

*SAN LA MUERTE EN ARGENTINA:  
USOS HETEROGÉNEOS Y APROPIACIONES  
DEL “MÁS JUSTO DE LOS SANTOS”*

Alejandro Frigerio

“—Mi Santo es justo y el que contra mi gente se viene  
que se atengan a las consecuencia. Él es celoso de sus devotos. ¡Toda la fe  
en él! ¡Nunca desistan por nada!  
Sólo queremos lo mejor para nosotros: prosperidad  
y salud sobre todas las cosas  
Sólo devolver a cada uno de los que se ocupan de ustedes  
Salve San La Muerte!  
—Sabias sus palabras, amigo. ¡Nuestro señor San La Muerte  
es justo! ¡Su poder es infinito! ¡Y todo aquel que lo desprecie  
o se vuelva contra él tendrá su castigo! ¡Salve mi adorado señor  
San La Muerte! ¡Con él hasta el final! Y después del final también”.

*Intercambio en el muro de Facebook  
de un conocido tallador e intercesor ante el santo*

Brindaré aquí una reseña de los aspectos principales de la devoción a *San La Muerte* en Argentina. Menos preocupado por sus “orígenes”, o por la continuidad o no, de determinada “tradicción” (religiosa o cultural), describiré algunos de los rasgos principales de esta devoción como se practica actualmente en el Gran Buenos Aires,<sup>1</sup> con foco en las perspectivas de los actores religiosos (“desde abajo”) y a la vez, en ciertos procesos que, desde una mirada sociológica aparecen particularmente relevantes, como la cada vez mayor institucionalización de la práctica, la multiplicación de sus imágenes, y los crecientes cruces con otras devociones y religiones. El supuesto subyacente en este análisis —pese a realizar referencias inevitables a “la devoción de San La Muerte” o a “otras devociones”— es que no hay *una sola* forma de devoción sino múltiples, tantas como sus devotos, ya sean *promeseros* comprometidos, creyentes

<sup>1</sup> El *Gran Buenos Aires* abarca la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el *conurbano bonaerense* (24 municipios que la rodean, ya dentro de la Provincia de Buenos Aires). Entre ambos concentran aproximadamente 33 por ciento de la población del país (casi tres millones de habitantes, la primera, y casi diez, la segunda). La expresión “*Área Metropolitana de Buenos Aires*” (AMBA) —que también aparecerá más adelante— es algo más amplia, ya que indica la ciudad y a 34 municipios circundantes.

regulares y dedicados o circunstanciales y fugaces.<sup>2</sup> Muchos de ellos, en la última década especialmente, han comenzado a realizar cruces con otras prácticas religiosas presentes en la ciudad o en el ciberespacio, en particular con la devoción al Gauchito Gil, la umbanda/quimbanda de origen afrobrasileño y la devoción a la Santa Muerte mexicana. Preferí utilizar lo menos posible conceptos como sincretismo o hibridación (salvo en casos extremos y continuados de identificación de dos seres espirituales de tradiciones diferentes) que enfatizan en demasía la existencia de devociones “tradicionales”, unívocas, estructuradas, aisladas e independientes entre sí. Los datos provienen de visitas a santuarios y altares callejeros de San La Muerte y el Gauchito Gil en la ciudad y en el Gran Buenos Aires, santerías (tiendas de ventas de productos religiosos y esotéricos) y de una investigación prolongada sobre las religiones de origen afro en Buenos Aires. En los últimos cinco años, también he seguido y analizado intercambios y posteos de devotos en varios grupos de *Facebook* dedicados al Gauchito Gil y/o a San La Muerte.

### Payé y santo

El culto a San La Muerte se desarrolló en la zona que ahora corresponde al nordeste argentino (las provincias de Corrientes, Chaco, Misiones y Formosa; sobre todo en las dos primeras a juzgar por la cantidad de santuarios conocidos en ellas y el grado de su fama), y al actual Paraguay, donde también tiene una importante presencia. Se suele señalar, de manera poco comprobable, que la devoción proviene de la hibridación de creencias católicas transmitidas en las misiones jesuíticas –que tuvieron un desarrollo importante en el área– con ideas y prácticas de los pueblos guaraníes que vivían en algunas de estas provincias. Una tercera raíz posible, generalmente

<sup>2</sup> La perspectiva teórica más amplia subyacente al trabajo es de la de la “religión vivida” (*lived religion*), propuesta por Robert Orsi, quien señala que “La religión es comúnmente pensada como un medio para explicar, comprender y modelar la realidad, pero sostengo que la religión es una red de relaciones (*network of relationships*) entre el cielo y la tierra, que involucra a los humanos con una serie de diferentes figuras sagradas” (2006:2). Para este autor, la religión “No es una red de significados sino de relaciones [...] Lo que importa no son tanto las creencias [...] sino las prácticas, los objetos, las presencias [...] Los dioses, santos, demonios, ancestros y lo que sea son reales en la experiencia y la práctica, en las relaciones entre el cielo y la tierra, en las circunstancias de la vida y las trayectorias (*histories*) de las personas, en las historias (*stories*) que la gente cuenta sobre ellos” (2006: 18). Además, abrevando en la perspectiva de las “economías religiosas”, otro importante presupuesto teórico es el de la importancia de los procesos de regulación y *desregulación* (*social y gubernamental*) en las expansiones de determinadas creencias y prácticas religiosas (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

ignorada pero que debe ser tomada en cuenta, es la de las creencias y prácticas de los esclavizados africanos.

En su reseña de las menciones de la devoción a San La Muerte en registros folclóricos, la antropóloga argentina Margarita Gentile (2008) señala que la noticia más antigua publicada probablemente sea la de Juan Bautista Ambrosetti, quien en 1917, tras un viaje por la provincia de Misiones, “relataba que entre los *payé* o amuletos había uno llamado santo aunque no figurara en el santoral católico: era San La Muerte fabricado de plomo, con apariencia de esqueleto, bueno contra la bala y el cuchillo”.<sup>3</sup> La antropóloga no encontró ninguna referencia al culto en la *Encuesta al Magisterio* de 1921, una importante encuesta realizada entre los maestros de las provincias interrogándolos respecto de tradiciones locales, y señala que “una recopilación de creencias y supersticiones de Corrientes publicada en 1949 no incluyó a San La Muerte; tampoco está en la edición de 1950 del *Diccionario de Folklore* de Coluccio, donde recién apareció en las ediciones de los años 1970” (Gentile, 2008). La primera descripción detallada de esta devoción, encuadrada como una manifestación de “religiosidad popular” es la de Miranda Borelli (1963 y 1977).<sup>4</sup> Estos trabajos de Miranda dan cuenta de la devoción en su contexto de origen en las provincias del noreste argentino en aquella época y pueden ser tomados como descripciones indicativas de las modalidades que adoptaba antes de su expansión por todo el territorio nacional –aun considerando la gran variabilidad intracultural e interindividual que siempre caracteriza a este tipo de cultos–.

Los principales nombres bajo los cuales se lo conocía (y aún se lo conoce) son *San La Muerte*, *Señor La Muerte*, *Señor de la Buena Muerte* o *Señor de la Muerte y San Justo*. De manera más coloquial, en la actualidad se utiliza también *el Santito*, *el San* o *mi Flaco*. Antes de la eclosión actual de imágenes que describiremos más abajo, San La Muerte era representado, principalmente, como un esqueleto parado con una guadaña en su mano derecha, o bien, sentado o acucillado sosteniendo su

<sup>3</sup> La palabra *payé* designaba originalmente al shamán guaraní, y luego también pasó a hacer referencia, en las provincias del noreste argentino y Paraguay, a amuletos que se llevan, ocultos, para conseguir protección y toda clase de éxitos.

<sup>4</sup> Con base en estos pocos datos disponibles, Gentile (2008) sugiere que San La Muerte pasó de ser un *payé* o amuleto (a comienzos del siglo xx), a un culto popular (a mediados de siglo) –personalmente, pienso que es difícil que pudiera ser lo primero sin la base de lo segundo–. De todas maneras, tal como lo conocemos desde 1970, al menos, San La Muerte es *a la vez* un *payé* y un santo popular –aunque cada vez más lo segundo, especialmente en el área del Gran Buenos Aires–.

cabeza con las manos y los codos apoyados en las rodillas (imagen también conocida como Señor de la Paciencia).

Según la información brindada por Miranda Borelli (1977), las imágenes utilizadas como *payé* (amuleto) eran muy pequeñas; de 1 o 2 centímetros para ser introducidas con una incisión dentro del cuerpo del devoto (o “incrustadas” como se dice y hace hasta el día de hoy) o de 3 o 4 para ser llevadas dentro de un saquito en el bolsillo. Aun si eran para altares, las imágenes solían ser relativamente pequeñas, de unos diez centímetros –bastante menores que las actuales– para no llamar demasiado la atención, o para poder tenerlas ocultas dentro de un altar mayor. Éstas podían ser de hueso humano, maderas duras de la región o de oro. Las utilizados como *payé*, eran preferentemente de hueso humano, plomo o talladas en una bala, si era usada y que había matado a alguien, mejor. No todas las personas o familias que tenían una imagen en su casa lo reconocían, salvo aquellas (pocas) que realizaban fiestas públicas en su honor los días 15 o 20 de agosto.

Según el mismo autor: “San La Muerte está ubicado en el lugar más oscuro de la casa, donde no llegan todas las personas, el lugar secreto, el lugar sagrado, el lugar con carga” (Miranda, 1977:69). Esta práctica casi secreta, se debía tanto a la creencia de que los poderes del santo eran inversamente proporcionales a su visibilidad como a la estigmatización social que lo acompaña casi siempre.

Los ensayos de Kartun (1975) y Coluccio (1986), ya señalan la presencia de esta devoción en Buenos Aires que acompaña la significativa migración de la población litoraleña hacia el conurbano bonaerense. Su presencia pasa prácticamente desapercibida durante las últimas dos décadas del siglo xx (Carozzi y Miguez, 2005) y comienza a hacerse notar en los primeros años de este siglo, de la mano de la visibilidad progresiva de la devoción al Gauchito Gil y el creciente interés de los medios por los santos populares. Se vuelve realmente evidente en los medios en la última década, a raíz de acusaciones de asesinatos en rituales realizados por sus devotos (Fidanza, 2014 y Fidanza y Galera, 2014).<sup>5</sup>

Como señalaron Frigerio y Rivero (2010), en las últimas dos décadas hay una creciente eclesificación o institucionalización de esta devoción, en la medida en que comienzan a aparecer varios santuarios que reivindican públicamente la devoción a San La Muerte, organizan fiestas cada vez más visibles para el día del santo, en el mes de agosto y tienen, además días de “consultas” (durante la semana) para resolver

<sup>5</sup> Como su par mexicano, es acusado de ser “el santo de los delincuentes”. Siendo que la presencia de narcotráfico es menor en la Argentina, la asociación entre éste y el Santito es menos frecuente, pero en ocasiones también se realiza –apelando, frecuentemente, a referencias comparativas o asimilativas a la devoción mexicana–.

problemas de diversa índole. En ocasiones, como veremos más abajo, son santuarios dedicados al Gauchito Gil que incluyen un espacio significativo para el culto del Santito, pero también se encuentran los que son exclusivamente dedicados a su culto. El relevamiento de Fianza y Galera (que no pretende ser exhaustivo) dio como resultado “casi medio centenar de ellos: una veintena en el AMBA, una cantidad similar en las provincias de herencia guaranítica (Corrientes, Chaco, Misiones, Formosa), el resto distribuidos en Mendoza, San Luis, Santa Fe, La Rioja y Córdoba” (2012:88). Existen de igual forma altares pequeños en las calles, aunque en número mucho menor que los dedicados al Gauchito Gil.<sup>6</sup> Esta ocupación cada vez más visible del espacio urbano indica una creciente *desregulación* religiosa que permite la manifestación de prácticas que antes eran realizadas de manera secreta (Frigerio en Viotti, 2014), pero que trae aparejada una reacción social en la forma de estigmatización mediática (Fianza, 2014). En un intento por legitimar la imagen del santo, ha habido dos presentaciones de santuarios para inscribirse dentro del Registro Nacional de Cultos, pero no han tenido éxito (Fianza y Galera, 2014).

La idea del Santo como un *payé* ya no parece tan conocida en el Gran Buenos Aires –aun cuando un afamado tallador e intermediario privilegiado con el Santo continúa realizando incrustaciones de pequeños San La Muerte de hueso en el pecho o la espalda de devotos (generalmente, aunque no sólo, hombres)–. Quizás como eco de esta antigua concepción, pero más a tono con los tiempos modernos, su imagen se ha multiplicado en tatuajes de agradecimiento y protección en los cuerpos de sus fieles (fotografiados y compartidos con entusiasmo y apreciación en los grupos de *Facebook* dedicados al Santito), de igual forma, aparece en calcomanías o pinturas en coches y motocicletas. La presencia del Santo en internet es importante, y más aún ahora en redes sociales, en grupos de *Facebook* donde los devotos dejan pedidos, solicitan oraciones colectivas, muestran sus altares e imágenes, postean novenas o quincenas; intercambian experiencias con el Santo y preguntan por maneras adecuadas de rendirle devoción.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Lo más común es que alguna imagen suya se coloque a un costado, en un altar para el Gauchito Gil. Sin embargo, en la propia ciudad de Buenos Aires, existen algunos altares exclusivos del Santito, visibles en calles de barrios bastante céntricos –aunque algo deteriorados– como el Abasto o la Boca.

<sup>7</sup> La idea de *payé* permanece, aunque ahora en su concepción más indígena, en una leyenda cada vez más difundida para explicar el origen del Santo. Éste habría sido un piadoso monje jesuita o franciscano que, cuando los jesuitas fueron expulsados de la zona por el rey de España, permaneció curando a los enfermos y/o atendiendo a los leprosos (por ello algunas versiones mencionan que era un *payé*, significando *shamán* o que tenía poderes curativos). Cuando otros

### *San La Muerte y el Gauchito Gil*

La divulgación creciente, impensada de la devoción a San La Muerte se ve ligada a la todavía mayor popularidad de la del Gauchito Gil. El más conocido de una serie de bandoleros sociales nacionales popularmente santificados (Coluccio, 1986). la devoción al Gauchito Gil, originaria de Corrientes, se ha expandido ahora a todo el país. En el extremo norte o en el extremo sur, a la vera de casi todas las rutas argentinas se pueden ver sus altares –de tamaño variable– con banderas rojas que lo anuncian, representan, agradecen y veneran. En un principio visibles tan sólo en estos “no-lugares” que eran las banquinas de las rutas argentinas, en la última década y media su presencia en el Gran Buenos Aires se hizo notable y cada barrio de clase media-baja o popular tiene ahora un altar al Gaucho en una esquina (algo que no sucede, sin embargo, en los de clase media-alta). En la propia ciudad de Buenos Aires hay varios altares, el mayor ubicado frente al cementerio de la Chacarita, en un barrio de clase media en el centro de la capital. Este altar comenzó como una casita minúscula al pie de un árbol y ahora es una gran casilla donde pueden entrar personas a venerarlo, especialmente los días 8 de cada mes y el 8 de enero, que es el día de su fiesta.

La celebración mayor se realiza en el santuario original del Gauchito en Mercedes, Corrientes, pero también se festeja en decenas de grandes altares por todo el país. Los relatos que circulan sobre su vida –que se hacen más coincidentes sobre las circunstancias de su muerte– señalan que el Gauchito volvía de una fiesta de San Baltazar –otro santo popular correntino– cuando fue capturado por la policía. Como era devoto de San La Muerte, y lo tenía “incrustado”, debieron colgarlo de un árbol y desangrarlo para que muriera.<sup>8</sup>

---

misioneros católicos volvieron nuevamente a la zona, envidiosos de su piedad y poderes curativos, lo encarcelaron. El monje, en protesta, hizo ayuno en su celda, de pie y apoyado en un bastón que utilizaba. Luego de un tiempo sus carceleros abrieron la puerta y lo encontraron muerto, apoyado en su cayado (que luego sería su guadaña) y convertido en una figura esquelética. Esta leyenda se ha vuelto cada vez más popular, reproducida a través de internet, y relatada por los cuidadores de santuarios que en ocasiones también ilustran con imágenes de esta historia las paredes de los altares del santo. Esta narración aproxima a San La Muerte de otros santos populares, dándole una existencia histórica previa (“real”), mostrando su temprana preferencia por los pobres, enfermos y marginales y su consecuente muerte injusta a manos de agentes de uno de los poderes locales (la Iglesia). Hay importantes similitudes subyacentes, por lo tanto, con el relato del Gauchito Gil que reproduzco más abajo.

<sup>8</sup> Los bandoleros sociales santificados popularmente son muy comunes en Argentina y están presentes en varias provincias, pero su número aumenta en la de Corrientes. Sobre la vida del Gauchito Gil, Chumbita (2007) señala que probablemente vivió entre 1847 y 1874, y que era

Esta relación mítica entre estos dos seres extraordinarios, se reactualiza en la práctica cotidiana de ambas devociones de varias maneras. La más habitual es la presencia de alguna imagen de uno de ellos en el altar del otro. En los altares de San La Muerte suele haber varias imágenes suyas, pero casi siempre también alguna del Gauchito, en un rol claramente secundario pero como una presencia necesaria. De manera similar, es común que los altares del Gauchito tengan también alguna imagen de San La Muerte –en algún costado, generalmente de tamaño menor y en ocasiones hasta medio oculto (o totalmente escondido)–.<sup>9</sup> En estos últimos años se volvieron más habituales los altares mezclados, con varias imágenes de ambos, aunque en general sigue predominando la de uno u otro, según el altar sea del Gauchito o del Santito. Similarmente, aunque muchos devotos de San La Muerte también lo son del Santito y viceversa, la identificación de “promesero” suele hacer más referencia a uno de ellos.<sup>10</sup>

---

un peón de estancia que, por problemas de mujeres, se peleó con un policía, por ello tuvo que exiliarse, y participar de la guerra del Paraguay. De vuelta en su tierra, lo alistaron para las luchas civiles que en ese momento sacudían la provincia, pero él, para no matar a sus semejantes, desertó. Encabezó una banda de cuatrerros que robaba a los ricos y repartía entre los pobres. Finalmente fue capturado, y trasladado a la ciudad de Goya para su juzgamiento, un trayecto que pocos completaban porque los policías generalmente asesinaban a los reos por el camino. Para matar a Antonio Gil, debieron colgarlo de un árbol y degollarlo –la explicación más brindada actualmente es que no moría fácilmente porque al ser devoto de San La Muerte, lo tenía incrustado o tenía un medallón con su imagen que lo protegía–. Otra explicación que brinda Chumbita –que ya no se escucha tanto– es que debieron matarlo así para evitar la “mirada del caburéi” que el Gaucho poseía y con la cual paralizaba a sus enemigos (el caburéi es una lechuza local, cuyas plumas son *payé* y otorgan el poder de influenciar a las personas). Antes de morir le habría asegurado a uno de los soldados que lo asesinaría que al llegar a su casa encontraría a su hijo enfermo, pero que si lo invocaba, él (ya muerto) lo curaría. A partir de este primer prodigio, la cruz que los soldados dejaron para señalar el lugar donde enterraron su cuerpo pronto fue considerada milagrosa y bautizada *La Cruz Gil*. Luego allí, o en las cercanías, se alzó el santuario que ahora es el epicentro del culto y que reúne miles de devotos todos los días 8 de enero.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Galera señala que en el altar ubicado frente al cementerio de la Chacarita: “la imagen de San La Muerte se encuentra ‘escondida’ en un árbol, fuera de la vista e ignorado por aquellos que no concurren asiduamente. Quienes controlan ese altar, me develaron su presencia diciéndome ‘que no podía no estar el Santito junto al Gaucho’ aunque me expresaron sus dudas con respecto a si era conveniente ‘visibilizarlo’ porque ‘la gente habla, piensa cosas malas, le tiene miedo porque no sabe de que se trata’, además esto interferiría en el proceso de acercamiento con el cura de una Parroquia cercana que les prometió realizar una misa en el lugar cuando finalicen las reformas, y cuyo reconocimiento es considerado como una victoria del Santo” (2010:11).

<sup>10</sup> Los “promeseros” de un santo son los que lo reconocen como el foco de su principal relación religiosa. Sin importar cuál sea su identificación *social* (que puede ser la de “católico”), su principal



Los santuarios más importantes del Gauchito Gil en el Gran Buenos Aires también cuentan con un altar a San La Muerte. He visitado tres de los cuatro más importantes y muestran distintos grados de proximidad entre los altares de ambos santos. En un caso, el de San La Muerte está en un cuarto separado cruzando la calle; en otro en el extremo opuesto del mismo salón; en un tercero, a pocos metros de la imagen principal del Gauchito, casi al lado (tiene más imágenes del santito que del Gauchito, pero la de éste es mucho más grande).<sup>11</sup> En algunos de ellos, la fiesta principal es al Gauchito, en otros, ambas fiestas son casi igualmente importantes, aún si el santuario lleva el nombre del Gauchito y su imagen ocupa el centro del éste.

Existen también imágenes específicas que confirman esta relación: hay una representación pictórica bastante difundida de ambos que muestra al Gauchito Gil con una rodilla en tierra, aceptando la bendición de San La Muerte (un dibujo que se ve con frecuencia tatuado en el cuerpo de los devotos). Más recientemente, comenzó a venderse en las santerías una imagen de yeso conjunta, que muestra al Gauchito Gil con San La Muerte detrás, abrazándolo con su capa negra.

En la sociedad argentina, la imagen del Gauchito (de pie ante una cruz roja, sosteniendo sus boleadoras) resuena fuertemente con temas culturales y religiosos de fuerte raigambre nacional. El gaucho, de manera general, es un innegable símbolo de la identidad nacional y las narrativas biográficas del Gauchito Gil (que incluyen varios encontronazos con distintos agentes del poder local y su muerte injusta) lo asemejan sin duda al protagonista del libro insigne de la literatura y la identidad nacional, el *Martín Fierro*, que cuenta en verso las desventuras de la vida de un gaucho. La cruz roja detrás de él evoca claramente la de Jesús, de la religión católica, que cuenta con mayor legitimidad social y es la mayoritaria en el país, si aceptamos las identificaciones en encuestas cuantitativas como parámetro confiable. Por el contrario, la imagen de San La Muerte, “espíritu esquelético” -como reza su oración- resulta amenazante y atemorizadora. La imagen más tradicional del santo, el esqueleto con la guadaña (a la cual se le agregó luego un borde rojo que la hizo todavía más inquietante, y algo más tarde, una capa negra) es ajena a la idea que en la Argentina se pueda tener de lo “religioso” o de un objeto de “devoción religiosa”. De allí las fáciles y difundidas estigmatizaciones que la devoción ha sufrido en los últimos años a partir de su incrementada visibilidad (Fidanza, 2014). Su íntima asociación con el

---

identificación *personal* será ésta (ver Frigerio, 2007 para una discusión acerca del valor heurístico de diferenciar entre identificaciones personales, sociales y colectivas).

<sup>11</sup> Ver descripciones y fotos de estos santuarios en Frigerio, 2015a; Galera, 2015 y La Vega, 2015.



Gauchito Gil, sin embargo, permite que su devoción se expanda casi tanto como la de éste (probablemente algo menos, pero con un grado de difusión al que seguramente no hubiera llegado sola).

Actualmente (y con mayor fuerza a partir de la última década) las devociones se han interrelacionado tanto que ambos santos parecen ser casi dos caras de la misma moneda. La cara más pública y grata es la del Gauchito y la más privada y amenazante, San La Muerte. Al Gauchito, al santo “más amigo” se le implora ayuda y al Santito, “más justo de los santos”, se lo exhibe como garantía -y amenaza- de protección. Ambos manejan o cumplen pedidos similares, pero en las oraciones y posteos en los grupos de *Facebook*, por ejemplo, las referencias para la protección contra enemigos aparecen casi siempre en el caso de San La Muerte y no del Gauchito. Son cada vez más frecuentes las imágenes intimidatorias de la muerte acompañadas de frases del tipo “quien me protege no juega” (a veces provenientes de la devoción a la Santa Muerte mexicana, como veremos) que no tienen su equivalente para el caso del Gauchito. Si “el poncho” del Gauchito es frecuentemente invocado como manto de protección, es “la guadaña” de San La Muerte la que parece tener el plus de poder ofensivo (las boleadoras del Gauchito, que también podrían enfatizarse como un arma agresiva, no son prácticamente mencionadas).<sup>12</sup>

### *San la Muerte y las religiones de origen afro*

Si la relación del Santito con el Gauchito Gil viene ya desde el noreste argentino, la región original de devoción de ambos santos (aunque sin duda se hecho más íntima en la última década en el Gran Buenos Aires), un vínculo más novedoso e impensado que se ha establecido recientemente es entre el santo de la guadaña y algunos seres

<sup>12</sup> Esta capacidad de proteger contra adversarios, y castigarlos por sus malas intenciones respecto del devoto viene de larga data y es muy evidente en la oración “tradicional” y más conocida del santo: “San La Muerte, espíritu esquelético/poderosísimo y fuerte por demás/como un Sansón en su Majestad/indispensable en el momento de peligro/yo te invoco seguro de tu bondad/Ruega a nuestro Dios Todopoderoso/de concederme todo lo que te pido./Que se arrepienta por toda su vida/el que daño o mal de ojo me hizo/y que se vuelva contra él enseguida/Para aquel que en amor me engaña/pido que le hagas volver a mí/y si desoye tu orden extraña/buen Espíritu de la Muerte/hazle sentir el poder de tu guadaña/En el juego y en los negocios/mi abogado te nombro como el mejor/y a todo aquel que contra mí se viene/por siempre jamás hazlo perdedor/Oh! San La Muerte, mi ángel protector. Amén”. Actualmente, los posteos en *Facebook* dicen cosas como: “sólo te pido justicia y que le hagas sentir el poder de tu guadaña”; “clava tu guadaña en mis enemigos”; “que con tu enorme guadaña corte toda maldad que nos pueda tocar”, o “que tu guadaña retorne el mal a quien me lo hizo”.

espirituales de las religiones afro provenientes de Brasil, especialmente de la variante denominada quimbanda (Frigerio, 2002).<sup>13</sup>

Considerado desde el lado de los practicantes de religiones de origen afro, esta relación se establece a lo largo de un continuum que va desde la *identificación* a distintos grados de *cohabitación*. La identificación se da cuando se afirma que San La Muerte es el *Exú João Caveira* (un *exú de calunga*, o sea que *mora* -reside- en el cementerio y cuya representación es también la de un esqueleto).<sup>14</sup> En estos casos la imagen de San La Muerte forma parte del altar de *exús* del templo, como una entre las varias estatuillas que representan a los distintos *exús* dentro de la *aruanda* (el cuarto de Exú, donde están los altares que los veneran). Esta identificación parece darse con más frecuencia en practicantes de sectores populares, en templos ubicados en barrios algo más periféricos del Gran Buenos Aires, y puede ser una estrategia de aproximación cognitiva a las prácticas religiosas populares de sus vecinos.

Los distintos grados de *cohabitación* se aprecian en los templos en los que no se considera que San La Muerte es exactamente un *exú* pero que de todas maneras incluyen una imagen o altar del santo. Ésta puede estar cerca o en la casa de los Exús –con lo cual si no se hace una identificación explícita al menos se sigue reconociendo algún tipo de afinidad– o en otro lugar del templo, de manera más o menos visible. Su presencia, distanciada de los Exús, parece ser propia de algunos umbandistas ya más de clase media, ortodoxos en su práctica religiosa, pero que sin embargo miran a la devoción con simpatía, y por lo tanto pueden tenerlo en su templo, como una imagen de devoción, pero reconociendo su carácter de santo popular *por fuera* de la cosmovisión y los rituales de umbanda. El lugar asignado al Santo en estos casos es muy variable. Puede ser modesto como en el caso de un conocido *pai* de la Ciudad de Buenos Aires que tiene una imagen suya pequeña (y no fácilmente visible) cerca

<sup>13</sup> Desde la década de 1980 ha habido un proceso de creciente expansión de religiones afro-brasileras en Argentina, particularmente en el Gran Buenos Aires (aunque actualmente cada ciudad importante del país tiene algún/os templo/s). No hay datos cuantitativos fiables, pero casi cada barrio del Gran Buenos Aires de clase media-media o media-baja tiene su/s templo/s (mayor/es o menor/es). En ellos se practica mayormente tanto umbanda como quimbanda como batuque (provenientes del sur de Brasil, y también desde Montevideo adonde llegaron antes desde aquella misma región), aunque en este siglo ha aumentado notablemente la práctica de la quimbanda, eclipsando la de la umbanda.

<sup>14</sup> Los *exús* son espíritus de personas que han muerto y que en las *sesiones* (ceremonias) de quimbanda pueden a través del trance entrar en el cuerpo de los médiums y dar consejos y efectuar curas espirituales a los necesitados. Su comportamiento es por lo general festivo, aunque en ocasiones puede ser algo amenazante. Según sus devotos, estos espíritus viven en los cruces de caminos o en los cementerios.

de la entrada al templo porque su mujer (correntina) es devota de él hace muchos años. Por el contrario, puede ser destacado, como en un templo de la ciudad de Corrientes, en el noreste argentino, cuyo pai justifica su importante altar de San La Muerte aduciendo que es porque en su familia se viene heredando, hace varias generaciones, una imagen de San La Muerte. Viviendo en una ciudad que es epicentro tradicional de la devoción, afirma que antes de su práctica religiosa afro él ya era cuidador de una imagen del Santito por este compromiso familiar.<sup>15</sup> Otra alternativa, que reconoce la importancia de San La Muerte pero admite su carácter por fuera de la Umbanda, es la desarrollada en la zona sur del Gran Buenos Aires por un *pai de santo* que era famoso por sus ceremonias de quimbanda. Este pai instaló un altar de San La Muerte contiguo al salón de ceremonias afro, y ahora se dedica sólo al culto del Santo. Para poder separar ambas prácticas por completo, ahora es su mujer, una *mãe*, quien dirige la parte de altares y ceremonias afro. Cuando hace la fiesta anual para el Santo en agosto, desarma todos los altares de quimbanda y umbanda que tiene en el templo, y en el espacio que entonces sólo aparece como un gran salón vacío, los devotos —muchos vestidos de gaucho— bailan chamamé, beben y comen, sin ningún signo ni imagen a la vista que indique que allí funciona también un templo de umbanda, varios quizás hasta lo ignoren.<sup>16</sup> Antes, después o durante la ingesta de comidas, bebidas y el baile, se dirigen al gran altar de San La Muerte (que ocupa toda la parte trasera del templo, sólo unido por una puerta al salón) y allí le rezan. Algunos en determinado momento, van y bailan algunas piezas delante de su imagen. Nada en este día de festejo del Santo indica la presencia paralela de las religiones afro, salvo que algunos devotos todavía se dirigen al ahora cuidador del santo llamándolo *pai*.

Viéndolo ahora ya no del lado de los umbandistas, sino del de los devotos de San La Muerte, en los principales altares del Santito en el Gran Buenos Aires no suele haber casos de *identificación*, aunque sí de *cohabitación*, mediante la incorporación de algunas imágenes de yeso de seres espirituales de origen afro. Uno de los santuarios más conocidos de San La Muerte en la zona norte del Gran Buenos Aires tiene,

<sup>15</sup> Sus enemigos, sin embargo, lo acusan de que cuando entra en trance con su *Exú* —que significativamente, es *João Caveira*— éste dice que es San La Muerte, sugiriendo así que realiza un sincretismo indebido e incorrecto entre ambas figuras.

<sup>16</sup> El chamamé es la música típica del noreste argentino. Tanto en las festividades del Gaucho Gil como de San La Muerte —en las provincias de origen, pero también en el Gran Buenos Aires— esta música y su baile suele tener una presencia preponderante. Al contrario de lo que he presenciado en México, donde “el rosario de la Santa Muerte” es un momento privilegiado de participación colectiva, en las fiestas del conurbano bonaerense la principal integración comunitaria se da a través del baile del chamamé.

en su jardín –utilizado para ceremonias relacionadas con la devoción al Santo– una mini-gruta/altar con la imagen de Iemanjá. En la fiesta del Santito en agosto de 2014 los asistentes, luego de orar y dejar ofrendas ante el altar de San La Muerte, podían ser limpiados por tres practicantes: uno que pasaba ramas por su cuerpo –haciendo relación con prácticas chamánicas indígenas–, otro que les hacía pases de reiki, y un tercero que, vestido íntegramente de negro, con un sombrero de ese color y collares blancos y negros que remedaban los de los *exús de calunga*, les pasaba las manos en forma de cuernitos por su cuerpo, hablando en portugués, en un remedo de incorporación de *exú*. Pese a esta copresencia de imágenes y prácticas de diferentes orígenes, en el discurso público del cuidador del santuario no se aprecia la incorporación de elementos propios de la cosmovisión afrobrasileña.

Otro famoso santuario, pero ahora en la zona sur, también tiene un altar para Iemanjá en un segundo espacio, atrás del principal donde está el altar de San La Muerte. También hay otro con imágenes de *pretos velhos* (negros viejos esclavos) de Umbanda y un tercero con San Jorge (cuya identificación afro con el *orixá* Ogun no necesariamente es resaltada pero sí evocada por los colores de las velas blancas, rojas y verdes que son las utilizadas en las religiones afrobrasileras). Más que reivindicar algún conocimiento experto en religiones afro, o argumentar por un lugar de este *orixá* y entidades de umbanda en su cosmovisión, los cuidadores del templo apenas dicen que son imágenes “que trae la gente” y con eso consideran justificada su inclusión.<sup>17</sup>

Otro ejemplo de influencia de las religiones afrobrasileras dentro de la devoción a San La Muerte son los collares de mostacillas blancas y negras que frecuentemente adornan las imágenes de yeso del Santito en los altares –los mismos que los umbandistas usan como representativos de los *exús de calunga*, o sea de cementerio–. Esta asociación usualmente no se menciona (quizás tampoco se tenga presente); sin embargo, seguramente tiene el mismo origen que la hipertrofia de ofrendas materiales que ahora se ve en los altares de San La Muerte. Frente a las imágenes de yeso, o entre ellas, se pueden apreciar botellas de whisky, paquetes de cigarrillos, a veces chocolates, alfajores, manzanas, pochoclo (todos elementos que no eran utilizados tradicionalmente en la religiosidad popular argentina, que prefería solamente velas, flores y

<sup>17</sup> Según una entrevista realizada por Cecilia Galera y Juan Fianza (comunicación personal). Obtuve la misma respuesta por parte de la dueña de otro santuario en el Gran Buenos Aires al asistir a una fiesta de San La Muerte y notar la presencia de un altar con varias imágenes de umbanda en un rincón. En este caso había también un gran cuarto con imágenes umbandistas pintadas en las paredes que podían evidenciar que el lugar había sido un templo de umbanda o aún lo era, pero la responsable del lugar prefirió contestar con evasivas (después supe que su hija pertenecía a esa religión).

eventualmente algún elemento simbólico relacionado con la historia de cada santo). Las ofrendas actuales, sin embargo, son muy similares a las empleadas en las ceremonias de quimbanda y umbanda. Otro ejemplo, cuya extensión es difícil de establecer porque no es muy exhibido o mencionado, es la realización de sacrificios de animales para San La Muerte, algo que sabemos sucede por la presencia de cuchillos rituales en algunos altares del santito. Esta parece ser, por ahora, una práctica minoritaria.

Aunque, como vemos, los creyentes realizan varios cruces entre elementos de la devoción popular y las religiones afro, una relación *demasiado* cercana entre ambas no suele ser bien vista por nadie. Cuando algún médium de religiones afro afirma *incorporar* (entrar en trance con) a San La Muerte, por ejemplo (o a Exú Caveira-que-es-San-La-Muerte) es fuertemente criticado tanto por los umbandistas como por los devotos del Santo, que no creen que éste pueda entrar en el cuerpo de las personas ni hacerse presente a través de ellas. Los practicantes más ortodoxos y antiguos de umbanda lamentan y descreen, de manera general, de su sincretismo con un *exú* específico, así como de su presencia, con un lugar significativo propio, entre los demás altares de un templo afroumbandista, alegando que son creencias religiosas diferentes y que no deben ser mezcladas dentro de los altares y rituales de la quimbanda. Los préstamos de elementos rituales o las presencias espaciales menores que hemos descripto más arriba no despiertan tanta animosidad, quizás porque son menos evidentes y no tan conocidas. Los devotos del Santo suelen reconocer que la umbanda “es otra cosa”, pero no parecen conscientes de que algunas de sus prácticas como la utilización de collares blancos y negros y de múltiples ofrendas materiales probablemente tengan ese origen o esa influencia.

*San La Muerte y La Santa Muerte: “lo mismo pero diferentes”*

Hasta el momento, las influencias recíprocas y cruces de todo tipo que hemos señalado entre la devoción de San La Muerte y otras se pueden explicar en buena medida por la contigüidad espacial y de clase. Desde hace rato entremezclada con la devoción al Gauchito Gil en las provincias del noreste argentino, al llegar a Buenos Aires la devoción del “más justo de los santos” comienza a convivir, como vimos, con la presencia de la umbanda en los mismos barrios y en la vida de éstos (o potenciales) devotos.

Una tercera influencia que está ganando terreno en los últimos años pero ya no por ningún tipo de contigüidad física es la de la devoción mexicana a La Santa Muerte. Esta parece darse, inicialmente a través de internet (cuando los creyentes comienzan a descubrir o entrar en contacto con la devoción mexicana) y se popula-

riza actualmente a través de las redes sociales, con los grupos de devotos de *Facebook* cumpliendo un rol preponderante.<sup>18</sup>

Una de las transformaciones más apreciables en la devoción de San La Muerte (en los últimos cinco o diez años) a la cual se le puede atribuir la influencia de su par mexicana es en las imágenes utilizadas para su culto. Inicialmente las imágenes típicas del santo eran, como señalé más arriba, un esqueleto parado sosteniendo una guadaña o un esqueleto sentado tomándose la cabeza y apoyando los codos en las rodillas (El Señor de la Paciencia). En las estampitas o imágenes gráficas, a la guadaña luego se le agregó un borde rojo simbolizando sangre, y algo más tarde, al esqueleto se lo vistió con una capa negra. Durante casi dos décadas hubo poca variabilidad en estas imágenes (algo que fácilmente se podía apreciar en las estampitas del Santo en venta en distintos eventos de religiosidad popular). Esta univocidad imagética se fue quebrando paulatinamente a través de la posibilidad de acceder a diversas imágenes de *la muerte* o la parca en internet y se hizo particularmente evidente en las imágenes del Santo que los creyentes postean en los grupos de devotos de *Facebook*, acompañando sus pedidos de milagros o ayudas. Se han multiplicado así las imágenes inquietantes y amenazadoras de la Muerte y ya poco se utilizan las más tradicionales (que sí siguen presentes en estampitas y en las banderas de satín negro que se cuelgan de los santuarios). Estas imágenes nuevas parecen más propias de La Santa Muerte, o estaban más frecuentemente asociadas *online* con esta devoción. Frecuentemente hasta llevan su nombre, o tienen oraciones sobreimpresas en ellas que la mencionan, denotando así claramente su origen mexicano.<sup>19</sup> Sin embargo, el encabezado escrito por quien las postea sigue haciendo referencia a mi Santo, al San, etcétera, mostrando que es el santo argentino el invocado realmente y no la santa mexicana.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Los datos que utilizo aquí provienen principalmente de tres grupos cerrados de *Facebook* (pero sin restricciones de membresía): “Devotos del Señor San La Muerte” (7 700 miembros); “Devotos de mi santito” (3 500 miembros) y “El amor hacia el san y la santa nos une” (1 100 miembros) (la cantidad de miembros es aproximada ya que se modifica diariamente).

<sup>19</sup> Si una determinada imagen no lleva el nombre de “La Santa Muerte” puede ser discutido si esta representación es efectivamente la de la santa mexicana o si meramente proviene de comics, juegos de computadoras o imágenes góticas. De todas maneras este tipo de imágenes ya fueron incorporadas a la devoción mexicana, que siempre –o al menos en las últimas dos décadas– se mostró mucho más abierta a la innovación que su símil argentina.

<sup>20</sup> Mientras escribo estas páginas, muchos devotos están posteando en los grupos de *Facebook* una quincena en honor al santo colocando, cada día, una imagen de la muerte con una oración sobreimpresa que pertenece claramente a la devoción mexicana (comienza “*Ante ti vengo, mi Santísima Muerte...*”). Las dedicatorias que la preceden, sin embargo, continúan expresándose en masculino: “Día 14 mi santito mi ángel protector”, por ejemplo.

Prefiero no hablar de hibridación entre ambas devociones, como sugiere Flores Martos (2008) para Madrid sino quizás de una influencia que ha multiplicado las maneras de representación, haciendo que la figura del santo parezca cada vez más una persona, pasando de ser originalmente un esqueleto pequeño y estático a tener ahora movimiento, expresiones faciales y expresar frases que auguran protección para sus devotos y castigos para quienes los molestan. Esta creciente personalización de la figura de la muerte, que actualmente se mueve, habla y hasta amenaza a quienes estén contra sus devotos puede ser leído como una influencia de características de una devoción en otra, pero también como un proceso (que la devoción mexicana ha transitado antes) de ampliación de referencias posibilitado por internet y por la destradicionalización creciente que caracteriza a las sociedades modernas, que lleva a una mayor individualización y reflexividad respecto de prácticas, creencias y, como en este caso, a una mayor libertad por parte de los devotos para elegir imágenes de la muerte que quieren represente a *su* santo.

Esta apropiación de imágenes, sin embargo, no se hace sin discusiones ni debates. En su *Facebook*, un devoto bien conocido por su doble condición de sanador y cantante de chamamés en honor al santo, advierte:

El Señor La Muerte no es la santa de México ni el Tata Caveira que es de otra religión, aunque las imágenes se parezcan, ¡ojo! Con todo respeto, deben fijarse bien al tatuarse una imagen, o cuando compran en las santerías. Los comerciantes te venden cualquier cosa, no todas las imágenes son el Señor La Muerte. Aunque van a aparecer personas que te van a confundir diciendo torpemente que cada uno elige lo que quiere. Y eso no es así. Al pan pan, y al vino vino.

También se producen discusiones entre devotos mexicanos y argentinos, que se encuentran como miembros de los grupos de Facebook:

(Usuario “Santa Muerte del Final” dice): Perdón amigos del *Face*, les comunico que en verdad les falta mucho saber de mi patrona la reina de la muerte y si se utilizan rituales y ofrendas de gente ante la santa muerte porque la magia es magia y por lo que veo les falta saber mucho de la santa

(Usuario “Santito Argentina” dice): Hola hermanos y bendiciones a todos. Santa Muerte con todo respeto te digo que estamos hablando de nuestro Señor de la Buena Muerte también conocido como San La Muerte o San Severo de la Buena Muerte o “el santito”. No estamos hablando de la Santa Muerte que cultúan en México, estamos hablando del culto a San La Muerte de Argentina. Este culto en unos aspectos es parecido al de la santa muerte y muy distinto al mismo tiempo y no se trata afirmar que rituales se pueden hacer. Se trata de la prensa ensañada con un culto.



En el caso de las imágenes de yeso (para altares caseros o de santuarios) que dependen de la oferta industrial, el abanico de posibilidades es algo menor y en este registro de efigies, la influencia de la Santa Muerte parece menos relevante. Las imágenes más populares del Santo siguen siendo diferentes de la mexicana, son algo más altas y angostas, con una guadaña sostenida con ambas manos. Otras tienen en la mano derecha una guadaña, y en la izquierda una calavera o simplemente muestran la palma de esa mano hacia abajo, en una manera que recuerda la de imágenes de la Virgen. Pocas lo muestran con una balanza o con el globo terráqueo o una lechuza en mano, como sucede con la mexicana. Cuando aparece el globo terráqueo en las imágenes de San La Muerte, éste sirve como la base sobre la que se para el santo. Una imagen que sí gana popularidad y que es común también en la devoción de la Santa Muerte es la que muestra al santo/a sentado en un trono, con una mirada amenazante, una guadaña en la mano y con apoyabrazos conformados por hileras de calaveras a ambos costados -la reproducción en yeso de una imagen gráfica que también es muy popular (un fondo de escritorio muy buscado en internet, con estética de cómic o de juego de computadora).<sup>21</sup>

En su afán por universalizar la devoción (quitarle algo de su carácter de “culto popular local” y brindarle un estatus más global) varios de los dueños de santuarios conocen la devoción mexicana, y aunque por un lado reconocen que es prácticamente lo mismo, por otro no la confunden con la suya. Algunos han empezado a agregar, más o menos tímidamente, alguna imagen de la santa mexicana en sus santuarios. Agradecido por el cumplimiento de un favor por la Santa Muerte, el fundador de uno de los más conocidos santuarios de San La Muerte en Buenos Aires, se tatuó en la parte interior de su antebrazo izquierdo el nombre de la Santa, y en el derecho el del Santito, además distribuyó quince rosarios de la Santa Muerte entre quienes concurren a su templo. Planea ahora un viaje a México para una posible consagración local en el culto a la santa, como una indudable manera de aumentar su poder má-

<sup>21</sup> Por el momento, al menos, la variedad de imágenes de yeso o resina de la Santa Muerte que se puede apreciar en el Mercado Sonora de la Ciudad de México, o en el primer piso del Mercado Corona de Guadalajara, es absolutamente impensable en Argentina (a caballo, en moto, con alas desplegadas como un ángel, con el manto de colores de las siete potencias africanas, con Jesús en su regazo, por nombrar sólo algunas de las que se pueden apreciar en los mercados mexicanos) (Frigerio, 2015b). Las imágenes argentinas no sólo son menos diversas sino también algo más pequeñas: no llegan al tamaño natural que caracteriza a muchas imágenes de la Santa Muerte en México, ni tampoco son construidas a partir de un “esqueleto real” o material que lo parezca. Sólo en un santuario en el interior de Corrientes aparecen estatuas de tamaño de una persona y son claramente realizadas en yeso o madera.

gico-religioso.<sup>22</sup> Otro cuidador, ahora en la zona norte del Gran Buenos Aires, añadió una imagen de la Santa Muerte a las que adornan su patio/lugar de ceremonias (complementando a la del Gauchito Gil, la de Iemanjá y la de Buda que allí tenía).

La influencia de la imagería de la Santa Muerte parece llevar no sólo en dirección de una mayor construcción del santo-como-persona, sino que también ayuda a enfatizar su lado amenazante. Buena parte de las imágenes con frases que se colocan en *Facebook* parecen provenir de la devoción mexicana; esto se nota por algunos modismos utilizados, por el género femenino (“la que me cuida”) o directamente por llevar su nombre, como señalé más arriba. No es que la devoción original de San La Muerte no tuviera un lado amenazante (la oración tradicional que transcribí más arriba lo prueba) pero ésta, era para ser rezada en privado en la relación personal de devoto con su santo, incluso cuando fuera común verla bordada como bandera en alguno de los altares, o reproducida, abreviada en las banderas de satín negro con la imagen esquelética que venden las santerías para colocar en los altares. Ahora estas imágenes y frases amenazantes de San La Muerte (que mayormente derivan de su par mexicana) salen del dominio privado, se exponen públicamente en *Facebook* como mensajes dirigidos a audiencias específicas, o como mera satisfacción o regodeo públicos por contar con este poderoso respaldo.

Algunos ejemplos que indudablemente provienen de la devoción mexicana (por el uso del femenino):

“No me ofendas, no me critiques, no me señales, no me juzgues, no me faltes el respeto porque *la* que siempre me acompaña lleva filo en su guadaña”.

“Soy tu *amiga* sabes [...] con poder para destruir a tus enemigos, pero si me traicionas, sólo recuerda: sé destruir a un enemigo”.

“No soy *vengativa* soy justiciera [...] no cumplo caprichos, cumplo necesidades... yo te protegeré”.

“¡Esta persona está protegida por *ella* hoy y siempre! La más milagrosa, la santa muerte” (las cursivas son mías).

Ya hay también equivalentes locales (en todos los casos, las frases van sobre imágenes amenazadoras de la muerte):

“Ten cuidado con lo que me deseas porque quien me protege no duerme ni juega”.

“Tú que juzgas y críticas cuídate. Porque algún día me acordaré de darte una lección. Porque yo no olvido. Y a éste lo cuido yo”.

“Respetar a mi gente y a mi familia. Seguí jodiendo mi guadaña te destruirá”.

“A mis hijos protejo con toda mi fuerza y todo aquel que esté en contra de ellos sentirán el filo de mi guadaña”.

<sup>22</sup> Cecilia Galera, comunicación personal.

“Yo soy San La Muerte respeta la fe de mis hijos porque yo los protejo con mi guadaña y los cubro con mi capa”.

En contraposición, también hay intentos, por parte de gente involucrada en los santuarios que se esfuerzan por normalizar y normativizar la devoción, de suavizar esta imagen amenazante de la guadaña de San La Muerte:

“La guadaña de mi santo está hecha de amor. El material con que Dios hizo todo en la tierra”.

### *Conclusiones*

En estas páginas he brindado un panorama de los desarrollos recientes en la devoción a San La Muerte, particularmente de la forma que toman en su expansión hacia el Gran Buenos Aires. He procurado construir el objeto de estudio evitando caer tanto en la fabricación, afirmación y reificación de una “tradicción” devocional unívoca, rígida y excluyente, como en la confusión de miles de actos devotos sin condicionamientos sociales subyacentes. Señalo, entonces, algunas tendencias que me parecen sociológicamente relevantes, así como los diálogos y entrecruzamientos que los devotos establecen con otras devociones/religiones.

He enfatizado la cada vez mayor identificación que los fieles –y cuidadores de santuarios– de San La Muerte establecen con el Gauchito Gil, especialmente en el contexto del gran Buenos Aires, sugiriendo que ella ha ayudado a la expansión de ambas devociones, pero principalmente a la del santito: que aparece casi como un alter ego oculto e inquietante por detrás de la fachada más socialmente aceptable del Gauchito.

Como condiciones más generales que permiten e incentivan estos cruces (también con la quimbanda y la devoción a la Santa Muerte) está sin duda la presencia o prevalencia en los sectores populares de una lógica cultural cosmológica, holista y relacional, como ha sugerido Semán (2001). Efectivamente, los cruces parecen darse con mayor frecuencia en los segmentos más populares de los creyentes, mientras que los más cercanos a la clase media reclaman por los desvíos que se realizan de las ortodoxias de “sus tradiciones” devocionales y religiosas. Otras variables contextuales a tomar en cuenta son la creciente *destradicionalización*, que lleva una mayor reflexividad y a cruces conscientes entre símbolos, conceptos y prácticas religiosas diversas que, dentro de un contexto de mayor *desregulación social, espacial y gubernamental* de la religión resultan más accesibles que en épocas previas.

Para algunos de los actores sociales, especialmente los más involucrados con la expansión de estas devociones (dueños de santuarios de San La Muerte y del Gauchito, líderes de templos de umbanda) también puede haber una dimensión más estratégica, más o menos consciente, tanto de *acomodación social* –al ligar una devoción más estigmatizada a otra más aceptable socialmente– como, en el caso de algunos país de santo,

de crear *puentes cognitivos* (Frigerio 1999) con la religiosidad popular que piensan, resultará atractiva para sus vecinos o su *target* de público en el Gran Buenos Aires.

La enorme expansión en los últimos años del acceso a internet, y más recientemente, la popularización de las redes sociales en la vida de los argentinos: ya sea por computadora o cada vez más, vía *smartphones*, lleva a la circulación de material que antes era de acceso difícil o restringido, como noticias acerca de la devoción de la Santa Muerte y las imágenes que la representan.

Pese a que buena parte de los devotos de San La Muerte no difieren demasiado de los de otros santos populares (más o menos católicos) para el sector más juvenil (y, especialmente, para quienes están en condiciones de vida más marginales), es posible que como sugieren Carozzi y Míguez se relacione con:

la emergencia de una cultura juvenil de la transgresión” y que la estética sea parte importante de su atractivo: “su imagen algo amenazante, vinculada a la muerte y a la violencia, representa la relación de oposición que muchos de estos jóvenes establecen con la sociedad convencional, al tiempo que expresa la permanente cercanía con la muerte que experimentan en sus vidas” (2005:10).

Tendríamos así, tendencias desviantes y normalizantes dentro del culto, según se exalte su carácter amenazante y mágico o se lo desenfaticé afirmando que es sólo “un ángel enviado de Dios” o se disimule la devoción detrás de la cara ya más amable del Gauchito Gil. Las estrategias de *acomodación social* serían más comunes en los actores interesados y activos en la difusión del culto: dueños de santuarios, cantantes, talladores, dueños de grupos de *Facebook* y las más mágicas y amenazantes se darían entre devotos principalmente satisfechos con exhibir su protección personal. Para unos una expresión de transgresión; para otros un símbolo potente de protección en un contexto social cada vez más violento; para todos “el más justo de los santos”, el que finalmente “se lleva a todos, ricos y pobres”, como dicen sus devotos argentinos y *mutatis mutandis*, también los mexicanos.

### *Referencias*

- BATALLA, Juan y Daniel BARRETO, 2005, *San la Muerte: Una voz extraña*, Buenos Aires, Editorial Arte Argentina.
- CAROZZI, María y Daniel MÍGUEZ, 2005, “Múltiples versiones del más justo de los santos”, en Juan Batalla y Daniel Barreto, coords., *San la Muerte: Una voz extraña*, Buenos Aires, Editorial Arte Argentina, pp. 8-10.

- COLUCCIO, Félix, 1986, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Del Sol.
- CHUMBITA, Hugo, 2007, “Cantar de bandoleros en la Argentina”, *Caravelle*, Francia, Presses Universitaires du Midi, núm. 88, pp. 87-110.
- FIDANZA, Juan Martín [tesis de maestría], 2014, “Regulaciones sociales y gubernamentales de la religión: el caso de una devoción popular problematizada”, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Pontificia Universidad Católica Argentina.
- FIDANZA, Juan Martín y Cecilia GALERA, 2012, “Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires”, *Revista Estudios Cotidianos*, Chile, Núcleo de Estudios Sociales y Opinión Pública, vol.1, núm.1, pp.6-12.
- FIDANZA, Juan Martín y Cecilia GALERA, 2014, “Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires”, *Debates do NER*, Brasil, Núcleo de Estudos da Religião, vol.1, núm. 25, pp. 171-196.
- FLORES, Juan A., 2008, “Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte mexicana”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera Blanes, coords, *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*, España, Ankulegi, pp 55-76.
- FRIGERIO, Alejandro, 1999, “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 9, núm.18, pp. 5-18.
- FRIGERIO, Alejandro, 2002, “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración nacional”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, París, EHESS, núm. 117, pp. 127-150.
- FRIGERIO, Alejandro, 2007, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en María Julia Carozzi y César Ceriani, eds., *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, pp. 87-118.
- FRIGERIO, Alejandro, 2015a, “Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (3)”, *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 20 de enero, en <<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-3/>>, consultado el 16 de julio de 2016.
- FRIGERIO, Alejandro, 2015b, “Ensayo visual/Crónica: En busca de La Santa Muerte en el DF”, *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en*

- Argentina*, 2 de mayo, en <<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/ensayo-visualcronica-en-busca-de-la-santa-muerte-en-el-df/>>, consultado el 25 de junio de 2016.
- FRIGERIO, Alejandro y Carlos RIVERO [ponencia], 2003, “San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares”, en “51º CIA-Congreso Internacional de Americanistas”, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14 al 18 de julio.
- FRIGERIO, Alejandro e Hilario WYNARCZYK, 2008, “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”, *Sociedade e Estado*, Brasil, Universidade de Brasília, vol. 23, núm.2, pp. 227-260.
- GALERA, Cecilia [ponencia], 2010, “Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares: reinención del pasado y conformación identitaria en los discursos y prácticas religiosas de devotos del Gauchito Gil”, en “VI Jornadas de Sociología de la UNLP”, La Plata, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de diciembre.
- GALERA, Cecilia, 2015, “Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (1)”, *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 10 de enero, en <<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-1/>>, consultado el 29 de junio de 2016.
- GENTILE, Margarita, 2008, “Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos xx y xxi)”, *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, núm. 37, en <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html>>, consultado el 14 de abril de 2016.
- KARTUM, Mauricio, 1975, “San La Muerte y San Son”, *Revista Crisis*, Buenos Aires, núm. 32, pp. 28-33.
- LA VEGA, Darío, 2015, “Tres santuarios del Gauchito Gil en el conurbano (2)”, *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 13 de enero, en <<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tres-santuarios-del-gauchito-gil-en-el-conurbano-2/>>, consultado el 24 de agosto de 2016.
- MIRANDA BORELLI, José Isidoro, 1963, “San La Muerte”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Argentina, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, núm. 4, pp. 81-93.
- MIRANDA BORELLI, José Isidoro, 1977, “Un rasgo indicador de la cultura del nordeste. San la Muerte”, *Suplemento Antropológico*, Paraguay, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, vol. 12, núm. 1-2, pp. 45-148.

- ORSI, Robert, 2006, *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*, Óxford/Princeton, Princeton University Press.
- SEMÁN, Pablo, 2001, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Brasil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 3, núm. 3, pp. 45-74.

#### Entrevista

- VIOTTI, Nicolás [entrevista], 2014, por Alejandro FRIGERIO, “La ciudad salvaje. Sobre religiosidad, raza y ciudad”, *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos*, Chile, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas-Universidad Católica del Maule, en <<http://www.bifurcaciones.cl/2014/05/la-ciudad-salvaje/>>, consultado el 11 d octubre de 2015.



# **LA SANTA MUERTE**

## **espacios, cultos y devociones**

Alberto Hernández • coordinador



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**



**EL COLEGIO  
DE SAN LUIS**

---

La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones / Alberto Hernández Hernández, coordinador. — Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte ; —San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, 2017.

384 p. ; 17 x 23 cm

ISBN: 978-607-479-238-6 (El Colef)

ISBN: 978-607-8500-10-9 (Colsan)

1. Muerte — Aspectos religiosos. 2. Muerte (Personificación). 3. México — Vida religiosa y costumbres. I. Hernández Hernández, Alberto. II. El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California). III. El Colegio de San Luis (San Luis Potosí, San Luis Potosí).

BL 504 S3 2016

---

Proyecto 271695. Red Temática de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.  
Proyecto apoyado por Conacyt.

Primera edición, 2016

D. R. © 2016 El Colegio de la Frontera Norte, A. C.

Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5

San Antonio del Mar, 22560

Tijuana, Baja California, México

[www.colef.mx](http://www.colef.mx)

D.R. © 2016, El Colegio de San Luis

Parque de Macul 155,

Fracc. Colinas del Parque, 78299, San Luis Potosí, S. L. P.

[www.colsan.edu.mx](http://www.colsan.edu.mx)

ISBN: 978-607-479-238-6 (El Colef)

ISBN: 978-607-8500-10-9 (Colsan)

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez

Corrección de estilo: Martha Díaz

Edición y formación: Jonathan Girón Palau

Diseño de portada: Eugenia Calero

Imagen de portada: "Bajo el cobijo de la Santa Muerte" de Alma Navarro

Hecho en México/*Made in Mexico*

# ÍNDICE

## PRÓLOGO

*Andrew Chesnut* ..... 9

## INTRODUCCIÓN

La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones

*Alberto Hernández Hernández* ..... 13

## ORÍGENES Y ESTÉTICA DE UN CULTO EN TRANSFORMACIÓN

Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México:

Pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética

*Kali Argyriadis* ..... 31

La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?

*Jorge Adrián Yllescas Illescas* ..... 65

Paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica

*Piotr Grzegorz Michalik* ..... 85

## EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN LA REGIÓN GOLFO Y EL NORTE DE MÉXICO

De devoción tradicional a culto posmoderno.

La Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz)

*Guadalupe Vargas Montero* ..... 109

“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

*Alberto Hernández Hernández* ..... 139

Índice

REFLEXIONES TESTIMONIALES DE ESTA DEVOCIÓN

Entre niñas blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la Ciudad de México  
*Sergio G. de la Fuente Hernández*..... 167

Quince años de convivencia con La Flaquita. Miradas de un hojalatero social  
*Alfonso Hernández Hernández* ..... 193

APROPIACIONES SIMBÓLICAS Y TRASNACIONALIZACIÓN DEL CULTO

La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta  
*Caroline Perrée* ..... 207

La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York  
*Antonio Higuera Bonfil*..... 231

*San La Muerte* en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del “más justo de los santos”  
*Alejandro Frigerio* ..... 253

REFLEXIONES FINALES

*Alberto Hernández*..... 257

ACERCA DE LOS AUTORES..... 279

DE NORTE A SUR. REGISTRO VISUAL

DE LAS PRÁCTICAS DEL CULTO

A LA SANTA MUERTE Y SAN LA MUERTE ..... 283