

Imaginarios divinos. Fe y posmodernidad en la catedral de la Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar las diversas expresiones de El culto a la Santa Muerte en Pachuca a partir de los elementos que caracterizan New Age para ver si coincide con ellos o se muestra como una nueva expresión de la espiritualidad posmoderna. Esto se sostiene tomando en cuenta que, dentro de la Catedral de la Santa Muerte, este culto retoma elementos superficiales de diversas religiones, promueve el consumo de bienes y servicios esotéricos y espirituales y cuenta con una amplia difusión mediática. Entre los resultados, pudimos constatar la pervivencia de cultos populares e individualistas derivados de las rupturas de la posmodernidad, las cuales acaban con la idea de una sola religión y aperturan el espacio a nuevas expresiones espirituales, donde se entremezclan el culto religioso y estrategias de merchandising de productos y servicios esotéricos y espirituales con tácticas mediáticas masivas, combinando diversos imaginarios sociales sobre la fe, dios, el diablo y la muerte.

Palabras clave: Imaginarios; New Age; Posmodernidad; Santa Muertes.

* Doctora en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Es Profesora investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Área Académica de Ciencias de la Comunicación. CV: <https://scholar.google.com/citations?user=aH877mgAAAAJ&hl=es&authuser=1>

** Licenciado en Ciencias de la Comunicación, con énfasis en investigación, en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Se desempeña como reportero del Diario Plaza Juárez, en donde mantiene vigente su columna Dominical "Pedazos de Vida", en la que presenta cuentos y relatos a sus lectores. CV: https://drive.google.com/file/d/1l8IMlqJYtkGZf43EkFc09fHQwOj1A_zs/view?usp=drivedk

Divine imaginaries.

Faith and postmodernity in the Cathedral of Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the various expressions of the cult of Santa Muerte in Pachuca based on the elements that characterize New Age to see if it coincides with them or is shown as a new expression of postmodern spirituality. This is sustained taking into account that, within the Cathedral of Santa Muerte, this cult takes up superficial elements of various religions, promotes the consumption of esoteric and spiritual goods and services and has wide media dissemination. Among the results, we were able to see the survival of popular and individualistic cults derived from the ruptures of postmodernity is observed, which put an end to the idea of a single religion and open the space to new spiritual expressions, where religious worship and product merchandising strategies intermingle. Likewise, it was possible to identify the realization of esoteric and spiritual services with massive media tactics, combining diverse social imaginaries about faith, God, the devil and death.

Keywords: Imaginaries; New Age; Postmodernity; Santa Muerte.

Imaginários divinos.

Fé e pós-modernidade na Catedral de Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as diversas expressões do culto de Santa Muerte, em Pachuca, a partir dos elementos que caracterizam a Nova Era, a fim de verificar em que medida se apresenta como uma nova expressão da espiritualidade pós-moderna. O pressuposto para esta abordagem está no fato de que no interior da Catedral de Santa Muerte este culto retoma elementos superficiais de diversas religiões, promove o consumo de bens e serviços esotéricos e espirituais e tem ampla divulgação mediática. Entre os resultados, pudemos constatar a sobrevivência de cultos populares e individualistas derivados das rupturas da pós-modernidade, que põem fim à ideia de uma religião única e abrem espaço para novas expressões espirituais, onde se misturam o culto religioso e as estratégias de merchandising de produtos. Da mesma forma, foi possível identificar a realização de serviços esotéricos e espirituais com táticas massivas de mídia, combinando diversos imaginários sociais sobre fé, deus, o diabo e a morte.

Palavras-chave: Imaginários; Nova Era; Pós-modernidade; Santa Muerte.



El culto a la Santa Muerte

La figura de la muerte, dentro de la religión católica, ha estado presente en múltiples representaciones visuales; el catolicismo personificaba a la muerte, en un principio, como un ángel o mensajero de Dios para, posteriormente, mostrarla como un ente independiente que se dedicaba a coleccionar las almas de los vivos sin distinción de clase, sexo o edad, de este modo se muestra a la muerte como un ser temible del que no se puede escapar, por lo que lo único que quedaba era buscar la Buena Muerte, es decir, vivir una vida acorde a los preceptos religiosos imperantes que garantizaban el perdón de los pecados y evitaran las penurias del infierno. Esta representación estaba vinculada al contexto de vida tan precario de la época donde lo único cierto era morir, esto debido a las múltiples guerras, epidemias y pobreza (Fragoso, 2011).

Lo descrito en el párrafo anterior, fue la imagen de la muerte que permeó durante la Edad Media y se conformó como una idea de castigo, ya que la finitud humana derivaba del pecado de Adán y Eva y de su desobediencia. Alejados de la gracia de Dios, los seres humanos fueron condenados a vivir en el mundo, dominio de la muerte, de ahí que el último adversario de Dios será la misma Muerte al final de los tiempos, la cual, vencida por Jesucristo a partir de la resurrección, será aniquilada en el juicio final por él mismo y la vida eterna será recuperada para la humanidad que, purificada, accederá nuevamente a la gracia divina. De dicha concepción se desprende el temor que pretende inspirar cualquier representación de la muerte y su uso constante para el adoctrinamiento y moralización de los pueblos. Por parte de las órdenes religiosas predominantes "Cristo venció a la muerte, con ello se revela con claridad la resurrección del Señor, quien redimió al mundo, perdonó el pecado y derrotó al demonio" (Perdigón, 2008a, p. 23). Es así que para el catolicismo "hay que vivir bien para tener una buena muerte, pero vivir bien es sufrir intensamente y soportar con resignación la cruz que nos ha tocado, el premio está en el otro mundo, en la vida eterna" (Malvido como se citó en Perdigón, 2008a, p. 23).

Esta visión del catolicismo migró al México prehispánico durante la conquista para encontrarse con una cultura con una arraigada tradición en el culto a la muerte que se contraponía al discurso fatalista católico ya que para las culturas prehispánicas la muerte no era símbolo de final sino de renovación (Fragoso, 2011). De este modo, si bien, la imagen de la muerte no le resulta alejada al mundo prehispánico, la asimilación que se hizo de esta figura poco conservó de las prácticas culturales de los grupos originarios de México, sobre todo en expresiones espirituales actuales como lo es el llamado culto a la Santa Muerte, el cual según Malvido (2005) se relaciona más con las prácticas medievales de la Buena Muerte que con el pasado prehispánico mexicano.

La hibridación originada por la evangelización y diversos procesos históricos que permearon a la población a lo largo de los siglos, y que se volvieron visibles debido a las rupturas de la posmodernidad, se vieron reflejados en el culto posmoderno a la muerte. Este ha sido estudiado, en México, sobre todo desde lo antropológico por autores, como Flores (2008), Lara Mireles (2008), Castells-Ballarín (2008), Argyriadis (2014), Gaytán (2008), Yllescas Illescas (2013), Kristensen (2014, 2015, 2019), Huffschnid (2012), Fragoso (2011), entre otros, quienes



recuperan el modo en que las y los creyentes vivencian su fe y sus múltiples expresiones, a partir de símbolos y rituales. Otro enfoque que ha permeado los estudios sobre la Santa Muerte es el histórico donde destacan los trabajos de Perdigón (2008a; 2008b) y Malvido (2005), quienes se han centrado en la representación icónica de la Santa Muerte y el desarrollo histórico de este fenómeno religioso en el país.

Los estudios antes mencionados señalan que esta "nueva" expresión de la espiritualidad empezó a tomar relevancia en la década de los sesenta, entre algunas familias de la Ciudad de México, en el Barrio de Tepito. En ese entonces el culto era marginal y minoritario. Sin embargo, casi tres décadas después, en los noventa del siglo pasado, ante un contexto altamente incierto, con crisis económica, política y social, así como altos niveles de inseguridad y la crisis de las instituciones sociales, este culto empezó a dejar la intimidad de los hogares para instalarse en el espacio público de la ciudad y de otros estados (Flores, 2008). Aunque ya del dominio público, este culto resulta extremadamente controversial, toda vez que pese a que los creyentes se siguen asumiendo como católicos, la iglesia católica ha repudiado públicamente esta práctica, indicando que el adorar a la muerte va en contra de la fe a Cristo, quien venció a la muerte en la cruz. Aunado a lo anterior, entre los primeros grupos de seguidores de la Santa, se registran delincuentes, policías y grupos relacionados con la violencia organizada (Castells, 2008).

Sin embargo, es importante señalar que las y los creyentes de la Santa Muerte no encuentran ninguna contraposición en sus creencias, por el contrario, incluyen otros imaginarios en sus prácticas, lo que coincide con las expresiones de los cultos New Age, como se verá en las entrevistas que aquí se presentan. El número de creyentes, según Chesnut,¹ ascienden quizás a unos 12 millones y se encuentran en diversos países de América. "Después de México su presencia es robusta en la Unión Americana y Centroamérica, en países como Guatemala, Honduras y El Salvador, pero también en Sudamérica, en Colombia y Ecuador, así como Perú y Brasil".²

Entre los primeros estados que mostraron públicamente conglomeraciones masivas de adoración a la Santa Muerte, se encuentra Hidalgo, en donde se encuentra actualmente la Catedral de la Santa Muerte, cuyos inicios datan de la década de los noventa y que se ha convertido en uno de los centros de adoración más importantes de este culto, tal y como se observa a continuación.

La Catedral de la Santa Muerte

La Catedral de la Santa Muerte en Pachuca, Hidalgo, es una construcción relativamente reciente. Se edificó sobre un terreno que había sido ocupado por las instalaciones de Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO). La fecha de creación de la Catedral, antes Mercado Sonorita, es incierta. Algunas fuentes registran 1996, sin embargo, otras señalan que el

¹ Citado por Romero, L. (2022, 25 de julio). Crece la Santa Muerte en todas las Américas. *Gaceta UNAM*. <https://www.gaceta.unam.mx/crece-la-santa-muerte-en-todas-las-americas/>

² Romero, L. (2022, 25 de julio). Crece la Santa Muerte en todas las Américas. *Gaceta UNAM*. <https://www.gaceta.unam.mx/crece-la-santa-muerte-en-todas-las-americas/>



mercado se inauguró durante el periodo de gobierno de José Antonio Tellería Beltrán (Aguilar, 2019-2020), el cual se dio en el periodo que abarca del 16 de enero del 2000 al 15 de enero de 2003. El espacio está ubicado en la avenida 8, número 333, colonia Nuevo Hidalgo, frente al Panteón Municipal de Pachuca, Hidalgo. El santuario inició funciones como cualquier otro mercado con el nombre de Nuevo Hidalgo para posteriormente ser conocido como Mercado Sonorita, haciendo alusión al Mercado Sonora que se ubica en la ciudad de México, el cual abrió sus puertas en 1950 y cuyos productos principales son cerámica, decoraciones para fiestas, animales vivos, hierbas medicinales y todo tipo de productos mágicos y esotéricos.³ De este modo, el Mercado Sonorita al emular al mercado capitalino en nombre, también lo hizo en productos.

La creación de este espacio fue resultado de la iniciativa de Martín Oscar Pelcastre Almanza,⁴ mejor conocido como "El perro", dirigente de los comerciantes ambulantes, quien ante la prohibición del comercio ambulante, ideó la creación de un lugar para que todos aquellos comerciantes que habían sido expulsados de las calles, se ubicaran en un nuevo espacio. Para llamar la atención, Pelcastre designó un espacio para la Santa Muerte. Según Pérez,

el origen empieza porque yo represento una organización que se llama Federación de momento vemos que tenemos ataques de las autoridades, nos despojan de la calle y todo, entonces pues dan un lugar para que efectivamente se instale el comercio ambulante, pero se viene para abajo todo esto, y empieza a cavar, a cavar, a cavar, y yo siempre lo he dicho, soy comerciante de cuna, donde hay una iglesia, una escuela o algo así, jala gente para la venta, entonces sea como sea, se nos vino todo abajo. Todo lo que hicimos fue el primer punto, pues poner el Santo de la Santa Muerte. Y si me viene a la mente, pues estaría una Santísima Muerte y ponerla. Y ahí pues pensé que iba a surgir algo bueno, ¿no? Pero no, fueron unos ataques muy fuertes, bastante. Hoy, de lo que en su momento fue el Mercado Sonorita, no queda más que el nombre.⁵

El mercado, si bien inició como una alternativa para el comercio ambulante que estaba dedicado a la venta de artículos religiosos, esotéricos, yerbas, veladoras, remedios tradicionales, limpiezas espirituales y otro tipo de rituales, se convirtió posteriormente en un templo y más

³ MexicoCity. (2023, 24 de agosto). *Mercado Sonora*. <https://mexicocity.cdmx.gob.mx/venues/mercado-sonora/?lang=es>

⁴ Martín Oscar Pelcastre Almanza, nació en Pachuca, Hidalgo, el 12 de marzo de 1964 en una casa ubicada entre las calles de Ocampo e Hidalgo. Su madre se desempeñó como afanadora en el hospital Civil mientras la abuela de Pelcastre se hacía cargo de sus nietos. Pelcastre comenta que desde muy pequeño prefirió el trabajo a la escuela de modo que en lugar de quedarse en la primaria se escapaba y se ponía a bolear zapatos, a vender chicles, lavar autos, etc., en el centro de la ciudad. La abuela de Pelcastre era muy creyente y llevó a su nieto a involucrarse en rituales católicos como monaguillo, lo que permitió que este conociera de cerca las ceremonias litúrgicas, sus etapas y simbología. A los doce años empezó a trabajar en la venta de fayuca y piratería, espacios en los que construyó redes y alianzas que más tarde lo llevaron a crear la Federación de Organizaciones Independientes del Estado de Hidalgo (Foideh), del cual, actualmente, sigue siendo líder.

⁵ Pérez, C. O. (2022, 2 de noviembre). *El milagro que levantó la fe*. <https://plazajuarez.mx/2022/11/02/reportaje-el-milagro-que-levanto-la-fe/>



adelante en una Catedral, después de un incendio que consumió las instalaciones en 2002.⁶ Este incendio, según Pelcastre,⁷ fue ocasionado por órdenes del entonces presidente municipal de Pachuca, José Antonio Tellería Beltrán, quien se encontraba en contra del culto a la Santa Muerte. Esta acción si bien afectó la infraestructura, fortaleció la fe de los creyentes, pues según el líder de los comerciantes, lo único que no se quemó fue la efigie de la Santa. Este evento detonó que el culto creciera y el mercado pasó a ser santuario.

La Catedral actualmente ofrece diversos servicios espirituales, así como la venta de artículos relacionados con el culto a la Santa Muerte, Jesús Malverde, santería, magia, etc. Dentro se pueden encontrar imágenes de la también llamada "Niña Blanca", de Dios y también del denominado "Ángel Negro", que es una representación de la figura del Diablo. El santuario se mantiene de las donaciones de los creyentes y actualmente cuenta con tres pisos, que corresponden a los números 333, que se encuentran en la puerta del edificio y que, según Pelcastre,⁸ son un número que representa a los tres ángeles caídos, al Padre, al hijo y el espíritu santo y la Muerte. Dentro de la Catedral se realizan diversos tipos de rituales, tanto católicos como concernientes al culto a la Santa, rituales de santería, limpias, exorcismos e invocaciones.⁹ Aunado a lo anterior, entre los servicios que ofrece este espacio se encuentra el rayado de protección (Figura 1) que son:

símbolos que son rayados en la espalda con un punzón, de quién solicita dicha protección "divina", y que genera una herida que con el transcurso del tiempo dará pie a una cicatriz permanente que asemeja a un tatuaje; es este quizá el único en dónde la sangre puede observarse ya que mientras se elevan una serie de oraciones, el sacerdote, chamán o brujo, realiza su trabajo invocando la protección para la persona.¹⁰

Figura 1. Rayado de protección.



Fuente: López, G. (2021, 21 de agosto). FOTOGALERÍA: El culto al "Ángel Negro" o "Diablito" desde su santuario en Pachuca. <https://www.sinembargo.mx/21-08-2021/4017569>.

⁶ Pérez, C. O. (2022, 2 de noviembre). *El milagro que levantó la fe*. <https://plazajuarez.mx/2022/11/02/reportaje-el-milagro-que-levanto-la-fe/>

⁷ Como se citó en Pérez, O. (2015, 03 de agosto). Dios, La Santa Muerte y el Diablo (Segunda parte). <https://plazajuarez.mx/2015/08/03/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo-2/>

⁸ Como se citó en Infobae. (2021, 26 de agosto). *Al interior del palacio que se construyó para la Santa Muerte en Pachuca*. <https://www.infobae.com/fotos/2021/08/26/al-interior-del-palacio-que-se-construyo-para-la-santa-muerte-en-pachuca/>

⁹ Pérez, O. (2015, 27 de julio). *Dios, la Santa Muerte y el Diablo. (Primera parte)*. <https://plazajuarez.mx/2015/07/27/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo/>

¹⁰ Pérez, O. (2015, 27 de julio). *Dios, la Santa Muerte y el Diablo. (Primera parte)*. <https://plazajuarez.mx/2015/07/27/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo/>.

Otro servicio que se ofrece son las limpias espirituales contra la salación o magia negra, dependiendo la gravedad del "daño recibido". Para el ritual se pueden utilizar agua de flores de panteón, lociones, licores, frutas o en casos "graves" cabezas de cerdo o sangre de toro, todo esto se ofrenda a los santos a quienes se solicita o en muchas ocasiones a la Santa Muerte (Cuarto oscuro, 2021). Además del rayado y de las limpias espirituales en la catedral, se realizan exorcismos para fieles que han sido "poseídos" por algún espíritu o demonio, este tipo de servicios tiene un costo de 1,500 pesos, los cuales se utilizan, según declaraciones de Pelcastre, para el cuidado y mantenimiento de la catedral¹¹ (Mendoza, 2023).

Además de los servicios espirituales (Figuras 2 y 3), se ofertan diversos objetos como veladoras, frutas, lociones, hierbas medicinales y para limpias, esculturas, inciensos, talismanes, imágenes, libros, piedras, cuarzos, inciensos, etc.¹²

Figura 2. Ritual de ofrenda



Fuente: López, G. (21 de Agosto de 2021). FOTOGALERÍA: El culto al "Ángel Negro" o "Diablito" desde su santuario en Pachuca. <https://www.sinembargo.mx/21-08-2021/4017569>

¹¹ Mendoza, G. (2023, 20 de marzo). VIDEO FUERTE: un youtuber se infiltró a un exorcismo en la Catedral de la Santa Muerte y es impactante. <https://heraldodemexico.com.mx/tendencias/2023/3/20/video-fuerte-un-youtuber-se-infiltra-un-exorcismo-en-la-catedral-de-la-santa-muerte-es-impactante-490644.html>.

¹² Pérez, O. (2015, 27 de julio). Dios, la Santa Muerte y el Diablo. (Primera parte). <https://plazajuarez.mx/2015/07/27/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo/>.

Figura 3. Ritual de purificación



Fuente: López, G. (21 de Agosto de 2021). *FOTOGALERÍA: El culto al "Ángel Negro" o "Diablito" desde su santuario en Pachuca.* <https://www.sinembargo.mx/21-08-2021/4017569>

La catedral de la Santa Muerte es considerada como el lugar más grande y mejor organizado dedicado al culto de la Santa Muerte, en Hidalgo. Además de los servicios mencionados en el párrafo anterior, cuenta con una de las efigies más grandes de la Santa, que mide alrededor de seis metros de altura y en su centro tiene un nicho en donde se encuentra una imagen de Cristo y en la parte inferior se encuentra una advocación de la virgen. A su alrededor se representan las caídas de la pasión de Cristo y otras imágenes de santos (Figuras 4 y 5)

Figura 4. La muerte madrina



Fuente: Colección del autor.

Figura 5. El milagro que levantó la fe



Fuente: Colección del autor.

La ubicación de la catedral también tiene una explicación esotérica. Según Pelcastre, está ubicada en el #333 de la colonia Plutarco. Entre las explicaciones que da el llamado Obispo Negro, es un indicativo de la de número del diablo el cual es 666, el 333 sería la mitad del mismo. También se insinúa que refiere al 3:33 que representa la hora muerte, umbral en el que el portal entre el mundo de los muertos y el de la vida se abre. Finalmente, la explicación más extendida que refiere a la presencia de tres seres en la catedral: Dios, la Muerte y el Diablo.¹³

La Catedral precede a los altares instalados en Tepito en el 2001, ya que como se mencionó en párrafos anteriores, este espacio se inauguró en 1996. A partir de esa fecha ha sufrido diversas modificaciones infraestructurales y cambios decorativos que se realizan con las donaciones de los creyentes (Aguilar, 2019-2020). Entre ellos la construcción del llamado palacio de Luzbel, que es un espacio al que se accede a través de una puerta que se encuentra a un costado de la sala principal donde se encuentra la Santa. Esta entrada conduce a un espacio que se bifurca en dos caminos. Uno es una especie de túnel en donde se presentan más representaciones de la muerte en versiones femeninas y concluye con una representación de esta, pero en una versión masculina, donde el esqueleto se encuentra tras las rejas de una prisión.

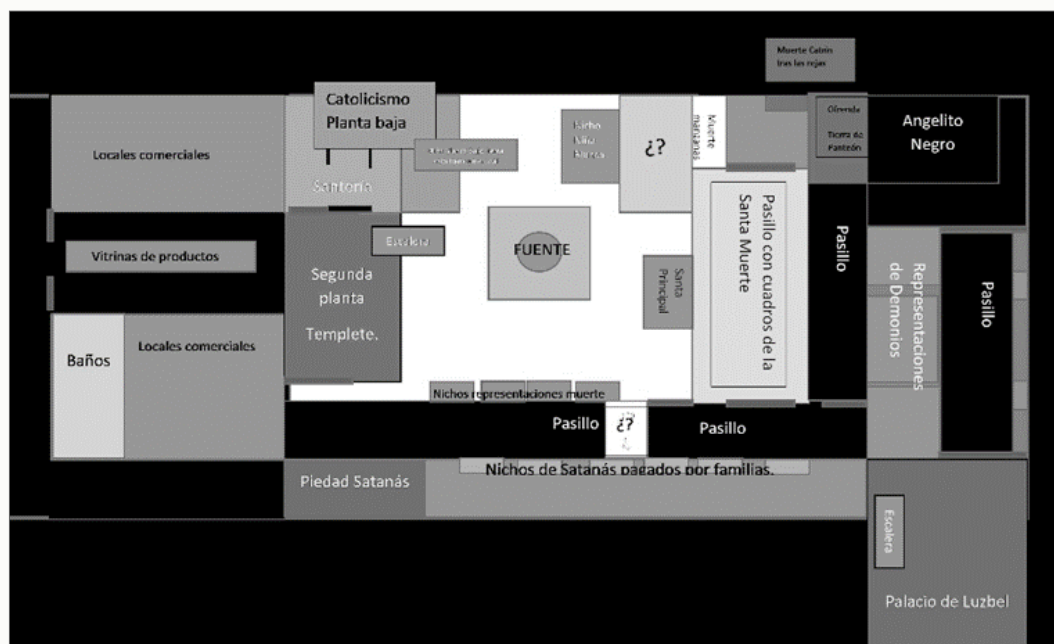
¹³ Pérez, O. (2015, 27 de julio). *Dios, la Santa Muerte y el Diablo. (Primera parte)*. <https://plazajuarez.mx/2015/07/27/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo/>.

El otro camino dirige a un nicho donde se encuentra una representación del diablo o del “angelito negro”, como cariñosamente le llaman sus creyentes, y continúa hacia el palacio de Luzbel, el recinto resguarda diversas imágenes del diablo o “patrón” como también lo denominan. El proyecto de remodelaciones del Palacio de Luzbel consideraba, en 2022, la construcción de tres pisos, ya que Oscar Pelcastre señala que el número 3, en la Biblia remite a los tres ángeles caídos.¹⁴

El Ángel Negro es una escultura con rostro de diablo y cuernos, cada primer viernes del mes se le festeja con diferentes rituales como “el rayado” que sirve como manda y protección; los creyentes ofrecen comida, cabezas de cerdo, tequila, cerveza, dulces, medallas de oro, dólares, dinero, corazones y fetos de res.¹⁵

Finalmente, dentro de la Catedral también se encuentra un espacio dedicado a la Santería y a otros santos y dioses, tanto mexicanos como extranjeros, entre los que se puede mencionar Jesús Malverde, Shango, Elegua e incluso Buda.¹⁶

Figura 6. Croquis de la Catedral de la Santa Muerte en Pachuca, Hidalgo



Fuente: Elaboración propia

Además de crear la Catedral para la Santa Muerte, Pelcastre administra el espacio y dirige el culto a la también llamada Niña Blanca y al Angelito Negro. Cultos para los cuales se hace llamar “Obispo negro”. Entre las funciones que desempeña se encuentran el oficiar las

¹⁴ Infobae. (2021, 26 de agosto). *Al interior del palacio que se construyó para la Santa Muerte en Pachuca*. <https://www.infobae.com/fotos/2021/08/26/al-interior-del-palacio-que-se-construyo-para-la-santa-muerte-en-pachuca/>.

¹⁵ Infobae. (2021, 26 de agosto). *Al interior del palacio que se construyó para la Santa Muerte en Pachuca*. <https://www.infobae.com/fotos/2021/08/26/al-interior-del-palacio-que-se-construyo-para-la-santa-muerte-en-pachuca/>.

¹⁶ Como se citó en Pérez, O. (2015, 03 de agosto). *Dios, La Santa Muerte y el Diablo (Segunda parte)*. <https://plazajuarez.mx/2015/08/03/dios-la-santa-muerte-y-el-diablo-2/>.

ceremonias, exorcismos, realizar limpias, etc.¹⁷ Aunado a lo anterior, Pelcastre funge como líder de la Federación de Organizaciones Independientes del Estado de Hidalgo y es considerado una importante figura política, pues ha protagonizado una serie de enfrentamientos entre el gobierno municipal y estatal y las asociaciones que representa ganando tanto apoyo como repudio político y mediático:

*Oscar Pelcastre, el personaje que carga desde siempre el sobrenombre de El Perro y lleva como estandarte la figura de la Santa Muerte, intenta mediante ataques a la Presidencia Municipal de Pachuca convertirse en la figura central de la lucha emprendida por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) para recuperar la zona metropolitana con miras a 2018.*¹⁸

Esta confluencia de imaginarios religiosos que integran diversos elementos culturales resulta coherente en un contexto de incertidumbre social donde los meta relatos religiosos han dejado de ser factibles por lo que se generan nuevas religiosidades atravesadas no solo por la fe sino por otros elementos derivados de procesos posmodernos, tal y como se sostiene en el siguiente apartado.

Posmodernidad, religión y New Age

Lo imaginario es un concepto tradicionalmente excluido dentro del pensamiento racionalista occidental, ya que implica, dentro de una lógica positivista, el origen del error y la falsedad, las cuales se superan a partir de la lógica y la razón. De este modo, por mucho tiempo el mundo de la imaginación y lo imaginado quedó relegado; sin embargo, ha sido recuperado por el trabajo de epistemólogos y psicólogos como lo son Bachelard y Jung. El primero resalta el carácter dinamizador de la imaginación el cual permite la homogeneización de la representación, ya que es a partir de esta que se deforma la percepción pragmática, lo que permite la transformación de las sensaciones en significaciones que son las que construyen la vida psíquica a partir de la representación metafórica de la cual derivan las motivaciones simbólicas expresadas en mitos y símbolos, tal y como lo señalan Krappe y Eliade (Durand, 1981). Mientras que el segundo, explica modo el origen de esas motivaciones psíquicas sucede en “el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”, que conforman los imaginarios sociales (Durand, 1981, p. 35).

Según Falsetti (citado por García, 2019) el concepto de imaginario social permite abordar las significaciones imaginarias desde una visión sociohistórica que permite estudiar el origen, transformación de los significados y su vinculación con el ser, pensar y actuar de las personas. “El imaginario, por su parte, opera como matriz de sentido que tiende a imponerse como una forma de leer la vida social” (Cegarra, citado por García, 2019, p. 3).

¹⁷ Pérez, O. (2022, 2 de noviembre de 2022). *El milagro que levantó la fe*. <https://plazajuarez.mx/2022/11/02/reportaje-el-milagro-que-levanto-la-fe/>.

¹⁸ EFFETÁ. El diario inteligente de Hidalgo. (2017, 10 de mayo). *¿De qué lado masca El Perro Pelcastre?* <https://www.effeta.info/lado-masca-perro-pelcastre/>.



Lo imaginario entonces se ubica en todos los sustratos de la vida humana incluyendo aquellos que no se consideran objeto de estudio desde las ciencias positivistas como lo es “la danza, los cantos, los chistes, los juegos, los cuentos y leyendas, la abstención, los silencios, las astucias, la artimaña, la burla, la ironía, el cinismo, el cine” (Bergua, citado por García, 2019), y por supuesto, la religión, entendiendo que la creencia en algo superior a lo humano es parte inherente de la humanidad. Por lo anterior, desde las primeras culturas, el ser humano creó una serie de imaginarios míticos que le permitieron estructurar y explicar la realidad y también tratar de alcanzar la trascendencia. En este sentido, Rivas (citado en Torres, 2015) señala que el llamado *homo religiosus* ha trazado un “camino” desde épocas primitivas hasta la actualidad, de su deseo de trascendencia que se refleja en la idea constante de creencia en algo superior o divino que se vincula con el sentido y razón de la existencia, con el lugar de la humanidad en el cosmos, con el sentido de comunidad que brindan certezas basadas en creencias compartidas.

Es importante señalar que, si bien la necesidad de trascendencia ha sido una constante, las expresiones vinculadas a la misma han ido variando de acuerdo con los contextos y épocas, en este sentido Le Breton (1990) afirma que al menos, en Occidente, se puede hablar de diversas concepciones corporales vinculadas con estas ideas de trascendencia. La primera refiere a una concepción cósmica donde tanto el cuerpo humano como el mundo y el cosmos entero son parte de un todo (Le Breton, 1990). Siguiendo esta idea, Eliade (2015) apunta que las expresiones de espiritualidad arcaica giran en torno a la repetición o imitación de arquetipos celestes. La traza urbana de las ciudades antiguas se realizaba atendiendo al simbolismo de centro, a partir del cual estos se transformaban en centros del mundo y los rituales y actos profanos seguían una lógica de repetición de los eventos ocurridos en el origen de los tiempos y acaecidos a héroes o dioses.

Esta espiritualidad primitiva irá mutando lentamente, sobre todo en los estratos hegemónicos hacia una visión del cuerpo místico donde la religión cristiana y su cosmovisión del mundo y del cuerpo predominará sobre otras. Pese a que esta concepción es diferente a la cósmica, persiste en ella un enfoque de unidad como un todo, ya que el sujeto no se percibe como individuo si no como creación de una divinidad de la cual depende no solo su salvación si no la de toda la humanidad (Le Breton, 1990). En el mundo occidental coincidirá con el cristianismo, esta espiritualidad mística se edifica a partir de la construcción clara de dualidades donde todo lo que quedaba fuera de esta religión se concibió como negativo o maligno. De este modo, las antiguas religiones paganas como las wiccas o cátaros, poco a poco fueron marginadas y más tarde perseguidas:

Se puede hablar más bien de una lucha milenaria del cristianismo contra las creencias y las prácticas paganas, de las cuales ciertos núcleos intransigentes se resisten a una destrucción total, pero son lentamente asimilados, recubiertos de un nuevo velo, reorientados en un cuadro diferente, y conservan un poder de evocación particular (Muchembled, 2002, p. 27).

De este modo, se van a ir configurando una serie de imaginarios que se delimitan claramente durante los siglos XIV al XVII, donde se sientan las creencias populares de la



existencia de colectivos secretos de mujeres paganas que al conjuntarse con la influencia de la magia culta y ceremonial egipcia, que incidió en la magia popular europea, contribuyeron a la demonización de la brujería (Cuéllar, 2021), por un lado. Por otro, con la aparición y acentuación de los rasgos maléficos del demonio, cuya imagen se trasmina del espacio monástico al profano, en un momento en donde se esbozan teorías nuevas sobre la soberanía, el poder y la política (Muchembled, 2002). De este modo, se consolida una espiritualidad dominante, centralizada y legitimadora cuyos imaginarios se sustentan en opuestos de aquello que representaba el bien y el mal y la imposibilidad de fluctuar entre prácticas relacionadas con uno u otro imaginario sustentadas en el miedo, el cual era difundido en el discurso del arte a partir del cual se promueve la confesión y el arrepentimiento de los pecados (Muchembled, 2002).

Con el nacimiento de la Modernidad, tanto el cristianismo como otras religiones enfrentaron un cisma, ya que implicó la pérdida de potencial de estas para legitimar y cohesionar a la sociedad, el cual se traslada de la tutela religiosa a una científica, declarándose desde este "predominio" de la razón, la "muerte" de la religión (Sánchez, 1998). De este modo, predominó un imaginario centrado en una idea de progreso sobre el que se construyeron múltiples significaciones que permearon la idea de la realidad y una fe ilimitada en el conocimiento científico.

De esta suerte, el sesgo de la sociedad moderna "no apunta ya hacia el sentido sino hacia la verdad. La aventura moderna es fundamentalmente epistemológica; enuncia las condiciones de la certeza, ausculta los límites de la razón, estudia las variables formas de adecuación entre el hecho y la palabra, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el mundo". Sin embargo, el inextinguible potencial de sentido que anida en la vida religiosa parece desafiar a los pronósticos sociológicos que certificaban su defunción definitiva (Sánchez, 1998, p. 171).

Aunque como se observa, durante la Modernidad, hay una constante necesidad por expulsar lo imaginario y los imaginarios, el mismo ideal de progreso al marginar estos constructos ocultó necesidades fundamentales para los seres humanos relacionadas con el sentido de certidumbre y la vida psíquica (Sánchez, 1998). Necesidades que pese a este borramiento pervivieron en diversas expresiones, prácticas y estratos de cada cultura, que durante la Posmodernidad o Modernidad tardía empezaron a visibilizarse nuevamente, como procesos de resistencia y búsqueda de sentido, ante contextos cada más inciertos.

La Posmodernidad es una etapa histórica cuyos inicios son difusos, algunos autores señalan la década de los sesenta del siglo veinte como parteaguas donde a partir del post-estructuralismo francés, autores como Derrida, Barthes y Foucault, analizaron procesos culturales desde una visión descentralizada del sujeto desde lo simbólico y lo discursivo, de este modo (Ibarra y Velarde, 2017). "El posmodernismo retoma algunas de estas ideas post-estructuralistas y se define en forma muy general, como un rechazo de la meta-narrativa de la modernidad y el racionalismo" (Parker citado por Ibarra y Velarde, 2017). Al expresarse a partir de este rechazo a los meta-relatos establecidos en la Modernidad, la Posmodernidad apertura el espacio para que diversas expresiones que habían permanecido en la marginalidad. De este



modo, se desquebrajaron poco a poco las ideas de la existencia de una sola historia, una sola definición de ciencia, una sola religión, etc.

Lo anterior en el ámbito de la espiritualidad propició que resurgieran concepciones cósmicas y místicas que se entremezclaron con las visiones modernas en contextos sociales de incertidumbre lo que generó nuevas formas de espiritualidad, denominadas *New Age*. Esta, o "nueva era" dentro de la posmodernidad, se define como un movimiento neo- espiritual conformado por una serie de redes integradas por diversas tradiciones místicas, mágicas y esotéricas que se vinculan a partir de fronteras difusas. Lo que permite que coexistan imaginarios religiosos que tradicionalmente se contraponen, dentro de una misma expresión espiritual (García, 2008). Introvigne señala que se trata de un fenómeno sincrético y ecléctico cuyo bagaje simbólico ritual combina aspectos provenientes de los antiguos sistemas cabalísticos hebreos y egipcios, el sufismo persa-iraní, tradiciones druidas, celtas, prácticas de la alquimia y los buscadores medievales de la piedra filosofal. Así como del chamanismo amerindio y euroasiático y el animismo africano, en un encuentro con el cristianismo y los cultos del Caribe y Brasil, que confluyen con los cuatro enfoques principales del esoterismo contemporáneo occidental: la Teosofía, el Rosacruzismo, la Masonería y el Gnosticismo (Introvigne citado por García, 2008, p. 74).

De este modo, el término *New Age* se configura de manera difusa pues, tal y como señala Hanegraaff (1996), no se cuenta una definición única y tampoco con una sola expresión. Aun así, este autor busca identificar una serie de elementos que coinciden dentro de estas formas populares de espiritualidad que funcionan como categorías de análisis para las mismas. De este modo, señala que una de las características de la *New Age* es la constante cobertura mediática de la que son objeto estas nuevas espiritualidades. Aunado a lo anterior, Hanegraaff (1996) identifica cinco tendencias principales: 1. Canalización; 2. Sanación y Crecimiento; 3. Ciencia de la Nueva Era; 4. Neopaganismo; 5. *New Age* en sentido restringido y general. Las cuales en este trabajo se retoman como categorías de análisis.

Para el presente trabajo se utiliza una metodología cualitativa lo que implica que se parte de un marco inductivo y flexible donde el investigador o investigadora desarrolla una serie de interpretaciones a partir de los datos y no recogiendo datos. Así mismo, se observa a los sujetos desde una perspectiva holística donde no son reducidos a variables, tomando en cuenta el contexto histórico y actual tratando de comprender a las personas desde sus marcos de referencia, dejando de lado sus propias opiniones. Desde este tipo de metodología todas las perspectivas son valiosas puesto que no se buscan verdades absolutas o apegadas a la moral del investigador (Álvarez-Gayou, 2003). Esta propuesta se realiza a partir de un marco interpretativo que se concentra en el interés por la experiencia humana, centrándose en la necesidad de comprender los fenómenos sociales y no en explicarlos. Dentro de los marcos interpretativos se pueden mencionar la antropología filosófica e interpretativa, la fenomenología, la hermenéutica y el interaccionismo simbólico (Álvarez-Gayou, 2003).

De estos marcos interpretativos para el presente trabajo se retoma una visión fenomenológica, pues esta se centra en la recuperación del mundo de la vida de los creyentes de la Santa Muerte, de quienes se trata de comprender el modo en que estructuran sus imaginarios



sociales en torno al culto a esta Santa. El mundo de la vida, según Schutz, refiere a aquellas experiencias que constituyen el sentido común de los sujetos en la vida cotidiana, donde “el hombre presupone la existencia corporal de sus semejantes, su vida consciente, la posibilidad de intercomunicación y el carácter histórico de la organización social y la cultura, así como presupone el mundo de la naturaleza en el cual ha nacido” (Shutz citado por Salas, 2006, p. 171-172).

Para lograr lo anterior se utiliza como herramienta de investigación la entrevista, la cual consiste en en una conversación estructurada y encaminada a la comprensión del mundo desde la perspectiva del entrevistado (Álvarez-Gayou, 2003). Para las entrevistas se contactó a personas creyentes en la Santa Muerte, que acuden a la Catedral de la Muerte en Pachuca, Hgo. El análisis de sus testimonios se plantea a partir de los seis ejes recuperados por Hanegraaff (1996) que caracterizan a cultos *New Age*: mediatización, 1. Canalización; 2. Sanación y Crecimiento; 3. Ciencia de la Nueva Era; 4. Neopaganismo; 5. *New Age* en sentido restringido y general.

Imaginarios y espiritualidades en la Catedral de la Santa Muerte y el Palacio de Luzbel

Los imaginarios sociales, tal y como se explicó en apartados anteriores, tienen como función brindar certidumbre, funcionando como explicaciones factibles y viables para el sujeto y también para determinadas colectividades que se apegan a ellos como ejes de sentido. Estos imaginarios se reiteran o se modifican acorde a determinados contextos o situaciones específicas. Tal es el caso de los imaginarios religiosos, los cuales como se observa en el apartado teórico se van ajustando, siguiendo, generalmente, patrones hegemónicos, sin que por ello otras expresiones desaparezcan. Más bien, como ya se vio, permanecen marginales y pueden salir de esa marginalidad dependiendo del contexto y el número de personas que les retomen. Tal es el caso del culto a la Santa Muerte, el cual, si bien durante los sesenta del siglo pasado permaneció oculto, en los noventa salió a flote nuevamente, gracias a la cobertura mediática y a la predominancia de nuevas espiritualidades.

De este modo, Castells (2008) apunta que desde el año 2000 la presencia de este culto en los medios ha sido constante, ocupando espacios en medios como *La Jornada*, *La Crónica*, *Massiosare*, *National Geographic* en español y en la página web de la BBC. De igual manera se ha convertido en el tema de múltiples libros, páginas de noticias, artículos, películas y revistas especializadas.

Como ya se mencionó en párrafos anteriores, el culto a la Santa Muerte es una expresión espiritual que tomó mayor auge durante la década de los noventa del siglo pasado y, que, si bien inició como un culto estigmatizado vinculado a la delincuencia, dentro del imaginario de sus creyentes este estigma no es verdad. La percepción que ellos tienen es que la Santa Muerte es una deidad neutra, cuya bondad o maldad depende de las peticiones que le hagan sus creyentes:

Les comentaría a todas las personas que, por ejemplo, que fuera de corazón, que se acercaran de corazón, digamos, muchos brujos trabajan



con la Santa Muerte pero para lo bueno, para lo malo, ese es el estigma que se tiene, pero en sí, para mí en lo personal sigue siendo un santo más, un santo al que le puedes ir a rezar, ir a pedirle un favor, te puede cumplir tanto como que no, entonces no es tan a fuerza que digamos hacen rituales, hacen rituales satánicos, hacen alguna cosa de esa, no.¹⁹

Esto se indica pese a que, desde la década de los ochenta, el culto a la Santa Muerte se ha relacionado con grupos narcosatánicos cuya incidencia se ha ido ampliando en el país.

Casos extremos en el culto a la muerte han sido los llamados narcosatánicos, quienes en 1989 fueron aprendidos por el asesinato de varias personas —entre ellas el sobrino de un senador estadounidense— en rituales satánicos. Su sede de operaciones era la Ciudad de Matamoros en Tamaulipas: su actividad principal, el narcotráfico y el secuestro (Gaytán, 2008, p. 41).

Pese a que los casos anteriores son reiterados, esta información no resulta de importancia ni para quien coordina el culto ni para quienes le siguen, puesto que como señala Quezada (citado por Perdigón, 2008b) el culto a esta Santa es de carácter popular, es decir parte de una religión, pero se convierte en una expresión del pueblo que cohesiona y da identidad a partir de la mezcla de diversas tradiciones culturales. Tal y como señala Perdigón (2008a), se entremezclan la iconografía europea con la idea occidental de la muerte, así como con el ofrecimiento de ofrendas cristalizadas en bebidas, alimentos o prendas, la influencia africana y la fe mexicana, en un culto que surge en un momento o etapa histórica específica y que crea prácticas simbólicas y rituales propias.

Otro elemento que contribuye a que la idea negativa sobre el culto no afecte a los creyentes es el carácter individualista que posee, cada uno de los feligreses retoma lo que cree más conveniente para establecer su culto a la Santa, de este modo recupera diferentes prácticas o costumbres:

nosotros en Atotonilco ponemos un altar, ponemos el pan, café, todo eso, le ponemos algunos dulces, chocolate, de esa manera nosotros... hay muchas personas que le ofrecen tabaco, tequila, de diferente manera se le puede rendir culto a la Santa Muerte.²⁰

Esta relación individual del sujeto con el ejercicio de su espiritualidad también será una de las características de los cultos religiosos posmodernos y *New Age*. Tal y como lo señala Mardones (citado por Bravo, 2013), actualmente la iglesia católica y su estructura institucional no logran ajustarse a la plasticidad requerida por los creyentes, quienes vivencian su fe de maneras diversas, mucho más cercanas y personales. Debido a esto es que cada uno se allega de aquello que tiene más cercano o más poderoso. Como la relación es personal y los acuerdos

¹⁹ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a José Paz González Rivera, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 23/10/2023.

²⁰ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a José Paz González Rivera, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 23/10/2023.

también, el creyente no se ve limitado por cuestiones morales o sociales. De este modo, pueden combinar creencias que dentro de la tradición católica se consideran contrapuestas, como es la creencia en el diablo o angelito negro, como le llaman cariñosamente sus seguidores:

decenas de personas pueden ser observadas cargando las imágenes del diablo en las procesiones que hacen a la Santa Muerte el 2 de noviembre. Algunos hacen promesas e invocan su protección, al igual que en la tradición católica, en algunos puntos del culto ofrecen mandas, o deciden acudir arrodillados como muestra de lealtad y fe, pero hacia el angelito negro, el patrón, el compadre, el mismísimo diablo.²¹

Esto coincide con una de las categorías que propone Hanegraaff (1996) que es el neopaganismo. En este se considera que todo aquello que la religión cristiana ha denunciado como superstición e idolatría en realidad contienen una profunda visión religiosa que puede revitalizar el mundo moderno (Figura 7). En este sentido la figura del diablo, su iconografía y diversos rasgos se pueden rastrear en religiones antiguas y figuras míticas como el Dios Pan, de quien recupera gran parte de su iconografía como son los cuernos, el vellón de macho cabrío, el gran falo y la gran nariz (Muchembled, 2002). La idea cristiana del diablo, señala Burton (citado por Muchembled, 2002), se encuentra influenciada por diversas tradiciones folklóricas tanto la vikinga, la griega, la romana y la celta donde se le relacionaba con la fertilidad, la caza y el inframundo. Debido a estas influencias es que durante los primeros siglos en que apareció la figura del diablo en la religión, este no tenía un carácter puramente maligno: "Su respectivo lugar en el universo no estaba claramente definido en relación con el Bien y el Mal, pues los santos podían vengarse de los vivos, mientras que los demonios a veces eran invocados en auxilio de los vivos" (Muchembled, 2002). En México, la investigación en torno a la figura del diablo ha abordado la temática desde tres enfoques principales: lo literario; lo histórico y sus representaciones en el arte.

En el primer enfoque se encuentran trabajos como el de Juan Díaz Covarrubias, quien retoma la figura del diablo en su novela costumbrista, *El diablo en México* (1858/2018). En estas líneas también se encuentran los artículos de Roberto Cantú (2013), quien analiza la guerra entre México y Estados Unidos en la novela *El fistol del diablo*, de Manuel Payno, y Claudia Carranza (2017), quien revisa ejemplos léxicos y textos provenientes de la literatura oral y la representación del diablo y el infierno en México.

Desde el enfoque histórico se ha abordado el tema del diablo en México en trabajos como el de Edmundo O' Gorman, rescatado por Manuel Ramos Medina (2018), *Diablo en la conquista*, donde se presenta una amplia revisión del estado de la cuestión sobre la presencia de la figura del diablo desde etapas pre conquista y conquista y colonia, entendiendo la sinonimia concebida durante la Conquista de México entre demonios y dioses. Aunado a lo anterior, se puede mencionar el trabajo de Fernando Ciaramitaro (2020), *El demonio de las brujas y la inquisición de México. María Valenzuela, Felipa de Santiago de Canchola, la mulata*

²¹ Tv, P. J. [@PlazaJuarezTV]. (2022, December 31). *Catedral de la Santa Muerte y Palacio de Luzbel | El Palacio de Luzbel*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=laEHMhrkdf4>.

María de Angulo, donde se perfilan modelos de brujería que se adscriben al patrón europeo, aunque los casos analizados ocurrieron en el norte novohispano. Al artículo anterior se suma la investigación, *El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México*, de Isabel Lagarriga (1993), que aborda el folclor en México, la presencia del nahual en el mundo prehispánico y del diablo en el contexto colonial.

Finalmente, con respecto al tercer enfoque se pueden mencionar trabajos como el de Stephe Castillo (2015), *Música del diablo: imaginario, dramas sociales y rituales de la escena metalera de la ciudad de México*, donde se estudian los imaginarios, actores y lugares de reproducción en los que se llevan a cabo eventos de heavy metal en México. A este estudio se suma la tesis *Donde el diablo mete la cola: estética indígena en un pueblo indígena en un pueblo purépecha (México)*, en la cual se analiza la presencia de la figura del diablo en el arte indígena, específicamente en la producción alfarera del pueblo de Ocumicho.

Partiendo de lo anterior, se observa que los enfoques que han abordado el tema del diablo en México se centran en los tres ejes antes mencionados, dejando de lado la presencia de esta figura en expresiones religiosas del México posmoderno, tema que se retoma en este trabajo de investigación. Por lo anterior, no se consideran los textos revisados, pues el presente artículo no se centra en la evolución de este símbolo en la cultura mexicana sino en una expresión religiosa específica, en la cual parece predominar la visión europea que permeó la presencia de la figura del diablo, durante los primeros siglos, donde su lugar, aún indefinido, permitía que se le contemplara como una deidad benevolente, incluso más piadosa que los santos.

Figura 7. Angelito Negro ubicado en la Catedral de la Santa Muerte en Pachuca, Hidalgo



Fuente: Colección del autor

Será esta visión la que pervive quizás en el imaginario social de los creyentes actuales quienes sostienen que la devoción por esta figura surge del cumplimiento de favores y peticiones personales que se solicitan al borde de la desesperación y que al verse realizadas derivan en fe inquebrantable:

*La devoción surge porque ya mi esposo, él es devoto al angelito negro. Le hemos pedido muchos favores y nos los ha cumplido. Bueno, primero mi hija estaba embarazada, entonces yo le pedí que si ella salía bien de su parto que cada año lo íbamos a venir al recorrido.²²
[...] tuve un problema con mi hijo, de hecho yo no creía en ella, pero mi hijo tenía una estampa y yo veía que él le prendía su cigarro, yo no creía, de hecho una vez yo la tiré, le dije que la tirara y en ese entonces yo la volví a ver a ella en la estampa, él tuvo un problema y yo le dije a ella –Si tú me regresas a mi hijo antes del amanecer yo voy a empezar a creer en ti- y como fue, mi hijo regresó a mi casa antes del amanecer, y de ahí para acá ahora sí que, pues ella ha estado conmigo, me alejé de ella, pero aquí estoy, otra vez con ella.²³*

Aunada a la pervivencia de estas prácticas neopaganas también se suman rituales de sanación y crecimiento que, según Hanegraaff (1996), refieren a “The proliferation of what may loosely be called ‘alternative therapies’ undoubtedly represents one of the most visible aspects of the New Age Movement” (1996, p. 42).²⁴ En el caso de la Catedral de la Santa Muerte, se expresan en limpias, exorcismos, rayaduras, etc.

La Santa Muerte para mí representa paz, tranquilidad, nosotros tenemos fe en ella, mucha gente dice que los ocupan para hacer males, la verdad nosotros tenemos al Angelito y a la Santísima para protegernos, para la protección, salud, prosperidad y el dinero, nos da mucho gusto hacer cada año sus recorridos, ¿por qué? Porque pues ellos nos han cumplido los favores que nosotros les hemos pedido de corazón y pues sí, estamos muy contentos celebrando este día 2 de noviembre al patrón y a la niña.²⁵

Este tema resulta muy interesante porque se vincula directamente con otra de las características de las espiritualidades *New Age* que es la canalización o chamanismo, el cual dentro de estos movimientos se formula de la siguiente manera: los creyentes de la *New Age* aceptan la posibilidad de la existencia de mensajes que acceden al mundo humano a partir de comunicaciones obtenidas en trances que pueden ser diferentes a la canalización. La única condición es que esta información recibida o mensajes provengan de una fuente distinta a la conciencia normal (Hanegraaff, 1996).

²² Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a Maribel Martínez Barrios, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 23/10/2023.

²³ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a Martha, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 2/11/2022.

²⁴ La proliferación de lo que podríamos llamar vagamente “terapias alternativas” representa sin duda uno de los aspectos más visibles del Movimiento Nueva Era.

²⁵ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a Maribel Martínez Barrios, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 23/10/2023.

En este caso, esta característica se expresa entre los creyentes de la Santa Muerte en dos vías. Primero, a través de Oscar Pelcastre "El Perro", quien canaliza o recibe los mensajes de la Santa Muerte y del Angelito Negro para la comunidad creyente, externando los deseos de estos, por ejemplo, para la construcción o ampliación de la Catedral y el Palacio de Luzbel, siendo también un canal para Satanás puesto que, en su papel de Obispo Negro, realiza exorcismos, limpiezas y rayados:

Aquí es el espacio en donde se realizan rituales de protección y pactos con el diablo. Prácticas que incluyen grandes círculos de fuego, signos escritos en figuras que se realizan en el piso con sal, y a veces hasta el derramamiento de sangre, con la esperanza de ser atendidos por el ente que no abandona, pero al que se le debe de cumplir lo que se le promete.

- Este es un rayado para protección al trabajo, a las enfermedades y a los caminos (El Perro).

-Gran padre de la caverna. ¡Gran Luzbel! Estamos aquí a medir a tus fieles siervos y queremos pedirte, primeramente, y que mandes la oportunidad de seguir trascendiendo en esta vida terrenal. Oh tenebroso señor, en esta tarde te invoco, gracias por no olvidarte de mí, Gracias por no olvidarte nuestros seres queridos, o gran leviatán, gran Astaroth, Satanás. gracias por acordarte de mí.²⁶

Pelcastre guía los rituales, también los rezos y oraciones y es quien tiene el poder de invocar a los demonios, así como de hacerlos salir del cuerpo que poseen (en este caso la posesión demoniaca sería la segunda forma de canalización). En este caso, el auto llamado Obispo Negro da muestra de estas habilidades de canalización de manera pública, abriendo el espacio para youtubers y medios masivos,²⁷ en la búsqueda de públicos extensos, pues entre los planes del obispo y administrador se encuentra la comercialización de la Catedral y del Palacio como centro turístico:

Oscar Pelcastre, conocido como el Obispo Negro, no descarta la posibilidad de abrir al público este espacio como una especie de museo para los no creyentes, y que sea considerado por las autoridades y gobiernos no como un lugar de culto, sino como una oportunidad de atraer el turismo oscuro, vinculado al esoterismo. Por lo que han comenzado a buscar la forma de que la Catedral de la Santa Muerte sea incluida en el catálogo turístico de Hidalgo.²⁸

Lo anterior coincide con otro elemento más de la espiritualidad New Age que es la mediatización, del cual ya se había hablado en líneas anteriores, donde se resalta la amplia

²⁶ PlazaJuarezTV. (2022, 31 de december). *Catedral de la Santa Muerte y Palacio de Luzbel | El Palacio de Luzbel*. <https://www.youtube.com/watch?v=laEHMhrkdf4>.

²⁷ Mendoza, G. (2023, 20 de marzo). *VIDEO FUERTE: un youtuber se infiltró a un exorcismo en la Catedral de la Santa Muerte y es impactante*. <https://heraldodemexico.com.mx/tendencias/2023/3/20/video-fuerte-un-youtuber-se-infiltró-un-exorcismo-en-la-catedral-de-la-santa-muerte-es-impactante-490644.html>.

²⁸ PlazaJuarezTV. (2022, 31 de december). *Catedral de la Santa Muerte y Palacio de Luzbel | El Palacio de Luzbel*. <https://www.youtube.com/watch?v=laEHMhrkdf4>.

cobertura mediática que tiene el culto a la Santa Muerte y, en este caso en específico, la adoración a Satanás. A esto se agrega el hecho de que este culto se ha convertido en objeto de diversos estudios y publicaciones, donde también los representantes buscan la comercialización de la fe como un producto turístico y comercial, ya que si bien se atienden las plegarias y se ofrecen rituales de sanación. Estos servicios tienen un costo, de igual manera se reciben donativos y ofrendas de diversos tipos, lo que deriva en un amplio *merchandising* de la fe.

Del marketing religioso (como se indicó, utilizado por las organizaciones religiosas) emergió una vertiente enfocada en integrar la religión a los negocios, la cual es conocida como el marketing basado en la fe. Meinberg (2012) expresa que el marketing basado en la fe busca identificar y cubrir las necesidades de los consumidores (denominados fieles en este contexto), a través de la generación y venta de productos o servicios; además, generan nuevas necesidades en este tipo de público (Salas-Canales, 2021).

La relación entre religión y mercancía sigue dos vertientes, según De la Torre y Gutiérrez (2005). Por un lado, la mercantilización de los símbolos, prácticas, escenarios, situaciones, experiencias religiosas y creencias, expresadas en la venta, producción, circulación y consumo de imágenes y artículos religiosos, la promoción y oferta de ciertas prácticas religiosas, como el yoga o las peregrinaciones como formas terapéuticas de sanación, la “venta” de diversos rituales y ceremonias convertidas en espectáculos por el turismo religioso, etc. La segunda vertiente corresponde a una creciente sacralización de lo profano, lo cual plantea lo religioso como algo que ya no es privativo de las religiones institucionalizadas sino como un conjunto de experiencias múltiples donde tienen cabida diversas expresiones religiosas con orígenes radicalmente diferentes.

Dentro de estas expresiones se encuentran las religiones *New Age*, denominadas por Mardones (como se citó en Hernández, 2005) como nebulosas esotéricas, término que hace referencia a los creyentes de movimientos espirituales que retoman contenidos de diversas religiones traspasando las fronteras de lo sacro, constituyéndose como feligreses difusos que pueden acceder a prácticas de todo tipo, por ejemplo, astrología y budismo, al mismo tiempo, sin que haya conflicto (Hernández, 2005).

Si bien en un principio las expresiones *New Age* iniciaron con un discurso en contraposición al de religiones institucionales que promovían la comercialización y promoción del consumo irracional de recursos naturales que afectan al ambiente y el ámbito espiritual. Pese a ello, el movimiento *New Age* se ha ido insertando dentro de las dinámicas del mercado como una mercancía de desviación: se aleja del funcionamiento tradicional de las iglesias para generar estrategias encaminadas a la creación de centros culturales donde se ofertan libros, objetos y diversos materiales aptos para la realización de rituales de sanación, limpiezas, elaboración de amuletos, etc.; además, se comercializa con medicina alternativa recientemente descubierta o reencontrada, sobre la cual se realizan cursos, conferencias y capacitaciones que eventualmente brindarán al cliente las herramientas y habilidades para convertirse posteriormente en proveedor (De la Torre y Gutiérrez, 2005).



Esto se observa en el culto a la Santa Muerte y el Angelito Negro, cuya devoción enclavada en la Catedral de la Santa Muerte promueve una serie de servicios, rituales y productos encaminados a la sanación, la buena suerte, la protección y la consecución de múltiples deseos y peticiones. Ejemplo de lo anterior son los exorcismos, los rayados, la venta de amuletos, limpiezas, etc., así como las múltiples y aportaciones que brindan los creyentes para el mantenimiento de la Catedral:

Bueno, mi devoción en lo personal surge porque por un favor que me realizó, yo construí el santuario porque me hizo el favor de cruzar para Estados Unidos. Puedes pedir, por ejemplo, salud, amor, dinero, abundancia, de diferente tipo, depende de la necesidad de cada persona. [...] de hecho en el santuario el que yo tengo es un templo de oración, digámoslo de esa manera, vas, dejas tu veladora, dejas una flor, pides una petición, un favor y no pasa nada, no los obligo a –es que te tengo que hacer un trabajo, es que tengo que hacer una limpieza-, eso es lo que tratamos, por lo menos en mi persona, es lo que trato de cambiar un poquito, que sea algo de oración.²⁹

De esta manera, dentro de los imaginarios divinos y espirituales de los creyentes confluyen elementos comerciales, folklóricos, míticos, modernos, posmodernos, etc. Entre los fieles se adora a Dios, La Muerte, el Diablo, pero cada ente tiene su espacio determinado, incluso la misma catedral demarca el espacio que uno u otro puede ocupar. Configuración espacial que también se reitera en los hogares de los feligreses y probablemente en la vinculación de sus imaginarios:

la catedral de Santa muerte es para mí perfecto porque si te das cuenta para quienes lo visitamos realmente no está mezclando las cosas [...] todas estas entidades están separadas en cuartos, aquí en tu casa si te das cuenta ahorita no lo tengo puesto pero de este lado está el santo niño de Atocha, religión católica de este lado, tengo a Eleguá de la religión Yoruba [...] y acá por ejemplo en mi habitación tengo a mi Santa muerte está en la misma casa pero en espacio diferente y dentro de la misma nosotros también tenemos la imagen de Lucifer pero en otro espacio ahora porque lo veo bien porque para nosotros es una Concepción espiritual o desde una cuestión pagana se refiere a la brujería estás manteniendo un balance o un equilibrio entre tres fuerzas que de cierta manera a nivel energético espiritual son muy fuertes.³⁰

Es así como los imaginarios divinos o espirituales de los creyentes en la Santa Muerte se van enlazando y buscando explicaciones que les sean funcionales en su modo de vivir la fe, la mayoría de ellos se asumen católicos y no encuentran contraposición en sus creencias puesto que tanto la Santa Muerte como el Diablo funcionan en relación con Dios:

no está peleado una con otra mira para los que somos devotos de cierta

²⁹ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a José Paz González Rivera, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, en 23/10/2023.

³⁰ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a Diego Sámano Estrada, en la ciudad de Actopan, Hidalgo, en 07/09/2023.

manera [...] no mezclamos [...] la Santa muerte y brujería satanismo cosas así para quienes somos devotos de cierta manera siempre se nos ha enseñado se nos dice que antes de la Santa muerte siempre está Dios y que realmente la Santa muerte no es una imagen no es una figura que se utilice con el fin de dañar.³¹

De este modo, el culto en la Catedral de la Santa Muerte va ofreciendo opciones y la plasticidad que las religiones formales no les ofrecen a los creyentes. En este espacio se encuentran diversos entes a los que se acude dependiendo la necesidad de cada uno. Ninguno se contrapone en el imaginario puesto que, como culto popular e individualista, cada uno marca su relación con la divinidad a la que le reza, es decir, sabe lo que promete, a quién y que debe cumplir. A partir de estas prácticas y de una relación más íntima con la espiritualidad, se va construyendo una urdimbre de significados que dan sentido, certidumbre y trascendencia en contextos sociales altamente violentos e inseguros.

Conclusiones

Como se observa en las páginas anteriores, en México el culto a la muerte encuentra sus raíces en imaginarios tanto prehispánicos como coloniales, ya que, si bien tanto los conquistadores como los conquistados tenían referencias vinculadas a la adoración de esta. Los imaginarios de ambas culturas eran diferentes. Sin embargo, al hibridarse en procesos profundamente sincréticos fueron creando nuevos imaginarios, que permanecieron marginales o excluidos frente al imaginario religioso predominante, el cual, en este caso, era el católico.

Si bien durante la Modernidad, incluso lo católico quedaría subsumido e ignorado ante el auge de la ciencia y la razón, la necesidad de trascendencia y certidumbre de la que habla Eliade (2015) pervivirán en el ser humano y le harán buscar sentido. Por lo que, durante las rupturas propiciadas por la posmodernidad, aquellas prácticas que habían permanecido ocultas irán poco a poco saliendo a la superficie. Tal es el caso de las espiritualidades *New Age*, de las que habla Hanegraaff (1996), donde la fe se expresa de formas diversas mucho más flexibles y eclécticas, pues se enuncian en cultos altamente populares e individualistas, tal y como sucede con el culto a la Santa Muerte y el Angelito Negro, objeto de estudio del presente trabajo.

En este caso, Hanegraaff (1996) señala que las espiritualidades *New Age* se caracterizan por ciertos elementos, entre los que se pueden mencionar: mediatización, 1. Canalización; 2. Sanación y Crecimiento; 3. Ciencia de la Nueva Era; 4. Neopaganismo; 5. *New Age* en sentido restringido y general. En el presente trabajo se buscó analizar el modo de vivir la fe en la Catedral de la Santa Muerte para tratar de comprender si en efecto se estaba ante la expresión de una espiritualidad *New Age*, por lo que se buscaron estos elementos a partir de diversos acercamientos cualitativos al fenómeno.

En general, se pudo encontrar que el modo en que se vive la fe y el culto de la Santa Muerte y el angelito negro en la Catedral de la Santa en Pachuca cumple con algunos de

³¹ Entrevista oral, hecha por Oscar Pérez Cabrera a Diego Sámano Estrada, en la ciudad de Actopan, Hidalgo, en 07/09/2023.

los elementos de los señalados por Hanegraaff. Sin embargo, presenta también nuevos elementos como lo es la alta incidencia política del líder, Oscar Pelcastre, quien se erige como representante de los vendedores ambulantes y al mismo tiempo como administrador de la Catedral de la Santa Muerte y Obispo Negro del Palacio de Luzbel.

A lo anterior, se agrega una dimensión espacial que permite "acomodar" los imaginarios de los creyentes de modo que los diversos entes sujetos de adoración en la Catedral no se contraponen ni en el espacio físico, ni el psicológico, puesto que, para los fieles, Dios, Luzbel y la Santa Muerte tienen cada uno su lugar y su espacio en el templo, en la casa y en sus imaginarios, de modo que se puede recurrir a una u otro dependiendo los favores o las necesidades que se tengan. La relación con la Santa Muerte y con otros entes se realiza con "permiso" de Dios, pero los acuerdos con estos son personales. Cada creyente ofrece lo que puede o cree que pueda agradar, tabaco, alcohol, comida, sangre, etc. Cada uno sabe lo que ha prometido y lo que debe cumplir. Por ello, también las consecuencias se viven de manera individual.

La amplia cobertura mediática sobre la Catedral no incide en los creyentes. Antes bien, les permite difundir sus testimonios y "validar" su creencia. Quedan pendientes muchos más estudios sobre el tema, como lo sería un análisis de las espacialidades religiosas y los cultos *New Age*, así como del marketing religioso que permea a esta expresión de espiritualidad, y la inclusión de las nuevas tecnologías en la difusión y permanencia de este culto.

Referencias Bibliográficas

Aguar, J. (2019-2020). ¿A quién le piden los narcos? Emancipación y justicia en la arcocultura. *Encartes*, 2(4), 109-144. <https://revista.encartes.mx/index.php/encartes/article/view/justicia-narcocultura-mexico/136>.

Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. Paidós.

Argyriadis, K. (2014). Católicos, apostólicos y no satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Cultura y religión*, 8(1), 191-218. <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/451/378>.

Bravo, B. (2013). Bajo tu manto nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara. *Nueva Antropología*, 26(79), 11-28. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000200002&lng=es&tlng=es.

Cantú, R., (2013). La guerra entre México y los Estados Unidos en la novela *El fistol del diablo*, de Manuel Payno. *Literatura Mexicana*, 24(1), 23-43. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-25462013000100002&script=sci_abstract.

Carranza Vera, C. (2014). «Se lo llevó El Chamuco». El trato familiar hacia el Diablo en algunos ejemplos de la literatura oral de México. *Boletín de Literatura Oral*, 4, 9-27. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/1337>



- Castells-Ballarín, P. (2008). La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 4(1), 13-25. <https://doi.org/10.29043/liminar.v6i1.263>
- Castillo Bernal, S. (2015). *Música del Diablo. Imaginarios, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la ciudad de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ciaramitaro, F. (2020). El demonio de las brujas y la Inquisición de México: María Valenzuela, Felipa de Santiago de Canchola, la mulata María y María de Angulo. *Revista de el Colegio de San Luis*, 10(21), 1-48. <https://doi.org/10.21696/rcsl102120201189>
- Ciaramitaro, F. (2021). Sobre Edmundo O'Gorman, El Diablo en la conquista, edición de Manuel Ramos Medina. *Estudios de Historia Novohispana*, 66, 221-229. <https://doi.org/10.22201/ih.24486922e.2022.66.77711>.
- Cuéllar, A. (2021). La Bruja: un estado de la cuestión. En Hormigos, V. M. y Cuéllar, A. C. *La Bruja. Una figura fascinante*. Shangrila. (pp. 33-87).
- De la Torre, R., y Gutiérrez, Z. C. (2005, mayo a agosto). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. *Desacatos*, 18, 53-70.
- Díaz, C. J. (1858/2018). *El diablo en México*. UNAM/FONCA. <https://www.lanovelacorta.com/novelas-en-transito/el-diablo-en-mexico.pdf>.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus.
- Eliade, M. (2015). *El mito del eterno retorno*. Alianza .
- Flores, M. (2008). Transformismo y transculturalización de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana. En Cornejo, M; Cantón, M. y Llera, R. *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Ankulegi Antropología Elkartea. (pp. 55-76)
- Fragoso, P. (2011). De la "calavera domada" a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario en México. *El cotidiano*, 169, 5-16. <https://biblat.unam.mx/hevila/ElCotidiano/2011/no169/1.pdf>
- García, E. (2008). Posmodernidad y Religión y "Nueva Era". *Teoría y Praxis*, 12, 70-86. <https://rd.udb.edu.sv/server/api/core/bitstreams/77a0e0c1-7f34-4ca8-a436-29b236ad172e/content>.
- García, R. (2019). Aproximaciones al concepto de imaginario social. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 31-42. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100264147005>
- Gaytán, A. (2008). Santa entre los Malditos. Culto a La Santa Muerte en el México del siglo XXI. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 5(1), 40-51. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511188004>
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Brill.

Hernández, M. M. (2005). Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación. *Desacatos*, 18, 15-58. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000200002.

Hufschmid, A. (2012). Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. *iMex. México Interdisciplinario*, 3, 97-107. <https://cutt.ly/vhKiPQZ>

Ibarra, M., y Velarde, V. (2017). La Posmodernidad y Su Influencia En La Sustentabilidad; Enfoque En Las Organizaciones. *Revista Ciencia Administrativa*, 1, 154-165. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3069840

Kristensen, R. (2014). How did Death become a Saint. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 81, 1-23. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.938093>

Kristensen, R. (2015). La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities. *Journal of Latin American Studies*, 47(3) 1-24. <https://doi.org/10.1017/S0022216X15000024>

Kristensen, R. (2019). Mudarse y mudarse: sobre el intercambio y la familia en el culto a la Santa Muerte. En Pansters, W. G. (Coord.), *La Santa Muerte en México: historia, devoción y sociedad*. (pp. 136-157). <https://muse.jhu.edu/book/66917>

Lagarriga Attias, I. (1993). El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México. *Anales Antropológicos*, 30(1), 277-288. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/16985>.

Lara Mireles, M. (2008). El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo. *Anuario Coneicc*, 25, 285-298. <https://doi.org/10.38056/2008aiccXV316>

Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión.

Malvido, E. (2005). Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México. *Arqueología Mexicana*, 76, 20-27. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/cronicas-de-la-buena-muerte-la-santa-muerte-en-mexico>.

Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica .

Perdigón, K. (2008a). *La Santa Muerte protectora de los hombres* . Instituto Nacional de Antropología y Historia.

Perdigón, K. (2008b). Una relación simbiótica entre La Santa Muerte y El Niño de las Suertes. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 6(1), 52-67. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272008000100005.

Salas, R. (2006). El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Shutz. Apuntes para una filosofía de la experiencia. *Revista de filosofía*, 15, 167-199. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2293997>.

Salas-Canales, H. J. (2021). Marketing basado en la fe: Conexión entre religión y negocios. *Academo*, 8(1), 101-108. <https://www.redalyc.org/journal/6882/688272401009/html/>.



Sánchez, C. C. (1998). Las formas de la religión en la sociedad moderna. *Papers*, 54, 169-185. <https://papers.uab.cat/article/view/v54-sanchez/pdf-es>.

Torres, A. F. (2015). ¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo. *Revista Análisis*, 51(94), 37-55. <https://www.redalyc.org/journal/5155/515559181009/html/>

Yllescas Illescas, J. A. (2013). La Santa Muerte hoy: imagen personificada, dones e iniciación en el culto. *Vita Brevis*, 3, 69-82. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3224/0>

Recibido: 7 de febrero de 2024

Aprobado el: 19 de julio de 2024

