



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Morello, Gustavo

Los tatuajes de la Santa Muerte

Encartes, vol. 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027, pp. 203-215

Enlace. <https://encartes.mx/morello-santa-muerte-tatuajes-religion>

Gustavo Morello, ORCID. <https://orcid.org/0000-0002-0332-9616>

DOI. <https://doi.org/10.29340/en.v9n18.465>

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



ENCARTES MULTIMEDIA

LOS TATUAJES DE LA SANTA MUERTE

SANTA MUERTE TATTOOS

Gustavo Morello*

Enlace de WordPress. <https://encartes.mx/morello-santa-muerte-tatuajes-religion>



Resumen: Este multimedia explora el uso de los tatuajes como práctica religiosa entre los devotos de la Santa Muerte (SM) en el contexto de la Ciudad de México y sus alrededores. La veneración de la SM tiene raíces complejas, con influencias que van desde tradiciones indígenas y el catolicismo colonial hasta la cultura pop. La devoción, visible desde 2001 en Tepito, se ha expandido fuera de México. Los devotos, a menudo en contextos de vulnerabilidad socioeconómica, buscan en la SM amparo y protección, a la que ven como un gran ecualizador. Los tatuajes son una forma fundamental de esta devoción, cumplen promesas y transforman el cuerpo en un altar personal. El dolor del tatuaje se relaciona con el sufrimiento cotidiano y la devoción. Este multimedia, con base en el enfoque de la “religión vivida”, documenta estas prácticas en Tepito y Tultitlán para mostrar el tatuaje como un acto de fe.

Palabras claves: Santa Muerte, tatuajes, religión vivida, devoción, México.

SANTA MUERTE TATTOOS

Abstract: This multimedia piece explores tattooing as a religious practice among devotees of Santa Muerte in Mexico City and surrounding areas. The roots of the devotion to this saint are complex, with influences ranging from Indigenous traditions and colonial Catholicism to popular culture. After emerging in the public eye in 2001 in Tepito, this devotion has expanded beyond Mexico.

* Boston College, Estados Unidos.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 203-215

Recepción: 7 de septiembre de 2025 • Aceptación: 27 de noviembre de 2025

<https://encartes.mx>





Devotees, many of whom come from socially and economically marginalized backgrounds, seek protection and support from Santa Muerte, whom they regard as a great equalizer. Tattoos constitute a central form of this devotion: they fulfill promises and transform the body into a personal altar. The pain of tattooing is linked to everyday suffering and devotion. Drawing on the framework of lived religion, this multimedia project documents these practices in Tepito and Tlutiltán to present tattooing as an act of faith.

Keywords: Santa Muerte, tattoos, lived religion, devotion, Mexico.

Este multimedia explora cómo los devotos de la Santa Muerte utilizan los tatuajes como prácticas religiosas. Para ello, presentaremos la historia de su veneración y su práctica actual en el contexto de la Ciudad de México y sus alrededores, así como a sus devotos y el uso que hacen de los tatuajes.¹

RAÍCES HISTÓRICAS

Los investigadores que intentan rastrear la historia de la Santa Muerte (SM) coinciden en que es una tarea difícil. La mayoría de la literatura hace referencia a tradiciones indígenas americanas, como la veneración mexicana al dios de la muerte Mictlantecuhli, cuyo templo mayor se encuentra a pocas cuadras del barrio de Tepito, donde se ubica uno de los altares más importantes a la SM en la Ciudad de México. Estos textos mencionan prácticas de religiosidad ancestral, como la purificación, el chamanismo y el uso ritual de cenotes, presentes en varios lugares de culto. Algunas autoras relacionan esta figura con la práctica del catolicismo colonial de orar por una buena muerte y la veneración de san Pascual Bailón (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Hernández Hernández, 2016; Oleszkiewicz-Peralba, 2015).

Otras enfatizan el carácter católico de la práctica (Malvido, 2005, 2006). El catolicismo popular es quizás el modelo religioso de México. La veneración popular de figuras canónicas —como la Virgen de Guadalupe— y no canónicas —como Jesús Malverde— está muy extendida. Esta veneración se realiza mediante visitas a los altares, el encendido de velas,

¹ Mi agradecimiento a Santiago Morello, por la producción general de la serie; y al profesor Adrián Yllescas (Universidad Nacional Rosario Castellanos, UNRC/Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM) por la coordinación del trabajo de campo.

el uso de rosarios, las ofrendas de comida y dinero, vistiendo y acunando a los santos, realizando mandas (promesas) y ofrendas votivas. La diferencia radicaría en que la SM no tiene un nombre propio; es una figura más abstracta (Pansters, 2019).

Algunos trabajos destacan la conexión con la cultura popular: la figura de la Catrina (el esqueleto estilizado que se ve en el Día de Muertos), las películas de terror y el *rock heavy metal*. Argumentan que en la estética de la SM influye más la cultura pop que la tradición mexicana de Mictlantecutli, por ejemplo. La SM parece ser más una descendiente de la cultura popular y de los medios de comunicación que de imágenes ancestrales (Flores Martos, 2014).

Finalmente, algunas mencionan influencias de la santería y el pentecostalismo. Si bien los rituales similares a la santería (limpieza, fumar, sanación, comunicación con los orishás) son más frecuentes en la costa caribeña, se están expandiendo a otras regiones del país (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Higuera Bonfil, 2015; Kingsbury, 2021; Pansters, 2019). El pentecostalismo, por su parte, se considera más como un “otro” que compite con la SM debido a la promesa de salud y prosperidad económica, así como a una estructura organizativa más horizontal que la del catolicismo (Argyriadis, 2014; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022).

Cualquiera que sea el origen, esas posibles raíces deben tomarse más como contexto que como orígenes históricos concretos de la devoción. La cultura ha cambiado, por lo que el significado social y la experiencia de la muerte hoy en día no son los mismos que entre los mexicanos o durante la época colonial (Yllescas Illescas, 2018).

DEVOCIÓN CONTEMPORÁNEA

Jorge Adrián Yllescas Illescas (2018) presenta tres etapas de la práctica contemporánea que se complementan entre sí: un momento oculto (con registros de presencia doméstica desde 1940); uno público (que comenzó en 2001, en el barrio de Tepito, Ciudad de México); y un tercero de consolidación y expansión (desde 2008, hacia el resto del país y Estados Unidos). Parecería que la veneración a la Santa Muerte llegó desde las zonas rurales cuando los migrantes internos llegaron en masa a la Ciudad de México durante la década de 1940. La SM era una santa doméstica, una devoción familiar más que pública. Su expansión en las cárceles (en los años noventa) podría deberse a la ambigua ubicación de las prisiones:

si bien son públicas, también son espacios domésticos donde las personas viven (Garcés Marrero, 2019; Kristensen, 2015; Pansters, 2019).

En 1992, el gobierno mexicano modificó el marco legal de la religión en el ámbito público. Por primera vez desde la Revolución mexicana, se permitió cierta veneración pública (Argyriadis, 2014). Casi diez años después, en octubre de 2001, doña Enriqueta Romero, en la calle Alfarería de Tepito, construyó un altar en su jardín delantero, visible desde la calle. Ese es el primer registro de veneración pública (Flores Martos, 2014; Pansters, 2019). El tercer periodo comenzó en 2008 cuando doña Enriqueta Vargas se hizo cargo del altar de su hijo asesinado, Jonathan Legoría Vargas, en Tultitlán, Estado de México, a unos 30 kilómetros de la Ciudad de México. La señora Vargas, por una promesa, internacionalizó la devoción a la SM: en esos años comenzaron a aparecer altares en Nueva York y otras ciudades de Estados Unidos, generalmente construidos por inmigrantes (Calvo-Quirós, 2022; Pansters, 2019). La SM se convirtió así en un símbolo de la mexicanidad (Calvo-Quirós, 2022; Hernández Hernández, 2016), tanto como Frida Kahlo o la Virgen de Guadalupe.

VENERACIÓN EN LA ACTUALIDAD

Si bien es un fenómeno visible y ha suscitado gran interés académico, es difícil medir su magnitud. Algunos datos etnográficos muestran declive y dificultades en altares menos conocidos para conservar devotos (Garcés Marrero, 2019; Higuera Bonfil, 2015); otros afirman, sin proporcionar datos que los respalden, que es la religión de mayor crecimiento en Occidente (Chestnut, 2019; Kingsbury y Chestnut, 2020). En todo caso, Will Pansters (2019) estima alrededor de 1.5 millones de practicantes, número que calculó basándose en sitios web e informes de ventas de imágenes. Parte del problema de la medición, como ocurre con frecuencia cuando medimos la religiosidad latinoamericana, es la suposición de que los latinoamericanos pertenecen exclusivamente a una religión.

Es cierto que las autoridades católicas se han opuesto a la devoción y la han criticado como una práctica no católica (Argyriadis, 2014; Yllescas Illescas, 2018), inclusive algunos estudios hablan del aspecto anticatólico del culto (Martin, 2013). Sin embargo, las prácticas realizadas en los rituales públicos y la piedad personal tienen una base católica: utilizan los mismos cantos y oraciones, rezan rosarios y realizan procesiones, mandas, novenas y sanaciones (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Calvo-Quirós,

2022; Garcés Marrero, 2019; Higuera Bonfil, 2015; Perdigón Castañeda y Robles Aguirre, 2019). Algunas oraciones se modifican, pero la mayoría de los rituales comienzan con una invocación a Dios (Roush, 2014). Más importante aún, la mayoría de los devotos se autoidentifican como católicos o santeros (Calvo-Quirós, 2022; Flores Martos, 2014; Oleszkiewicz-Peralba, 2015) y veneran a la SM junto con san Judas Tadeo, Nuestra Señora de Guadalupe, Satán y Orishás (Yllescas Illescas, 2018). La veneración de la Santa Muerte se da en el contexto del catolicismo popular.

El hecho de que las autoridades católicas no controlen la práctica no significa que no existan estructuras institucionales ni luchas de poder entre los devotos. Los trabajos registran tensiones entre los tres centros principales en torno a la Ciudad de México, con algunas asociaciones expulsando a miembros y asumiendo el rol de autoridades dogmáticas que toman decisiones a favor de una u otra, incluso estableciendo una estructura jerárquica con “obispos” y “sacerdotes”; así como algunas desavenencias entre practicantes tradicionalistas y progresistas. Lo que todos tienen en común es la afirmación de autenticidad y mexicanidad y que la SM puede ser una santa celosa y vengativa (Argyriadis, 2014; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Pansters, 2019).

La veneración, según Adrián Yllescas, es homogéneamente diversa. Existen elementos similares entre los devotos y los santuarios públicos, pero también variaciones. En muchos casos, aunque no siempre, la gente ofrece velas, dulces, manzanas, flores y cigarrillos. En otras, la adoración incluía prácticas adivinatorias relacionadas con los sueños. En las cárceles, los reclusos suelen encargarse del altar una vez a la semana, tarea que realiza siempre la misma persona (generalmente el dueño) (Yllescas Illescas, 2018).

DEVOTOS

Muchos devotos de la Santa Muerte, aunque no todos, viven en un contexto socioeconómico de vulnerabilidad y pobreza. Cuando el presidente de México, Felipe Calderón (2006-2012), inició una guerra contra los capos de la droga (2006), los funcionarios públicos vincularon los altares de la SM al narcotráfico y procedieron a erradicarlos del espacio urbano (Garcés Marrero, 2019). Los medios de comunicación se regodearon mostrando las imágenes de los altares allanados por la policía. La SM se convirtió, entonces, en un ícono de narcotraficantes y asesinos que fascinó a los reporteros (Roush, 2014).



La población carcelaria fue, sin duda, importante en la configuración del culto tal como lo conocemos (Lomnitz, 2019). La veneración se expandió entre los reclusos, sus familias y los barrios donde vivían. Regnar Albaek Kristensen (2015) elaboró un mapeo geográfico de los altares. Académicos han señalado que, antes de la detención, las personas encarceladas vivían en malas condiciones, con familias desintegradas, falta de estudios y empleos, precariedad económica y delitos menores (Yllescas Illescas, 2018).

Muchos devotos viven al margen de la sociedad y en condiciones precarias, abandonados por los Estados y los mercados (Pansters, 2019), sufriendo la ilegalidad y la violencia. Habitan en barrios obreros o exobreros, con una considerable exposición al narcotráfico; se ganan la vida en la economía informal, sin protección legal. La devoción se relaciona con estas condiciones de vida: acceso frustrado a la ley y falta de protección ante las injusticias (Garcés Marrero, 2019; Lomnitz, 2019; Roush, 2014). Asimismo, otros tantos buscaron una vida mejor al norte de la frontera. La migración llevó a la SM a Estados Unidos, donde los migrantes también experimentan vulnerabilidad y pobreza, aunque de diferentes maneras. Los medios estadounidenses, a su vez, repitieron la asociación entre la SM y los cárteles criminales provenientes de América Latina (Calvo-Quirós, 2022; Flores Martos, 2014).

Teniendo en cuenta este contexto, los investigadores coincidieron en los dos motivos principales de los devotos para acercarse a la SM: en primer lugar, porque les brinda amparo a los desamparados; la mayoría de las oraciones se estructuran en torno a este eje de desamparo/protección (Pansters, 2019; Roush, 2014). La segunda característica es que la muerte es un gran ecualizador: es común a todos, forma parte de la condición humana, no discrimina, les sucede a todos. Por ello, los altares de la SM suelen acoger a la comunidad LGBTI+ y algunos de sus líderes son personas trans (Calvo-Quirós, 2022; Pansters, 2019).

TATUAJES COMO PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Los académicos latinoamericanos (Ameigeiras, 2008; De la Torre, Gutiérrez y Hernández, 2020; Parker Gumucio, 1993) han centrado su atención en la religión popular como una forma distintiva de práctica religiosa situada entre los rituales de la gente común y las directrices de las élites institucionales. El concepto de religión vivida (Ammerman, 2020; Pereira

Arenas y Morello, 2022) ha desarrollado y ampliado aún más esta perspectiva. Al centrarse en las prácticas religiosas cotidianas de los individuos, los estudiosos de la religión vivida destacan las acciones de la gente común en lugar de los decretos institucionales. Este enfoque examina la participación tangible y encarnada, la autonomía y la creatividad de los practicantes, enfatizando su capacidad para generar y transmitir significado religioso en su vida cotidiana (Morello 2021a; Rabbia, Morello, Da Costa y Romero, 2019).

Desde esta perspectiva, los tatuajes se consideran prácticas religiosas principalmente porque las personas eligen adornarse con ellos para establecer una conexión con algo más allá del ámbito humano. Los tatuajes transmiten significados sagrados que representan manifestaciones tangibles de experiencias intangibles que han dejado un impacto emocional (Morello, 2021b). Al modificar la piel, los tatuajes interactúan con el cuerpo de una manera similar a la peregrinación o el ayuno (Inckle, 2016). Están compuestos de una sustancia material (tinta) y su selección está influenciada por consideraciones estéticas, sujetas a debates sobre el gusto y la creatividad (Kosut, 2014; Rees, 2022) e implican juicios morales sobre lo que se considera apropiado tatuar y dónde hacerlo en el cuerpo (Morello, Sánchez, Moreno, Engelmann y Evangel, 2021).

Al igual que los tatuajes convencionales, los tatuajes religiosos sirven como medios de comunicación corporal a través de los que las personas transmiten aspectos de sí mismas a los demás (Atkinson, 2003). Sin embargo, los tatuajes religiosos comunican específicamente experiencias espirituales y, por lo mismo, ofrecen oportunidades para la reflexión sobre asuntos sagrados (Yllescas Illescas, 2018); funcionan también como marcadores de afiliación religiosa, situando al portador dentro de un grupo particular (Dougherty y Koch, 2019; Maldonado-Estrada, 2020) o de una tradición religiosa (Petkoff, 2019). Con frecuencia, estos tatuajes expresan de manera explícita imágenes de santos, demonios, orishás, deidades, crucifijos, Jesús, la Virgen María y ángeles, sirviendo como altares personales (Guerzoni, 2018; Yllescas Illescas, 2018).

Al adornar al individuo con símbolos que trascienden el ámbito humano, los tatuajes religiosos forjan conexiones con una red de seres humanos y suprahumanos inscritos en el cuerpo del portador (Davidson, 2016). Si bien son profundamente personales e íntimos, también fomentan un sentido de comunidad, ya que las personas suelen citar a otros como inspi-

ración para sus tatuajes, ya sea a través de conocidos que los diseñan, seres queridos que se hacen tatuajes iguales o siendo representados dentro del propio tatuaje (Morello, 2021b).

TATUAJES DE LA SANTA MUERTE

Los tatuajes son mencionados con frecuencia entre los devotos de la SM (Argyriadis, 2014: 194; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022: 226; Kristensen, 2015: 560; Pansters, 2019) y fueron una de las vías en que la devoción se hizo pública (Flores Martos, 2014: 121). De hecho, Lomnitz (2019: 184, 187) afirma que el tatuaje es fundamental para la devoción: la característica más significativa del culto. Andrew Chestnut (2012: 151-153) estudió los tatuajes como una forma de cumplir una manda (promesa hecha) a la SM; cuanto mayor es el favor, más grande es el tatuaje.

En las cárceles, Yllescas Illescas (2018) descubrió que los tatuajes replican los altares: se reciben ofrendas y se colocan los nombres de los seres queridos cerca de las imágenes. La gente reza a las imágenes tatuadas pidiendo protección y justicia. El cuerpo tatuado se convierte en el altar ecléctico: los tatuajes de la SM suelen ser uno entre otros tatuajes: nombres, firmas y rostros de seres queridos, imágenes religiosas (Nuestra Señora de Guadalupe, Jesucristo, Satanás y san Judas Tadeo), animales, números y banderas. Las personas devotas también modifican sus tatuajes (Pansters, 2019).

Los tatuajes son una forma en la que estas personas se identifican entre sí, reconocen a quienes comparten una marca similar como parte del grupo y, al mismo tiempo, permiten a la SM usar los cuerpos de sus devotos para misionar. En la pequeña muestra explorada por Judith Perdigón Castañeda y Bernardo Robles Aguirre (2019) el lugar específico del cuerpo transmite un mensaje y un significado. Tatuarse implica dolor. Si bien algunas personas disfrutaban del dolor, otras lo sienten como una experiencia catártica, como algo que se soporta honrando a la SM (Rees, 2022). Los tatuajes se relacionan con el dolor y la resistencia (Perdigón Castañeda y Robles Aguirre, 2019).

EL VIDEO

El trabajo es parte de un proyecto global sobre tatuajes religiosos como forma de práctica religiosa. El objetivo del proyecto es criticar los procedimientos tradicionales de medir lo religioso —básicamente, la frecuencia

de asistencia semanal a un templo—, mostrando que hay otras maneras en que las personas hacen religión. El video recobra observaciones en las celebraciones religiosas en Tepito y Tultitlán, entrevistas con personas tatuadas y tatuadores que trabajan tatuajes de la devoción. Se muestran las interacciones entre los tatuadores, sus clientes y los contextos en los que los tatuajes se llevan a cabo; las negociaciones, las adaptaciones y las particularidades de cada caso (Morello y De Paula, 2024). La marca corporal es un aspecto del culto: suelen tener un altar en casa y llevar una imagen (colgante, estampa) consigo todo el tiempo. El cuerpo se transforma en una prolongación del altar doméstico. El tatuaje también se venera como objeto religioso en sí mismo, como una forma de conectar con la figura suprahumana.

Algunos participantes mencionan que el dolor fue integral al tatuaje, que la devoción mostrada es mayor cuando el dolor sufrido es más agudo. En cierto modo, en las narraciones, el dolor del tatuarse ayuda a dar sentido al sufrimiento cotidiano; y viceversa, el dolor sufrido hace tolerable el dolor del tatuado. Otra nota mencionada es la relación entre la parte del cuerpo tatuada y la necesidad específica: la salud en la pierna o el brazo, la protección de males inesperados cuando el tatuaje está en la espalda.

La grabación del material de los videos tuvo lugar entre el 1 y el 7 de marzo de 2024. La visita a Tepito (miércoles 6) y a Tultitlán (domingo 3) fue decidida para registrar material en los dos lugares considerados icónicos de la devoción en la literatura. En Tepito, Enriqueta Vargas hace público su altar, en lo que se considera un momento clave en la devoción pública de la SM y el principal altar en la Ciudad de México. Tultitlán es el lugar que marca la expansión de la devoción, tanto internamente —la imagen, de más de 20 metros de altura, es una presencia ineludible en el laico espacio público mexicano— como internacionalmente, siendo este santuario el que internacionalizó la devoción. El registro en Tultitlán fue el de una celebración dominical, durante un ritual; mientras que el de Tepito se llevó a cabo entre semana, con devotos rezando personalmente o con un grupo pequeño.

El registro de los tatuadores en Tepito y Cuajimalpa fue el 6 y 7 de marzo de 2024, en ambos casos con clientes que autorizaron la grabación. La selección de los lugares tuvo que ver con el diferente nivel socioeconómico de las zonas urbanas, una más popular y obrera, la otra más de clase media alta y profesional. Grabamos imágenes contextuales en la zona del

Centro Histórico, el Museo del Templo Mayor, el del Colegio San Ildefonso, la Villa y Basílica de Guadalupe y el Mercado de Sonora.

La edición del video se realizó entre marzo y junio de 2024. Originalmente diseñado para acompañar el curso *Tattoos and Religion. Studying a Neglected Spiritual Practice*, los videos contextualizan las interacciones entre los tatuajes y las sociedades donde se llevan a cabo. La financiación fue posible gracias a una beca de investigación Ignite del Boston College Office for the Vice Provost for Research.



BIBLIOGRAFÍA

- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires-Los Polvorines: Biblioteca Nacional/ Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).
- Ammerman, Nancy (2020). “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, *The American Journal of Sociology*, vol. 126, núm. 1, pp. 1-46.
- Argyriadis, Kali (2014). “‘Católicos, apostólicos y no-satánicos’: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 8, núm. 1, pp. 191-218.
- Atkinson, Michael (2003). *Tattooed. The Sociogenesis of a Body Art*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bigliardini, Stefano, Fabrizio Lorusso y Stefano Morrone (2022). “The Mexican Santa Muerte from Tepito to Tultitlán: Tradition, Innovation, and Syncretism at Enriqueta Vargas’ Temple”, en Beth Singler y Eileen Barker. *Radical Transformations in Minority Religions*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 225-241.
- Calvo-Quirós, William (2022). *Undocumented Saints*. Nueva York: Oxford University Press.
- Chesnut, Andrew (2012). *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2019). “Santa Muerte”, en Henri Gooren. *Encyclopedia of Latin American Religions*. Bern: Springer, pp. 1413-1415.
- Davidson, Deborah (2016). *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*. Toronto: Canadian Scholars.

- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez y Alberto Hernández (2020). "Religious Reconfiguration in México: Beliefs and Practices National Survey, 2016", *Social Compass*, vol. 67, núm. 3, pp. 349-371.
- Dougherty, Kevin y Jerome Koch (2019). "Religious Tattoos at One Christian University", *Visual Studies*, vol. 34, núm. 4, pp. 311-318.
- Flores Martos, Juan Antonio (2014). "Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina", *Revista de Antropología Iberoamericana*, pp. 115-140.
- Garcés Marrero, Roberto (2019). "La Santa Muerte en la Ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público", *Revista Cultura y Religión*, vol. 13, núm. 2, pp. 103-121.
- Guerzoni, Guido (2018). "Devotional Tattoos in Early Modern Italy", *Espacio, Tiempo y Forma*, vol. 6, pp. 119-136.
- Hernández Hernández, Alberto (2016). "Introduction. La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones", en Alberto Hernández Hernández. *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, pp. 13-29.
- Higuera Bonfil, Antonio (2015). "La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto popular", *Caleidoscopio*, vol. 32, pp. 155-184.
- Inckle, Kay (2016). "'Physical Words': Scars, Tattoos, and Embodied Mourning", en Deborah Davidson. *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*. Toronto: Canadian Scholars, pp. 113-124.
- Kingsbury, Kate (2021). "At Death's Door in Cancun: Sun, Sea, and Santa Muerte", *Anthropology and Humanism*, vol. 46, núm. 2, pp. 244-265.
- Kingsbury, Kate y Andrew Chestnut (2020). "Holy Death in the Time of Coronavirus: Santa Muerte, the Salubrious Saint", *International Journal of Latin American Religion*, núm. 4, pp. 194-217.
- Kosut, Mary (2014). "The Artification of Tattoo: Transformations within a Cultural Field", *Cultural Sociology*, vol. 8, núm. 2, pp. 142-158.
- Kristensen, Regnar Albaek (2015). "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities", *Journal of Latin American Studies*, vol. 47, pp. 543-566.
- Lomnitz, Claudio (2019). "Interpreting La Santa Muerte", en Will Panseters. *La Santa Muerte in Mexico. History, Devotion, and Society*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 183-192.

- Maldonado-Estrada, Alyssa (2020). *Lifeblood of the Parish. Men and Catholic Devotion in Williamsburg, Brooklyn*. Nueva York: New York University Press.
- Malvido, Elsa (2005). “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México”, *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 76, pp. 20-27.
- (2006). “La festividad de Todos Santos y Fieles Difuntos, y su altar de muertos en México, patrimonio ‘intangible’ de la humanidad”, *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos*, núm. 16, pp. 42-55.
- Martin, Desirée (2013). *Borderland Saints: Secular Sanctity in Chicano/a and Mexican Culture*. Rutgers: Rutgers University Press.
- Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- (2021a). *Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2021b). “I’ve Got You under my Skin: Tattoos and Religion in Three Latin American Cities”, *Social Compass*, vol. 68, núm. 1, pp. 61-80.
- Mikayla Sanchez, Diego Moreno, Jack Engelmann y Alexis Evangel (2021). “Women, Tattoos and Religion. An Exploration into Women’s Inner Life”, *Religions*, vol. 12, núm. 7, pp. 517-631. <https://doi.org/10.3390/rel12070517>.
- Tiago Franco de Paula (2024) “Tattoo Artists as Religious Figures”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 63, núm. 3, pp. 675-694.
- Oleszkiewicz-Peralba, Malgorzata (2015). *Fierce Femenine Divinities of Eurasia and Latin America: Baba Yaga, Kī, Pombagira, and Santa Muerte*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Pansters, Will (2019). “La Santa Muerte. History, Devotion and Societal Context”, en Will Pansters. *La Santa Muerte in Mexico: History, Devotion, and Society*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-57.
- Parker Gumucio, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perdigón Castañeda, Judith y Bernardo Robles Aguirre (2019). “Devotion that Goes Skin Deep. Tattoos of La Santa Muerte”, en Will Pansters. *La Santa Muerte in Mexico: History, Devotion, and Society*. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 158-182.
- Pereira Arenas, Valentina y Gustavo Morello (2022). “Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la ‘religiosi-

- dad vivida' desde América Latina", *Revista de Estudios Sociales*, vol. 82, octubre-diciembre, pp. 3-21.
- Petkoff, Peter (2019). "Christian Tattoos as a Normative Demarcation of Memory, Defiance and Eternal Return", en Míriam Díez Bosch, Alberto Melloni y Josep Lluíz Micó (eds.). *Perplexed Religion*. Barcelona: Blanquerna Observatory, pp. 57-72.
- Rabbia, Hugo, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba (EDUCC).
- Rees, Michael (2022). *Tattooing in Contemporary Society. Identity and Authenticity*. Londres: Routledge.
- Roush, Laura (2014). "Santa Muerte, Protection, and 'Desamparo': A View from a Mexico City Altar", *Latin American Research Review*, vol. 49, pp. 129-148.
- Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. México: UNAM (EDUCC).

Gustavo Morello es jesuita, profesor de Sociología en Boston College. Obtuvo su doctorado por la Universidad de Buenos Aires (2011), maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (2001), licenciado en Teología (2007, Universidad del Salvador, Buenos Aires) y Filosofía (1991, Universidad del Salvador, Buenos Aires). Enseñó en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina (1997-2011), fue "Investigador invitado" a la Universidad de Michigan (2009-2010) e "Investigador principal" del proyecto "The Transformation of Lived Religion in Urban Latin America: A Study of Contemporary Latin Americans' Experience of the Transcendent" (2015-2018) y dictó, en 2019, The D'Arcy Lectures, del Champion Hall de la Universidad de Oxford, Reino Unido. Morello investiga las transformaciones de la religiosidad latinoamericana y sus interacciones con la modernidad. Su último libro se titula *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina* (2020).

EDITORIAL

Renée de la Torre	1
-------------------	---

DOSIER

ROMPER LOS PARADIGMAS: EL EXVOTO, UN PATRIMONIO EN RESISTENCIA Y TRANSMUTACIÓN

Caroline Perrée	5
-----------------	---

LOS EXVOTOS COMO OBJETO Y MEMORIA ACTIVA: APORTES DE HALBWACHS Y LATOUR

José Cláudio Alves Oliveira	19
-----------------------------	----

EXVOTO, BALUARTE Y SANTUARIO: ENTRE LA HISTORIA, LA AUTOETNOGRAFÍA Y UNA VISITA A LA BASÍLICA NACIONAL DE LUJÁN (ARGENTINA)

Patricia Alejandra Fogelman	37
-----------------------------	----

PEDIR Y AGRADECER POR LOS MILAGROS CONCEDIDOS: LA HISTORIA, LAS PRÁCTICAS Y EL CONTENIDO SOCIAL DE LOS EXVOTOS EN LA CAPILLA DE JESÚS MALVERDE

Diana María Perea Romo	75
------------------------	----

“GRACIAS A LA VIRGEN”: EXVOTOS EN INTERNET Y RELIGIÓN DIGITAL EN LA MODERNIDAD BARROCA

Carlos Nazario Mora Duro	105
--------------------------	-----

REALIDADES SOCIOCULTURALES

TESTIMONIO DE LA BARBARIE: FOSAS CLANDESTINAS COMO MICROESPACIOS DE EXCEPCIÓN EN EL NORTE DE CHIHUAHUA, MÉXICO, 2008-2024

Salvador Salazar Gutiérrez	
Vladimir Hernández Hernández	129

BUROCRACIA COMO FRONTERA: EDUCACIÓN SUPERIOR, DEPORTACIÓN Y LA CIUDADANÍA LIMINAL DE LOS *HOMIES* EN MÉXICO

Ricardo Alfonso Zepeda Orozco	159
-------------------------------	-----

**ENCARTES MULTIMEDIA**

TEÑIR EL SILENCIO: NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y TEXTILES DE MUJERES GAMBIANAS A TRAVÉS DEL <i>BATIK</i>	
Martha Ileana Landeros Casillas	185
LOS TATUAJES DE LA SANTA MUERTE	
Gustavo Morello	203

ENTREVISTAS

DESDE EL DIVÁN AL CONFESIONARIO: ENTREVISTA CON FERNANDO M. GONZÁLEZ	
Por Renée de la Torre Castellanos	217
LA VULNERABILIDAD Y LOS SENTIDOS EN LA NARRACIÓN ETNOGRÁFICA: ENTREVISTA CON PAUL STOLLER	
Por Yael Dansac	227

DISCREPANCIAS

VIDAS EN SUSPENSO: MIRADAS CRUZADAS SOBRE MIGRANTES ATRAPADOS EN LAS FRONTERAS	
Debatén: Florence Boyer, Lorenzo Ghione, Harouna Mounkaila	
Moderada: Olga Odgers-Ortiz	245

RESEÑAS CRÍTICAS

ENFERMEDAD Y GUERRA: BREVE ANÁLISIS DE UN <i>PHÁRMAKON</i> ETNOGRÁFICO A PARTIR DE SUS EFECTOS SECUNDARIOS	
Juan Felipe Guevara Aristizábal	261
¿CÓMO ENSEÑAR O CÓMO APRENDER HISTORIA?	
Adriana Mata Puente	273
LA ESCUCHA COMO MÉTODO: ALCANCES Y PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA ORAL	
Ignacio Salvador Durán Ricardez	
Natalia Zepeda Cazarez	283



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Emilia Díaz Corona Centeno

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Isabel Orendáin

Amparo Ramírez Rivera

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Arthur Temporal Ventura

Formación en WordPress

DIRECTORIO



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



El Colegio
de la Frontera
Norte



ITESO Universidad
Jesuita de Guadalajara



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS

Equipo de coordinación editorial

Ángela Renée de la Torre Castellanos *Directora de Encartes* ■ Gabriela Zamorano Villarreal *CIESAS-CDMX* ■ Maximino Matus Ruiz *El COLEF* ■ Frances Paola Garnica Quiñones *El COLSAN* ■ Arturo Gutiérrez del Ángel *El COLSAN* ■ Alina Peña Iguarán *ITESO* ■ Ignacio Salvador Durán Ricardez *CIESAS-Occidente*

Comité editorial

Francisco Javier Fernández de Castro Santos *Director general interino del CIESAS* ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle *Presidente de El COLEF* ■ Juan Sebastián Larrosa Fuentes *Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO* ■ David Eduardo Vázquez Salguero *Presidente de El COLSAN* ■ Jorge Eduardo Aceves Lozano *CIESAS-Occidente* ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado *Subdirección de Difusión y Publicaciones del CIESAS* ■ Érika Moreno Páez *Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF* ■ Manuel Verduzco Espinoza *Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO* ■ Dulce María Avendaño Vargas *Jefa de la Unidad de Publicaciones de El COLSAN* ■ José Manuel Valenzuela Arce *El COLEF* ■ Luz María Mohar Betancourt *CIESAS-Ciudad de México* ■ Ricardo Pérez Montfort *CIESAS-Ciudad de México* ■ Séverine Durin *CIESAS-Noreste* ■ Carlos Yuri Flores Arenales *Universidad Autónoma del Estado de Morelos* ■ Sarah Corona Berkin *DECS/Universidad de Guadalajara* ■ Norma Iglesias Prieto *San Diego State University* ■ Camilo Contreras Delgado *El COLEF*

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio
Universidad Católica

Argentina-Buenos Aires

Alejandro Grimson

UNSAM-Buenos Aires

Alexandrine Boudreault-Fournier

University of Victoria-Victoria

Carlo A. Cubero

Tallinn University-Tallinn

Carlos Fausto

UFRJ-Río de Janeiro

Carmen Guarini

UBA-Buenos Aires

Caroline Perrée

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos-Ciudad de

México

Clarice Ehlers Peixoto

UERJ-Río de Janeiro

Claudio Lomnitz

Columbia-Nueva York

Cornelia Eckert

UFRGS-Porto Alegre

Cristina Puga

UNAM-Ciudad de México

Elisenda Ardèvol

Universidad Abierta de

Cataluña-Barcelona

Gastón Carreño

Universidad de

Chile-Santiago

Gisela Canepá

Pontificia Universidad

Católica del Perú-Lima

Hugo José Suárez

UNAM-Ciudad de México

Julia Tuñón

INAH-Ciudad de México

Maria de Lourdes Beldi

de Alcântara

USP-Sao Paulo

Mary Louise Pratt

NYU-Nueva York

Pablo Federico Semán

CONICET/UNSAM-Buenos Aires

Rose Satiko Gitirana Hikiji

USP-Sao Paulo

Sarah Pink

RMIT-Melbourne

Encartes, año 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027, es una revista académica de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. (55) 5487 3570, Fax (55) 5655 5576, encartesantropologicos@cieras.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 6316 344; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434; y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 0101. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.