez, C. (2007) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Centro de investigaciones y Estudios superiores en antropología social; El Colegio de Jalisco; El Colegio de la Frontera norte; El Colegio de Michoacán; Universidad de Quintana Roo; Subsecretaría de población, migración y asuntos religiosos de la Secretaría de Gobernación; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

DÍAZ, Raúl (1999) Personaje e identidad narrativa: una aproximación metodológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 37-58.

DURAND, Jorge (2014) Coordinadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas. En *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Editora Cristina Oehmichen Bazán. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Pp. 261-284.

ENGH, Michael (1997) "A Multiplicity and Diversity of Faiths": Religion's Impact on Los Angeles and the Urban West, 1890-1940. *Western Historical Quarterly*, Vol. 28, No. 4, Oxford University Press. pp. 463-492

ESTRADA, William (2008) *The Los Angeles Plaza: Sacred and Contested Space*. University of Texas Press.

ESTRADA, Gilbert (2005) If You Build It, They Will Move: The Los Angeles Freeway System and the Displacement of Mexican East Los Angeles, 1944-1972. *Southern California Quarterly*, Vol. 87, No. 3, pp. 287-315

- FABIÁN, Arturo (2018) Organizaciones religiosas emergentes: la familia malverdista. *Ra Ximhai*. Pp 41-61
- FINKE, Roger (2004). Innovative Returns to Tradition: Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 43, No. 1: pp. 19-34.
- FLEURET, Anne K. (1974) Incorporation into Networks Among Sikhs in Los Angeles. *Urban Anthropology*, Vol. 3, No. 1: The Institute, Inc. pp. 027-033
- FRIGERIO, A. (1995). “Secularización” y Nuevos Movimientos Religiosos. *Lecturas Sociales y Económicas*. Año 2, N° 7: pp. 43-48.
- FRIGERIO, Alejandro (2017) San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del “más justo de los santos”. *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. Pp. 253-274
- FULLER, Robert (1999) Drugs and the Baby Boomers' Quest for Metaphysical Illumination. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 3, No. 1, University of California Press pp. 100-118
- FURSETH, Inger (2011) The hijab: boundary work and identity negotiations among immigrant muslim women in the Los Angeles area. *Review of Religious Research*, Vol. 52, No. 4. Religious Research Association, Inc. pp. 365-385
- GIMÉNEZ, Gilberto (2001) Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 5-14.
- GLICK-SCHILLER, N. Basch, L. Blanc-Szanton, C. (1992) Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*. Pp. 1-24.
- GOMEZ-BELOZ, A. y Chávez, N. (2001), The botánica as a culturally appropriate health care option for Latinos. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 7, pp. 537-546.
- GONZÁLEZ, Juan (2011) *Harvest of Empire*. Penguin Books
- GROENEWEGEN, P. y Christine Moser (2014) Online Communities: Challenges and Opportunities for Social Network Research. *Research in the Sociology of Organizations*. Emerald Group Publishing Limited
- GUBER, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- HERNÁNDEZ, Alberto (2017) Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos. El culto a la Santa Muerte en el Norte de México. *La Santa Muerte: espacios, cultos y*

- devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. pp. 139-166
- HERNÁNDEZ, C. J. and Jones, M. O. (2004) Botánicas: Sites of healing and community support. In P. A. Polk (ed.) *Botánica Los Angeles: Latino Popular Religious Art in the City of Angels* (Los Angeles, CA: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 46–55).
- HIGUERA-Bonfil, Antonio (2015) Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano. *LiminaR*. Estudios Sociales y Humanísticos, vol. XIII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 96 -109
- (2017) La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York. *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. pp. 231-252
- HINE, Christine (2004) *Etnografía Virtual*. Editorial UOC. Barcelona
- HIRAI, Shinji (2008) La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales, *The Hemispheric Institute's online journal*, abril de 2008
- http://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html
- HODGES, Stephen and Bennett, B. (2006) The Ethnobotany of *Pluchea carolinensis* (Jacq.) G. Don (Asteraceae) in the Botánicas of Miami, Florida *Economic Botany*: Vol. 60, Issue 1, pp. 75-84
- HOWE, Cymene, Suzanna Zaraysky y Lois Ann Lorentzen (2009), Devotional Crossings: Transgender Sex Workers, Santísima Muerte, and Spiritual Solidarity in Guadalajara and San Francisco. *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana: Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*, ed. Duke University Press, pp. 3-38.
- JONES, M. O., Polk, P. A., Flores-Pena, Y. and Evanchuk, R. J. (2001) Invisible hospitals: Botánicas in ethnic healthcare. In E. Brady (ed.) *Healing Logics* (Logan, UT: Utah State University Press, 39–87).
- KOZINETS, R. (2015) *Netnography: revisited*. SAGE Publications Ltd. London
- KOZINETS, R. (2010) *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. SAGE Publications Ltd. London
- KRESS, Gunther y Theo van Leeuwen (2006) *Reading images: the grammar of visual design*. Routledge. New York.
- LAGMAN, Regina, Grace J. Yoo, Ellen G. Levine, Kira A. Donnell and Holly R. Lim (2014) "Leaving it to God" Religion and Spirituality among Filipina Immigrant Breast Cancer Survivors. *Journal of Religion and Health*, Vol. 53, No. 2. pp. 449-460

- LEÓN, Luis (1998) Born again in East LA: The Congregation as Border Space. *Gatherings in diaspora: religious communities and the new immigration*. Edited by R. Stephen Warner, Judith G. Wittner. Philadelphia: Temple University Press. Pp. 163-196
- (2007) Cesar Chavez in American Religious Politics: Mapping the New Global Spiritual Line. *American Quarterly*, Vol. 59, No. 3. The Johns Hopkins University Press. pp. 857-881
- LEWIS, Óscar (1964) *Los hijos de Sánchez*. México. Fondo de Cultura Económica.
- LOPEZ, E. F. (2016). Catholic Education for Mexican Americans in Los Angeles: A Brief Historical Overview. *Journal of Catholic Education*, 19 (2). Pp. 160-174.
- MAIRAL Gaspar (2000) Una exploración etnográfica del espacio urbano. *Revista de Antropología Social*. pp. 177-191.
- MALVIDO, Elsa (2005) “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, núm, 76, vol. 13, pp. 20-27.
- MASSEY, Douglas et al (1990) “The social organization of migration”, en *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico*, Berkeley, California, University of California Press, pp. 139-171.
- MCADAMS, Dan and Kate C. McLean (2013) Narrative Identity. *Current Directions in Psychological Science*, 22 (3). Pp. 233–238
- MICHALIK, Piotr Grzegorz (2012) The Meaning of Death: Semiotic Approach to Analysis of Syncretic Processes in the Cult of «Santa Muerte. *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)* Universidade da Coruña. Pp. 605-612.
- MICHALIK, Piotr Grzegorz (2017) paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. pp. 85-107
- MONTIEL, M., Crowe, T. K. and Torres, E. (2009), A review of *curanderismo* and healing practices among Mexicans and Mexican Americans. *Occup. Ther. Int.*, 16: pp. 82–88.
- MURPHY, Joseph M. (2010), Objects that Speak Creole: Juxtapositions of Shrine Devotions at Botánicas in Washington, DC. *Material Religion* 6(1), pp. 86-109.
- NABHAN-WARREN, Kristy (2010), "Blooming Where We're Planted": Mexican-descent Catholics Living Out "Cursillo de Cristiandad". *U.S. Catholic Historian*, Vol. 28, No. 4, Catholic University of America Press. pp. 99-125
- OEHMICHEN, Cristina (2014) La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino. En *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Editora Cristina Oehmichen

Bazán. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Pp. 285-303

<http://dx.doi.org/10.15365/joce.1902082016>

ODGERS, Olga (2013) Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración y desarrollo*. pp. 133-157

O'CONNOR, Mary I. (2016) *Mixtec evangelicals: Globalization, Migration, and Religious Change in a Oaxacan Indigenous Group*. Boulder: University Press of Colorado.

PERDIGÓN, Katia (2015) La indumentaria para La Santa Muerte. *Cuicuilco*. Pp 43-62.

PERRÉE, Caroline (2017) La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta. *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. Pp 209-230

PRICE, P. (2005). Of Bandits and Saints: Jesus Malverde and the Struggle for Place in Sinaloa, Mexico. *Cultural Geographies*, 12(2), pp. 175-197. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00572149/document>

REESER, D. C. and F. Cintrón–Moscoso. (2012), Immigrant health care niches: Exploring the role of botánicas in Tampa, FL. *Vis-à-Vis: Explorations in Anthropology XX*, pp. 1–17.

RIVERA-Sánchez, Liliana (2007) Migrantes entre México y los Estados Unidos: la construcción de espacios públicos desde el campo religioso transnacional. *Revista Enfoques*. pp. 253-276

RUBIO, David (2016) La comunidad emergente. Una aproximación a la realidad de los inmigrantes espontáneos no controlados en la ciudad de Guantánamo. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*. Pp. 25-40

SÁNCHEZ, Rolando (2013) La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. Coord. María Luisa Tarrés. Flacso; Colmex. México. Pp. 93-122

SÁNCHEZ, Roberto (2011) Historia e identidades narrativas. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. pp. 70-85

SÁNCHEZ, Pahola (2014) *El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana, 1921- 1935*. UABC. (tesis de maestría)

SASSEN Saskia (1991) *The Global City: New York, London and Tokyo*. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press

SCHRAG, Peter (2010) Not Fit for Our Society. Immigration and Nativism in America, Berkeley, University of California Press. De Genova, Nicholas, 2002, “Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, pp. 419-447.

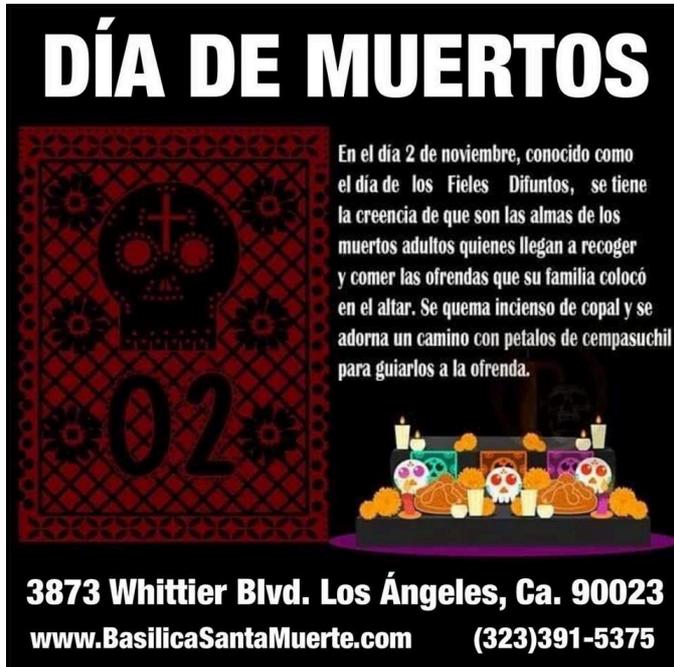
- SCOTT, Allen J. (2007) ¿Capitalismo y urbanización en una nueva Clave? la dimensión Cognitivo-Cultural. *Tabula Rasa*. Pp. 195-217
- (2014) Beyond the Creative City: Cognitive–Cultural Capitalism and the New Urbanism. *Regional Studies*, 48:4, pp. 565-578
- SMITH, Tom W. (2002) Religious Diversity in America: The Emergence of Muslims, Buddhists, Hindus, and Others. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3, pp. 577- 585
- SOOMEKH, Saba (2012) *From the Shahs to Los Angeles: Three Generations of Iranian Jewish Women between Religion and Culture*, SUNY Press, Albany, New York.
- SPERBER, Dan. (1996). *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford, UK; Cambridge, Mass: Blackwell.
- SPERBER, Dan y Claidière, Nicolas (2008). Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, Not by genes alone). *Biology and Philosophy* 23, 283-292
- STARK, R. y Finke R. (2003). The Dynamics of Religious Economies. In M. Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, pp. 96-109.
- , (1992). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- , (1988). Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities. *American Sociological Review* 53 (February): pp. 41-49.
- SUAREZ, Hugo José (2008) Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato, *Archives de sciences sociales des religions* [En línea], 142 | avril-juin. Consultado el 02 abril de 2018 URL: <http://assr.revues.org/14173>; DOI: 10.4000/assr.14173
- TAN, Tobias (2016) The corporeality of religious experience: embodied cognition in religious practices. *Studies in Theology and Religion*. Thomas Hardtke, Ulrich Schmiedel and Tobias Tan. Brill. Pp. 207-226
- THOMPSON, John (1998) “Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image”, *Journal of the Southwest*, Tucson, University of Arizona, vol. 40, núm. 4, pp. 405-436.
- TURNER, Léon (2013) Individuality in theological anthropology and theories of embodied cognition *Zygon*, vol. 48, no. 3. The Joint Publication Board of Zygon pp. 808-831
- YOUNG, Pauline V. (1929) The Russian Molokan Community in Los Angeles. *American Journal of Sociology*, Vol. 35, No. 3, pp. 393-402 Published by: The University of Chicago Press

- VAN der Veer, P. (2001) Transnational religion, en WPTC.
- VARGAS, Guadalupe (2017) De devoción tradicional a culto posmoderno. La Santa Muerte en el Norte y Sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz). *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. pp. 111-137
- VILADRICH, Anahí (2006a) Beyond the Supernatural: Latino Healers Treating Latino Immigrants in NYC. *Journal of Latino/Latin American Studies*: January 2006, Vol. 2, No. 1, pp. 156-170.
- (2006b), Botánicas in America's Backyard: Uncovering the World of Latino Healers' Herb healing Practices in New York City. *Human Organization*; Winter 2006; 65, 4; Social Science Database pp. 407-419.
- WATTS, Fraser (2013) Embodied cognition and religion. *Zygon*, vol. 48, no. 3. The Joint Publication Board of Zygon pp. 745-758
- WILSON, Margaret (2002) Six views of embodied cognition *Psychonomic Bulletin & Review*. Psychonomic Society, Inc. pp. 625-636
- YLLESCAS, Jorge (2017) La Santa Muerte ¿un culto en consolidación? *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Alberto Hernández Hernández, coordinador. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de San Luis. pp. 65-84
- ZEBERT-Judd, M. A. (2016). *Material representation: Narco religiosity in new american conception*. San Diego State University (Tesis de maestría).

ANEXOS

Imágenes

Imagen 1



DÍA DE MUERTOS

En el día 2 de noviembre, conocido como el día de los Fieles Difuntos, se tiene la creencia de que son las almas de los muertos adultos quienes llegan a recoger y comer las ofrendas que su familia colocó en el altar. Se quema incienso de copal y se adorna un camino con pétalos de cempasuchil para guiarlos a la ofrenda.

3873 Whittier Blvd. Los Ángeles, Ca. 90023
www.BasilicaSantaMuerte.com (323)391-5375

Fuente: *fanpage* de Basílica Santa Muerte recuperada el 2 de noviembre de 2018

Imagen 2



VIERNES 21 DE DICIEMBRE

Procesión con la SANTA MUERTE NEGRA
Preparación y montaje del Altar Mayor de la Basílica Santa Muerte

Comenzamos la procesión a las 7:00 pm
Ritual de preparación a las 8:00 pm

www.basilicasantamuerte.com (323)391-5375
3873 Whittier Blvd. Los Ángeles, Ca. 90023

Fuente: *fanpage* de Basílica Santa Muerte recuperada el 18 de diciembre de 2018

Imagen 3



Fuente: *fanpage* de Basílica Santa Muerte recuperada el 16 de noviembre de 2018

Imagen 4



Fuente: *fanpage* de Basílica Santa Muerte recuperada el 18 de enero de 2019

Imagen 5



Fuente: fanpage de Basilica Santa Muerte recuperada el 13 de octubre de 2018

Imagen 6



Fuente: publicación de Manuel Sanches en Santa Muerte (Grupo) el 21 de marzo de 2019

Imagen 7



Fuente: publicación de Juliana Miranda en Santa Muerte (Grupo) el 22 de marzo de 2019

Imagen 8



Fuente: publicación de Jose Mañagues en Santa Muerte (Grupo) el 22 de marzo de 2019

Imagen 9



Fuente: publicación de Panter Wuar en Santa Muerte (Grupo) el 22 de marzo de 2019

Imagen 10



Fuente: publicación de Gregorio Gracia en Santa Muerte (Grupo) el 22 de marzo de 2019

Fotos

Foto 1



Fuente: Arturo Fabián

Foto 2



Fuente: Arturo Fabián

Foto 3



Fuente: Arturo Fabián

Foto 4



Fuente: Arturo Fabián

Foto 5



Fuente: Arturo Fabián

El autor es: licenciado en Ciencias de la comunicación por la UAEH y Maestro en Ciencias por parte de la UAS.

Correo electrónico: lccafabian@live.com.mx

©Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: Fabián Jiménez, Arturo [Tesis de Doctorado en Estudios Culturales], 2019, Dios nos dio la vida y lo único que nos aseguró fue la Santa Muerte: la propagación de la religiosidad popular mexicana en el Este de Los Ángeles, México, El Colegio de la Frontera Norte, 177 pp.