

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA**

**ACTITUDES ANTE LA MUERTE EN MÉXICO. EL  
CULTO A LA SANTA MUERTE EN EL BARRIO DE  
TEPITO.**

**NAYELI OLIVIA AMEZCUA CONSTANDCE**

**ASESORA: MARÍA ALBA PASTOR LLANEZA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos.**

*A mis padres,*

por darme la oportunidad de estudiar lo que me gusta, por su apoyo, su esfuerzo y su  
paciencia. Mas vale tarde que nunca, ¿o no?

*A mis hermanos.*

por su compañía y ejemplo, y especialmente a Diego, por su ayuda en las cuestiones  
técnicas y con el mapa de los altares.

*A mis amigos,*

Jorge y Mary, y Eréndira, por su ayuda desinteresada, justo cuando más lo he  
necesitado.

*A mi asesora, Marialba Pastor,*

por aceptar asesórame cuando ya varios me habían rechazado, por sus consejos, su  
amabilidad y disposición.

*A mis profesores,*

Felipe Castro, Ernesto Schettino, Juan Manuel Romero (“la historia no es bonita, sino  
importante”) y Pedro Salmerón, por sus enseñanzas, sus críticas siempre constructivas,  
por su esfuerzo en formar mejores historiadores y por la pasión por la historia que  
siempre mostraron en sus clases.

*A todos los que colaboraron con la investigación,*

especialmente a Lety, Alejandro y su sobrino, por su apoyo en la visita al altar; y al  
padre Sergio Román, por su amistad, interés y disposición para aclarar mis dudas.

## **Dedicatoria**

*A Juan Pablo y Delia, quienes, sin duda, habrían sido grandes historiadores.*

## **Índice.**

Introducción.	2
1. El proceso de la muerte	7
2. La imagen y el ritual de la muerte en el catolicismo	17
3. La muerte en México	28
4. Panorámica del barrio de Tepito.	39
5. El culto a la Santa Muerte. Antecedentes.	59
6. Difusión del culto.	78
7. La catequesis de la Iglesia católica en torno al culto a la Santa Muerte.	102
Conclusiones.	113
Apéndice. Crónica de la fiesta de la Santa Muerte en el barrio de Tepito	116
Bibliografía.	134

## **Introducción.**

Durante el periodo virreinal, la vida estaba impregnada de un ambiente religioso. La religión, y por lo tanto, la Iglesia, jugaban un papel importante en todos los ámbitos de la vida, teniendo una de sus principales manifestaciones en el culto a los santos. En el siglo XIX, diversos factores trajeron consigo un cambio en la mentalidad de algunos sectores de la sociedad, así como en la cultura en general. Uno de esos cambios fue la exaltación de los héroes nacionales- lo cual quedó finalmente plasmado en los libros de texto-, evocando la veneración a los santos. Antonio Rubial afirma en su obra *La santidad controvertida*, que desde hace varios años se vive un vacío espiritual al ser sustituidos muchos de estos santos y héroes nacionales por figuras de la televisión<sup>1</sup>. Sin embargo, la difusión de nuevos cultos nos habla de una fe latente, cuya diferencia radica tal vez en la formación de una nueva religiosidad. El estudio del culto a la llamada Santa Muerte, que tanta expectativa ha generado entre los católicos y los miembros del clero, puede ayudarnos a comprender si es que realmente existe ese “vacío espiritual” o si en realidad nos encontramos ante un cambio en la manera de vivir la experiencia religiosa debido a diversos factores psicológicos y socioeconómicos, en particular en casos de religiosidad popular urbana, como lo es el culto a la Santa Muerte.

Toda manifestación de lo sagrado, todo símbolo religioso, debe comprenderse en su propio contexto histórico. Descifrar el significado de un símbolo consiste en explicar las condiciones que permitieron su aparición en un momento histórico particular y en descubrir que esa aparición esconde significados profundos e implica a la vez una creación cultural con valor propio. El historiador de las religiones está interesado en saber cuál es la relación de cierto símbolo o experiencia religiosa con la realidad social en la cual se genera, así como en conocer el porqué de su popularidad en determinado momento histórico. Por ello, mi objetivo principal es explicar en qué contexto llegó al barrio de Tepito el culto a la Santa Muerte, quiénes lo han practicado y cuáles han sido las causas de su adopción y pronta difusión. Este trabajo pretende ser una aportación al estudio de la manera como, en el México actual, la religión sigue brindando a sus habitantes respuestas útiles para los problemas de la vida cotidiana, con la

---

<sup>1</sup>Antonio Rubial. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

resignificación de rituales ya conocidos y su adaptación a las necesidades específicas, así como a través de la reinterpretación de viejas creencias, aunque eso genere un alejamiento de las instituciones religiosas tradicionales. Al ser Tepito un barrio que por sus características específicas ha sido escenario de la violencia, en parte resultado de la crisis por la que atraviesa todo el país, el surgimiento de prácticas religiosas de tipo mágico y la adopción de movimientos de disidencia religiosa se han hecho especialmente presentes.

El culto a la Santa Muerte se inscribe dentro de lo que algunos historiadores han denominado *historia inmediata*, cuyos criterios de delimitación radican en los sucesos que estudia (los de los últimos decenios) y en el tipo de fuentes a las que se recurre para el estudio de dichos acontecimientos (los medios audiovisuales y la entrevista a los testigos de los hechos).<sup>2</sup>

Como hecho propiamente humano y, por lo tanto, histórico, la idea de la muerte ha generado diversas interpretaciones que pretenden explicarla o, por lo menos, darle cierto sentido. Esto ha generado a su vez una serie de prácticas. La muerte es la figura central del culto, tema de este trabajo, de manera que ha sido necesario, en el primer capítulo, definir tal concepto y explicar brevemente qué actitudes ha generado en la sociedad actual. Algunos devotos a la Santa Muerte afirman que es de origen mexicano a pesar de que su imagen clásica, un esqueleto con túnica y guadaña, parece ser más bien europea. En el segundo capítulo se explica el contexto en que dicha imagen se originó, origen que se encuentra estrechamente relacionado con el ritual católico de la muerte. En el tercer capítulo se explica brevemente la concepción de la muerte en México, con el objetivo de saber si dicha concepción pudo propiciar el desarrollo del culto a la Santa Muerte en Tepito. Para responder a las cuestiones centrales de la presente investigación ha sido necesario especificar cuáles son las características del barrio, sus principales actividades económicas, y cómo se generó el imaginario que lo distingue, lo cual constituye el tema del cuarto capítulo. En el capítulo cinco se presentan las hipótesis referentes al origen del culto a la Santa Muerte, su relación con cultos similares practicados en otros países y estados del país, para explicar posteriormente, en el capítulo seis, cómo se ha desarrollado en el barrio y fuera de él. Dado que los devotos tepiteños a la Santa Muerte se consideran católicos, expongo cuáles son los argumentos de la Iglesia católica en contra del culto e incluyo también un

---

<sup>2</sup> Jean Francois Soulet. "La Historia Inmediata en Europa Occidental" consultado en [http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/historia\\_inmediata\\_en\\_europa.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/historia_inmediata_en_europa.php)

apéndice referente a la fiesta realizada cada día primero de mes en el altar a la Santa Muerte en Tepito.

He clasificado las fuentes en tres tipos. En primer lugar, textos de carácter teórico que permiten estudiar las actitudes ante la muerte, el morir y en torno a los muertos<sup>3</sup> desde diversas perspectivas.<sup>4</sup> Entre estas obras destacan el trabajo de Phillippe Ariés, *El hombre ante la muerte*, que explica cuáles han sido las conductas sociales relacionadas con la muerte a lo largo de la historia y sus transformaciones, y la crítica de Norbert Elías a este en *La soledad de los moribundos*, sobre todo desde la óptica de actitudes contemporáneas ante la muerte. Otras obras importantes son las de autores como Vincent Thomas, Ernest Becker, Robert Hertz, Thomas Nagel, José Martínez Hernández, María Cátedra y Alcira Mariam Alizalde. Se incluyen también las obras referentes a la doctrina de la Iglesia católica sobre la muerte, como los manuales de teología dogmática de Ludwig Ott y de Theodor Schneider, y textos sobre los rituales generados a partir de esa doctrina, como la obra editada por Jaume Aurell y Julia Pavón, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval y la Religiosidad popular en la alta Edad Media*, de Giordano Oronzo. Dentro de este grupo incluyo aquellas que permiten estudiar la representación de la muerte en el arte durante el periodo de consolidación de dicho ritual, como *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII* de Emille Malé y *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas* de Santiago Sebastián. En todas estas obras se plantean diversas explicaciones, que van desde la concepción de la muerte como castigo, la muerte como liberación, como sacrificio o como proceso biológico, hasta la negación de la misma y la idea, principalmente en Freud, de que es imposible concebir la propia muerte, argumento debatido por Félix Campirán.

Un segundo grupo de fuentes comprende las obras que hacen referencia a una cierta actitud “mexicana” ante la muerte. Podemos encontrar aquí aquellas de carácter histórico en las que se explica en qué han consistido los rituales funerarios en México y

---

<sup>3</sup> Como se verá más adelante, no puede hacerse una separación tajante entre la idea de morir, la muerte y los muertos, ya que se trata de conceptos que se encuentran estrechamente ligados, por lo que el hablar de “los muertos” puede llevarnos a reflexionar sobre “la muerte” y “el morir”. No obstante, como se verá también, la relación entre estos conceptos no implica que el culto a la muerte involucre un culto a los muertos o viceversa.

<sup>4</sup> Son muchos los autores que desde diversos ámbitos han estudiado el tema de la muerte. No se han incluido a todos aquí porque, además de la complejidad que dicha empresa implicaría, sólo se han contemplado a los autores que manejan un enfoque social, o bien algunas obras que ofrecen ya un compendio o bien una síntesis de las teorías de diversos pensadores o de la aportación de algunas disciplinas, como la psicología.



el culto a los muertos. Son trabajos como *Muerte al filo de obsidiana* de Eduardo Matos Moctezuma, *Día de muertos*, de Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez y Marcela Suárez, y *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria. 1750-1850* de Verónica Zarate Toscano; así como los artículos “Misterios de la vida y de la muerte”, de Alfredo López Austin y “De los atrios a los cementerios”, de Concepción Lugo Olín. Estos textos se distinguen de aquellos referentes a la concepción mexicana de la muerte, como *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, o el *Vocabulario mexicano relativo a la muerte* de Lope Blanch, y la obra de Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, en la cual el autor analiza las interpretaciones referentes a la fuerte presencia de la muerte en la cultura mexicana.

Un tercer grupo de fuentes concierne propiamente al tema del culto a la Santa Muerte y al barrio de Tepito. En primer lugar, se encuentran textos de carácter científico acerca de cultos relacionados con la Santa Muerte, como el libro *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas* de Carlos Navarrete, en el cual este autor explica cómo la imagen de San Pascual fue malinterpretada por los indígenas llegando a adoptar las características de un esqueleto, derivando en un culto a la muerte. Así mismo, Andrés Rodríguez en “La muerte, los santos y los santeros” describe un culto a la muerte y a los santos dentro de la santería cubana. En “El culto a San la Muerte” Félix Coluccio describe un culto a la muerte en Argentina, en las provincias de Chaco, Misiones y Formosa, que se inscribe en el catolicismo popular. En los artículos publicados por Elsa Malvido se observan algunos antecedentes coloniales del culto a la Santa Muerte, aunque no haya una explicación específica referente al culto en Tepito.

En segundo lugar se hace referencia a obras como la de Juan Ambrosio *La Santa muerte. Biografía y culto. 26 rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*. Si bien ésta pretende ser una investigación formal de primera importancia, es también un manual de difusión del culto a la también llamada Señora. Su importancia radica en que señala la existencia de un culto en Zacatecas y otro en el valle del Mezquital. Junto a este texto encontramos folletos, oraciones y revistas como *Devoción a la santa muerte*, cuyo objetivo es sólo de difusión. En diversas páginas web encontramos artículos que podemos clasificar en tres grupos: de carácter informativo, como “El culto a la Santa Muerte pasa de Tepito a Coyoacán y la Condesa”, de Ricardo Pacheco; de carácter científico, como “The Death cult of the drug Lords Mexico’s patron saint of crime, criminals and the dispossessed”, de Kevin Freese; y las páginas web dedicadas a la difusión del culto, como [www.santamuerte.galeon.com](http://www.santamuerte.galeon.com) Una videograbación

distribuida en el barrio de Tepito, que presenta los testimonios de diversos devotos y las razones por las que decidieron colocar altares abiertos al público, junto con el trabajo de campo, han facilitado la investigación acerca de los sectores en los que se generó el culto. En los artículos referentes a la Santa Muerte publicados en el semanario católico *Desde la fe* se explica cuál es la postura de la Iglesia respecto a dicho culto. En el trabajo de investigación se mantuvo siempre presente la diferencia y calidad de las fuentes, así como las consideraciones de Soutel en cuanto al estudio de la historia inmediata y su necesaria utilización de fuentes mediáticas como documentos audiovisuales y testimonios orales, aunque con las reservas propias del trabajo eurístico.<sup>5</sup>

Para el estudio de la situación socioeconómica del barrio las fuentes son escasas, pero se cuenta con trabajos como los de Héctor Rosales *Tepito, ¿barrio vivo?* y *Arte Acá*, la tesis de licenciatura de Emma Amezcua referente al comercio informal, y el trabajo de Guadalupe Reyes y Ana Rosa Mantecón, *Los usos de la identidad barrial. Una mirada antropológica a la lucha por la vivienda*. Una obra importante es *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868- 1929, historia de una urbanización inacabada*, de Ernesto Aréchiga, quien reconstruye el proceso de formación del barrio, haciendo referencia no sólo a la constitución del espacio como tal, sino también al imaginario que fue creándose en torno a Tepito, creación debida tanto a las autoridades y a quienes “visitaban” el barrio, como a sus mismos habitantes. Aunque dicha obra abarca principalmente el periodo comprendido entre 1868 y 1929, concluye con un breve panorama del barrio hasta fines del siglo XX. Dicho panorama sumado a algunos artículos de internet como “Bienvenidos a Tepito”, de Cynthia Ramírez, o “Tepito global”, de Marco Rascón; junto con la información proporcionada por el Centro de Estudios Tepiteños y el cronista del barrio, Alfonso Hernández, así como por los propios habitantes del lugar, permitieron completar la información necesaria para la elaboración de un cuadro de las condiciones generales de Tepito.

---

<sup>5</sup> Idem.

## 1. El proceso de la muerte. .<sup>6</sup>

*La inmortalidad, no importa si la imaginamos celestial o terrenal, es incapaz de consolarnos de la muerte, cuando se ama tanto la vida.*  
Simone de Beauvoir. *Una muerte muy dulce.*

Pierre Chaunu afirma que el fenómeno humano no se caracteriza por el desarrollo técnico, la vida en sociedad o el lenguaje, sino por el hecho de que el hombre es consciente de que su vida es un proceso que principia con el nacimiento y termina con la muerte: “el hombre de Neanderthal es hombre porque ya tiene una representación de la muerte, es consciente de que debe morir. Extremando las cosas, el fenómeno humano está, incuestionablemente, delimitado por el rito funerario”<sup>7</sup>. Este autor afirma que una sociedad puede ser comprendida a partir de su discurso sobre la muerte, discurso que puede ser coherente o no. Como hecho propiamente humano, las actitudes con las que el hombre se enfrenta a la muerte varían de acuerdo con cada cultura, la cual genera ritos e ideas específicas que reflejan, ante todo, un deseo profundo de existencia.

El primer problema que se presenta es explicar el concepto de muerte, explicación que puede abordarse desde el punto de vista de la teología, la filosofía, la psicología o la historia. La muerte biológica se caracteriza por la detención total e irreversible de las funciones vitales, principalmente las del cerebro, el corazón y los pulmones, seguida de la pérdida de la coherencia funcional y de las unidades celulares.<sup>8</sup> No obstante, aun desde el campo de la medicina es difícil establecer una definición precisa del proceso de muerte, ya que muchas de las características que indican el cese de la vida, como la falta de respiración o pulso, la frialdad y el *rigor mortis*, la relajación de esfínteres y la insensibilidad ante los estímulos eléctricos, pueden darse sin que la persona que las presenta haya muerto, de manera que el “único signo seguro y certero de la muerte es el comienzo de la putrefacción del cadáver”.<sup>9</sup>

En muchos países se considera a la muerte cerebral como la muerte legal de un individuo, muerte que es definida como la situación “de afectación irreversible del

---

<sup>6</sup> Sirva la problematización en torno a la muerte presentada en este capítulo para comprender mejor el fenómeno de la aparición y el culto a la Santa Muerte, a pesar de ser conscientes de las dificultades que el mismo fenómeno de la muerte impone a los historiadores y otros humanistas y científicos sociales, por el extensísimo tratamiento con el cual ha sido abordado en todos los tiempos y espacios.

<sup>7</sup> Pierre Chaunu. “Morir en París” en *Historia serial, historia cuantitativa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 357.

<sup>8</sup> Louis Vincent Thomas. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona, Paidós, 1991. p. 21- 22.

<sup>9</sup> Nigel Barley. *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*. Barcelona, Anagrama, 2000. p. 68.

sistema nervioso central, con incapacidad para el mantenimiento espontáneo de la homeostasis corporal con función cardio-circulatoria espontánea y ventilación asistida”,<sup>10</sup> es decir, una persona puede ser declarada muerta si ya no genera reacciones cerebrales, pero su corazón sigue latiendo gracias a algún soporte artificial.

El 5 de agosto de 1968 la Harvard Medical School, a través del Ad hoc Committee to Examine the Definition of Brain Death, publicó un comunicado en el *Journal of American Medical Association* en el que se establecieron los cuatro criterios para determinar el momento de la muerte. Estos criterios son:

- No receptividad y no respuesta: falta de reacción a los estímulos externos e internos, aún a los más dolorosos; no hay contracciones o aceleración de la respiración.
- Ausencia de movimientos respiratorios: ausencia de respiración espontánea.
- Ausencia de reflejos: ausencia de reflejos provocados, pupila fija y dilatada; no hay contracción de músculos ni respuesta a los estímulos en la planta del pie.
- Encefalograma plano: no hay respuesta encefalográfica a ruidos y pellizcos. Hay destrucción cerebral irreversible.<sup>11</sup>

Independientemente de que se considere a la muerte como un proceso o como un estado, la psicología afirma que todo individuo presenta un rechazo a la muerte como resultado de un mecanismo de defensa.<sup>12</sup> Vincent Thomas explica que este mecanismo opera en dos niveles: “el de los mecanismos biopsíquicos inconscientes, que incorporan, así sea fugazmente, a la vivencia de morir imágenes de vida; y el de las justificaciones racionales que, a partir de esas representaciones, inventa un más allá de la muerte expresado simbólicamente en un conjunto de creencias”.<sup>13</sup> Este autor coincide con la afirmación de Freud acerca de que nada pulsional en nosotros solicita la creencia en la muerte. Para Freud, las pulsiones, que son los impulsos tras las necesidades del *ello* y las tensiones provocadas por tales necesidades, tienen como objetivo perpetuar la vida, ya del individuo al impulsarle a obtener alimento, ya de la especie al impulsarlo hacia la reproducción. Freud llama a estos impulsos *pulsión de vida*. Pero existe también dentro

---

<sup>10</sup> “Diagnóstico de muerte. Diagnóstico de muerte cerebral” consultado en <http://donacion.organos.ua.es/ont/muerte.html> La homeostasis es el proceso que implica la capacidad de regular la estabilidad interna del organismo. Por ejemplo, el regular la temperatura propia ante los cambios externos de temperatura.

<sup>11</sup> Jean Ziegler. *Los vivos y la muerte*. México, Siglo XXI, 1975. p. 201- 202.

<sup>12</sup> Freud. “Nuestra actitud hacia la muerte” en *Obras completas*. v. XIV. Buenos Aires, Amorrortu, 2000. p. 298.

<sup>13</sup> Thomas. *op. cit.* p. 77.

del *yo*, encargado de regular las exigencias pulsionales, el deseo de alcanzar un estado de reposo y tranquilidad en el que no existan más necesidades. Freud explica que, suponiendo que toda materia animada se encontró inanimada en un primer momento, el deseo del *yo* consiste en llegar de nuevo a ese estado inicial, lo que sólo es posible a través de la muerte.<sup>14</sup> Este deseo es llamado por Freud *pulsión de muerte* y se manifiesta en deseos de evasión, aislamiento o sueño y, en grados más altos, en deseos suicidas.<sup>15</sup>

Pulsiones de vida y de muerte interactúan constantemente en la vida de un individuo. Sin embargo, Freud afirma que al nivel del inconsciente, del *ello*, no existe nada “negativo” y lo que pudiera parecer contradictorio u opuesto deja de serlo. Es ahí donde el inconsciente se cree inmortal y la muerte no existe, ya que esta tiene un carácter negativo al ir en contra de las pulsiones de vida. No obstante, sí existe la idea de la muerte ajena, más aún, hay un deseo de muerte del enemigo, de todo aquello que impida satisfacer alguna pulsión.<sup>16</sup> Por lo tanto, la muerte ajena se convierte así en la única posibilidad para experimentar la muerte ya que, según Freud, es imposible concebir la propia muerte, porque al hacerlo sobrevivimos como observadores de eso que observamos.<sup>17</sup>

Desde la perspectiva de la filosofía, Ariel Félix Campirán debate las ideas de Freud. Para este autor existen dos formas de percibir la realidad, así como la propia vida. Una es el punto de vista interno o subjetivo, mientras que la otra es el punto de vista externo y objetivo. Según el autor, una persona concibe su vida preferentemente desde el punto de vista subjetivo, que le permite considerarse con una identidad específica y singular al darle significado y sentido a su vida. Desde este punto de vista, el hombre se considera un ser inmortal y le es imposible aceptar su muerte. Sin embargo, el imaginar la propia muerte es posible a través del punto de vista objetivo-externo, que hace al hombre descubrir que es un ser mortal como cualquier otro, concibiendo de esta manera su ausencia total.

---

<sup>14</sup> Freud. “Más allá del principio del placer” en *Obras completas*. *op. cit.* p. 51- 52.

<sup>15</sup> Se ha hecho aquí una explicación un tanto reduccionista de la teoría de Freud, que, sin duda, es mucho más compleja. No obstante, ha sido necesario este “resumen”, en primer lugar, ante la referencia obligada de dicho autor, debida al tema de la presente investigación, pero también debido a la imposibilidad de hacer una explicación más amplia, que requeriría tocar temas que no se relacionan en absoluto con lo que aquí se pretende estudiar.

<sup>16</sup> Freud. “Nuestra actitud...” *op. cit.* p. 297-298.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 290.

El miedo a la muerte aparece cuando se es consciente de estos dos puntos de vista y se produce un choque entre ellos.<sup>18</sup> El mayor temor que se genera entonces es hacia la *anhilatio totalis*, es decir, hacia la muerte total de la persona, ya que, como explica Campirán, al concebir la propia muerte tenemos dos referentes: el simple cese de las funciones del organismo físico, por un lado, y la desaparición total de todo lo que constituye el ser de una persona. Ernest Becker explica de esta manera la paradoja en que se encuentra el hombre ante el choque de los puntos de vista interno y externo: “El hombre está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva. Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros bajo la superficie para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre”.<sup>19</sup>

Ahora bien, independientemente de si es posible o no concebir o elaborar una representación de nuestra propia muerte, lo cierto es que ésta es una experiencia estrictamente personal que no puede experimentarse en su totalidad a través de la muerte del otro. El saber sobre la muerte, es decir, el saber que vamos a morir, es un saber de carácter puramente intelectual, carente de contenido vivencial. Alcira Mariam Alizalde afirma al respecto: “En la muerte de un ser amado, por ejemplo, se experimentan efluvios de la propia muerte pero las defensas se instalan rápidamente y la hora de la muerte es remitida a un futuro hipotético siempre lejano”.<sup>20</sup> Alizalde explica que es importante mantener constante ese saber, hacer del saber que vamos a morir una práctica cotidiana.

Al ser la muerte un hecho humano y por lo tanto social, la actitud ante la muerte y la práctica de su saber dependen del contexto específico de cada sociedad. La negación de la muerte no se reduce a un nivel psicológico individual, sino que se extiende a la comunidad:

La sociedad comunica a los individuos que la componen su propio carácter de perennidad, y, dado que ella se siente y quiere inmortal, no puede creer tranquilamente que sus miembros, sobre todo aquellos en los que se encarna y con los que se identifica, estén destinados a morir. Su destrucción sólo puede ser efecto de una siniestra maquinación. Sin duda, la realidad desmiente brutalmente este prejuicio, pero el desmentido se acoge siempre con el mismo movimiento de estupor indignado y

---

<sup>18</sup> Ariel Félix Campirán. *Dos cuestiones acerca de nuestra propia muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. p. 81

<sup>19</sup> Ernest Becker. *El eclipse de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. p. 54.

<sup>20</sup> Alcira Mariam Alizalde. *Clínica con la muerte*. Buenos Aires, Amorrortu, 1996. p. 111.

desesperación. Tal atentado necesita un autor sobre el que poder descargar la cólera del grupo.<sup>21</sup>

La muerte de los miembros de una sociedad permite a sus integrantes comprender su condición de finitud. Esta certeza contrasta con una sed insaciable de existir, de “ser más”. El hombre es el único ser con sed de futuro, el único con la capacidad de elaborar una imagen sobre las cosas que le gustaría hacer o tener. De hecho, una buena parte de la vida del hombre se va en la preparación, en la elaboración de proyectos con vista a un futuro cercano o lejano. Es por ello que la noticia de la muerte, aún siendo la muerte “del otro”, afecta a la vida cotidiana al poner un alto, un cierre tajante al universo de posibilidades.<sup>22</sup> El negar la muerte, por lo menos en un sentido espiritual, es decir, el considerar que la muerte física no implica la desaparición total de la persona, es uno de los paliativos a los que la sociedad recurre para aminorar el dolor y la angustia de la muerte. En este sentido, es la religión la que ofrece la principal alternativa no sólo ante la muerte propia, sino que también sirve como medio para sobrellevar la muerte de los seres queridos, lo que, de alguna manera, se convierte igualmente en un medio para soportar la idea de nuestra muerte ya que, como hemos dicho, es a través de la muerte del otro que podemos experimentar la nuestra, por lo menos hasta cierto punto.

En muchas religiones, aunque principalmente en el cristianismo, se presenta la imagen de un ser maligno que, tras engañar a la humanidad, o mejor dicho, a los primeros hombres, logra que estos pierdan el don de la vida inmortal que les había sido concedido al momento de su creación. Philippe Ariès<sup>23</sup> ha estudiado los cambios de la actitud ante la muerte en el pensamiento cristiano- occidental. Además de la muerte-castigo del pensamiento judeo- cristiano, la muerte ha adquirido también otros sentidos. Sebastián García Díaz<sup>24</sup> menciona algunos de ellos:

- muerte- holocausto: sacrificio en aras de una idea.
- muerte- liberación: liberación de la desesperanza, del dolor físico o espiritual.
- muerte- acto de servicio: servicio a la patria o para algún otro fin.
- muerte como premio.

---

<sup>21</sup> Robert Hertz. *La muerte. La mano derecha*. México, Alianza Editorial Mexicana/ CONACULTA, 1990. p. 90

<sup>22</sup> Si bien se trata del cierre de posibilidades “del otro”, la muerte lleva a reflexionar sobre el fin del propio universo de posibilidades, aunque dicha reflexión dure sólo unos instantes, mientras se activan los mecanismos de defensa.

<sup>23</sup> Philippe Ariès. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1999. Al hablar sobre el ritual católico de la muerte se mencionarán algunos de los modelos propuestos por este autor.

<sup>24</sup> Sebastián García Díaz. *La muerte, Ensayos en clave andaluza*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1980. p. 82- 93.

- muerte sin sentido, como “cierre”, para los agnósticos.

Podemos hablar incluso de diferentes tipos de muerte, de diferentes maneras de clasificar a la muerte en cada sociedad.<sup>25</sup> Sin embargo, muchos autores coinciden en que la tendencia dominante es el rechazo y la negación total de la muerte, sea del tipo que fuere, rechazándose incluso la vejez, que es la etapa más cercana a la muerte. Se ha dicho ya que el hombre tiene sed de ser más, esto sin importar la etapa de la vida en que se encuentre. Por supuesto, en comparación con la muerte de un anciano, la muerte de un joven se considera como algo trágico, ya que su universo de posibilidades era mucho mayor. No obstante, de cualquier manera, se considera siempre que la muerte es una ruptura, un alto en los planes, un impedimento para experimentar nuevas cosas, sin importar lo mucho que se haya experimentado ya. Thomas Nagel lo explica:

Los seres humanos tienen obviamente un lapso de vida natural y no pueden vivir mucho más de cien años. Por otra parte, el sentido que un hombre tiene de su propia experiencia no comprende esta idea de un límite natural. Su existencia define para él un futuro posible esencialmente ilimitado, que contiene una mezcla usual de bienes y males que tan tolerable le ha parecido en el pasado. Al haber llegado al mundo de manera fortuita por un conjunto de accidentes naturales, históricos y sociales, se encuentra con que es el sujeto de una vida, con un futuro indeterminado y no limitado esencialmente. La muerte, vista de este modo, sin importar que tan inevitable sea, es una cancelación abrupta de una cantidad indefinidamente grande de bienes posibles. La normalidad no parece tener que ver nada con ella, pues el hecho de que todos inevitablemente moriremos en unas cuantas decenas de años no puede por sí solo implicar que no sería bueno vivir durante más tiempo.<sup>26</sup>

Gracias a los avances científicos el hombre ha logrado prolongar la vida por un tiempo mayor, a través de la invención de nuevos medicamentos para el combate de enfermedades que hace apenas algunas décadas eran mortales. Pero ya no se busca solamente alargar el periodo de vida, sino, en realidad, se pretende mantener la juventud el mayor tiempo posible. No sólo la muerte se rechaza, sino también la vejez. En palabras de José Martínez Hernández<sup>27</sup>, nos encontramos en la actualidad en un momento de experiencia trágica de la muerte. Esta experiencia está conformada por dos

---

<sup>25</sup> Un ejemplo es el caso estudiado por María Cátedra, quien explica que entre los vaqueiros, comunidad de pastores de reses asturianos, existe la siguiente división según el tipo de muerte: la Buena muerte, la Mala muerte y la Muerte desgraciada. La primera es la muerte natural, que se presenta en la vejez, y que ocurre sin que el muerto haya sufrido ningún dolor con anticipación o al momento de morir. La segunda hace referencia a la acaecida debido a alguna enfermedad crónica. La tercera es la que ocurre tras un accidente o “desgracia” y es una muerte violenta. Ver: María Cátedra Tomás. *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Madrid, Jucar Universidad, 1988.

<sup>26</sup> Thomas Nagel. *Ensayos sobre la vida humana*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 32-33.

<sup>27</sup> José Martínez Hernández. *La experiencia trágica de la muerte*. Murcia, Universidad de Murcia, 1995. 179 p.



elementos. Por un lado, el auge del individualismo y del egoísmo, que necesita una respuesta ante la muerte al no aceptarla, y, por otro lado, la crisis de las antiguas mediaciones entre el hombre y la muerte que servían para darle algún sentido a esta. El autor explica que el hombre tiene cada vez más una necesidad de trascendencia, pero se ve en la encrucijada de no tener opciones que le satisfagan. La conciencia trágica radica en la conciencia de finitud y la impotencia ante ella, muy a pesar de todos los avances científicos, generando la idea de que no hay reconciliación posible entre el individuo y la muerte.

A partir del análisis de la obra de diversos filósofos, como Schopenhauer, Heidegger, Nietzsche y Camus, José Martínez plantea que son dos las grandes concepciones sobre la muerte que han predominado en la historia, teniendo en común el hecho de que en ambas la muerte se presenta con absoluta hegemonía sobre la vida. Por un lado, se encuentra la idea religiosa acerca de la muerte, que contiene una hegemonía explícita al hacer de la vida una constante preparación para la muerte, lo que, para el autor, significa desvalorizar la vida misma al hacerla un constante *memento mori*. Entre los herederos de este pensamiento se encuentran autores como Unamuno y Heidegger con su “ser para la muerte”. Por otro lado, está la tendencia actual, que, al darle la espalda a la muerte, al vivir como si esta no existiera, frivoliza la vida, quitándole todo valor. Para el autor, ambas actitudes constituyen un pensamiento negativo en el que la muerte lo domina todo, ya sea al resignarse y establecer un pacto con ella, al justificarla y rendirle culto o al no encararla jamás, sabiendo, no obstante, que allí nos estará aguardando de una u otra manera:

Por una parte, Schopenhauer, como las grandes religiones, nos conforma y nos consuela de tener que morir devaluando la vida. Unamuno se esfuerza, y nos esfuerza, con la afirmación mítica de otra vida. Heidegger interioriza la muerte y la glorifica trágicamente, siguiendo a su modo, desde un hegelianismo invertido, los pasos de Hegel, destacando la soledad y la angustia ante ella. Por otra parte, Nietzsche, en la búsqueda de un pensamiento afirmativo, hace una exaltación dionisiaca de la voluntad, sacraliza la vida afirmándola hasta la muerte y diciendo sí a todo lo que ella nos depare, incluidos el dolor y el sufrimiento; llegando hasta el extremo de hacer apología del suicidio. Camus y Sartre, en esa misma línea, destacan el carácter absurdo de la muerte, la rechazan sin contemplaciones, y, cada uno a su modo, fundan su pensamiento en la libertad contra ella, una libertad que se rebela contra su hegemonía.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 167. Por pensamiento afirmativo el autor entiende aquel que “odia” a la muerte, que la reconoce como una Necesidad pero se resiste a ella, que considera que es un asunto demasiado importante como para dejarlo sólo a la religión, pero que al mismo tiempo niega que tenga alguna utilidad, alguna ventaja, afirmando que no existe la muerte “bella” o la muerte “útil”.

La actitud de negación de la muerte tiene que ver así con una serie de valores correspondientes a cada sociedad. En el caso de la actual, podemos mencionar también el hecho de que muchos sucesos que antes eran públicos ahora se han vuelto parte del ámbito privado, o por lo menos, se puede notar una sociabilización menos abierta. Entre ellos está la muerte. Tiene que ver también con las restricciones respecto a la expresión de sentimientos, como la prohibición para los hombres de llorar. Como resultado de esto, junto con la idea de mantener a la muerte oculta, como si hablar de ella pudiera contagiarla, se produce que la sociedad actual no sepa cómo reaccionar ante los moribundos. Esto genera también un cambio en la manera en que la gente vive la muerte de un individuo.<sup>29</sup>

Es importante mencionar que las actitudes ante la muerte están estrechamente ligadas con las actitudes hacia la sociedad y la familia, y en la actualidad, el rechazo a la muerte y a todo lo que constituya un recuerdo suyo se encuentra relacionado, entre otras cosas, con el deterioro de la cultura como espacio de satisfacción de los deseos, la resignificación de la valoración de la vida y con la pérdida de la imagen de los ancianos como símbolos de respeto, sabiduría y experiencia.<sup>30</sup> Se puede hablar entonces de cambios en los rituales, especialmente en el rito de paso y las prácticas en torno al morir. Es importante aclarar aquí que las actitudes ante la muerte giran en torno a dos elementos: la concepción que de ella se tenga y las prácticas a que da lugar esta concepción.<sup>31</sup> En el caso de los ritos de paso o rituales funerarios<sup>32</sup>, estos comprenden aquellos destinados al difunto (amortajar el cadáver, velarlo, rezarle, recordarlo) y aquellos cuyo objetivo radica en “limpiar” o purificar a los sobrevivientes del probable contagio que implica la muerte, actuando al mismo tiempo como una manera de superar la angustia que produce la idea de la muerte propia. Por supuesto, no existe una diferencia clara o tajante respecto a qué rituales pertenecen a una u otra categoría.

---

<sup>29</sup> Norbert Elías. *La soledad de los moribundos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 25. Como se verá enseguida, en oposición a este ocultar la muerte se encuentra el hacer de la imagen de los muertos, del cadáver, una mercancía.

<sup>30</sup> Doris F. Jonas “La vida, la muerte y la conciencia de la muerte” en Arnold Toynbee *et. al.* *La vida después de la muerte*. Buenos Aires, Hermes/ Sudamericana, 1980. p. 226. Al hablar aquí de cultura como espacio de satisfacción de los deseos, lo hago siguiendo a Barrington Moore, quien afirma que las necesidades físicas, como la alimentación, se satisfacen siempre en formas elaboradas culturalmente. Moore. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM, 1996. p. 20

<sup>31</sup> Dicha concepción se manifiesta, por un aparte, en la vida cotidiana, ya que, como se ha mencionado, la muerte puede ser un elemento que permite dar significado a la vida misma. Pero se manifiesta también en los rituales en torno a los muertos, en la actitud hacia los moribundos y en las reacciones ante la presencia de la muerte a través de los muertos “desconocidos”, es decir, aquellos que no pertenecen a la familia o con quienes no se tiene ningún vínculo.

<sup>32</sup> Siguiendo a Vincent Thomas, podemos definir los ritos como las conductas corporales cuya base es un conjunto de símbolos y creencias. *op. cit.* p. 116.

Vincent Thomas menciona que incluso una conducta que, aparentemente, pretende ser una muestra de respeto hacia el difunto puede ocultar la preocupación por protegerse.<sup>33</sup> Por ejemplo, en muchas regiones de México, incluida la capital del país, se cree que tras la muerte el espíritu aún vaga en su casa mientras lo están velando. En ocasiones el espíritu de la persona muerta no sabe que ya murió, por lo que la familia debe cubrir todos los espejos, la televisión y cualquier objeto en el que el difunto pudiera verse reflejado, asustándose. Sin embargo, esta tradición implica también que siendo los espejos un portal hacia otros mundos, si el difunto se reflejara, los deudos también podrían verlo, lo que, sin duda, sería una experiencia traumática para muchos.

El duelo, que es un proceso que ayuda a los sobrevivientes a superar la pérdida, también se ha visto modificado. Existen diferencias claras entre luto y duelo. El luto es el ritual social cuya función es hacer que los vivos pongan de manifiesto su angustia por la pérdida de un ser querido; se trata de las obligaciones impuestas por la colectividad a los deudos. Sus funciones son:

- Señalar al doliente y ayudarlo a expiar y a purificarse, dado que su relación con el difunto lo hace partícipe de la impureza de la muerte.
- Acompañar al difunto y ayudarlo en su tránsito hacia su nuevo destino.
- Mantener a salvo a la sociedad de la posible contaminación.

Por otro lado, el duelo se basa en el afecto e implica la unión comunitaria por medio de la situación dolorosa en la que experimentamos un poco de nuestra propia muerte. Por supuesto, el luto no implica que se atravesase por una fase de duelo, ya que se trata de una obligación que la sociedad impone. Pero, como se ha dicho, esta obligación se ha visto simplificada cada vez más. El incremento de la población ha ocasionado que los restos mortales sean cremados la mayoría de las veces para ocupar un lugar en alguna cripta<sup>34</sup>, ya que los cementerios se encuentran llenos, además de que ya no ofrecen perpetuidad, es decir, después de cierto tiempo los restos deben ser extraídos y cremados. Igualmente, en el rito de paso, la costumbre de velar el cuerpo por varios días se ha reducido a un día como máximo y ya no es necesario que los familiares se vistan de negro durante mucho tiempo después del fallecimiento. Vincent Thomas explica que se ha llevado a cabo una desocialización de la muerte: “hace referencia a la

---

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>34</sup> Dado lo alto de los costos de las criptas, mucha gente se ve en la necesidad de mantener las urnas de sus familiares en sus casas, lo que muchas veces causa incomodidad no sólo para los familiares, sino también para los visitantes, quienes hacen ver a la familia la necesidad de que los difuntos “descansen en un lugar sagrado”. Por supuesto, esta recomendación podría implicar también el no querer mantener tan presente la idea de la muerte.

falta de solidaridad y al abandono con respecto a los moribundos, los difuntos y también los sobrevivientes. El corolario de esta actitud es la sustitución de funciones. Acompañar al agonizante, amortajar el cadáver, velarlo, recibir las visitas de pésame son cosas que hoy día los familiares ya no quieren hacer, aunque tengan que pagar para que otros lo hagan en su lugar”.<sup>35</sup>

En oposición a este ocultamiento de la muerte, nos encontramos, en palabras de Sebastián García<sup>36</sup>, ante una tendencia a la “desdramatización” de la muerte y de una aparente insensibilidad ante ella, llegando al grado de hacer de la muerte un producto, una mercancía más. El autor habla de una desdramatización por el hecho de que la sociedad no se sorprende ya ante las imágenes de muerte presentadas en los medios de comunicación masiva, trátase de muerte individual o colectiva. No sólo no hay incomodidad ante las imágenes de catástrofes o cadáveres en distintas posiciones, si no que incluso se buscan en revistas y periódicos cuyas portadas muestran cuerpos desangrándose o incluso deshechos. Hay incluso una especie de morbosidad por saber los detalles de la muerte de una persona. Por supuesto, se habla en este caso de una muerte lejana, es decir, de la muerte de personas que no forman parte del círculo familiar del espectador y cuya muerte no tiene mayor efecto en él. Además, cabe también la posibilidad de que este negar la muerte y hacerla mercancía al mismo tiempo no sea contradictorio sino que, al hacer de la muerte un producto, al reificarla, se le niega como suceso, como el freno al universo de posibilidades, pero, igualmente, impide al hombre practicar el saber de la muerte. Jean Ziegler lamenta esta pérdida de conciencia: “No olvidemos un hecho histórico y antropológico: la conciencia de su propia muerte es una conquista mayor, constitutiva del hombre. Marca ese giro esencial de la historia del hombre que fue la emergencia, en la época paleolítica, del *homo sapiens*”.<sup>37</sup>

No obstante, cabe también preguntar si esta concepción de la muerte abarca todos los sectores de la sociedad o si es propia de un grupo específico. Para el caso de los devotos a la Santa Muerte es necesario preguntar en qué consiste la concepción católica de la muerte, ya que dichos devotos se consideran así mismos católicos.

---

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 87. Es importante mencionar que esta generalización de Vincent Thomas debe tomarse con reservas, es decir, constatarse en los casos particulares, ya que esta “desocialización” podría implicar en realidad una resignificación de la muerte, un cambio en su función social.

<sup>36</sup> GarcíaDíaz. *op. cit.* p. 12.

<sup>37</sup> Ziegler. *op. cit.* p. 144.

## 2. La imagen y el ritual de la muerte en el catolicismo.

*¡Que sabio y feliz es aquél que se comporta a lo largo de su vida  
cual desea que se le encuentre en la hora de su muerte!*  
Tomás de Kempis. *Imitación de Cristo*.

Existen dos momentos importantes en los cuales la Iglesia católica estableció los principios de su doctrina sobre la muerte, así como su respectiva liturgia, es decir, el ritual. El primero se ubica en la época medieval, aproximadamente hasta finales del siglo XIII, momento en que se encuentra lo que Ariés denominó la “muerte domada”: la concepción de la muerte como algo familiar y cercano, como el destino común de la humanidad<sup>38</sup>. La muerte no se concebía como una cesación de funciones físicas o biológicas. Se pensaba que una parte inmaterial del hombre permanecía después de la muerte y demandaba cosas de los vivos, quienes realizaban una serie de rituales para complacerlos. Desde el siglo X el alma se representó como un infante, lo que Hurst W. Janson denomina “child- soul”, cuya justificación teológica radicaba en la idea de que la muerte era un segundo nacimiento, ya para la vida eterna, ya para el fuego del infierno.<sup>39</sup>

Para el mundo medieval la realidad visible era un reflejo de otra superior más perfecta, *archetypus mundus*, de ahí que se hablara de otras enfermedades, otras vidas y otras muertes de las que las terrenales “eran un pálido reflejo”<sup>40</sup>, de manera que la muerte tenía así un significado físico pero también espiritual. Físicamente, era una línea fronteriza después de la cual se encontraba otro tipo de vida, aunque conectada estrechamente con la actual, específicamente con la fe del individuo y su comportamiento<sup>41</sup>. La segunda muerte era espiritual y se refería a la muerte del alma “en vida” a causa de los pecados cometidos. Una tercera muerte era la condenación eterna.<sup>42</sup> Vencer el miedo a la primera muerte era el objetivo principal de todo cristiano.

---

<sup>38</sup> Ariés. *op. cit.* p. 14.

<sup>39</sup> Hurst W. Janson “The image of the human soul in medieval funeral art” en Beatriz de la Fuente. (coord.). *Arte funerario. Coloquio internacional de historia del arte. v. I*. México, UNAM, 1987. p. 93-95.

<sup>40</sup> Emilio Mitre Fernández. “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval” en Jaime Aurrel y Julia Pavón (eds.) *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Navarra, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2002. p. 31.

<sup>41</sup> Jan Bialostocki. “The image of death and funerary art in European tradition” en de la Fuente. *op. cit.* p. 12.

<sup>42</sup> Mitre. *op. cit.* p. 36.

La civilización del Occidente Medieval creó para ello un sistema de creencias y gestos que presentaban a la muerte tercera, la condenación, como la más terrible.<sup>43</sup>

La muerte medieval era una muerte “avisada” ya que una serie de premoniciones indicaban su llegada. La buena muerte era la esperada a causa de una enfermedad porque permitía concluir los asuntos terrenales y preparar el alma para la salvación. La mala muerte era la repentina, vista como un castigo divino, aunque no entraban aquí las víctimas de guerra y los caballeros, cuya muerte se consideraba santa.<sup>44</sup> Esta muerte es uno de los modelos principales, manifestado en los cantares de gesta, donde se aprecia una muerte serena. Norbert Elías considera que estos textos reflejan el ideal caballeresco, no la vida real, y que las conclusiones de Ariès parten de una visión romántica según la cual “todo pasado fue mejor”. Elías afirma que la vida en la Edad Media era más corta, más violenta y salvaje. No había posibilidades de aminorar el sufrimiento ni la agonía de los moribundos. Si se hablaba de manera más abierta sobre la muerte, esto no implicaba que la muerte se viviera de manera más serena<sup>45</sup>. Lo cierto es que por lo menos la representación de la muerte era mucho menos dramática que lo que será posteriormente. El arte funerario de esta época no muestra imágenes de cuerpos en descomposición. En la mayoría de las representaciones los difuntos aparecían en actitudes características de sus vidas o en reposo, con las manos en actitud de oración, ya con los ojos abiertos o cerrados.<sup>46</sup> Hasta el siglo XIII, la muerte fue, en palabras de Malé, pudorosa, suave, pura, con sus imágenes de bellos jóvenes yacientes<sup>47</sup>.

La Iglesia impuso una serie de rituales en los que el sacerdote se encontraba todo el tiempo presente como mediador. Estos incluían desde el momento de la agonía hasta el entierro. El ritual de la muerte se redujo a tres momentos básicos: reunida alrededor del moribundo, la comunidad devuelve el alma al Señor en el ritual llamado *commendo*; una vez que ocurría la muerte, la comunidad terrestre confiaba a la comunidad celestial el alma del difunto, *commendamus*; procedían entonces los últimos cuidados de los restos y los preparativos para trasladarlos al lugar de velada y, finalmente a donde reposaría<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>44</sup> María Concepción Lugo Olín. *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600- 1700. México*, INAH, 2001. p. 20.

<sup>45</sup> Elías. *op. cit.* p. 20- 22.

<sup>46</sup> Bialostocki. *op. cit.* p. 17- 18.

<sup>47</sup> Emille Malé. *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960. p. 124.

<sup>48</sup> Thierry Maertens y Louis Heuschen. *Doctrina y pastoral de la liturgia de la muerte*. Madrid, Marova, 1965. p. 43.

La Iglesia intentó imponer su doctrina pero los sectores más bajos de la sociedad organizaron su propio ritual. En un principio, los cristianos manifestaban su dolor por la pérdida de un ser querido a través del cuidado de los restos mortales y de la celebración del *refrigerium* en torno a los sepulcros, como símbolo de comunión entre vivos y muertos<sup>49</sup>. Sin embargo, con el tiempo se retomaron algunos elementos de las ceremonias paganas, como las *feralia* o *parentalia*, en honor a los muertos y durante las cuales se acudía a los cementerios para conmemorar a los difuntos a través de banquetes, danzas y cantos desenfrenados. La Iglesia instituyó entonces la fiesta de la cátedra de San Pedro el mismo día de las *parentalia*, el 22 de febrero, para evitar que los cristianos acudieran a esta ceremonia pagana. No obstante, la costumbre continuó a pesar de las exhortaciones de la Iglesia. La influencia pagana también se manifestó en el temor al retorno de los muertos, idea que había generado la costumbre de enterrarlos fuera de las ciudades. Existía también el miedo a que se perdiera la posibilidad de la resurrección debido a la violación de la sepultura.<sup>50</sup> Una de las causas que permitieron la pervivencia de costumbres paganas y tradiciones populares fue el hecho de que, con el paso del tiempo, el clero desertó de la celebración de la muerte, dejando a la familia practicar su duelo, mientras hacía de la misa el principal rito de los muertos.<sup>51</sup>

En el siglo XIV se generó un segundo modelo señalado por Ariès, el de la muerte propia o individual: se distinguió entre el Juicio Final colectivo y el juicio propio ocurrido después de la muerte. Surgieron los *Ars moriendi*, libros de grabados “cuyo objetivo fue el de enseñar a los fieles el arte de vencer el pecado y la tentación a la hora de la agonía”.<sup>52</sup> Aunque Mitre Fernández asegura que la importancia del año 1348 (la Peste Negra) como punto de ruptura en las concepciones de la muerte ha disminuido como interpretación histórica, no hay duda de que esta gran epidemia fue un acontecimiento decisivo para consolidar algunas ideas que ya se encontraban en gestación. La peste tuvo un doble significado: fue considerada una prueba de santidad ante el dolor corporal, pero también como un castigo divino por los pecados de la humanidad. Después de la peste se hizo énfasis en las muertes segunda y tercera, la muerte en vida y la condenación eterna a causa del pecado, como las más espantosas.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Oronzo Giordano *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983. p. 113.

<sup>50</sup> Ariès. *op. cit.* p. 38.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>52</sup> Lugo Olín. *op. cit.* p. 23.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 37.

En el siglo XIV, en palabras de Malé, “la muerte aparece de pronto con todo su horror”.<sup>54</sup>

Entre 1393 y 1394 fue construida la tumba del médico Guillermo de Harcigny, encargado del cuidado de Carlos VI al principio de su locura. En su tumba se encuentra una de las dos primeras representaciones del cuerpo en descomposición. La segunda data de 1402, cuando el cardenal Lagrange dispuso que hubiera dos tumbas, una para su carne en Amiens y otra para sus huesos en Avignon. De esta última se encuentra un fragmento donde se halla un bajo relieve del cadáver disecado y momificado de Lagrange con una banderola que dice: “Desdichado, ¿qué razón tienes para estar orgulloso? No eres más que ceniza, y muy pronto serás como yo, un fétido cadáver, pasto de los gusanos”.<sup>55</sup>

El siglo XV mostró un fuerte auge de esta imagen de la muerte. Las órdenes mendicantes, mediante la prédica y los grabados de los *Ars moriendi*, difundieron una imagen de la muerte relacionada con tres ideas. La primera fue la de que todo lo glorioso desaparece.<sup>56</sup> La corrupción del cuerpo confirma la decadencia, tema ya tratado siglos atrás por los hombres medievales que consideraban que el cuerpo pertenecía al mundo de lo material, por lo que se recomendaba su descuido. La segunda idea, muy relacionada con la idea anterior, fue la de la corrupción de la belleza. Con las *Danzas de la muerte* apareció la tercera idea: la igualdad de todos los hombres ante la muerte.<sup>57</sup> Estas danzas tuvieron su antecedente en la leyenda del siglo XIII *Dit Trios Vifs et des Trios Morts*.<sup>58</sup> Era una conversación entre un conde, un duque y el hijo de un rey con tres muertos que en vida fueron un papa, un cardenal y un notario apostólico. Estos últimos trataban de convencer a los primeros de lo vano y falso del esplendor humano, manifestándoles: “Lo que sois, lo fuimos nosotros, lo que somos, vosotros lo seréis”.

La primera ilustración de las danzas macabras data de 1424. Se encontraba en el cementerio del convento de los Santos Inocentes de París. Guyot Marchant, cuya obra es de 1485, reprodujo los grabados del cementerio aunque modificó algunos detalles.<sup>59</sup> En las danzas alternaban vivos y muertos, siendo estos los anfitriones y dirigentes del baile. Los invitados eran duques, clérigos, reyes, papas, campesinos, artesanos y

---

<sup>54</sup> Malé. *op. cit.* p. 124.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>56</sup> Johan Huizinga. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países bajos*. Madrid, Rev. de occidente, 1961.p. 184.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 192.

<sup>58</sup> Paul Westheim. *La calavera*. México, Era, 1971. p. 67.

<sup>59</sup> Malé. *op. cit.* p. 130.



representantes de todos los sectores de la sociedad, constituyendo las danzas una fuerte crítica social.<sup>60</sup>

La igualdad de la muerte también se manifestó en los cementerios, donde no existía ninguna distinción. Cuando se cumplía el plazo de descomposición, se vendía de nuevo la losa sepulcral y los huesos eran llevados al osario, donde normalmente se hallaba una representación de la danza.<sup>61</sup>

¿Cuál es el significado de las manifestaciones de lo macabro? Para algunos autores, la danza macabra representa el humor y la ironía causados por la impresión de la muerte. Paul Westheim afirma que no se puede concebir la idea de la danza como algo humorístico, sino como la expresión del horror que la muerte causaba, siendo los gestos de los muertos una reproducción de los convulsos reales.<sup>62</sup> Este autor explica que los siglos XIV y XV fueron un momento de transición hacia un nuevo mundo, un momento en que el antiguo orden se encontraba en decadencia y aumentaba la movilidad social. La gente percibía señales en el cielo (eclipses, cometas), hambre, miseria y, como en tiempos de Moisés, las plagas se desataban. La peste trajo como consecuencia una disminución importante de la población. Todos los aspectos de la vida se vieron invadidos por esta situación: no había demanda de mercancías manufacturadas, había bandoleros, rebeliones reprimidas y en Oriente los turcos amenazan a la Iglesia dividida por un cisma: “Tensiones fortísimas van preparando un inmenso acaecer. La vida se ha tornado una pesadilla interminable. El hombre occidental es víctima de la neurosis típica de las épocas de transición. Ambiente de catástrofe. La derrota del alma como consecuencia de una situación sin salida”.<sup>63</sup>

Para Ariés, el arte macabro refleja simplemente lo que no se ve, lo que sucede debajo de la tierra. En su opinión, las imágenes de la muerte y de la descomposición “no significan ni el miedo a la muerte ni al más allá, incluso aunque se utilicen para eso. Son el signo de un amor apasionado por el mundo terrestre, y de una conciencia dolorosa del fracaso al que está condenada cada vida del hombre”.<sup>64</sup>

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia ante estas preocupaciones? En un primer momento, las órdenes mendicantes utilizaron todos los horrores de la muerte para convencer a los fieles de su carácter imprevisto y de la necesidad de conversión. La

---

<sup>60</sup> Huizinga. *op. cit.* p. 194.

<sup>61</sup> Malé. *op. cit.* p. 127.

<sup>62</sup> Westheim. *op. cit.* p. 74.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>64</sup> Ariés. *op. cit.* p. 115.

Iglesia aseguró que la muerte física no era el fin. Se apoderó de la llave de la puerta al más allá, considerando como parte de sus integrantes a aquellos que ya habían experimentado la primera muerte. Se convirtió en una comunidad triforme constituida por los que estaban en este mundo, los que purificaban su alma en el purgatorio y los santos que se encontraban ya en la gloria, constituyendo lo que aún en la actualidad se denomina Iglesia militante, Iglesia purgante e Iglesia triunfante.<sup>65</sup> Pero no pudo controlar por completo el proceso de transición a la muerte, lo que se manifestó en el hecho de que las danzas y el arte macabro tuvieran su principal expresión fuera del ámbito religioso.

A finales del siglo XVI, con el Concilio de Trento y el proceso de la Contrarreforma, se encuentra el segundo momento definitivo para la consolidación de la doctrina y el ritual católico de la muerte. Para Santiago Sebastián<sup>66</sup>, Ignacio de Loyola fue el generador del cambio de la muerte medieval a una muerte barroca: la muerte fue el mejor ejemplo entre los jesuitas para alejar la vanidad. Fueron ellos quienes, como promotores de la Contrarreforma, fomentaron la reaparición de la muerte en el arte. En un primer momento, se trató de un cráneo en las sepulturas, con dos alas a los lados para recordar su inmediatez o bien con una corona de laureles, como símbolo de su triunfo. Posteriormente, ya en pleno siglo XVII, apareció no el cuerpo momificado o en descomposición, sino un esqueleto.<sup>67</sup>

La calavera se convirtió en tema central de la meditación al ser símbolo del escepticismo, poniendo entre paréntesis toda conquista humana.<sup>68</sup> Surgió entonces la muerte como desengaño: todo aquello que el hombre se esfuerza por conseguir es *vanitas*, “pompas de jabón”, perece y hace perder el alma.

En los siglos XV y XVI la muerte se había entendido como el examen final en el que una vida recta podía perderse, pero en donde toda una vida de pecado podía ser salvada, llegando a justificarse el vivir pecando. Contra esto se habían lanzado diversos pensadores proponiendo un equilibrio entre el bien vivir y el bien morir, idea manifestada en obras como *De Praeparatione ad mortem* de Erasmo y la *Apología del*

---

<sup>65</sup> Mitre. p. 42.

<sup>66</sup> Santiago Sebastián. *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza Forma, 1989. p. 93.

<sup>67</sup> Malé. *op. cit.* p. 174- 175.

<sup>68</sup> Fernando de la Flor. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580- 1680)*. Madrid, Alianza Forma, 1989. p. 60.

*tránsito de la muerte* de Alejo Venegas.<sup>69</sup> Para Erasmo, no podía haber una mala muerte repentina, ya que una buena vida tenía como consecuencia una buena muerte. Además, no existía una muerte repentina, porque, “¿con qué cara llamamos muerte imprevista a la que diariamente se mete por todos nuestros sentidos? Desde nuestra infancia ¿qué otra cosa oímos sino gemidos de agonizantes? ¿Qué otra cosa vemos más que hacer funerales, pompas fúnebres, monumentos e inscripciones de difuntos?”.<sup>70</sup>

Los tratados de bien vivir adquirieron auge hasta después de la conclusión del Concilio de Trento, cuando se enfatizó la idea de la virtud para alcanzar la salvación. Fray Luis de Granada en su *Guía de pecadores*, obra aprobada por Trento y muy difundida, incitaba al hombre a practicar la virtud. Fray Luis explicaba que incluso los santos manifestaban un temor hacia la muerte, pero no era un temor de última hora, sino un miedo que dominaba cada momento de sus vidas. Para no padecer angustias en el momento de morir el autor recomendaba recordar tres puntos:

El primero sea considerar qué tan grande ha de ser la pena que a la hora de la muerte recibirás por todas las ofensas que hiciste contra Dios. El segundo, qué tanto es lo que allí desearás haberle servido y agradecido, para tenerle en aquella hora propiciado, para tenerle aquella hora propicio. El tercero, qué linaje de penitencia desearás allí hacer si para esto se te diese tiempo, porque de tal manera trabajes para vivir agora como entonces desearás haber vivido.<sup>71</sup>

El arte y la literatura barroca se organizaron en dos partes, la primera haciendo referencia a la preparación cotidiana para una muerte tal vez lejana, tal vez próxima, y una segunda, con su manifestación principal en los *Ars moriendi*, para vencer las tentaciones del demonio logrando coronar una buena vida con una buena muerte.

La vida se convirtió en una carrera hacia la muerte, el “vivir muriendo” barroco, en el “muero porque no muero” de Santa Teresa, manteniendo siempre presente el *memento mori*.<sup>72</sup> No obstante, la mayoría de estos textos tuvieron difusión en un ámbito social restringido, ya para algunos letrados que querían prepararse para morir, ya para clérigos que deseaban ayudar a bien morir. Obras como la de Erasmo y fray Luis de Granada fueron escritas a petición de personajes importantes de la nobleza. También hay que señalar que, al igual que la literatura caballeresca medieval, reflejaban un modelo de comportamiento ideal ante la irracionalidad de la muerte.

---

<sup>69</sup> Fernando Martínez Gil. “Del modelo medieval a la Contrarreforma. La clericalización de la muerte” en Aurell *op. cit.* p. 219.

<sup>70</sup> Erasmo. *Preparación para la muerte*. México, Jus, 1998. p. 61.

<sup>71</sup> Fray Luis de Granada. *Guía de pecadores*. Madrid, Aguilar, 1957. p. 223.

<sup>72</sup> Martínez Gil. *op. cit.* p. 224.

¿Qué sucedía entonces con el resto de la población? ¿Cómo daban sentido al fenómeno de la muerte? En la sesión XXV del Concilio de Trento se especificaba: “Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad”.<sup>73</sup>

Trento insistió en la necesidad de las obras para la salvación del alma, haciendo de la vida una preparación para la muerte. Como afirmara Juan Grasset en su *Dulce y Santa muerte*: “se vive para morir y se muere para vivir”<sup>74</sup>. ¿Cómo explicar en un lenguaje claro y simple estas doctrinas a la “ruda plebe”? Muchos fueron los intentos por sintetizar la doctrina de Trento y llevarla al común de la población, desde los numerosos comentarios a los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, hasta el *Breviario Romano*. Uno de los más importantes fue el *Catecismo Romano* de Carlos Borromeo. El primer medio de difusión, junto con el arte, fueron los sermones, que se saturaban de frases consoladoras que daban la visión de una muerte liberadora de las angustias y miserias de este mundo, siendo al mismo tiempo cruel y despiadada. Se alentaba así al arrepentimiento y a llevar una vida en gracia.<sup>75</sup>

Trento proporcionó la siguiente solución: se debía evitar explicar cosas muy complicadas en los sermones, pero los obispos debían cuidar “que los sufragios de los fieles difuntos, es a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia”.<sup>76</sup>

Trento regresó de nuevo a una de las cuestiones tan debatidas durante la Reforma: las indulgencias. El culto a los santos pronto incluyó el culto a las almas del purgatorio y una serie de rituales que permitían conseguir el perdón de los pecados. A través de peregrinaciones, el culto a las reliquias y bulas, podía propiciarse una buena muerte o por lo menos una estancia más corta en el purgatorio. Se concedía indulgencia plenaria (el perdón de todos los pecados cometidos) a quien fuera miembro de alguna

---

<sup>73</sup> “Decreto sobre el purgatorio” consultado en [www.multimedia.org/titulos/d.000436.htm](http://www.multimedia.org/titulos/d.000436.htm).

<sup>74</sup> Citado en Lugo Olín *op. cit.* p. 51.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>76</sup> “Decreto sobre el...” *op. cit.* Es posible observar en este pasaje la estrecha relación entre la idea de la muerte, el morir y los muertos. Ante la dificultad de elaborar una síntesis mediante la que pudiera explicarse claramente la doctrina de la muerte a la “ruda plebe”, la Iglesia optó por la difusión de las prácticas en torno a “otros fieles difuntos”, como una manera de ayudar a estos a alcanzar la salvación del alma. Sin embargo, el rezar por otros difuntos también podría implicar el deseo de que alguien rece por la salvación del alma de quien ha rezado ya por otros muertos.

cofradía o a quien poseyera bulas como la de la Santa Cruzada.<sup>77</sup> Por medio de los testamentos podían llevarse a cabo algunas obras de caridad, concediendo algunos bienes a los pobres o algún convento.

Pero finalmente, estas prácticas constituyeron también parte del ritual religioso de una clase con los medios suficientes para realizar todas estas actividades, como comprar una bula. Los pobres tuvieron un último recurso utilizado por los hombres medievales: la buena muerte. Lo único que podían esperar era que el momento de la muerte no fuera tan repentino como para no permitirles arrepentirse y recibir los últimos sacramentos. Con esta doctrina quedó claro que ya no era suficiente pertenecer a la Iglesia para salvarse. “La pertenencia al grupo cedió el lugar a la tensión del último instante. Luego la catequesis se apodera del último instante”.<sup>78</sup>

En efecto, en los *Ars moriendi* el sacerdote apareció como el gran organizador de la buena muerte. Era el único que permanecía al lado del agonizante, llevando a cabo su labor, para lo que contaba con los tratados para ayudar a “bien morir”, especialmente elaborados para los clérigos. La importancia del sacerdote ya se perfilaba desde 1591, con la creación de la orden de los Clérigos Seglares y Ministros de los Enfermos, conocida en España como Orden de los Agonizantes, Compañía del Padre Camilo o Padres Camilos, debido a su fundador Camilo de Lelis.<sup>79</sup>

Uno de los elementos más importantes que el barroco proporcionó al ritual de la muerte fue la ostentosa celebración de las exequias, ritual que retomaba tanto elementos cristianos como clásicos, teniendo un lugar relevante la Pira Funeraria.<sup>80</sup> La muerte de los grandes personajes estuvo rodeada de todo un ritual que principiaba con el anuncio

---

<sup>77</sup> María de los Ángeles Rodríguez Álvarez. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Michoacán, El Colegio de Michoacán/ El Colegio Mexiquense, 2001. p. 108- 109.

<sup>78</sup> Chaunu. *op. cit.* p. 366.

<sup>79</sup> Martínez Gil. *op. cit.* p. 239- 240. Cabe mencionar también a la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, aprobada por el Papa Pio V en 1572 y cuyos miembros se conocen como juaninos. La orden llegó a la Nueva España en 1604, haciéndose cargo del Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados. La labor principal de los juaninos era atender a los enfermos, por lo que, a los votos de castidad, obediencia y pobreza, agregaron el de hospitalidad, no pudiendo negarse a atender gratuitamente a quien se los pidiera. La cercanía de los juaninos a la enfermedad los hizo también cercanos a la muerte, al atender a los moribundos de los hospitales a su cargo. En su *Ordini Osservandi* de 1653, el padre Avagnale afirmaba: “Exhortamos también a todos los hermanos de nuestra Orden para que, aplicándose a tan piadosa virtud y santa acción, bien enseñados y enterados, se dispongan a confortar a los agonizantes, ayudándoles a bien morir y a morir como verdaderos fieles e hijos legítimos de la Santa Iglesia”. Citado en Ana Mónica González Fasani “Llamados a servir: los hospitalarios de San Juan de Dios en Zacatecas, México en el Siglo XVII” consultado en

<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/40/40>

<sup>80</sup> Francisco de la Maza. *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México. Grabados, litografías y documentos del siglo XV al XIX*. México, Anales del Instituto del Investigaciones Estéticas, 1946. p. 20. Las piras funerarias eran las hogueras en las que se consumían los restos de algún difunto entre los griegos. Esta costumbre fue retomada por la Iglesia católica.

de la muerte por pregoneros, música y solemnes visitas a funcionarios. Luego se preparaban las honras fúnebres con los mejores diseñadores, arquitectos para diseñar los túmulos<sup>81</sup>, poetas, letrados y jercas,<sup>82</sup> constituyéndose en verdaderos monumentos que exaltaban la gloria y la fama buscando ocultar la corrupción, “disfrazando con máscara solemne y atractiva, el espantoso rostro de la muerte”.<sup>83</sup>

Se consolidaron así algunas ideas respecto a la muerte, como la de su repentina llegada, la caducidad del cuerpo y lo vano de las obras humanas. La visión barroca de la muerte se rigió por las normas criticadas por los protestantes: la conformación de organizaciones especializadas en el bien morir, el sacerdote como especialista en la muerte y único administrador de los sacramentos, la intercesión de los santos y las indulgencias, y la importancia de las obras, la oración y las misas por los difuntos. Nuevamente la Iglesia se constituyó en el único camino posible para ocupar un lugar seguro en el más allá, ya fuera en el purgatorio o en la Gloria, haciendo el papel de rectora de la vida de los fieles cristianos miembros de la Iglesia militante.

Sin embargo, a diferencia de la muerte medieval, la muerte barroca ya no era igualitaria. La única igualdad ante la muerte era que todos morían. Pero en realidad, la muerte y sus ritos fueron los últimos indicadores del rango social de una persona. Se determinó incluso cuál era el lugar que el difunto debía ocupar dentro de la iglesia o de su atrio, antiguos lugares de reposo, siendo el altar reservado para reyes y nobles. A esto se agregaba el costo de rituales como la elaboración de testamento, la procesión y la misa, creando conflictos que generaron la expedición constante de decretos para regular los costos de la muerte.<sup>84</sup> Fue hasta finales del siglo XVIII cuando la Iglesia, de nuevo, empezó a perder el control sobre la muerte cuando esta inició un proceso de secularización, debido en gran parte a las ideas liberales de la Ilustración<sup>85</sup>, hecho que tuvo sus consecuencias particulares en la entonces Nueva España, donde, a pesar de dicho proceso, permaneció la imagen de la muerte que los misioneros llevaron consigo

---

<sup>81</sup> La Iglesia católica prohibió la cremación, por lo que los túmulos, generalmente armazones de madera vestidos de paños fúnebres que los griegos quemaban en las piras, se desbarataban después del entierro. Con el Renacimiento se convirtieron en obras de arquitectura, adquiriendo gran importancia durante el Barroco no sólo para mantener la memoria del difunto, sino para recordar sus glorias terrenales. *Ibid.* p. 11- 12.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 22

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>84</sup> Rodríguez Álvarez. *op. cit.* p. 194- 195.

<sup>85</sup> Por Ilustración se entiende aquí el movimiento intelectual y literario que tuvo lugar en el siglo XVIII y cuyas ideas más importantes fueron la fe en la razón y la búsqueda del conocimiento a través de la observación. Aunque no todos los ilustrados renunciaron por completo a la religión, sí hubo una crítica a la doctrina de la Iglesia, al considerarse que era más importante mejorar las condiciones de la vida terrena que preocuparse por una vida después de la muerte.

como representación de la corrupción del cuerpo, como símbolo de meditación sobre la caducidad de todo lo humano, como instrumento para adoctrinar a los indígenas, o incluso como personificación de la muerte misma, vencedora de Cristo, encabezando la procesión del Viernes Santo. Como se verá enseguida, esta última imagen de la muerte, sosteniendo una guadaña para cortar el hilo de la vida de manera igualitaria, fue retomada por diversos grupos no sólo en México, sino en otros lugares de Latinoamérica, permaneciendo hasta nuestros días, pero conocida actualmente como la Santa Muerte.

### 3. La muerte en México.

*Yo muero  
Tú falleces  
Él sucumbe  
Nosotros estiramos  
Vosotros os petateáis  
Ellos se pelan*  
Luis Cabrera

Una de las ideas más generalizadas no sólo entre los extranjeros, sino también entre los mismos mexicanos, es que en México se tiene una actitud peculiar y sumamente original ante la muerte, consistente en mantener tal cercanía con ella que es posible no sólo dejar de temerle, sino incluso burlarse de ella. Eduardo Matos Moctezuma, quien ha estudiado la muerte en la cultura náhuatl, cuenta que cuando en sus conferencias es cuestionado acerca del porqué el mexicano se ríe de la muerte, siempre responde: “a ver si el día de la muerte de alguno de sus padres o de un ser querido van a estar muriéndose de la risa o festejando; si es así, quiero verlo”.<sup>86</sup> Como el autor afirma, la idea que se tiene sobre la muerte en México corresponde más a una construcción mítica que a una característica real de la cultura popular. Sin embargo, lo cierto es que en la manera como el mexicano concibe la muerte existe una serie de características que la distinguen de las concepciones generadas incluso en otras regiones de América Latina.

Claudio Lomnitz afirma que existen dos tipos de posturas historiográficas: las referentes a la importancia de la muerte en México y aquellas que explican el por qué del predominio de cierta obsesión por la muerte en el país a partir de 1920. Respecto a las posturas actuales sobre la importancia de la muerte en México, Lomnitz dice:

la primera tiene que ver con el origen y significado de las conmemoraciones funerarias populares y sus implicaciones para la relación entre la vida y la muerte; la segunda se relaciona con la naturaleza del vínculo entre esa cultura de la muerte y la formación de la identidad nacional, en sus formas oficial, popular y comercial; y la tercera se refiere a la política de nacionalización de la intimidad del mexicano con la muerte o su indiferencia hacia ella.<sup>87</sup>

Estas posturas parten de la idea de que existe una cultura popular de la muerte, cuya principal manifestación es la celebración del día de muertos, siendo el principal punto de debate si dicha cultura es de origen indígena o europeo, así como el papel que jugó en el desarrollo de la vida cotidiana. En el caso de la presente investigación interesa

---

<sup>86</sup> Elena Enríquez Fuentes. “Vida y muerte de los antiguos mexicanos. Entrevista con el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma” en *Tierra Adentro*. Núm. 106, oct-nov del 2000. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. p. 16

<sup>87</sup> Claudio Lomnitz. *Idea de la muerte en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 54.



saber si en efecto existe dicha cultura popular, favoreciendo la aparición del culto a la Santa Muerte en el barrio de Tepito.

Elsa Malvido considera que la celebración del Día de los Fieles Difuntos o de Todos los Santos en América inició a mediados del siglo XVI con la llegada a la Nueva España de los restos de santos europeos, es decir, las primeras reliquias, que fueron ubicadas en el Templo de la Santa Enseñanza.<sup>88</sup> Esta fue una celebración en la que las comunidades indígenas participaron activamente, a pesar de que los clérigos no insistían demasiado en ello. Los indígenas se las arreglaron entonces para hacer que un día antes del 2 de noviembre “regresaran” primero las almas de los niños muertos.<sup>89</sup> Además, participaron también en la elaboración de ofrendas aún en lugares donde la Iglesia no lo permitía. No obstante la preocupación del clero radicaba en que los indígenas fueran arrebatados del cristianismo por las garras del demonio durante el *memento mori*, de manera que centraron su atención en el bien morir. En el tercer Concilio Mexicano de 1585 se dispuso que dos hombres ayudaran a los moribundos en lo físico y espiritual, para lo cual se elaboraron manuales como el *Índice práctico moral para sacerdotes que confiesan moribundos* del padre Francisco Javier Lazcano. En cuanto al ritual, se recomendaba la utilización de velas benditas, la oración y la *recomendatio animae*. Según el *Ritual carmelitano* se debía rociar la habitación con agua bendita para alejar al demonio. En caso de no haber especialista, ya fuera un miembro de alguna cofradía como la de la Congregación de la Buena Muerte o algún sacerdote, se recomendaba el rezo del rosario, en especial de los misterios dolorosos.<sup>90</sup> No obstante la Iglesia continuó aceptando la manera en que los indígenas participaban en la fiesta de Todos los Santos. ¿Por qué? Según Lomnitz, la razón es que estas celebraciones empezaron a considerarse como una exteriorización del cristianismo indígena así como de fidelidad al Dios español y a sus sacerdotes a través de las ofrendas a las Iglesias, que constituyeron una fuente importante de ingresos y como momentos propicios para que los indígenas entregaran sus tributos y expresaran su obediencia. De esta manera, la mayoría de los sacerdotes toleraron que los indígenas mismos manejaran el ritual funerario mientras que los alentaban a ser generosos en las ofrendas de comida del Día de Muertos. Además, se consideró también que estas celebraciones podían alejar a los

---

<sup>88</sup> Elsa Malvido. “Ritos funerarios en el México colonial” en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999. México, Raíces. p.49.

<sup>89</sup> Matos Moctezuma. “La muerte en tres tiempos” en *A pie. Crónicas de la Ciudad de México*. Año 1. Núm. 3, oct- dic 2003. México, Secretaría de Cultura/ Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/ UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. p. 8.

<sup>90</sup> Rodríguez Álvarez. *op. cit.* p. 75.

indígenas de su pasado pagano.<sup>91</sup> Sin embargo, al igual que Elsa Malvido, en oposición a estas ideas de Lomnitz, Edelmira Ramírez afirma que la Iglesia católica no aceptaba las ofrendas al considerarlas una costumbre pagana. Como bien explica la autora, las ofrendas tenían su razón de ser en la creencia indígena de que el “espíritu” del muerto tenía atributos materiales, por lo que debía alimentarse.<sup>92</sup> Dentro de la doctrina católica no existía ninguna idea referente al retorno de las almas con tal propósito. Por otro lado, Lomnitz no explica el porqué de la importancia de la “generosidad” en las ofrendas de comida. Si bien, como veremos en seguida, durante el siglo XIX la celebración del Día de Muertos se convirtió en una fiesta en la que todos los sectores “derrochaban” hasta donde sus posibilidades se los permitían, ¿qué tanta “generosidad” podía esperarse de los grupos más pobres, si, a fin de cuentas, la comida era para los “difuntos”, es decir, para las mismas familias?

Además, el problema con la religiosidad de los indios no era la aparición de herejías, sino precisamente la continuidad o el retorno de ese pasado pagano. Se concluyó así que la solución era reanudar el proceso de evangelización pero esta vez de una manera pacífica, a través de la enseñanza de la doctrina y de la corporativización vía cofradías, como la de las Ánimas del purgatorio, para facilitar la administración de los sacramentos y propiciar entre los indígenas las obras de caridad,<sup>93</sup> constituyéndose estas cofradías no sólo como corporaciones que ofrecían seguridad y protección a sus integrantes, sino también como un medio “de explotación, control y dominación de la comunidad por un grupo de autoridad, que es el que dirime los conflictos, administra los bienes y distribuye la justicia”.<sup>94</sup> Entre las funciones de las cofradías estaba el brindar apoyo a los moribundos pero también a los difuntos, principalmente mediante las oraciones, de manera que todo miembro de una cofradía adquiría una especie de “seguro” para la muerte.<sup>95</sup>

Dado que los pobres no contaban con los recursos suficientes para realizar los ritos funerarios de la misma manera que los ricos, quienes eran los únicos capaces de obtener un lugar de entierro cerca del altar de las iglesias o de contratar esclavos para las procesiones o bien de adornar la iglesia con paños negros, la ocasión propicia para

---

<sup>91</sup> Lomnitz. *op. cit.* p. 133.

<sup>92</sup> Edelmira Ramírez Leyva “Alegría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica” en Ríos, Ramírez y Suárez *Día de muertos. La celebración de la Fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX*. México, UAM, 1995. p. 24.

<sup>93</sup> Marialba Pastor. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 164.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>95</sup> Rodríguez Álvarez. *op. cit.* p. 109.

mostrarse generosos con sus deudos fue el Día de Muertos, momento en que podían ofrecer comida abundante, así como oraciones. De esta manera la celebración del día de muertos empezó a constituirse como una fiesta popular, con una gastronomía específica, con manifestaciones particulares en cada región, y en la que cada sector de la sociedad participaba activamente, ya fuera en la colocación de ofrendas, en la caridad hacia los pobres a través de la “calavera”, o en la visita a los lugares de descanso de los difuntos, todos estos elementos que para el siglo XIX estarían consolidados.<sup>96</sup>

Para el siglo XVIII un cambio empezó a generarse en la Nueva España con la aplicación de las reformas borbónicas y el surgimiento de lo que Jorge Alberto Manrique denomina “Ilustración mexicana”. Este autor menciona que si bien no hubo ateos, deístas, enemigos de la Iglesia o racionalistas puros, no obstante, sí encontramos un grupo de hombres que empezaron a ver su realidad de una manera más crítica, experimentando un sentimiento de descontento cuyo resultado fue la búsqueda de la destrucción de los valores que consideraban como un obstáculo para que la Nueva España pasara a la modernidad.<sup>97</sup>

Para los ilustrados novohispanos la Iglesia había contribuido a imponer un orden social funcional a través de la manipulación del otro mundo con sus doctrinas del castigo en el infierno y el purgatorio, la organización del ritual funerario y las cofradías. Sin embargo, también la consideraron la causante del atraso económico y político al hacer de la vida en el más allá el centro de la vida terrena. Los altos costos del culto, con sus procesiones y sus fiestas patronales, fueron vistos como fuentes de improductividad. Aún las obras de caridad de las corporaciones se consideraron una amenaza para el Estado al restarle fuerza y cohesión, por lo que más adelante y durante y después del movimiento de Independencia, se buscó la disolución de estas celebraciones y del control de la Iglesia en pro del desarrollo de la individualidad, de la autonomía y del uso de la racionalidad, fomentándose así mismo la propiedad privada y la libertad de mercado, siendo el punto culminante de este proceso la separación de la Iglesia y el Estado.<sup>98</sup>

Estas ideas también trajeron consigo un cambio en la actitud hacia la muerte, consecuente con el proceso de secularización.<sup>99</sup> Las enfermedades, consideradas

---

<sup>96</sup> Ramírez Leyva, *op. cit.* p. 23- 24.

<sup>97</sup> Jorge Alberto Manrique. “Del barroco a la ilustración” en *Historia General de México*. t. 1 México, El Colegio de México, 1987. p. 732.

<sup>98</sup> Pastor. *op. cit.* p. 277- 278.

<sup>99</sup> Lugo Olín. *op. cit.* p. 257.

anteriormente como castigo divino, fueron vistas como el resultado de la mala alimentación, de las malas condiciones de higiene, de las malas costumbres y de que no se permitiera la circulación de aires y aguas, de manera que se tomaron medidas para solucionar estos problemas, como colocar la basura y los excrementos a las afueras de la ciudad, disposición que también se aplicó al caso de los muertos.<sup>100</sup> El movimiento de Independencia frenó los planes de los ilustrados respecto al establecimiento de un cementerio laico. Sin embargo, en 1824, en medio de la lucha entre centralistas y federalistas, se fundó el primer panteón para extranjeros, específicamente ingleses, y protestantes, panteón que, evidentemente, no estaba bajo el control de la Iglesia. En 1859, con la separación de la Iglesia y el Estado, se estableció el registro civil y la secularización de los cementerios.<sup>101</sup>

En ese mismo año Juárez decretó también la llamada *Ley de inhumaciones*, lo cual representó, según Elsa Malvido, la laicización definitiva del cuerpo.<sup>102</sup> La culminación del proceso de secularización de la muerte se dio en 1877 con la adquisición por parte del gobierno del Distrito Federal del Panteón de Dolores como el primer cementerio laico a cargo del Estado y ubicado, según las recomendaciones que los ilustrados habían dado décadas atrás, “en un lugar alto, ventilado y extramuros de la ciudad”.<sup>103</sup>

El ritual funerario y el culto a los muertos también sufrieron modificaciones. Se buscó que los santos y los mártires fueran sustituidos por los héroes, glorificándose la muerte repentina en la lucha por la patria.<sup>104</sup> Verónica Zárate Toscano, quien ha estudiado las actitudes de los nobles ante la muerte, afirma que en este sector el culto a la muerte se redujo a un ámbito estrecho y familiar, haciéndose patente una “interiorización” de la religión y de la fe, que intentaba despojarse de sus elementos mundanos. Los nobles continuaban siendo fieles devotos pero sus demostraciones piadosas disminuyeron, al igual que su participación en el culto religioso.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Malvido. *op. cit.* p. 51.

<sup>101</sup> Concepción Lugo Olín. “De los atrios a los cementerios” en *A pie... op.cit.* p. 47.

<sup>102</sup> Malvido. *op. cit.* p. 49.

<sup>103</sup> Lugo Olín. “De los atrios...” *op. cit.* p. 47.

<sup>104</sup> Lugo Olín. *Una literatura...* *op. cit.* p. 27.

<sup>105</sup> Verónica Zárate Toscano. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria. 1750- 1850.* México, Colegio de México/ Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora. 2000. p. 294. Como explica la autora, los nobles no fueron nunca un grupo homogéneo, al existir incluso diversas categorías de nobleza, como la “natural” o de “sangre”, la “civil” o de “privilegio” o incluso la “nobleza de Indias”. En el caso específico de la Nueva España, la mayoría de los títulos nobiliarios fueron otorgados en la segunda mitad del siglo XVIII. Esta nobleza novohispana tuvo características específicas, como la aceptación de una nobleza de origen burgués o la participación en actividades económicas

Sin embargo, ya por el surgimiento de cierta pérdida de la fe religiosa, ya por cierto deseo de no abandonar las posibilidades que ofrecía la recién revalorada vida terrenal, el temor a la muerte permaneció, lo que provocó, en palabras de Isabel Terán Elizondo, “que el hombre evadiera sus manifestaciones comportándose como si no existiera. La expulsó no sólo del discurso sino de la vida y de la sociedad, falsificando incluso sus apariencias. Las ceremonias fúnebres pasaron del fausto a la sencillez, se ritualizó y despersonalizó el duelo, y los cementerios se alejaron de los centros urbanos”.<sup>106</sup>

Sin embargo, es importante mencionar el hecho de que esta “interiorización” de la muerte se vivió principalmente en la ciudad, ya que en el ámbito rural la celebración del Día de Muertos mantuvo su carácter festivo- religioso. Incluso en la ciudad continuó siendo un día de visita obligada a los cementerios, visita que los nobles aprovechaban para lucir sus mejores vestidos. Tras dicha visita, se realizaban otros paseos ya fuera al Zócalo o a la Alameda, y posteriormente las clases altas presenciaban las representaciones del Tenorio, mientras que los sectores más pobres se divertían con los títeres.<sup>107</sup>

Ya para mediados del siglo XIX un elemento nuevo hizo su aparición: la utilización de la imagen de la muerte y del Día de Muertos para hacer crítica y sátira política, ya a través de la caricatura o mediante los versos llamados calaveras. Estos versos, aparecidos alrededor del dos de noviembre, buscaban satirizar los hechos del momento, así como denunciar tanto a políticos como a clérigos, siendo acompañados de grabados difundidos a través de hojas volantes, convirtiéndose en parte de la imagerie popular colectiva.<sup>108</sup>

La celebración del día de Todos los Santos, lejos de desaparecer, consolidó entre las clases bajas la mayoría de sus elementos, como las ofrendas en los hogares, la tradición de dar calavera, la gastronomía e incluso las misas por los difuntos, mientras

---

consideradas inapropiadas, como el comercio. Aunque el 2 de mayo de 1826 se publicó un decreto que anulaba los títulos nobiliarios (decreto que formaría parte de la Constitución de 1857, en su artículo 13), los nobles, que una vez consumada la Independencia habían ocupado puestos administrativos y habían optado por profesiones liberales, permanecieron como “un grupo de poder que buscaba relacionarse con los altos círculos de la sociedad, constituida ahora por nuevos elementos, además de mantener un alto nivel de vida y cierto estatus privilegiado, pero sin apelar a determinados orígenes, como la nobleza europea”. *Ibid.* p. 98.

<sup>106</sup> María Isabel Terán Elizondo. *Los recursos de la persuasión. La portentosa vida de la muerte de fray Joaquín Bolaños*. México, El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997. p. 191.

<sup>107</sup> Ramírez Leyva. *op. cit.* p. 29. La autora menciona que también se llevaban a cabo las “calaveradas”, pero no explica en qué consistían dichas representaciones.

<sup>108</sup> Elisa Ramírez. “El muerto al hoyo y el vivo al pollo” en *Antropología... op. cit.*

que la imagen de la muerte, utilizada antes por la Iglesia para adoctrinar a sus fieles, pasó a manos del dominio público. En pleno régimen de Porfirio Díaz encontramos calaveras como esta:

*Es calavera el inglés,  
calavera el italiano,  
lo mismo Maximiliano;  
y el Pontífice romano  
y todos los cardenales,  
reyes, duques, concejales  
y el jefe de la Nación  
en la tumba son iguales:  
calaveras del montón.<sup>109</sup>*

De esta época proceden los grabados de José Guadalupe Posada,<sup>110</sup> muchos de ellos acompañados por su respectiva calavera. Ya en el siglo XX, Matos Moctezuma explicó que, aunque se ha querido ver en este humor negro la muestra del desdén de la muerte por parte del mexicano, se trataba de un recurso empleado por los artistas y pensadores para hacer periodismo crítico.<sup>111</sup> Westheim afirma que este humor fue una variante de las danzas macabras medievales. Sin embargo, su objetivo no es propiciar una reflexión sobre la muerte y lo vano y efímero de este mundo, sino sobre las contradicciones de la modernidad mexicana que llegaron con la dictadura. Tampoco es una muerte sobrehumana, fantasmal o macabra; en el caso de la muerte mexicana, la calavera no es la imagen justiciera que invita a los hombres a bailar su danza de muerte, sino que, en opinión de Westheim, se trata de una rival a la que el mexicano se enfrenta al tú por tú, de la misma manera como Quetzalcóatl se enfrenta a su alterego en el juego de pelota.<sup>112</sup> Monsiváis explica que a Posada le interesa “ratificar la igualdad que la vida no admite y sintetizar, entre otras cosas, la represión y la exaltación comunitarias, las invenciones de la calle y los sarcasmos políticos de los cafés, los juegos de la fantasía y las reminiscencias infantiles, las atmósferas, en suma, de una catarsis que es memoria histórica, acopio cultural, sueño dirigido y lucidez vivificadora”.<sup>113</sup> Sin embargo, a la

---

<sup>109</sup> Citado en Matos Moctezuma. *op. cit.* p. 11.

<sup>110</sup> Aunque los grabados de Posada siguen siendo los más conocidos incluso entre las clases populares, fue Manuel Manila quien, a través de las hojas volantes, grabó diversas calaveras, como la *Calavera Poncianista* o *Hércules en la lucha con la muerte*. Guadalupe Ríos de la torre explica que es muy probable que Manila y Posada hayan trabajado juntos desde 1888 o 1889. Ríos de la Torre “Calaveras en el arte mexicano” en Ríos. *op. cit.* p. 52- 53.

<sup>111</sup> *Idem.*

<sup>112</sup> Westheim. *op. cit.* p. 81.

<sup>113</sup> Carlos Monsiváis. “José Guadalupe Posada: En este carnaval se admiten estos rostros” consultado en <http://www.jornada.unam.mx/1996/09/15/sem-monsivais.html>

par del auge de la muerte en el arte mexicano, las celebraciones del Día de Muertos empezaban a perder su popularidad entre las clases altas y a entrar en decadencia debido a las restricciones impuestas por el gobierno porfirista.

A partir de 1920, con la Revolución mexicana, tanto la idea de la muerte en la cultura mexicana como la celebración del día de Todos los Santos tuvieron una reinterpretación que permaneció hasta la década de 1970.<sup>114</sup>

Entre 1920 y 1940 los gobiernos revolucionarios emprendieron una campaña de “desfanatización” de la población, atacando los elementos principales de la celebración del día de Todos los Santos. Esta presión del gobierno, sumada a la ambivalencia de la Iglesia respecto a las celebraciones tuvo como consecuencia el abandono de la fiesta por parte de las élites urbanas. Paradójicamente, fue precisamente durante estas décadas que empezó a gestarse la idea de la celebración del Día de Muertos como algo muy mexicano. De 1940 a 1960 los periódicos dejaron de mencionar las celebraciones del 2 de noviembre al mismo tiempo que los intelectuales llevaban a cabo una búsqueda de los elementos que constituían la identidad del mexicano, entre los que se encontraba precisamente la particular visión de la muerte, elemento que sería utilizado por el Estado para diversos fines, como la promoción de México en el extranjero y la nueva domesticación de la fiesta, que se redujo en la práctica a los sectores rurales.

Como parte de esa búsqueda de identidad y de unidad nacional, Diego Rivera retomó la imaginería de Posada incorporando a todos los muertos en un panteón único presentando de esta manera una visión unificada del pueblo, así como su versión de la famosa Catrina. Otros intelectuales se dieron a la tarea de indagar sobre las características principales de esa “muerte mexicana”. Octavio Paz afirmó y desarrolló la idea de que los mexicanos son indiferentes a la muerte. En *El laberinto de la soledad*, planteó que la muerte mexicana era una muerte “estéril”, carente de erotismo, ya que no contenía en sí el sentido de trascendencia, sino que se trataba simplemente de un fin inevitable. Afirmó que en México se mantenía a la muerte como parte de la vida cotidiana y se le miraba incluso con ironía e indiferencia. Pero esta indiferencia procedía, según Paz, de la indiferencia que se tenía hacia la vida misma:

---

<sup>114</sup> Son dos las principales corrientes de interpretación en torno al porqué de este predominio de la muerte. La primera, surgida durante los 70 con la obra de Bárbara Brodman, considera que el culto mexicano a los muertos es una fusión de lo mesoamericano y lo español resultado del hecho de que México ha sufrido más violencia que cualquier otro país. Por otro lado, está la corriente que considera que la idea mexicana de la muerte es en realidad un elemento mítico nacional, más que un verdadero reflejo de lo popular. Esta corriente inicia con la obra de Roger Bartra, para quien la concepción de la muerte es un aspecto de la melancolía del mexicano, y alcanza su mayor elaboración con Monsiváis, quien retoma la idea de la supuesta “indiferencia” ante la muerte, idea desarrollada por Octavio Paz. *Cfr.* Lomnitz *op. cit.*, p. 388.



La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente se postula la intrascendencia del morir, sino del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque “la vida nos ha curado de espantos”. Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra, vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde su significación, la segunda se vuelve intrascendente. La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora.<sup>115</sup>

Con la obra de Octavio Paz quedó consolidada la idea de una particular actitud ante la muerte, caracterizada por la cercanía, la burla, el juego y la indiferencia, resultado del comportamiento del mexicano. Siguiendo a Xavier Villaurrutia, Westheim afirmó que la familiaridad de los mexicanos con la muerte se explicaba por la herencia del pensamiento prehispánico, en el que lo que está presente es el temor a la vida: “La carga psíquica que da un tinte trágico a la existencia del mexicano, hoy, como hace dos o tres mil años, no es el temor a la muerte, sino la angustia ante la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros, llena de esencia demoníaca”<sup>116</sup>.

En su *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, Lope Blanch afirmó que el desenfado y la ironía con la que el mexicano (concebido genéricamente por el autor) se refiere a la muerte pretenden ocultar el profundo miedo que le tiene. Explicó que la abundancia de vocablos que sustituyen al verbo morir y a los sustantivos muerte y muertos, no constituían un tabú lingüístico, sino que respondían a razones de cortesía, con términos como *el fallecimiento* o *la sensible pérdida*, utilizados al hablar con parientes cercanos del muerto. No obstante, el autor no negó que en esta actitud existiera un tanto de indiferencia, proveniente de otra de las características del mexicano: el machismo, el cual predica el valor ante todo y, como punto final, ante la muerte: “el verdadero valor no radica en no sentir miedo, sino en dominarlo y sobreponerse a él”.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Octavio Paz. *El laberinto de la soledad. Postdata y Vuelta al laberinto de la soledad*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 62.

<sup>116</sup> Westheim. *op. cit.* p. 10. El texto de Villaurrutia que Westheim cita es el siguiente: “Aquí se tiene una gran facilidad para morir, que es mas fuerte en su atracción conforme mayor cantidad de sangre india tenemos en las venas. Mientras más criollo se es, mayor temor tenemos por la muerte, puesto que eso es lo que se nos enseña”.

<sup>117</sup> Juan M. Lope Blanch. *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Dirección General de Publicaciones, 1963. p. 8. Roger Bartra explicó que la idea de la indiferencia ante la muerte tenía otro origen: el desprecio de las clases dominantes por la vida de los dominados. Explicó que eran las clases altas las que consideraban que, dado lo miserable de su vida, las



Mientras el Estado domesticaba a la fiesta del Día de Muertos y los intelectuales la folklorizaban, las élites empezaron a apropiarse de otra fiesta: el Halloween, una celebración que ya se había vuelto popular para finales de la década de 1970. Esto molestó a los intelectuales entre los que surgió una nueva oleada de sentimientos nacionalistas y antiestadounidenses. María Luisa “La China” Mendoza se manifestó de esta manera:

He visto en revistas y diarios anunciados unos uniformes de kukuxklan con careta para los niños del Halloween, una especie de fiesta gringa con brujas de escoba y gorro picudo, gatos y calabazas, que en las novelas policiacas es un placer pero que nada absolutamente tiene algo que ver con nosotros, que de la calabaza nomás la tacha. Da grima mirar los resultados: en las colonias elegantes proliferan niños disfrazados que mendigan dulces y dinero, o sea que no solamente se ha enseñado a los riquillos a ya no tener dignidad en la adolescencia y atiborrar las bocacalles pidiendo un aventón en auto de gorra, ahora, desde niños los potentados aprenden la dádiva. O sea que mientras nosotros lloramos el hambre y la necesidad de tanto chiquillo desheredado que pide un quinto o vende chicles o limpia parabrisas, la burguesía copiona de los texanos permite que sus niños entren en casas ajenas vestidos ridículamente, pidiendo pan que sí les dan.<sup>118</sup>

Con este nuevo nacionalismo y tras los sucesos del 2 de octubre de 1968, la celebración del Día de Muertos retornó a la esfera pública apenas un mes después de la masacre de Tlatelolco, que, a pesar de la censura, generó diversas manifestaciones, como el cartón negro del 3 de octubre de Quezada. Ya durante la década de 1980 el imaginario de la muerte fue retomado por Naranjo y Ahumada con el objetivo de exagerar, con humor negro, las desigualdades resultado de la crisis de 1982- 86.<sup>119</sup>

Para principios de la década de 1990 la celebración del Día de Muertos, mezclada con elementos del Halloween estadounidense, fue ocasión para la denuncia política, como se observó en las ofrendas colocadas en diversas Facultades de la UNAM. Pero entre las clases populares urbanas, así como en el ámbito rural, la celebración ha mantenido un sentido religioso, manifestado en la participación de los católicos en las misas por los difuntos y en la colocación de ofrendas en los hogares bajo la creencia de que los parientes vendrán del más allá para degustar la esencia de los

---

clases bajas eran indiferentes ante la muerte, que en realidad los liberaba de su pesada existencia. La razón de la permanencia de esta idea se debe al hecho de que permite el surgimiento de las virtudes heroicas. Así surge el héroe mexicano prototípico, que juguetea con la muerte y se ríe de ella: “es sin duda, como ha afirmado un antropólogo que ha estudiado el culto a la muerte en el sur de México, una creación intelectual emanada de la mística revolucionaria de los años veinte...a los mexicanos sumergidos en la amargura la cultura nacional les propone el único gesto heroico posible: morir fácilmente, como solo los miserables saben hacerlo.” Roger Bartra. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Grijalbo, 1996. p. 78- 79.

<sup>118</sup> Citado en Lomnitz. *op. cit.* p. 414.

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 424.

que en vida fueron sus platillos favoritos. A pesar de los estudios que pretenden desmentir la idea de que en México se juega con la muerte, son muchos los mexicanos que encuentran en ese juego un elemento identitario, específico de la cultura mexicana, aunque en realidad se trate de una muerte abstracta, alejada de la que se presenta en las calles por causa de la violencia. Como también se verá más adelante, esta idea de pertenencia a un país cercano a la muerte, será utilizada por quienes afirman que el culto a la Santa Muerte es de origen mexicano.

#### 4. Panorámica del barrio de Tepito.

*Ya estás muerto cabrón... ¡mejor vete!, porque no es justo que si todos cooperamos, unos más otros menos, para tu velorio, tu entierro, tus Rosarios, ahora te aparezcas como si nada hubiera pasado y exigiendo que te toquemos pa' que veamos que no estás muerto; no se vale cabrón, tú hubieras dicho lo mismo si otro cristiano se hubiera muerto y luego llegara bien jirito a reclamar lo suyo. Imagínate todo lo que gastamos por tus sufragios, los Rosarios con tamales y atole, la banda de viento que llevamos al panteón y hasta los dos camiones que se tuvieron que alquilar para poder llevar a toda la gente que quiso ir a acompañarte a tu última morada. No Quirino, tú ya te moriste, no nos vengas ahora con chingaderas*

Rafael López “¿Cómo que me morí?”

Desde hace algunos años se ha difundido en diversos medios de comunicación la idea de que el culto a la Santa Muerte es propio de Tepito, por lo que se le considera un culto cuyos practicantes son personas que pertenecen a sectores “marginales” de la sociedad, es decir, sin acceso a la educación, desempleados, ladrones, narcotraficantes, etc. Esto se debe precisamente a que en torno al barrio de Tepito se ha generado la idea de que se trata de una zona de alta peligrosidad, delincuencia e ilegalidad. Para comprender las razones por las cuales el culto se arraigó de tal manera que se le identifica como un elemento específico del barrio, es necesario explicar primero los elementos que distinguen a Tepito, determinando hasta qué punto es correcta la imagen del barrio que comúnmente se conoce. Para ello tendré que referirme de manera breve a la constitución del barrio como tal, es decir a su historia.

Tanto en la actualidad como durante todo el siglo XX el establecimiento de una delimitación geográfica precisa del barrio ha sido un problema. Según el Plan Tepito, del que se hablará más adelante, Tepito tiene los siguientes límites:

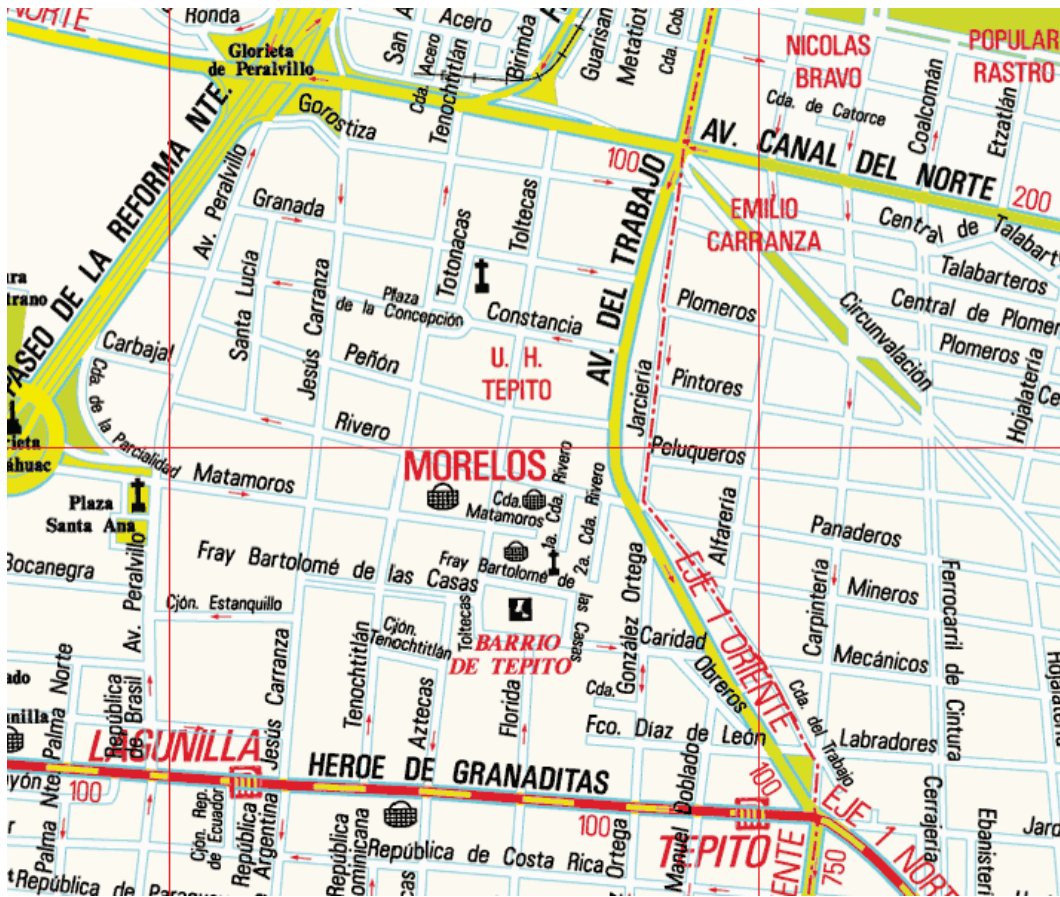
- Al norte: las avenidas de Canal del Norte y Circunvalación
- Al sur: la calle de Costa Rica
- Al este: la avenida Ferrocarril de Cintura
- Al oeste: la avenida Peralvillo<sup>120</sup>

Existe también una distinción entre lo que se considera el “corazón” del barrio, delimitado por la calle de Rivero, el Eje 1 Oriente y la calle de Jesús Carranza, y la zona comercial y el conjunto habitacional ubicado en la colonia Morelos.

---

<sup>120</sup> Guadalupe Reyes y Ana Rosas Mantecón. *Los usos de la identidad barrial. Una mirada antropológica a la lucha por la vivienda. Tepito 1970- 1984*. México, UNAM, 1993. p. 27.

Mapa del barrio de Tepito (Guía Roji)<sup>121</sup>



El origen del término “Tepito” se ha relacionado con vocablos de origen náhuatl como Tepitón, Tepiyotl, Tepitoyotl. En la actual Plaza Fray Bartolomé de las Casas se encontraba, en la época prehispánica, un templo llamado Teocultepitón, sobre el que los españoles construyeron lo que hoy es la parroquia de San Francisco de Asís. Con base en la información proporcionada por el Centro de Estudios Tepiteños (CETEPIS), Cynthia Ramírez explica que:

De acuerdo con el *Diccionario de aztequismos* de Cecilio A. Robelo, *Tepito* viene de *teocali-tepiton* que significa “pequeño templo, ermita o capilla”. En el *Vocabulario en lengua castellana mexicana*, fray Alonso de Molina la asocia a *tepiyotl*, “pequeñez”, o *tepitóyotl*, “cosa pequeña”; refiriendo que “era un barrio menor perteneciente a un barrio mayor”. Y Pedro de Urdimalas comenta que Antonio Caso hablaba de un tianguis de objetos usados a las afueras del mercado El Volador, al que llamaba “El Tepo” (otro nombre para el fierro). Este mercado fue trasladado a la plaza de San Francisco el

<sup>121</sup> Consultado en [http://mapas.guiaroji.com.mx/busqueda/resultados.php?gv\\_calle=&gv\\_colonia=MORELOS&gv\\_delegacion=VENUSTIANO+CARRANZA&gv\\_cp=15270&gv\\_mapa=1&gv\\_x=487438.988679347&gv\\_y=2150052.80434406](http://mapas.guiaroji.com.mx/busqueda/resultados.php?gv_calle=&gv_colonia=MORELOS&gv_delegacion=VENUSTIANO+CARRANZA&gv_cp=15270&gv_mapa=1&gv_x=487438.988679347&gv_y=2150052.80434406)

Menor o Francisquito y, por el uso de diminutivos, “El Tepo” se habría convertido en “Tepis” y luego en “Tepito”.<sup>122</sup>

No obstante el vínculo con la época prehispánica, lo cierto es que el actual barrio de Tepito empezó a constituirse hasta la segunda mitad del siglo XIX. Según Guadalupe Reyes y Ana Rosas, entre 1858 y 1890 se trazaron en la ciudad las colonias Maza, Rastro, Vallegómez, Díaz de León, La Bolsa y Morelos, siendo estas últimas donde, durante el Porfiriato, empezaron a construirse las primeras vecindades que serían refugio de arrieros y familias de escasos recursos que no tenían la oportunidad de adquirir viviendas en colonias como Teja, Roma o Condesa.

Mientras se llevaba a cabo la construcción de estas vecindades, el mercado de Tepito atravesaba también por un periodo de reorganización. Desde mediados del siglo XIX, el gobierno realizó una serie de modificaciones en torno a la entonces plazuela de Tepito, que abarcaba desde la iglesia de San Francisco hasta lo que hoy se conoce como la calle de Jesús Carranza, lugar donde se ubicaba el mercado conocido como “el baratillo”. En dicho mercado se vendía ropa y zapatos de segunda mano, así como artículos procedentes del robo y fierros viejos. En 1899, un artículo de *El Mundo*, describía al baratillo como:

la bolsa de nuestro pueblo, y las mercancías que allí se cotizan se componen de todos los desechos de la ciudad y de todos los hurtos del género chico... Venden allí ropa de todas clases, interior, exterior e intermediaria, pero en el extremo estado de uso; perillas fierros viejos, sombreros, zapatos; todo lo que una ciudad desecha, después de haber pasado por muchas manos y por muchos dueños.<sup>123</sup>

Ernesto Aréchiga explica que desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX, el gobierno realizó varios intentos ya para renovar el mercado o bien para eliminarlo, argumentando que se trataba de una zona insalubre, lugar de ladrones o de gente que no tenía “cosa en que aplicarse”. Sin embargo, se trató de intentos fallidos debido a la oposición de los mismos comerciantes, quienes se organizaron e incluso elaboraron escritos para solicitar a las autoridades que no los trasladaran de lugar y les permitieran

---

<sup>122</sup> Cynthia Ramírez. “Bienvenidos a Tepito” en *Letras Libres* nov. 2007. Consultado en <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12455> Los habitantes actuales del barrio refieren que el término proviene de una anécdota según la cual un par de policías que laboraban en el barrio acordaron: “Si veo un ratero, *te pito*”, siendo estas últimas palabras las que dieron su origen al nombre del barrio.

<sup>123</sup> Citado en Ernesto Aréchiga. *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868- 1929, historia de una urbanización inacabada*. México, ¡UniónS!, 2003. p. 233

continuar con sus actividades, de manera que para mediados del siglo XX el mercado no sólo permanecía, sino que se había extendido a otras calles aledañas a la plazuela.<sup>124</sup>

Tanto la Revolución como la Guerra Cristera provocaron un movimiento poblacional al llegar nuevas familias de escasos recursos a los mesones y viejas casonas que se habían habilitado como viviendas cuyo costo era muy bajo, dado que no contaban con los principales servicios urbanos y la única vía de comunicación con el resto de la ciudad era el tren de mulitas.<sup>125</sup> Como parte de esta inmigración llegaron grupos cuyo oficio era la elaboración de calzado. Junto con estos artesanos, el comercio continuó practicándose en la plaza Fray Bartolomé de las Casas. Héctor Rosales Ayala afirma que fue en ese momento cuando ocurrió la “refundación de Tepito”:

Este es el tiempo base de su leyenda actual, este es el momento en el que se funde la multiplicidad plural de los sectores populares en una nueva identidad colectiva en lugares localizados de la ciudad: indígenas despojados, migrantes, aventureros, prostitutas, maleantes, pícaros, vagos, artesanos, obreros, maestros, boticarios y tenderos contribuyen, involuntariamente, a la construcción del imaginario barrial, conformado por leyendas, mitos, anécdotas, formas de trabajo, recreación, comunicación, usos del espacio y ordenación del tiempo (...) los tepiteños se ven obligados a asumir una identidad estigmatizada que será objeto de resemantizaciones propias y ajenas.<sup>126</sup>

Para la época cardenista la fama de un barrio violento ya se hallaba consolidada, dado que tras la apertura de algunos cabarets y el aumento de la pobreza y el desempleo, los niveles de alcoholismo, delincuencia y prostitución también se elevaron. El comercio también se había vuelto más común, principalmente el ejercido por los ayateros,<sup>127</sup> extendiéndose de la calle Fray Bartolomé de las Casas a las de Tenochtitlán y Aztecas, siendo los principales productos de venta: comestibles, “fierros” y productos relacionados con los oficios del barrio: la zapatería y la talabartería.<sup>128</sup> Con el Decreto

---

<sup>124</sup> Ibid. p. 215- 229. Según Aréchiga, el mercado de Tepito ha sido un elemento central para la identidad del barrio, ya que en torno a su formación fue gestándose también la imagen del barrio como un territorio marginal, lo que el autor llama la “leyenda negra” de Tepito, leyenda que encontraría un medio de difusión en la prensa y en la literatura, a través de obras como *La Malhora*, de Mariano Azuela. Es importante resaltar también el hecho de que la organización de los comerciantes tepiteños constituye el primer atisbo de unidad para la defensa del barrio, lo que, como se verá en seguida, será una de las características que los tepiteños reconocerán como propias.

<sup>125</sup> Reyes y Rosas *op. cit.* p. 35.

<sup>126</sup> Héctor Rosales Ayala. *Tepito. ¿Barrio vivo?* Cuernavaca, UNAM/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1991. p. 44- 45.

<sup>127</sup> En el mercado de la Merced, cuando aún no existían “diablitos”, los cargadores de frutas y verduras recurrían a los ayates, razón por la cual también se les llamaba ayateros.

<sup>128</sup> La gente del barrio cuenta que los zapateros acostumbraban llevar con ellos su cuchillo de trabajo, al que llamaban “león”. No era raro que, tras varias rondas de pulque, se suscitara querellas que eran resueltas en peleas “a cuchillazos”, proviniendo de este hecho el llamar a Tepito el “barrio bravo”. Aréchiga menciona que la fama de barrio bravo proviene también de ser cuna de grandes boxeadores. Aréchiga. *op. cit.* p. 212.



de Congelación de Rentas de 1942, las vecindades del barrio empezaron a deteriorarse, ya que los caseros consideraron que el bajo costo de las rentas no era suficiente para dar mantenimiento a las viviendas. Como consecuencia, las pocas vecindades que se hallaban desocupadas fueron habitadas, pero se deterioraron cada vez más.

Con el objetivo de ordenar y regular el comercio, el gobierno emprendió en 1956 la construcción de los tres mercados principales del barrio: el de comestibles, el de calzado y el de cosas usadas. No obstante, algunos ayateros y cambiadores<sup>129</sup> obtuvieron permiso para continuar vendiendo en el callejón de La Rinconada. Esto propició el desarrollo del comercio ambulante, practicado por quienes transportaban y ofrecían su mercancía en carritos con los que recorrían las calles del barrio, y quienes tenían un lugar fijo en la Rinconada.<sup>130</sup>

A pesar de que el comercio se convirtió en una opción que permitió mejorar las condiciones de vida de quienes no contaban con algún empleo, en 1958 el Instituto Nacional de la Vivienda (INV), en su *Herradura de Tugurios. Problemas y soluciones*, incluyó a Tepito como uno de los principales arrabales de la ciudad, siendo necesaria su transformación a favor del mejoramiento del Centro Histórico. Debía presentarse como un lugar de prestigio para el poder político, así como un generador de actividades atrayentes al turismo. Por esta razón, el proyecto del INV fraccionó el territorio del barrio en dos delegaciones y tres distritos políticos y, a partir del modelo urbano estadounidense, se consideró que, dado que las vecindades ya no eran funcionales, debían ser modernizadas, sustituyéndose por condominios como los construidos

---

<sup>129</sup> Los ayateros tepiteños obtenían sus mercancías a través de la compra, de una donación o inclusive revisando algunos basureros. Otro medio bastante común era el intercambio de productos con las amas de casa. Para ello recorrían las calles pregonando: “el cambiador... cambio ropa, zapatos, loza, cosas usadas que vendan”. Una vez obtenidas sus mercancías buscaban en Tepito un espacio para venderlas. Con el tiempo, el nombre de “cambiador” fue el que permaneció y aún en la actualidad, de vez en cuando puede verse a los cambiadores recorriendo las vecindades y ofreciendo algunos vasos de vidrio a cambio de ropa usada, grabadoras o videocaseteras descompuestas. Muchos ayateros dejaron de recorrer las casas y ahora son los mismos tepiteños quienes llevan a los ayateros las cosas que ya no les sirven a cambio de 10 o 15 pesos o de algún otro producto. Además del mercado de cosas usadas, en el que la mercancía principal es ropa usada pero de procedencia norteamericana (conocida como ropa de paca), existe una zona que abarca una calle sobre Avenida del Trabajo en la que se encuentran lo que podríamos llamar los últimos restos de los viejos ayateros: no hay armazones de metal y la mercancía (productos usados o de dudosa procedencia) se ofrece a precios muy económicos sobre lonas o cartones colocados en el suelo

<sup>130</sup> Reyes y Rosas *op. cit.* p. 37. A partir de este momento podemos hacer una distinción entre comercio formal, realizado en locales y dentro de los mercados destinados para ello, y el comercio ambulante o informal, que se refiere a todo tipo de comercio realizado sobre la vía pública y que puede tomar alguna de las siguientes formas: 1. Puestos semifijos armables. 2. Puestos fijos en la vía pública. 3. Mercado sobre ruedas. 4. Tianguis- bazar. 5. Concentraciones de ambulantes. Véase Emma Amezcua. *Sector informal urbano: ¿refugio de supervivencia, mercado de trabajo o ilegalidad? (tesis de licenciatura)* México, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, 1998. p. 179- 180.

posteriormente en Tlatelolco.<sup>131</sup> Esto provocó nuevos atisbos de organización social en el barrio: el trabajo de la Iglesia católica con los jóvenes, la formación de comisiones vecinales y el surgimiento del liderazgo en el comercio ambulante, que aumentaba cada vez más. A partir de este momento empezaron a consolidarse los elementos de lo que podríamos denominar “cultura tepiteña”, a lo cual contribuyó la publicación en 1961 de la obra del antropólogo norteamericano Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*.<sup>132</sup> En esta obra el autor presentó el resultado de las entrevistas realizadas a una familia que vivía en una de las vecindades más famosas del barrio -la “Casa Blanca”- como un caso de lo que él denominó “cultura de la pobreza”; término aplicable a la gente que se encuentra en el fondo de la escala socioeconómica, ya fueran campesinos, comerciantes o artesanos. Lewis explicó que entre los principales elementos de esta cultura se encontraban: un nivel bajo de educación, bajos salarios, trabajo infantil, carencia de atención médica, uso de la violencia, odio a la policía, actitud crítica a los valores e instituciones de las clases dominantes, sentido de marginalidad y no pertenencia, sentido de inferioridad, falta de vida privada y familia nuclear en torno a la madre.<sup>133</sup> Lewis afirmó que la cultura de la pobreza no era sólo un estado de

privación económica, de desorganización, o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, un esquema racional, y unos mecanismos de defensa sin los cuales los pobres no podrían seguir viviendo. En suma, es un modo de vida, notablemente estable y pertinaz, transmitido de generación en generación a través de líneas familiares... Tendemos a considerar los tugurios como fases transitorias o temporales en una transformación cultural drástica. Pero no es este necesariamente el caso, porque la cultura de la pobreza a veces es una condición social persistente incluso en sistemas sociales estables.<sup>134</sup>

La obra de Lewis tuvo entre sus consecuencias, aparte de una demanda en su contra y en contra del Fondo de Cultura Económica<sup>135</sup>, el auge del tema de la vida en el barrio,

---

<sup>131</sup> Tomas Francois. “Estrategias socioespaciales y construcción/ destrucción de la identidad urbana: apuntes a partir del caso de Tepito” en Sergio Tamayo y Kathrin Wildner (coords). *Identidades urbanas*. México, UAM, 2005. p. 339- 340.

<sup>132</sup> La contribución de dicha publicación radica, como veremos enseguida, en la reacción que generó entre los mismos tepiteños.

<sup>133</sup> Oscar Lewis. *Los hijos de Sánchez*. México, Grijalbo, 1982. p. XV- XVII. Este último elemento puede encontrarse todavía entre los tepiteños. Aunque la participación de las mujeres dentro de actividades como el narcotráfico ha ido en aumento, son los hombres quienes participan de manera más activa, participación que implica un alto riesgo de muerte o de encarcelamiento. Cuando este riesgo se convierte en un hecho, las mujeres se ven en la necesidad de quedar al frente de sus hogares o, si se trata de mujeres muy jóvenes, de regresar al lado de sus propias madres o de vivir bajo la tutela de sus suegras.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. XIV.

<sup>135</sup> El 11 de febrero de 1965, integrantes de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística entablaron una demanda en contra de Lewis y del Fondo de Cultura Económica (entonces bajo la dirección de Arnaldo Orfila Reynal) por los supuestos delitos de disolución social, ultraje a la moral pública y las buenas costumbres y por difamación a la figura presidencial. La PGR determinó que no había delito que



que fue llevado al cine, a la pintura y a la música, y que fue objeto de estudio de intelectuales y medios de comunicación. Eduardo Nivón y María Ana Portal afirman que una acepción del término *cultura* se refiere a las “formas particulares en que los habitantes de un lugar le dan significado tanto a su entorno como a lo que hacen con él”.<sup>136</sup> Siguiendo esta definición cabe preguntarse si la imagen del barrio y la cultura de la pobreza descritas por Lewis, realmente correspondían no sólo a la realidad del barrio sino, principalmente, a la manera en que los tepiteños le daban significado. ¿Podían los tepiteños sentirse identificados con este modelo?

Se ha mencionado un concepto importante, el de identidad, que para Tomas Francois implica la vinculación de los individuos a un grupo social con el que forman una comunidad singular, ya sea a partir del género, la sexualidad, la religión, etc.<sup>137</sup> Estas identidades se forman y expresan en un espacio concreto que, en el caso que aquí se estudia, es un espacio urbano, el cual, como explica Sergio Tamayo, tiene dos niveles: “el concreto o material de la experiencia, de la práctica cotidiana, de la percepción, de la apropiación que de él hace la gente, y el resultado de su representación, en ideas e imágenes, pensando en un contexto histórico”.<sup>138</sup>

Tanto Tomas Francois y Héctor Rosales, como las autoras de la obra ya citada, *Los usos de la identidad barrial*, concuerdan en el hecho de que esa imagen del barrio mayoritariamente negativa, que había sido creada desde afuera y difundida por los medios de comunicación masiva con el principal objetivo de justificar la “modernización” del barrio, fue aceptada por los mismos tepiteños pero sólo en un primer momento. En 1972, con el denominado Plan Tepito, el Instituto Nacional de Desarrollo y Conurbación (INDECO), sustituto del INV, recibió la tarea de concretar las propuestas de 1958 a través de la demolición de todas las vecindades del barrio para ser reemplazadas por bloques de condominios de cuatro plantas. Además, el barrio finalmente sería dividido con la apertura del Eje 1 Norte en 1979, para lo cual fue necesario demoler 200 edificios, los cuales fueron sustituidos por apenas 260 departamentos debido a la falta de recursos del gobierno, al desinterés de los promotores privados, pero principalmente a la oposición de los vecinos.<sup>139</sup> La reacción de los

---

perseguir. Véase “Lo que hicieron esos hijos de Sánchez” consultado en <http://www.hojaporhoja.com.mx/notadeapoyo.php?identificador=5801&numero=138>

<sup>136</sup> Eduardo Nivón y María Ana Portal. *Cultura y ciudad*. México, Comité Editorial del Distrito Federal, 1999. p. 11.

<sup>137</sup> Francois. *op. cit.* p. 335.

<sup>138</sup> Sergio Tamayo y Kathrin Wildner. “Espacio e identidades” en *Identidades urbanas op. cit.* p. 29.

<sup>139</sup> Francois *op. cit.* p. 345

tepiteños ante el Plan Tepito no se hizo esperar, generando la constitución de una nueva imagen del barrio con la que sus habitantes se sintieran más identificados. Se creó el Consejo Representativo del Barrio de Tepito, así como el Centro de Estudios Tepiteños (CETEPIS), los cuales, junto con profesores y estudiantes del taller Max Cetto de la UNAM (conocido como *Autogobierno*),<sup>140</sup> promovieron un proyecto alternativo de vivienda, proyecto que tendría reconocimiento a nivel internacional, como en el Congreso de la Unión Internacional de Arquitectos (UIA) de Varsovia, en 1981.<sup>141</sup>

La imagen del “barrio bravo” que seguían difundiendo los medios de comunicación masiva fue criticada por los tepiteños y surgió el grupo cultural Arte Acá<sup>142</sup>, bajo la dirección de Alfonso Hernández (actual cronista de Tepito y director del CETEPIS), Daniel Manrique y Carlos Plascencia.<sup>143</sup> Según este grupo, en Tepito existía una cultura propia que contaba con un lenguaje particular (el llamado “caló”) y una intensa vida en vecindad. Afirmaba también que esta cultura, resultado del mestizaje, era la síntesis de la cultura mexicana.<sup>144</sup> En la edición de enero de 1979 del diario *El Ñero*, órgano de difusión cultural del barrio, se lee:

El cuete es que me pongo a pensar en el modo y la forma de cómo se tiene que decir; no tanto por el tema, sino por las palabras o sea, el lenguaje en sí, es decir, el vocabulario más apropiado, y derecho que sin darle más vuelta al asunto desde ya, se concluyó que lo mejor es caerle de una manera muy acá, o sea, usar el vocabulario popular muy mexicano, muy de barrio, con base en Tepito, como punto de referencia cultural, de la neta de la cultura en México que es la cultura popular, la cultura del barrio, de todos los barrios, de Tepito, donde se palpa lo sabroso la esencia de lo que es México.<sup>145</sup>

Como resultado de la idea de que Tepito era la síntesis de lo mexicano, en 1974 se realizó la exposición *Conozca México, visite Tepito* que junto con *Chinchin el Teporocho* de Armando Ramírez, así como con la redecoración de las fachadas de las vecindades con murales elaborados por el grupo Arte Acá, intentaron difundir los aspectos positivos del barrio. El entonces sacerdote de la parroquia de la Divina Institución, ubicada en el cruce de los Ejes 1 Norte y 1 Oriente, Federico Loos, realizó

---

<sup>140</sup> El Taller Max Cetto debe su nombre al arquitecto homónimo de origen alemán, nacionalizado mexicano en 1947 y quien fuera profesor de la Escuela Nacional de Arquitectura, posteriormente Facultad de Arquitectura, hasta 1979.

<sup>141</sup> *Ibid.* p. 346.

<sup>142</sup> Se trató de un proyecto iniciado por un grupo de artistas, actores y escritores, entre los que podemos mencionar a Mario Alcántara, Carlos Chávez, Arturo y Jaime Sánchez (los “hermanos garabatos”), el escritor Armando Ramírez y el grupo musical Recuerdos del Son.

<sup>143</sup> Héctor Rosales Ayala. *Tepito. Arte Acá. Ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*. México, UNAM: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1987. p. 8.

<sup>144</sup> Reyes y Rosas. *op. cit.*

<sup>145</sup> Citado en Rosales Ayala. *Tepito. Arte Acá... op. cit.* p. 43

una importante labor social en el barrio, así como un estudio de “autoinvestigación”, cuyas conclusiones fueron las siguientes:

- El barrio de Tepito seguirá existiendo por el deseo de sus habitantes y por su baja migración.
- Existe el deseo de progreso entre los habitantes del barrio.
- El nivel económico de Tepito corresponde al de la clase popular.
- La población del barrio está consciente de sus posibilidades para participar en la solución de los problemas locales.
- La población de Tepito presenta dos características de indudable valor social: su cohesión familiar y su actuación social.<sup>146</sup>

El resultado de este proceso fue la generación de nuevos argumentos que participaron en la constitución de una nueva imagen de Tepito, esta vez desde dentro del barrio, imagen que, a diferencia del modelo de los medios de comunicación masiva, hacía énfasis en los aspectos positivos, como la convivencia de la vida en vecindad, la capacidad de organización de los tepiteños, la producción artística de calidad y el intercambio cultural con países como Francia. El Plan Tepito no pudo cumplir su cometido ya que sólo se consiguió construir un edificio que hasta ahora es conocido como “Los Palomares”, y los tepiteños, en unión con la UNAM, impusieron su plan de reurbanización. Sin embargo, tanto el plan como la nueva imagen de los tepiteños no durarían mucho tiempo.

El sismo de 1985 ocurrido en la Ciudad de México afectó de manera grave a las vecindades que no habían recibido mantenimiento desde hacia varias décadas. Los murales de Arte Acá, que habían evitado la demolición de algunas viviendas, no lograron que el sismo las respetara. No obstante, los tepiteños se reorganizaron para pedir apoyo y aceleraron la reconstrucción del barrio entre los años 1985 y 1987. Los daños en las antiguas vecindades fueron muchos. El Programa de Renovación Popular fue el encargado de la construcción y reparación de las viviendas afectadas, sustituyendo, ahora sí, las antiguas vecindades por departamentos de 40 m<sup>2</sup> con dos recámaras.<sup>147</sup> Esta reconstrucción tuvo varias consecuencias. A pesar de que los tepiteños consiguieron que se respetaran algunos espacios de los modelos de las antiguas viviendas, como el patio o los lugares de los talleres familiares, las nuevas

---

<sup>146</sup> Citado en *ibid.* p. 17.

<sup>147</sup> Reyes y Rosas. *op. cit.* p. 84.

viviendas cambiaron el panorama del barrio y propiciaron el aislamiento de las familias, debido también al paso de los tepiteños de inquilinos a propietarios, lo que tuvo consecuencias posteriores.

Hasta antes del terremoto, la economía de Tepito estaba basada en el trabajo artesanal, principalmente la elaboración de calzado, la talabartería y los talleres madereros y de reparación de aparatos electrodomésticos, así como en el comercio, tanto formal como informal. En la década de 1960 al comercio de ropa, calzado, cosméticos y juguetes se sumó el tráfico de mercancías o fayuca, que en aquél entonces era denominado “hormiga”, puesto que los mismos comerciantes viajaban a los Estados Unidos y traían algunos productos en sus maletas. No obstante, el trabajo artesanal tenía una mayor importancia para los habitantes del barrio. Para este momento, principios de la década de 1980, las principales características del barrio eran las siguientes:

- Identidad barrial relacionada con el espacio, cuya principal manifestación era la defensa de las vecindades.
- Proliferación de organizaciones inquilinarias, en su mayoría bajo control oficial, organizaciones de comerciantes y pequeñas organizaciones barriales de tipo cultural, de promoción deportiva, de asistencia social o religiosas.
- Combinación de usos del suelo. A diferencia de otros barrios, una característica distintiva de Tepito era que el barrio no constituía solamente el lugar donde se residía, sino también el espacio de trabajo.
- Relativa autonomía de servicios.<sup>148</sup>

Pero a partir de 1988, ya con el barrio prácticamente reconstruido, el auge de la fayuca generó cambios en el comercio que a su vez propiciaron un cambio en la identidad de los tepiteños. La fayuca permitió la expansión del tianguis, consolidando la fama del barrio como distribuidor de mercancías extranjeras clandestinas, debido a que

esta oferta propició una gran demanda entre las clases medias y bajas de la ciudad de México, quienes no poseían la oportunidad de los sectores más acomodados de la

---

<sup>148</sup> Reyes y Rosas. *op. cit.* p. 83. Según mi lectura, las autoras no explican a qué se refieren con “autonomía de servicios”. Probablemente se refieran al hecho de que el barrio contaba ya con servicios básicos como abastecimiento de agua, electricidad, e incluso líneas telefónicas.

sociedad de realizar viajes de *shopping* a las ciudades fronterizas con los Estados Unidos para adquirir esa clase de productos”<sup>149</sup>

Este auge del comercio generó cada vez mayores ganancias y lo convirtió en un negocio atractivo no sólo para los habitantes del barrio, quienes ya no podían sustentarse económicamente con sus talleres familiares debido a la misma introducción de productos con cuyos precios no podían competir, sino también para personas ajenas a él. La disputa por las calles no se hizo esperar, y fue en este momento cuando se consolidaron liderazgos como el de Miguel Galán Ayala, quien buscó negociar con la Administración General de Aduanas y la policía, sustituyendo las mordidas por una cuota fija. Para 1990, este líder contaba con más de 900 afiliados, mientras que otros tres contaban con alrededor de 600.<sup>150</sup>

Gracias a las altas ganancias, muchos tepiteños tuvieron la posibilidad de comprar viviendas en otras zonas de la capital, habilitando sus antiguos hogares como bodegas para el negocio familiar o para quienes, al vivir lejos del barrio, no podían llevar consigo todos los días sus mercancías y los armazones de sus puestos. A esto se sumó el hecho de que, tras el sismo, muchas familias fueron reubicadas en algunas zonas cercanas al barrio. De esta manera, la convivencia vecinal que había sido una característica del barrio se fue deteriorando, generando la disminución de los lazos de cohesión de los tepiteños.

En un barrio donde la pobreza y la violencia eran algo común, el sismo de 1985 fue un suceso que afectó de manera especial a los tepiteños al conseguir aquello que el gobierno y sus planes de modernización no habían logrado: la destrucción de las vecindades. El tepiteño Alfonso Sánchez Espinosa, alias *El Harapos*, afirma al respecto:

Eso de ver un muerto o que maten a alguien, pues es normal, pero eso de que se caigan las casas con gente adentro está pesado. Recuerdo que se cayó el Palacio Negro, una vecindad grande con 76 viviendas y aproximadamente 250 personas adentro. Cuando se derrumbó afortunadamente yo estaba afuera ahí. Murieron varias personas pero logramos sacar a gente con vida. Eso fue lo que más me impactó. Pero lo que más me molestó fue que el gobierno de aquel entonces no dio nada. Ahora sí que hasta esas casas gachas que nos dieron las tuvimos que pagar. Era un tiempo en que los priístas todo agarraban. Recuerdo que todas las casas quedaron cuarteadas y muy dañadas. Por eso las tuvieron que demoler, pero la verdad es que vivíamos mejor en esas casas. Eran más amplias y teníamos unos cuartotes, no que ahora parecen gallineros. Hasta los baños eran más grandes, no que ahora no te puedes ni tallar las patas porque te estorba la pared... Cuando se vivía en vecindad todos convivíamos hasta para destapar los

---

<sup>149</sup>Javier E. Pérez Maldonado. “Vivir en Tepito” consultado en <http://www.df.gob.mx/ciudad/viviren/tepito/>

<sup>150</sup>Francois. *op. cit.* p. 351.

caños. Ahora ya todo mundo se separó por aquello de que 'yo tengo mejor mi departamento'. Ya no se vive como antes, yo prefería vivir en vecindad.<sup>151</sup>

Los problemas que enfrentaban los talleres familiares también se agravaron tras el sismo, propiciando su casi desaparición. Aunque en algunos casos la reconstrucción de las viviendas siguió el modelo de las vecindades antiguas, la mayoría de las nuevas moradas de los tepiteños no contaron ya con el típico patio o con un espacio para los talleres. El comercio entonces, especialmente la fayuca, se convirtió en el centro del barrio, presentándose como una alternativa a los talleres familiares, lo que permitió a los tepiteños no sólo reconstruir sus casas sino también obtener un excedente que parecía mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, como afirma Alfonso Hernández, esta mejora económica tuvo importantes consecuencias a nivel social: “Durante los ochenta, en pleno auge contrabandero (en el que nadie necesitaba ser ratero), surgieron los fayuqueros como el nuevo modelo de ascenso social y económico, desparramando el tianguis y propiciando que Tepito dejara de ser semillero de campeones en el deporte amateur y profesional”.<sup>152</sup>

En una comunidad vista a sí misma como un barrio regido por sus propias reglas pero exigente de sus derechos al gobierno, marginado pero representante de la cultura nacional, y, dicho de manera coloquial, “pobre pero trabajador”, la riqueza fue algo inesperado. “No sabíamos qué hacer con tanto -recuerda Raquel Olivares, hoy lideresa de ambulantes. Se malgastó en muchas cosas; a los chamacos les compraban lo que querían, coches, motos, pistolas para defender el puesto. Porque eso sí, todos se salieron de la escuela y se metieron al negocio”.<sup>153</sup>

El manejo de esta riqueza y la pérdida de la convivencia vecinal no fueron los mayores problemas de los tepiteños. El auge comercial de Tepito antes del sismo también atrajo a las autoridades, quienes no perdieron la oportunidad de obtener ganancias bajo la consigna de mantener el orden en el barrio. Estas ganancias las obtuvieron tanto por las denominadas “mordidas”, como por los botines proporcionados por dos bandas de asaltabancos, al parecer formadas por el mismo gobierno.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Citado en Pérez Maldonado. *op. cit.*

<sup>152</sup> Alfonso Hernández. “Tepito tepitorum” en *El Financiero en línea*. Consultado en [www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=47156&docTipo=1&ordery=docid&sortby=ASC](http://www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=47156&docTipo=1&ordery=docid&sortby=ASC)

<sup>153</sup> Citado en Alberto Najar “Retrato de un barrio agónico. Tepito por dentro” en *La Jornada*. Domingo 5 de agosto 2001. Consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2001/08/05/mas-tepito.html>

<sup>154</sup> Según Alberto Najar, estas bandas fueron formadas a petición de la DIPD (Dirección de Investigaciones para la Prevención de la Delincuencia, con Arturo Durazo Moreno a la cabeza) y bajo

La liberalización del mercado impulsada por el gobierno salinista propició que los productos que antes podían comprarse en Tepito se encontraran ahora en tiendas departamentales, sin el riesgo de sufrir un asalto. Los fayuqueros tepiteños, que ya empezaban a acostumbrarse a una nueva vida más cómoda, se vieron de pronto ante la posibilidad de que sus buenos tiempos terminaran. Recurrieron entonces a otra vía: la negociación directa con los comerciantes asiáticos y la sustitución de la fayuca por productos de los denominados Tigres del Pacífico (Corea del Sur, Singapur y Taiwán). De esta alianza los tepiteños no salieron bien librados, porque coreanos y taiwaneses consideraron innecesario contar con intermediarios cuando podían adquirir locales en la zona para vender ellos mismos sus productos. Pero los tepiteños se negaron a entregar por completo el barrio a los “ojos rasgados” y se empeñaron en mantener su comercio ilegal. Como afirma Marco Rascón:

La complicidad fiscal y doctrinaria que mantiene el gobierno mexicano con la globalización dejó a Tepito a la deriva y en este vacío apareció un nuevo protagonista, que aunque quizás no era invitado a la fiesta, tenía mucho poder y estaba ante condiciones ideales: el narcotráfico en su nueva modalidad de *narcomenudeo*, luego de habernos transformado de país de tránsito de drogas en consumidor, luego de que los *narcos* colombianos decidieron pagar servicios a sus homólogos nacionales no con dólares, sino con droga. En Tepito nació una nueva competencia, no de lo comercial contra lo habitacional, sino entre la *fayuca* y la droga, generando una nueva etapa para el barrio que determinó su función en la ciudad<sup>155</sup>.

De esta manera, en la década de 1990 el fayuquero fue sustituido como modelo del ideal económico del tepiteño por el narcomenudista. La droga empezó a llegar con los cargamentos de fayuca con el apoyo de la Policía Judicial Federal (PJF), que al principio era, según Alberto Najar, la que realmente controlaba el tráfico, hasta que los mismos tepiteños se apoderaron del negocio haciendo que los papeles se invirtieran y fueran los agentes judiciales quienes estuvieran al servicio de los capos y pandillas como la de *Los Arias* o Jorge Ortiz Reyes *El Tanque*, quienes se disputaron el liderazgo del barrio en diversos enfrentamientos durante 1997.<sup>156</sup>

La capacidad de organización de los tepiteños también se manifestó en la forma en que las bandas se ordenaron, creando una jerarquía por la cual a todos los miembros se les asignó un papel específico a desempeñar a la perfección. El ex asaltante, secuestrador y robabancos Raymundo Añorve, alias *El Papel*, explica: “Empiezas de 18

---

amedrentaciones sobre los fayuqueros. No he podido encontrar otra fuente en la que se confirme tal afirmación.

<sup>155</sup> Marco Rascón. “Tepito global” en *La jornada* 27 de febrero 2007. Consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2007/02/27/index.php?section=opinion&article=016a2pol>

<sup>156</sup> Najar. *op. cit.*

(vigilante) y después te ponen unas onzas. Si las vendes te dan otras y luego te llegan a dar hasta un kilo a crédito... Te dicen llévatelo, no hay pedo, cuando lo vendas me lo pagas; así es como empezaron varios que ahora son grandes en el barrio".<sup>157</sup>

Muchos tepiteños que empezaron a traficar con drogas conservaron sus puestos en el tianguis. Este fue el caso de *San Quintín* (apodado así por los cinco años que permaneció en el reclusorio), quien incluso terminó la carrera de contabilidad en la UNAM como condición para que su abuela le heredara dos puestos y dos locales. Tras dedicarse a la venta de drogas y de tenis, los viajes a San Diego le descubrieron otra alternativa igual de lucrativa: el comercio de armas, lo que lo llevó a introducirse en el contrabando de pistolas Colt Delta Elite de diez milímetros, sin que abandonara su antiguo negocio.<sup>158</sup>

De esta manera, en Tepito se generó una diversificación de las actividades económicas, aunque principalmente de carácter ilegal. Los tepiteños pasaron de la venta de drogas a su consumo, y de la venta de armas a la organización de bandas cuya labor principal fue el asesinato por encargo. Tampoco tardó en aparecer la prostitución a cambio de drogas. Por otro lado, los tepiteños que, por no poder o no querer, no participaron en el tráfico de drogas o armas, encontraron una nueva alternativa para vender y competir incluso con los asiáticos que empezaron a invadir el tianguis: la piratería. Discos, películas, ropa, vinos y licores, aparatos electrónicos, tarjetas de crédito, productos de maquillaje, entre otras cosas, obtuvieron su copia fabricada en Tepito, o, como se les empezó a conocer después, *made in Tepito*, parodiando la leyenda *made in Taiwan* o *made in China*, que podía encontrarse en los productos de importación. Su costo generalmente fue varias veces menor al del producto original y, contrario a lo afirmado por muchas campañas publicitarias, con una calidad bastante similar o incluso igual a la de los productos originales. Así, surgió una especie de alianza entre comerciantes y narcotraficantes, no sólo por el hecho de que muchos tepiteños se dedicaran a ambos negocios sino porque, dada la ilegalidad de la piratería, los comerciantes se vieron en la necesidad de recibir protección de las autoridades, protección que les concedieron los capos, quienes a su vez necesitaban de los puestos como fachada para la venta de drogas y armas. El resultado de esto fue el control del barrio por las mafias de traficantes y los líderes de los comerciantes, quienes adquirieron aún más fuerza con el apoyo de los primeros. Un ejemplo es el ya

---

<sup>157</sup> *Idem.*

<sup>158</sup> C. Ramírez. *op. cit.*



mencionado líder Miguel Galán, quien según la ex delegada de la Delegación Cuauhtémoc, Dolores Padierna, tenía a su servicio dos patrullas, una perteneciente a la Secretaría de Seguridad Pública y otra a la Policía Judicial. Este líder contaba también con un grupo de golpeadores que custodiaban sus locales, así como sus bodegas en Iztapalapa y Cuernavaca, en las que se producían los miles de discos piratas distribuidos a los tianguistas. Cuando Padierna le pidió a Galán que devolviera las unidades, este ofreció comprarlas. Junto con otros líderes, ofreció también “comprar” el barrio entero:

preguntaron cuánto quería por no meterme al barrio, que la delegación no hiciera nada y ellos siguieran con el control. Pero no acepté, conmigo no han podido y por eso me atacan... Tepito es una bomba de tiempo, una tierra de nadie con una gobernabilidad corrupta -sentencia-. Se mueven millones de dólares al día pero hay mucha pobreza en la gente, y cada día se agudiza más porque las mafias se apoderan de los puestos y compran las casas para usarlas como bodegas o vender droga... Los que han encontrado la manera de salir se han ido, pero los que no tienen de otra están condenados a quedarse y trabajar para las mafias.<sup>159</sup>

Ante esta situación, el barrio recobró de nuevo, y con mucha más fuerza que antes, su fama de violento y peligroso. A mediados de la década de 1990, aumentó el número de ejecuciones en el barrio, debido a una probable guerra entre grupos de tepiteños que pretendían obtener el control del narcotráfico.<sup>160</sup> Fue entonces cuando aquellos artículos periodísticos donde se hablaba de la capacidad organizativa de la gente del barrio, del intercambio cultural con otros países, de su trabajo con la UNAM para elaborar proyectos de vivienda alternos, fueron sustituidos por una oleada de artículos en los que se denunciaba la corrupción en la que, con apoyo de las autoridades,<sup>161</sup> había caído Tepito. Como un ejemplo está el texto aparecido en la revista *Proceso* el 7 de noviembre de 1999 bajo el título “Las mafias impunes. Tepito territorio libre, paraíso fiscal”, donde los periodistas Miguel Cabildo y Raúl Monge denunciaban:

Locales que en apariencia venden productos electrónicos trafican con armas o drogas a gran escala; puestos de periódicos que son la fachada de negocios de prostitución; tiendas de abarrotes que sirven de disfraz para vender grapas de cocaína y alcohol a menores de edad; conjuntos habitacionales que funcionan como bodegas y nidos de delincuentes y niños de la calle que forman parte de redes de distribución de drogas. A plena luz del día o cobijados por la oscuridad de la noche, se realizan operaciones comerciales millonarias con productos de contrabando transportados en trailers desde la frontera norte, cuya carga desaparece en cuestiones de minutos.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Najar. *op.cit.* Por supuesto cabría preguntarse cómo es que el líder consiguió las patrullas.

<sup>160</sup> Aréchiga. *op. cit.* p. 280.

<sup>161</sup> El que se denunciara también la participación de las autoridades en las actividades ilícitas realizadas en Tepito, puso en entredicho declaraciones como la antes citada de Dolores Padierna.

<sup>162</sup> Citado en Francois. *op. cit.* p. 354.

¿Cuáles fueron las consecuencias a nivel social y cultural? Lo más importante fue tal vez el efecto sobre los niños y jóvenes, quienes vieron en el tráfico de drogas y armas una ruta más fácil para obtener una vida cómoda. Estos jóvenes rechazaron la alternativa ofrecida por sus padres, el comercio y el trabajo artesanal, y optaron por la delincuencia, por ser más lucrativa. Como resultado, aumentó la deserción escolar y se abandonaron las actividades que habían sido orgullo del barrio: el box y el fútbol. Por supuesto lo mismo pasó con las actividades culturales que, bajo la dirección de Arte Acá, habían llevado al arte tepiteño incluso a Europa.

Los jóvenes no sólo se convirtieron en los principales protagonistas del narcotráfico, sino también del consumo de drogas y sus consecuencias. *El Cabeza*, habitante del barrio, menciona al respecto:

Me acuerdo que me llegué a juntar con chavos en la calle de Tenochtitlan y hoy algunos de ellos ya están perdidos en la drogadicción. Antes era muy diferente y sí había marihuana, pero a veces ni eso. Cuando íbamos a bailar había naranjadas, pero cuando empezó a llegar la droga fue cuando se empezó a desintegrar todo lo que era la amistad, la droga fue la que deterioró al barrio. Por ejemplo, yo tenía un amigo en la secundaria que le decíamos 'el Caballo'. Era deportista, jugaba básquetbol y americano. Era muy sano, sin embargo por el ambiente también cayó en las drogas y le empezó a hacer a todo desde el peyote, la marihuana, la cocaína y finalmente la heroína fue la que se lo terminó por acabar. Yo lo vi caer muy bajo, ya había vendido las cosas de su casa y hasta se infartó como cinco veces por las sobredosis. Nunca trató de cambiar y yo lo veía como si tuviera un gran resentimiento por haber nacido o como si quisiera tomar venganza de algo o alguien. Todo ese deterioro incluso ha repercutido seriamente hasta en la pérdida de las creencias y tradiciones. Recuerdo que había un lugar que le decían el Callejón del Muerto, y que según decían éste se aparecía en las noches, pues la verdad es que esas cosas aquí dejaron de sorprender hace mucho tiempo, porque ahora uno ve por las calles de aquí auténticos muertos vivientes, es decir, hombres que caminan por las calles completamente perdidos por la droga o el alcohol.<sup>163</sup>

El punto máximo de esta situación, o por lo menos en donde se hizo evidente para los mismos tepiteños el grado de control que habían adquirido las mafias y lo poco que ante ello podían hacer las autoridades, estuvo en el suceso conocido como “tepitazo”. El 16 de noviembre de 2000, pleno miércoles al medio día, día de tianguis del zapato, la policía cateó bodegas donde se encontraron productos cuya procedencia se presumía ilegal. Esto provocó un altercado entre comerciantes y vecinos y alrededor de 500 efectivos de la Policía Judicial, así como granaderos, que duró aproximadamente cuatro horas. Como afirma Francois, no había nada de novedoso en la reacción violenta de los tepiteños.<sup>164</sup> Lo novedoso sucedió una vez que los comerciantes habían levantado a toda

---

<sup>163</sup> Pérez Maldonado. *op.cit.*

<sup>164</sup> Aréchiga menciona que en noviembre de 1990, ya había ocurrido un “tepitazo”. En esa ocasión, el ejército intervino en un operativo para decomisar fayuca, pero la violencia del ejército llevó a los

prisa sus mercancías y los granaderos se habían retirado. Fue entonces cuando, desde las cuatro de la tarde hasta las nueve y media de la noche, aproximadamente, una ola de vandalismo se desató en el lugar. Cinco camiones que circulaban por el Eje 1 Norte fueron saqueados mientras se atacaba a todo aquél que tuviera la mala suerte de encontrarse en la zona en esos momentos, incluidos los mismos periodistas que se hallaban reportando los acontecimientos. El vandalismo continuó hasta que entre 1200 y 1800 judiciales ingresaron de nuevo a la zona para detener a sólo 17 personas, entre las que se encontraban nueve efectivos de la PGR y de la PGJ, acusados de proteger a las bandas. La transmisión televisada en vivo de estos acontecimientos confirmó a la opinión pública lo que ya se estaba denunciando en la prensa y generó, como en la década de 1950, una nueva imagen negativa del barrio como un enorme tugurio cuyos elementos distintivos eran la delincuencia y el narcotráfico.<sup>165</sup> Y los principales protagonistas de dichas actividades fueron los jóvenes tepiteños.

Sin embargo, como afirma el mismo Francois, esta es sólo una parte de la realidad tepiteña. Aquellos comerciantes que no incursionaron en el tráfico de armas o droga y las pocas familias que mantuvieron sus talleres familiares se han negado a aceptar el estigma de narcotráfico que se le impone al barrio por causa de las pandillas, el cual se ha convertido en justificación para que el actual gobierno expropié las vecindades. El 16 de marzo de 2007, alrededor de 1000 tepiteños formaron el Foro Abierto Tepito (FAT) cuyo objetivo fue (como cuando en la década de los 70-80 se pretendió “modernizar” el barrio) rechazar los planes del gobernador de la ciudad, Marcelo Ebrard, y del empresario multimillonario, Carlos Slim, porque, en palabras de los tepiteños, pretendían desintegrar al barrio y expulsar a sus habitantes para introducir en él franquicias y comercios de capital extranjero.<sup>166</sup> No obstante, en el mismo Foro los comerciantes y sus líderes y los habitantes de Tepito se han acusado de provocar la intervención de la policía en el barrio, intervención que llevó a la expropiación del predio ubicado en el número 14 de la calle de Tenochtitlán. A diferencia de lo sucedido durante el tepitazo, en esta ocasión no hubo resistencia por parte de los habitantes del barrio. Esto se debe a que, como lo manifiestan las mismas familias, existen muchos tepiteños que no aceptan el control de los espacios por los narcotraficantes. Tampoco

---

tepiteños a manifestarse ante el Departamento del Distrito Federal. El resultado de aquellos sucesos fue un acuerdo entre el entonces regente, Manuel Camacho Solís y los habitantes del barrio, acuerdo en el que proponían diversas mejoras en Tepito, las cuales no pudieron llevarse a cabo. Aréchiga. *op. cit.* p. 282-283.

<sup>165</sup> Francois. *op. cit.* p. 355- 356.

<sup>166</sup> C. Ramírez *op. cit.*

están de acuerdo en ser sacados de Tepito, al que se sienten apegados, y argumentan que las autoridades conocen con claridad dónde y quiénes controlan el narcotráfico, de manera que, si el objetivo es terminar con él deben realizar acciones sólo contra ellos. Estas familias han afirmado también que no están dispuestas a mantener una actitud pasiva si se expropián más predios.

No sólo la defensa de la vivienda ha jugado un papel importante en la lucha contra la identidad negativa. Aquellos que en las décadas de 1970 y 1980 consideraron que era posible generar la creación de una nueva identidad desde el interior de Tepito, difundiendo su cultura, considerada esencia del mexicano, continúan promoviendo diferentes actividades y denunciando a los grupos que, en su opinión, se han apoderado del barrio.

Los antiguos creadores de Arte Acá han intentado desarrollar el programa *Tepito Posible* como una forma de rescatar el trabajo artesanal, considerándolo una actividad económica redituable, pero también como un ejemplo de la cultura tepiteña. Sin embargo, el programa no ha tenido éxito, ya que a la convocatoria asistieron en su mayoría personas ajenas al barrio e incluso extranjeros interesados en la cultura barrial. Lo mismo sucedió con el taller de artes y oficios propuesto por el zapatero Luis Arévalo, reconocido por la UNICEF debido a su trabajo con niños de la calle o con problemas de drogadicción.<sup>167</sup>

A pesar de los fracasos, algunos tepiteños siguieron apostando por las actividades culturales. En 1998 Rafael López, de la revista cultural tepiteña *La hija de la palanca*, así como otros promotores culturales, organizaron un concurso de cuento entre estudiantes de primaria y secundaria y obtuvieron una participación importante de niños y jóvenes del barrio. Esto contrasta con el hecho de que en el año 2001 se suspendiera el turno vespertino en la escuela primaria *Lorenza Rosales* por falta de alumnos. A ello se suma la desaparición paulatina del deporte en el barrio con la privatización de los deportivos por líderes como Miguel Galán, quienes los utilizan para rentarlos como salones de fiesta.<sup>168</sup> También la Iglesia católica ha pretendido ser una opción al organizar grupos juveniles, apoyar a grupos como Alcohólicos Anónimos y denunciar en las homilías a presuntos narcotraficantes, e incitar a los jóvenes a no consumir drogas. Esto ha llevado a los párrocos a recibir amenazas, algunas de ellas

---

<sup>167</sup> Najar. *op.cit*

<sup>168</sup> *Idem.*

cumplidas, como fue el secuestro en 1998 del sacerdote Pedro Lascuráin, entonces párroco de la Divina Institución, de la que tuvo que ser trasladado tras su liberación.

Desde hace una década el barrio se encuentra en una crisis identitaria<sup>169</sup>, resultado de la crisis económica y social, reflejada en la pérdida de los lazos de cohesión, en una constante lucha entre sus habitantes y en la violenta relación con el gobierno y la policía desde mediados de 1990. Francois afirma que una identidad no es sino un momento relativo a la historia, resultado de un proceso histórico en el que los diferentes actores toman conciencia de su situación y se plantean la elaboración de tal identidad. Para el caso de Tepito afirma:

A lo largo de los años setenta y ochenta ciertos tepiteños creyeron que podían crear, a partir de una lectura idealizada de su historia, un barrio donde la informalidad económica y social se reconocería como parte de su identidad y coexistiría de manera armoniosa con una vecindad digna y una cultura de convivencia a la vez propia y abierta al mundo. La utopía no resistió al choque de la globalización y al abundante dinero que fue como una maldición que alimentó las mafias y pandillas, que de vez en cuando aparecían en las crónicas periodísticas.<sup>170</sup>

Sin embargo, sólo los grupos culturales o de asistencia social tratan de comprender la situación específica de Tepito y están conscientes de la necesidad de su transformación. Esto los ha llevado a insistir en la elaboración de nuevas propuestas a pesar de los fracasos que ya se han mencionado aquí, no sin lamentarse de la realidad, como lo hace el cronista del barrio, Alfonso Hernández:

La de los años noventa fue la etapa perdida, pues esa generación no tuvo oficio ni beneficio, pues la única oportunidad que tuvo fue la de debutar como primodelincuentes o graduarse en los reclusorios. Esparciéndose el estigma delincencial como un cáncer que enfermó a nuestra comunidad barrial.

En este 2000 es cuando menos se defiende a Tepito, este barrio tan menudo y gigantesco, mosaico de realidades, en cuyas situaciones límite se desborda lo brutal o lo sublime, mientras que todos sus liderazgos se la pasan nadando de a muertito y ordeñando la vaca, la misma que ordeñaban sus jefes, en las calles donde todos se mandan saludar a sus jefas...

El tianguis está parcelado en cotos de poder de chuchas cuereras en esto de regentear las calles con membretes rimbombantes, solapados por padrones chafas, convirtiendo a la dizque zona económica en un laberinto y una bomba de tiempo que resultará más catastrófica que el terremoto de 1985.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Ernesto Schettino ha advertido sobre el uso indiscriminado del término “crisis”, por lo que lo utilizamos aquí en el sentido que dicho autor propone: “su uso teórico debe limitarse a las situaciones que ponen al fenómeno de referencia en la posibilidad (...) de generar un cambio profundo y substancial en la organización global de la sociedad o en algunas de sus esferas básicas (económica, política, social o intelectual)”. Véase Ernesto Schettino “Crisis parcial y crisis generalizada en las épocas de revolución social”. Copia mecanoscrita. p. 1.

<sup>170</sup> Francois. *op. cit.* p. 355.

<sup>171</sup> Hernández. *op. cit.*

Aunque la actual crisis referente a la pérdida de los lazos de cohesión no fue percibida de manera consciente por la mayoría de los tepiteños, siendo considerada no como una crisis propia del barrio, sino como resultado de la situación del país en general, los jóvenes de Tepito y sus familias se han cuestionado cómo lo que en un principio parecía ser la mejor opción para obtener una vida cómoda, sin muchos esfuerzos, parece exigir un precio demasiado alto por dichas comodidades: la vida.

Como se ha dicho antes, la acción social y las denuncias de la Iglesia también han jugado un papel importante. Esta se encuentra ante un gran problema debido a que involucra sus propios intereses en el barrio. Se trata de la introducción de nuevas modalidades religiosas: la Santería y el culto a la Santa Muerte, entre cuyos devotos principales se encuentran los jóvenes tepiteños y sus familias.

## 5. El culto a la Santa Muerte. Antecedentes.

*Muerte:  
su única presencia  
es su inminencia  
y aún así la esquivo  
como si fuera real*

Antonio Montes de Oca. "Sin sentido"

En 1964, en un diálogo con Theodor Adorno, Ernst Bloch afirmó: "La criatura más querida de la fe no es el milagro, sino la muerte".<sup>172</sup> María Jesús Buxó considera que el núcleo central de toda religión es la preocupación por la muerte, así como la elaboración de modelos y sistemas de creencias que expliquen este fenómeno.<sup>173</sup> Estas creencias conforman un imaginario que, según Juan Luis de León, comprende el "conjunto de ideas, representaciones, imágenes y conceptos relativos a la muerte que el hombre, desde una perspectiva exclusivamente religiosa, ha intuido, creído recibir por revelación, reflexionado o experimentado"<sup>174</sup>. Como Buxó afirma, esto implica abandonar otras interpretaciones o respuestas al fenómeno de la muerte, como las proporcionadas por la medicina o la filosofía.

Desde que el culto a la Santa Muerte aumentó su popularidad se ha dicho, especialmente en las páginas Web dedicadas a su difusión, que su origen es mexicano y que se remite a tiempos prehispánicos. No obstante, en otros países encontramos registros de cultos similares que parecen ser tan antiguos como el practicado en México. Aunque el objetivo de esta investigación es explicar cuáles fueron las razones por las cuales el culto apareció en Tepito, llegando a convertirse este barrio en el punto de congregación de cientos de creyentes, el conocer cuáles son las características del culto en otras zonas nos permite saber si se trata de un mismo culto pero con diversas manifestaciones según el lugar en el que se desarrolla; si, en el caso de México, podemos hablar de un origen prehispánico; si, como afirman quienes acuden fervorosamente al altar, fue en el barrio de Tepito donde el actual culto nació y se difundió, o si su particularidad radica en otros elementos.

---

<sup>172</sup> Citado en Hans Küng. *¿Vida eterna?* Madrid, Trotta, 2004. p. 83.

<sup>173</sup> María de Jesús Buxó. "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología" en Carlos Álvarez Santaló *et. al.* *La religiosidad popular. II Vida y muerte. La imaginación religiosa.* Barcelona, Anthropos, 1989. p. 205- 223.

<sup>174</sup> Juan Luis de León Azcarate. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones.* Bilbao, Universidad de Deusto, 2000. p. 14.

Hasta ahora, al hablar sobre el tema de estudio de ésta tesis, se ha empleado el mismo término que aparece en los medios de comunicación masiva, es decir, la palabra culto, por lo que es necesario explicar, de manera breve, dicho concepto. Proveniente del latín *cultus*, derivado de *colere* (cultivar, honrar, venerar), el término hace referencia a cualquier acto de homenaje tributado a una cosa o persona en reconocimiento de su excelencia o superioridad.<sup>175</sup> En el ámbito religioso un culto implica un conjunto de creencias y prácticas en torno al objeto que es centro de homenaje, ya sea un dios o dioses, un animal, algún objeto considerado sagrado o bien un humano deificado. Las prácticas giran en torno a actividades como la alabanza, la adoración, la acción de gracias, etc. Todas las religiones cuentan con un ritual cuya función es estructurar y regular el culto.<sup>176</sup> Según la doctrina católica, el culto, que consiste en las acciones a través de las cuales el hombre expresa su relación con Dios, se manifiesta de dos maneras. La primera es interna y se refiere al culto rendido en la conciencia, el corazón, la voluntad y la inteligencia, y comprende acciones como la oración. La segunda forma es la externa, es decir, los actos visibles o públicos.<sup>177</sup> Existe además una distinción entre culto de latría, culto de hiperdulía y culto de dulía. El primero es el que se le rinde únicamente a Dios por sus propios méritos y se le conoce como adoración. El culto de hiperdulía es una veneración especial rendida a la Virgen, mientras que el culto de dulía es la veneración rendida a los demás santos y a los ángeles debido a su cercanía con Dios.<sup>178</sup> Para el catolicismo, la santidad es un atributo que corresponde solamente a Dios al ser Él el único bueno, veraz y perfecto por excelencia. Pero al conceder su gracia al hombre le concede la oportunidad de participar de esa santidad. No obstante, se requiere de la participación del hombre mismo a través de su aceptación del mensaje divino. Todos los hombres que alcanzan la salvación, a través de su fe y sus obras, se encuentran ya ante la presencia de Dios como santos, aunque no estén canonizados.<sup>179</sup> Para que un difunto sea reconocido como santo, es decir, como abogado o intercesor de los hombres ante Dios, requiere haber llevado una vida en unión con Cristo. Junto con

---

<sup>175</sup> Véase *Diccionario de la lengua Española*. 21ª ed. 2 v. Madrid, Real Academia Española, 1992. v. 1. p. 624 y *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*. Madrid, Espasa- Calpe, 1973. T. XVI p. 1098- 1105.

<sup>176</sup> *Diccionario Espasa Calpe. Religiones y creencias*. Madrid, Espasa- Calpe, 1999. p. 203- 204.

<sup>177</sup> “El culto a la Santa Muerte” en

<http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/1456/articulo.php?id=21521>

<sup>178</sup> Ermanno Ancilli (dir.) *Diccionario de espiritualidad. T. III Olier- Zen*. Barcelona, Herder, 1987. p. 355.

<sup>179</sup> “¿Quiénes son los santos?” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. 29 de octubre- 4 de noviembre 2006. Año X. Núm. 505. p. 3.



la base de los milagros, el difunto es propuesto como persona grata a Dios y mediador *per Christum* y como digno de recibir culto de dulía como ejemplo de vida cristiana. La Iglesia afirma que los milagros, realizados por Dios por intercesión de los santos, son muestra no sólo de la virtud de estos sino de la Iglesia como una comunidad cuyo objetivo es conducir a los hombres a la santidad. Ancilli explica que, una vez llevada a cabo la canonización, el culto de dulía comprende las siguientes acciones:

La lectura de la vida del santo, su admiración y contemplación; luego, la oración tanto privada como pública, reconocida por la Iglesia, dirigida a los santos, como por ejemplo la asistencia a la misa en honor de un santo; la participación en las procesiones con las imágenes o reliquias, y en la festividad instituida por la Iglesia en su honor; obras caritativas en honor de los mismos, la invocación de su nombre, la edificación o dedicación de una iglesia o de un altar a los santos, la divulgación de su culto por medio de reliquias, imágenes, libros, cine, teatro, televisión, especialmente mediante la predicación, la catequesis, exhortando a los fieles a prestar a los santos el culto debido; las peregrinaciones a los santuarios, la elección de un santo protector de las regiones, ciudades, países; la colocación de lámparas votivas en sus sepulcros, celebración de misas y de funciones sagradas en su honor, etc.<sup>180</sup>

No obstante esta regulación, existen prácticas que salen del control de las autoridades religiosas y que incluso pueden llegar a ser contrarias a los dogmas establecidos. Esto ha llevado a establecer una distinción entre religión oficial, es decir, las creencias y las prácticas establecidas por las autoridades religiosas, y la religiosidad popular: la forma como el común de la población entiende y practica la religión oficial, ya sea con la aprobación de las autoridades o no, lo que hace que en un sistema religioso las fronteras entre lo oficial y lo popular no siempre sean claras, debido también a que tal aprobación no se remite necesariamente a una cuestión de creencias y prácticas, sino, como afirma José Luis García García, a un problema de control y poder social.<sup>181</sup>

El culto a la Santa Muerte o la Niña Blanca, como también se le conoce, contiene un conjunto de prácticas que podemos reconocer como propias del catolicismo, sin embargo, la Iglesia católica no acepta el culto, lo que no siempre es un problema para los creyentes, quienes, en su mayoría, afirman ser católicos.

Son varios los cultos que podemos relacionar con el de la Santa Muerte, como el culto a San la Muerte y el culto a San Pascualito Rey, pero existen diferencias básicas, como el hecho de que en algunos la muerte se representa como una entidad masculina, mientras que en el caso de la Niña Blanca se trata de una figura femenina.

---

<sup>180</sup> Ancilli. *op. cit.* p. 356.

<sup>181</sup> José Luis García García “El contexto de la religiosidad popular” en Álvarez Santolo, Jesús Buxo, Salvador Rodríguez (coords) *La religiosidad popular. I Antropología e historia*. Barcelona, Anthropos, 1989. p. 23.

El culto a San la Muerte se practica en el sur de América, en Brasil, Paraguay y Argentina, especialmente en las provincias de Chaco, Misiones, Corrientes y Formosa. Juan Ambrosio afirma que se trata de un culto de origen guaraní surgido después de 1767, tras la expulsión de los jesuitas de Argentina y Paraguay. El autor propone que, tras liberarse de la guía católica, los indígenas retomaron algunas tradiciones prehispánicas y las mezclaron con las enseñanzas cristianas de los evangelizadores, lo que explica que se le represente a manera de Jesucristo en su advocación de Señor de la paciencia o de la Buena Muerte.<sup>182</sup> Sin embargo Alcira Imazio, quien ha estudiado el culto en Argentina y Brasil, propone una hipótesis distinta. Esta autora explica que durante una estancia en Río de Janeiro se encontró con la religión afrobrasileña umbanda, en la que la figura del Señor del Cementerio parecía tener muchas similitudes con el San la Muerte. Esto la llevó a rastrear el punto en el que tal vez ambos cultos podrían haberse encontrado o bien el culto africano dar origen al de San la Muerte. Tras su investigación la autora concluyó que en efecto, el San la Muerte tenía su origen en la religión africana y no guaraní. Según la autora, la imagen del Señor del Cementerio llegó a América con los esclavos negros, sin embargo, en las religiones africanas la muerte no es representada con un esqueleto, sino con máscaras o pinturas corporales en blanco y negro, simbolizando la dualidad. Por lo tanto, la representación en forma de calavera tuvo que haber sido influencia de las misiones franciscanas. El culto se mantuvo en Brasil como parte de una religión espiritista pero al llegar a la provincia de Corrientes se sincretizó con el catolicismo, específicamente con el Cristo de la Paciencia, con Cristo en la Cruz o en su advocación de Señor de la Buena Muerte. La autora afirma que esto descarta un origen guaraní, sin embargo, son los descendientes de estos indígenas quienes actualmente mantienen y transmiten el culto.<sup>183</sup>

Una de las características principales es que se trata de un culto secreto, esto debido tanto al rechazo de la Iglesia católica como a la creencia de que San la Muerte posee una dualidad que lo hace ser una entidad capaz de castigar y descargar su furia sobre aquellos que lo invoquen sin tener conocimiento de su poder.<sup>184</sup> El centro del

---

<sup>182</sup> Juan Ambrosio. *La Santa Muerte. Biografía y culto. Veintiséis rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*. México, Martínez Roca, 2003. p. 14.

<sup>183</sup> Alcira Imazio. "Una hipótesis de trabajo referida a San la Muerte" en Ávalos de Matos *et. al.* *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, 1970*. v. 6. Lima, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, 1970. p. 115- 116.

<sup>184</sup> Marcel Mauss afirma que una idea central dentro de la magia es la importancia que se le otorga al conocimiento. La magia es un acto técnico cuyos ritos no forman parte del culto organizado y cuyo objetivo radica en conocer e interpretar el mundo natural y/ o espiritual para obtener un resultado concreto. Por supuesto, no se trata de un conocimiento adquirido a través de los sentidos o la pura

culto son las representaciones de San la Muerte cuyo mayor tamaño no rebasa los 15 cm de alto. Se trata de figuras talladas en madera y huesos humanos, ya sea de pie, con guadaña pero sin túnica, o bien sentadas, con una mano en la que apoyan la cabeza, a la manera del Cristo de la Paciencia. Son amuletos que hacen al dueño invulnerable a los daños mágicos y que sirven para atraer la fortuna y el amor.<sup>185</sup> Alcira Imazio explica que se trata de un culto espiritista más relacionado con cultos africanos que con el catolicismo. Sin embargo, Félix Coluccio afirma que la efectividad del amuleto radica precisamente en si ha sido bendecido por un sacerdote, lo cual no es fácil considerando que se trata de un culto prohibido por el catolicismo. Por lo tanto, existen dos soluciones posibles. La primera es pedir a dos personas católicas que bendigan la imagen ellas mismas. La segunda es llevar la imagen a misa y al momento en que el sacerdote bendice se espera que la bendición caiga también sobre la imagen. Otra solución a la que también se recurre aunque sea más peligrosa es llevar alguna otra imagen católica y pedirle personalmente al sacerdote que la bendiga, al momento de la bendición, se levanta rápidamente el San la Muerte para que el sacerdote lo bendiga, tras lo que hay que salir corriendo para que el sacerdote no confisque la imagen.<sup>186</sup>

Al ser el culto prácticamente secreto, no existe un comercio importante en torno él. Son pocos quienes se dedican a tallar las imágenes, principalmente si se trata de huesos humanos. Imazio refiere que uno de los talladores entrevistados explicó que, tras elaborar un par de imágenes de hueso “soñó que San la Muerte, apareciéndosele en la misma forma que su talla, le dijo que no hiciera más, y lo apretó de la garganta amenazándolo” por lo que ya no talla más.<sup>187</sup> Lo mismo sucede respecto a las oraciones: no existe, como en el caso de la Santa Muerte o de los santos católicos, una “estampita” que contenga la imagen del santo así como su oración. Coluccio se dio a la tarea de encontrar algunas oraciones entre los practicantes del culto. Las pocas que pudo ver, no sólo por su escasez, si no por el hecho de que está prohibido mostrarlas a los extraños, fueron oraciones escritas a mano en hojas de papel ya muy deteriorado y que al parecer

---

observación, sino que es un saber secreto y misterioso reservado a unos cuantos especialistas poseedores de dicho poder, lo que lleva a estos a ocultarse al momento de realizar algún rito. Estos ritos deben llevarse a cabo de manera meticulosa, ya que su éxito depende de su realización correcta, al pie de la letra, de lo contrario, dicho rito fracasará, pudiendo incluso producir resultados totalmente contrarios a los esperados. Véase. Mauss “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología*. Madrid, Técnico, 1979. p. 45- 152.

<sup>185</sup> Félix Coluccio “El culto a San la Muerte” en *Folklore Americano*. Años XV- XVI Núm. 15, 1967-1968. Lima, Instituto Panamericano de Geografía e Historia. p. 120.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 121- 122.

<sup>187</sup> Imazio. *op.cit.* p. 113.

han sido transmitidas de generación en generación. Una devota proporcionó a Coluccio la siguiente:

Oración al Señor de la Buena Muerte.

Vos que sois el conquistador de poderes, el hacedor de Milagros,  
que fuiste escarnecido, flagelado de espinas, muerto y sepultado;  
que con tus 10 mandamientos triunfantes aplastaste a  
tu enemigo el demonio y lo sepultaste en los infiernos;  
alabamos y bendecimos tu nombre y te pedimos,  
Oh Señor!!! Me concedes la gracia de ser  
vencedor de (nombre de la persona a quien se desea vencer o destruir),  
mi enemigo y no ser vencido; que perseguido me libre por  
tu santa gloria. Amén  
Jaculatoria: Señor de la Muerte, muerte a mi enemigo.<sup>188</sup>

Otra oración, proporcionada a Coluccio por un santero de Argentina es la siguiente:

Oh poderosísimo, Señor de la Buena Muerte, vencedor de los matrimonios y de los solteros, domina el corazón invencible de (aquí el nombre de la persona), dale desesperación terrible que venga donde estoy yo.... (aquí el nombre de la persona que pide), y que me siga en amor y cariño hasta la locura.  
Oh poderosísimo Señor de la Buena Muerte. Te pido que me cuides lo que es mi mayor interés en nombre de las almas más necesitadas, que me ayudes y que me traigas llorando a ... (nombre de la persona a quien se desea atraer).  
Rendido a mis pies. Amén. 3 credos al Señor y 3 Padres nuestros a las almas necesitadas.<sup>189</sup>

Tanto en las representaciones como en las oraciones podemos ver que el San la Muerte no es otro sino el mismo Jesucristo a manera del Señor de la Buena Muerte, la diferencia radica en el hecho de que ya no se le invoca para pedirle una buena muerte, es decir, una muerte santa, si no que el principal objetivo es atraer a una persona o bien vencer al enemigo, incluso con la muerte, lo que, por supuesto, choca con la doctrina católica. Sin embargo, en ningún momento se hace referencia a alguna entidad que represente por sí misma a la muerte, trátase de un espíritu, una persona o un ángel. Coluccio menciona que en su investigación de campo encontró una oración escrita a máquina por un creyente que se encarga de venderla a quienes pretenden acercarse al culto. En opinión del autor, se trata de una oración mucho más elaborada y muy alejada de la visión típica de quienes rinden culto a San la Muerte:

San la Muerte, espíritu esquelético  
poderosísimo y fuerte por demás  
como un Sansón en tu majestad

---

<sup>188</sup> Coluccio. *op. cit.* p. 123.

<sup>189</sup> *Idem.*

indispensable en los momentos de peligro  
yo te invoco seguro de tu bondad.  
Ruega a Nuestro Dios Todopoderoso  
de concederme todo lo que te pido  
que se arrepienta por toda su vida  
al que daño o mal de ojo me hizo  
y que se vuelva contra él enseguida.  
Para aquél que en amor me engaña  
pido que lo haga volver a mí  
y si desoye tu voz extraña  
buen espíritu de la Buena Muerte  
hazle sentir el peso de tu guadaña.  
En el juego y en los negocios  
mi abogado te nombro como el mejor  
y todo aquél que contra mí se viene  
por siempre jamás hazlo perdedor.  
Oh San la Muerte, mi ángel protector.<sup>190</sup>

Solamente en esta oración encontramos la asimilación de San la Muerte con un ángel intercesor ante Dios con el poder de devolver los daños como el mal de ojo y de conceder las peticiones típicas a San la Muerte. Otra diferencia fundamental es el hecho de que, como explica Imazio, San la Muerte puede traer suerte en cualquier aspecto menos en el del juego, por lo que sus seguidores recomiendan no utilizarlo para pedir suerte en la lotería o algún juego de otro tipo. Por lo tanto, se puede afirmar que esta oración es un caso único que, aunque pretende insertarse en el culto a San la Muerte, no encaja del todo.

Del culto a San Pascual Bailón hay mucho más información debido principalmente al trabajo del antropólogo Carlos Navarrete.<sup>191</sup> Este autor explica que el culto surgió en el año de 1650 en Guatemala, zona de evangelización franciscana. Durante ese año se desató entre la población, principalmente indígena, la peste, probablemente el tifo exantemático. Tanto fray Francisco Vázquez como Antonio de Fuentes y Guzmán refieren que, en pleno auge de la peste, un indio que se hallaba en la fase final de la enfermedad, tras recibir los últimos sacramentos, tuvo una visión o un sueño en el que se le apareció un hombre ataviado con vestiduras de fraile pero de una tela resplandeciente, como jamás habían visto sus ojos. El indio preguntó al caballero su identidad. El hombre respondió preguntando casi a manera de reclamo cuál era el motivo por el que no se rendía devoción en esa región a San Pascual Bailón. El indio

---

<sup>190</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>191</sup> Carlos Navarrete. *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982.

afirmó que no conocía al santo que el caballero mencionaba. Este respondió que se trataba de él mismo, y le dio la encomienda de difundir en la región que San Pascual libraría de la peste y de la muerte a todo aquél que le rindiera culto. La prueba de que no se trataba de la alucinación del indio sería que este moriría a los nueve días después del sueño. De inmediato, el indio mandó llamar a su doctrinero, quien dispuso celebrar una misa en honor del santo. Tras la muerte del indio a los nueve días, el suceso se difundió por los pueblos aledaños, propagándose el culto a San Pascual Bailón. Sin embargo, en el transcurso de la difusión de la noticia, la imagen de la muerte se relacionó con la de San Pascual:

Como su ignorancia sea tanta, o acaso de unos en otros corriesen la noticia adulterada, equivocando el santo con la figura de la muerte, o dándose a pensar que la imagen de la muerte era representación de San Pascual Bailón, que perdonaba a las personas enfermas que quería, dieron en fabricar, estatuas de la muerte de escultura con título de San Pascual, tantas que no había en casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, colocadas en sus altares, con cultos de flores y perfumes, creyendo de aquél modo, equivocando la causa con el efecto, que tenían grato y muy de su parte para todo a San Pascual, que en su opinión era la muerte (que tienen por ente positivo).<sup>192</sup>

De inmediato las autoridades eclesiásticas se dieron a la tarea de destruir tales imágenes. Sin embargo la relación muerte- San Pascual se había grabado ya de tal manera entre los indígenas que cuando se determinó que durante la procesión del Viernes Santo no debía salir ya la imagen de la muerte que precedía a la del Santo Entierro<sup>193</sup>, los indígenas devotos de San Pascual “aullaron” de susto y dolor, mientras veían arder el armazón de la muerte, que ellos consideraban como San Pascual. A pesar de las exhortaciones de los sacerdotes hacia los indígenas para que abandonasen el culto, este permaneció en secreto y se ha mantenido hasta la actualidad, a pesar incluso de las campañas en su contra emprendidas por los gobiernos liberales de Guatemala, siendo la principal zona de culto la región de Olintepeque.<sup>194</sup>

Para 1773 el culto a San Pascual Bailón, aunque no en figura de esqueleto, ya se había difundido en Chiapas en un momento en que la región atravesaba por una epidemia. Pero hasta 1872 se tuvo noticia de la veneración a San Pascual Bailón en forma de esqueleto, es decir, a San Pascualito Rey, gracias a un documento: el acta de

---

<sup>192</sup> Francisco Vázquez. Citado en *Ibid.* p. 27

<sup>193</sup> Estas imágenes de la muerte de origen colonial que aparecían durante las celebraciones del viernes santo tendrán una trascendencia importante para el desarrollo del culto a la Niña Blanca, como se verá más adelante.

<sup>194</sup> Carlos Navarrete. “Orígenes del culto a San Pascual Bailón- Muerte en el sur de Mesoamérica” en *Arqueología... op.cit.* p. 56.

una hermandad dedicada a su culto, en el que se menciona la necesidad de construir una ermita para las “reliquias” y la “Santa Imagen” del santo.<sup>195</sup> A partir de ese momento la imagen ha tenido que ser preservada por los devotos debido a los diversos intentos tanto de la Iglesia como del gobierno para terminar con el culto, como en el año de 1914, cuando los indígenas zoques y el mayordomo del santo lo escondieron en el monte para evitar que las tropas constitucionalistas lo destruyeran.<sup>196</sup> Durante un periodo, la imagen encontró refugio de manera secreta en las casas de sus devotos, hasta llegar a la casa de “Doña Vicenta”, quien levantó una capilla en el traspatio de su casa, donde ahora se encuentra el templo moderno, a cargo de la Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana.<sup>197</sup> Navarrete afirma que el objetivo de las autoridades eclesiásticas ha sido retornar a la imagen de San Pascual Bailón, aunque mantienen el templo abierto también para curanderos y devotos de la dualidad del santo, así como para indios zoques que mantienen antiguas creencias mágicas. Dentro de esta diversidad de creyentes existen algunos que consideran que San Pascualito Rey no es distinto a la Santa Muerte. Sin embargo, las oraciones más populares no hacen mención alguna de la muerte. La mayoría de las oraciones son elaboradas por la autoridad eclesiástica, de manera que sólo sirven para pedir al santo conceder sus propias virtudes. Entre las que carecen de licencia la más popular es la siguiente:

¡Oh mi Señor San Pascual Bailón!  
Que no mueran criaturas de espanto,  
Que no mueran de espanto y de rayo,  
Y que no mueran solas en el campo.  
Que no asalten criaturas  
Ni de calenturas sufran,  
Que no sufran de ojos ni de mala mirada.<sup>198</sup>

Existe solo una referencia a la simbiosis entre San Pascual Bailón y la muerte. Se trata de la leyenda que dice que todas las noches San Pascual viaja en su carretón para llevarse a los muertos. Fuera de esta mención y el hecho de que en la actualidad algunos médiums utilicen la Oración a la Santa Muerte en sus plegarias a San Pascualito Rey, no existen más indicios que permitan relacionar el actual culto tepiteño a la Niña Blanca con el de San Pascualito.

---

<sup>195</sup> Navarrete. *San Pascualito Rey...* op. cit. p. 35.

<sup>196</sup> Navarrete “Orígenes del culto...” op. cit. p. 56.

<sup>197</sup> Ibid. p. 57.

<sup>198</sup> Navarrete. *San Pascualito Rey...* op. cit. p. 100.



Quienes se han constituido como sus líderes han afirmado que el culto a la Santa Muerte es de origen prehispánico. En el *Boletín de la Redsantamuerte*, página web que desde hace ya varios años se ha dado a la tarea de reunir a todos los devotos de la Señora, como también se le conoce, se afirma que:

La antigua Santa Muerte, la Muerte Vieja o Grande como se le conoce ahora, es en realidad Mictecacihuatl que junto con su compañero se resistieron a desaparecer. Con el tiempo toda la responsabilidad cayó en Mictecacihuatl, mientras que su pareja fue quedando en segundo lugar y en algunos sitios casi desapareció. Aunque los verdaderos devotos de la Santa Muerte, aquellos que conocen sus rituales más antiguos, saben que invocan el poder de una dualidad.<sup>199</sup>

Para los nahuas la muerte tenía un doble significado. Por una parte, se consideraba una dispersión o disgregación de los elementos que conformaban al ser humano.<sup>200</sup> La muerte también era considerada un segundo nacimiento, por lo que al morir una persona se trataban de reproducir las condiciones originales del vientre materno, colocándose al difunto bañado con agua en posición sedente o fetal, quien tendría que enfrentar ahora nueve peligros, siendo el primero el ser devorado por Tlaltecuhltli, quien parirá de nuevo al muerto hacia la nueva vida.<sup>201</sup>

López Austin ha dividido las ceremonias mesoamericanas relacionadas con la muerte en cuatro grupos<sup>202</sup>:

1.- Culto a los dioses de la muerte, como perpetuadores del ciclo vida- muerte.

---

<sup>199</sup> *Boletín de la redsantamuerte*. Consultado en [www.elistas.net/lista/redsantamuerte](http://www.elistas.net/lista/redsantamuerte)

<sup>200</sup> Como explica López Austin, el hombre estaba formado por una materia corporal así como por entidades anímicas que le otorgaban individualidad, facultades sensoriales, impulsos, capacidad intelectual, y lo ligaban a una deidad protectora. Las principales entidades eran el *teyolia*, el *tonalli* y el *ihíyotl*. “En el primero, ubicado en el corazón, radicaban su esencia humana, su vida, lo más importante de sus facultades mentales y su pertenencia al grupo de parentesco; al morir el individuo, el *teyolia* viajaba a uno de los lugares destinados a los muertos. El *tonalli*, ligado a la individualidad y al destino personal, reposaba sobre la tierra tras la muerte, y generalmente era guardado por los familiares del difunto en una caja que contenía sus cenizas y dos mechones de cabellos. Por último, el *ihíyotl*, motor de las pasiones, se dispersaba en la superficie terrestre y podía convertirse en seres fantasmales o en enfermedades (*yohualehécatl* o “viento nocturno”). López Austin. “Misterios de la vida y de la muerte” en *Arqueología ... op. cit.* p. 7

<sup>201</sup> Matos Moctezuma. “Costumbres funerarias en Mesoamérica” en *Ibid.* p. 17. A diferencia de la idea cristiana, el destino que esperaba al *teyolia* no dependía del tipo de vida del difunto, sino del tipo de muerte que hubiera experimentado. Existían por ello diversos lugares de destino, como la Casa del Sol, a donde llegaban los sacrificados a esa deidad o las mujeres muertas en su primer parto; el Tlalocan, lugar de los muertos a causa del agua; y el Mictlán, a donde llegaban todos los demás muertos. Entre los mayas encontramos lugares como la Ceiba, para los ahogados, y el Xibalbá, lugar general para los muertos. Véase Mercedes de la Garza. “La muerte y sus deidades en el pensamiento maya” en *Ibid.* p. 41, Matos Moctezuma. *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México, Asociación de Amigos del Templo Mayor, A.C./ Fondo de Cultura Económica, 1997, y del mismo autor “La muerte ...” *op. cit.* p. 7.

<sup>202</sup> López Austin. *op. cit.* p. 9. En esta clasificación de López Austin puede apreciarse, nuevamente, la estrecha relación entre la idea de la muerte, el morir, los muertos y, en este caso particular, las deidades relacionadas con la muerte. Aunque el autor hace esta diferenciación cabe preguntarse qué tanto se relacionaban, en la práctica, los cultos mencionados por él.



2.- Culto a los antepasados, consistente en la veneración de los restos depositados en el hogar o en el templo no sólo mediante el rito, sino también mediante la buena conducta de los deudos para preservar el honor, la fuerza y la protección proveniente de las cenizas.

3.- Culto a las fuerzas sobrenaturales de las reliquias.

4.- Culto a los difuntos, que incluía diversos aspectos que van desde provisión para el camino del *teyolia* hasta la prevención de posibles daños causados por las otras entidades del difunto o la preparación del cadáver para su homenaje.

¿Algunas de estas costumbres han permanecido hasta nuestros días? Como se mencionó antes, el actual culto a los muertos es resultado del sincretismo, incluso entre los actuales grupos indígenas. Matos Moctezuma afirma que no existe en la actualidad un pensamiento prehispánico puro. Es importante mencionar también el hecho de que, dentro de la historia de las religiones, existen elementos comunes, como la colocación de ofrendas para los difuntos.

Los devotos de la Santa Muerte afirman que puede comprobarse su origen prehispánico en el hecho de que los indígenas no le tenían miedo a la muerte.<sup>203</sup> Sin embargo, como explica Mercedes de la Garza, la muerte podía considerarse un castigo de los dioses o un daño mágico proveniente de otro ser humano. Al estar la finalidad de la vida en la vida misma, se pretendía vivirla de la manera más plena, constituyendo la muerte el final de esa plenitud, razón por la que era temida.<sup>204</sup> Este miedo se manifestaba en sentimientos de angustia que podemos observar en algunos textos indígenas, como en el siguiente canto:

*¿En dónde está el camino  
para bajar al Reino de los Muertos,  
a dónde están los que ya no tienen cuerpo?  
¿Hay vida aún allá en esa región  
en la que de algún modo se existe?  
¿Tienen aún conciencia nuestros corazones?  
En cofre y caja esconde a los hombres  
y los envuelve en ropas de dador de vida.  
¿Es que allá los veré?  
¿He de fijar los ojos en el rostro  
de mi madre y de mi padre?  
¿Han de venir a darme ellos aún su canto y su palabra?  
¡Yo los busco, nadie está allí:*

---

<sup>203</sup> Como se explicará un poco más adelante, dicha afirmación proviene de la confusión entre el culto a los muertos como antepasados y el culto a la muerte como deidad.

<sup>204</sup> Mercedes de la Garza. *op. cit.*, p. 42.

Parece más acertada la hipótesis de Elsa Malvido, quien considera que el culto tiene sus antecedentes en la época virreinal, momento en que la Iglesia empezaba a rechazar algunas de las imágenes simbólicas que les habían sido mostradas a los indígenas para su evangelización. Al igual que en la Europa medieval, lo que sería unos años más adelante la Nueva España se convirtió en terreno de la muerte, que apareció no sólo como consecuencia de la lucha armada, sino también por el intercambio de enfermedades entre indígenas y españoles. Aunque un número importante de conquistadores sucumbió durante la lucha, el número de indígenas caídos fue mucho mayor.<sup>206</sup>

Al compartir una cosmovisión completamente distinta a la de los españoles, los indígenas no comprendieron por completo algunos conceptos de la doctrina cristiana. El hecho de que los mismos frailes utilizaran costumbres indígenas sustituyendo a antiguas deidades con santos católicos, debió favorecer el que muchos dogmas fueran mal interpretados, como en el caso de San Pascualito, de manera que los mismos símbolos que los misioneros utilizaron en su evangelización resultaron contraproducentes. Malvido plantea que son tres los casos documentados coloniales referentes a herejías relacionadas con la imagen de la muerte, herencia de la Europa medieval. La primera es el caso ya mencionado de San Pascualito Rey. Los otros dos son casos denunciados ante la Inquisición y de los que se encuentra el relato en dos crónicas. Una hace referencia a un edicto real de 1775<sup>207</sup> contra la idolatría, en donde se acusa a algunos curanderos indios de utilizar tablas con pinturas de la muerte para pronosticar el deceso de los enfermos. El otro documento refiere que en 1793,<sup>208</sup> en el pueblo de Amoles, Querétaro,

---

<sup>205</sup> Citado en Matos Moctezuma. "La muerte en tres tiempos" *op. cit.* p. 7.

<sup>206</sup> Malvido. *op. cit.* p. 49.

<sup>207</sup> Esta fecha es también el año de la muerte del autor del políptico de Tepozotlán. Este políptico, inspirado en el devocionario de Tomás Cayetano *Relox en modo de Despertador, para el alma dormida en la culpa, señalando las doce horas de su ser*, constituye uno de los mejores ejemplos del arte barroco de la Nueva España, plagado de imágenes de la muerte en sus *Autos Sacramentales*, sus Loas, las piras funerarias, las exequias y, por supuesto, la pintura, imágenes utilizadas por los religiosos para la evangelización de los indígenas.

<sup>208</sup> Un año antes, en 1792, fue publicada la obra que constituye el corolario místico-literario del políptico de Tepozotlán: *La portentosa vida de la muerte. Emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del altísimo y muy señora de la humana naturaleza*, de fray Joaquín de Bolaños. Se trata de una obra particular ya que, aunque se trata de una novela en la que la muerte nace, se bautiza, e incluso se enamora, su objetivo es adoctrinar sobre lo repentino y lo seguro de la muerte, así como sobre lo vano de lo terrenal y la necesidad de prepararse para bien morir: "¿no oyes amigo lector? ¿no escuchas, no percibes aquellas sutiles voces de los finados? ¿aquella muda elocuencia con que nos hablan los difuntos? Para el día de mañana nos citan y nos emplazan para el sepulcro; ¡oh, que consideración tan importante para desprender nuestro corazón de lo terreno! ¡Oh, quién estuviera penetrado en todos instantes y

un fraile franciscano y algunos indígenas celebraron misa y adoraron a un ídolo de nombre Justo Juez, que era un esqueleto de tamaño natural con cabeza coronada, arcos y flechas. Como bien explica Malvido, se trata de la imagen de la muerte- peste, declarada por la misma Iglesia como Justo Juez, al llegar la muerte a todos los hombres, sin importar privilegios de algún tipo. Las oraciones a esta imagen han sobrevivido y ahora se incluyen en las oraciones a la Santa Muerte.<sup>209</sup> La autora afirma que a finales de la Colonia la iconografía católica de los triunfos de la muerte- peste ya no era entendida por sus mismos representantes, llegando estos a perseguir toda imagen de la muerte, mientras que los indígenas las interpretaron erróneamente hasta llegar a venerarlas. Tal vez no sea tan acertado el considerar que los frailes o las autoridades eclesiásticas ya no entendían estas imágenes. Se puede hablar no de una falta de comprensión por parte de los sacerdotes respecto a estas imágenes, sino de un cambio de pensamiento que no llegó a la población indígena, población que desde la conquista no había sido evangelizada por completo y cuyas antiguas tradiciones se mezclaron con lo que los frailes pudieron enseñarles.

Lomnitz, citando a Serge Gruzinski, menciona que algunas cofradías coloniales se convirtieron en sectas secretas y menciona también que existe un documento sobre una cofradía del siglo XVIII que practicaba el culto a la Santa Muerte, cuyas prácticas consistían en procesiones nocturnas y la manipulación de la imagen con fines políticos: “Amarran fuertemente a la Santa Muerte con una cuerda mojada para que les conceda el milagro de entregarles la bara de gobierno y la amenazan, diciéndole que si les niega el milagro, la azotarán o la quemarán”.<sup>210</sup> Sin embargo, no existen referencias que expliquen qué sucedió con esta secta.

Tras el edicto contra las idolatrías, las imágenes del triunfo de la muerte que salían en procesión el Viernes Santo fueron destruidas o guardadas en bodegas. El actual carretón de San Pascualito Rey es un ejemplo de las que sobrevivieron. En el convento museo de Yanhuitlán, en Oaxaca, se encuentra la pieza colonial más antigua,

---

momentos de este saludable pensamiento;...yo me retiro a profundizar este gran pensamiento de este día de mañana: tu juicio y cristiandad sabrá lo que ha de hacer en este negocio en que tanto se interesa tu alma; por despedida te advierto, que la desgracia de Saúl no consistió precisamente en citarlo la Muerte para el día siguiente, sino en no disponerse en aquél término para morir bien el día de mañana”. Fray Joaquín de Bolaños. *La portentosa vida de la muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. p. 157- 159.

<sup>209</sup> Elsa Malvido. “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte” en *Arqueología mexicana*. v. XII. Núm. 76, nov- dic 2005. México, Raíces. p. 25. En las afueras del mercado de Sonora también encontramos oraciones al Justo Juez, pero en este caso se trata de Cristo a manera del Señor de la Buena Muerte o Señor de la Paciencia, cuya imagen, como vimos, se sincretizó con la del Señor del Cementerio.

<sup>210</sup> Citado en Lomnitz. *op. cit.* p. 460.

conocida por los habitantes locales como Nuestra Señora la Muerte, mientras que para los fuereños se trata de la Niña Blanca. En el Estado de Hidalgo, en Tepatepec, se encuentra la imagen de San Bernardo, también relacionada con la Santa Muerte. El templo en el que se encuentra esta imagen, así como otro punto en el estado de Zacatecas, son considerados los centros más antiguos de veneración a la Señora, por lo que nos referiremos brevemente a ellos.

Prácticamente todas las páginas de la Internet que tratan el tema del origen de la Santa mencionan que el actual culto inició en Hidalgo en el año de 1965, pero en ningún lugar se explica el porqué de fecha tan precisa. Por la información proporcionada por Juan Ambrosio se puede suponer que tal vez se trate del culto a la imagen de San Bernardo. Una mujer otomí cuyo seudónimo es Regina mantuvo por muchos años en su casa una imagen esquelética tallada en madera. Ella explica que la imagen ya estaba en casa de sus suegros cuando ella llegó a vivir ahí, hace 50 años. Regina cuenta que, según una leyenda, en tiempos de la Revolución una mujer otomí que acostumbraba lavar en el río escuchó una voz que la llamaba, pero no pudo ver nada. Después de que eso sucediera varias veces, la mujer decidió buscar bien y finalmente, debajo de la sombra de un árbol, escuchó una voz que le decía: “Desentiérame”. La mujer obedeció, desenterró al santo y se lo llevó.<sup>211</sup> Cuando Regina llegó a vivir a casa de sus suegros se encargó del altar y se encomendó al santo, lo mismo que sus hijos y su esposo. Mucha gente empezó a acudir al altar de San Bernardo, aunque no está claro si los primeros visitantes consideraban al santo como San Bernardo o como una representación de la Santa Muerte. Sin embargo, por razones que tampoco están claras, los sacerdotes de la iglesia cercana se llevaron al santo de casa de Regina y lo colocaron dentro del templo. En una entrevista concedida entre 2000 y 2003, Regina refirió que eso había sucedido hace aproximadamente 35 años, es decir, en la década de 1960. Ya en la Iglesia el santo era venerado como San Bernardo y no como la Santa Muerte, por lo que se puede observar aquí una situación similar a la de San Pascual Bailón y San Pascualito Rey, sólo que en este caso la imagen de San Bernardo se encuentra en clara relación con la Santa Muerte como es venerada actualmente. Tras muchos años, el santo fue devuelto a la dueña con la condición de que no le hiciera demasiada publicidad.<sup>212</sup> A pesar de que

---

<sup>211</sup> Ambrosio. *op. cit.* p. 44.

<sup>212</sup> Este dato fue proporcionado por Ambrosio en su libro editado en el año 2003. Sin embargo, Elsa Malvido, en el artículo ya citado de 2005 refiere que la imagen se localiza en el templo católico de San Agustín, en Tepatepec, por lo que no está claro si, tiempo después de que la imagen regresara a su dueña,

mucha de la gente que acude a ver el altar considera la imagen como la Santa Muerte, la dueña y su familia afirman que se trata de San Bernardo, llegando a afirmar al respecto: “A mí esas imágenes no me gustan, si mi santito es de una forma por qué lo vamos a estar cambiando”.<sup>213</sup>

El otro punto de culto se encuentra en Sombrerete, Zacatecas, donde Natividad Zamora ha custodiado desde hace 72 años el templo de la Noria, donde se encuentran las imágenes de la Santa Muerte y del Señor del Santo Entierro. La imagen actual, que sostiene una guadaña en una mano y un rosario en el otro, es un remplazo, ya que la anterior fue consumida en un incendio reciente, por lo que no es posible saber qué tan antigua era. Según refiere Ambrosio, fue en la época colonial cuando un minero mandó construir la imagen para encomendarle su vida y la de sus compañeros, y desde entonces el culto se ha mantenido.<sup>214</sup> Dado que la imagen original se consumió por completo y estaba acompañada de un Santo Entierro, es posible pensar que si en verdad surgió un culto en la época colonial, probablemente se dio de la misma manera que con las otras imágenes, es decir, una imagen que en un principio fue elaborada con el fin de acompañar la procesión del Viernes Santo se convirtió posteriormente en objeto de veneración.

Existen dos referencias contemporáneas más acerca del culto. Lomnitz cita a Kristen Norget, quien afirma que en la década de 1980 hombres y mujeres de la ciudad de Oaxaca usaban la imagen de la Señora para protegerse de robos, enemigos y de la muerte misma.<sup>215</sup> Al parecer, también en la ciudad de Tula, Tamaulipas, existe otro caso similar al de San Pascual y al de San Bernardo. Se trata de la imagen de un esqueleto tallado en madera. Vicente Morales, de 84 años, su esposa y su hermana constituyen la quinta generación a cargo del cuidado de la imagen, a la que ellos llaman Santa Inés. Vicente afirma que durante la Revolución la imagen tuvo que ser enterrada “viva” para protegerla de los grupos que pasaron o se acantonaron en Tula. Actualmente, a pesar de que sus propietarios prefieren llamarla Santa Inés, es venerada como la Santa Muerte por los devotos que acuden al altar, siendo su fiesta principal el 20 de abril.<sup>216</sup>

---

esta le fue retirada de nuevo, o si simplemente Malvido no obtuvo el dato de que la imagen ya había sido devuelta.

<sup>213</sup> Ambrosio. *op. cit.* p. 45.

<sup>214</sup> *Ibid.* p. 50- 51.

<sup>215</sup> Lomnitz. *op. cit.* p. 465.

<sup>216</sup> René Martínez. “La Santísima casó a Niurka y está de fiesta... Congrega la Santa Muerte multitudes en Tula” consultado en <http://www.gazeta.com.mx/asp/muestranot.asp?id=801>

En todos los ejemplos aquí mencionados, con excepción tal vez del culto en Zacatecas, no se observa el culto a la Santa Muerte como tal, sino con imágenes que, aunque originalmente tienen otra advocación, llegan a ser identificadas con otra figura, perteneciente a otro culto o a otros rituales, siendo el único punto de enlace la representación descarnada de la figura central. Pero entonces, si el culto a la Santa Muerte como tal no surgió en estos lugares, ¿de dónde vino?, ¿cómo llegaron las oraciones de la Santa Muerte a los médiums creyentes en San Pascualito? Si Regina siempre ha considerado a su santo como San Bernardo, ¿de dónde provino la idea de que se trataba de la Santa Muerte?

Existe otra referencia sobre el origen del culto a la Santa Muerte, sólo que en este caso no hay ninguna imagen como referencia. Se dice que a mediados de la década de los 50 un chaman de Catemaco, Veracruz, tuvo un sueño en el que un esqueleto humano ataviado con túnica y guadaña le dijo que quería terminar con el sufrimiento y el dolor de las personas, por lo que el chaman debía hacer una imagen suya en madera y difundir el mensaje.<sup>217</sup> Según algunas versiones, la Santa Muerte le dijo al chaman que, en vista de que México había sido un pueblo que nunca la había olvidado, ella lo había escogido para ser su protectora. También se cuenta que al despertar, el chaman vio en el techo de su casa (o en algunas tablas de su choza, según otras versiones) la imagen de la Señora, por lo que corrió con el párroco de su comunidad para pedirle que canonizara al personaje, cosa que el sacerdote rechazó, de manera que el culto pasó de boca en boca, sin tener una imagen o un lugar específico. Sin embargo, no existe ningún dato que permita ubicar el origen de esta leyenda.<sup>218</sup>

También hay versiones que relacionan el culto a la Niña Blanca con la Santería cubana, al afirmar que es la versión mexicana de algunos orishas o entidades espirituales como Oyá, la diosa de las tormentas, Yewa, diosa del inframundo, Centella Endoki, señora de los cementerios y versión de Oyá en el Palo Mayombe, o bien con la

---

<sup>217</sup> “El renacer de un culto ancestral” en *Devoción a la Santa Muerte*. Núm. 1, dic 2000. México, Mina. p. 3.

<sup>218</sup> Existen algunos elementos importantes en esta leyenda. El primero es la aparición en sueños. Son muchos los devotos de la Santa Muerte que afirman haber iniciado su fe al ver a la Niña en sueños, pero, a diferencia de otro tipo de apariciones en las que la muerte se muestra para anunciar su llegada, la Santa se aparece para pedir que se le rinda culto, o para anunciar al creyente que su tiempo aún no ha llegado. El segundo elemento es la petición de la Señora: como sus fieles lo manifiestan, ella quiere que se difunda su culto, lo que explica el aumento en los altares en toda la ciudad. Un elemento más es la mención de que México nunca ha olvidado a la muerte. Se puede apreciar aquí la idea de la cercanía del mexicano con la muerte, pero también la confusión entre el culto a los muertos, la utilización de la imagen de la muerte y su culto como deidad, de lo se hablará en seguida.

entidad vudú Maman Brigitte.<sup>219</sup> Como ya se mencionó, en las religiones de origen africano no existe una imagen de la muerte similar a la Santa. Andrés Rodríguez Reyes afirma que es tanto el misterio que se genera en torno a la muerte que incluso deidades como Oyá utilizan máscara, de manera que es imposible ver si su rostro es descarnado o no.<sup>220</sup> Por lo tanto, tampoco es posible encontrar en este caso una relación clara con el culto a la Santa Muerte. Sin embargo, se mencionó ya un ejemplo de oración a San la Muerte proporcionada por un santero, por lo que es posible pensar que así como en Argentina se generó un sincretismo entre el Señor del Cementerio y la imagen de Cristo en la cruz, dentro de la Santería cubana, tras la adopción de San la Muerte, se adoptó también a la Santa Muerte, aunque ese proceso tal vez pudo haberse realizado en México por la influencia de cultos como el de San Pascualito Rey.<sup>221</sup>

Se puede afirmar también que el culto actual a la Santa Muerte no proviene, como afirman muchos de sus practicantes, del culto indígena a las deidades de la muerte. Es importante también, como señala Luz María Martínez Montiel, hacer una distinción entre el culto a los muertos y el culto a la muerte como deidad, e incluso la presencia constante de la muerte en la cultura de un pueblo. La autora explica:

Al venerar a los muertos no se venera a la muerte; más bien, al rendir culto a los antepasados, se venera a la propia sangre, a su raíz, al lazo que es el punto de origen de todo humano... Pero esto no es lo mismo que venerar a la muerte. Más bien, el culto prehispánico a la muerte se fue minimizando por la acción evangelizadora e impositiva que fue reduciendo el pensamiento religioso indígena a los ámbitos de la hechicería y la brujería. Posteriormente el pueblo, por acción del mestizaje y de una profunda transformación de su idiosincrasia, en la configuración de una filosofía popular y colectiva, puso a la muerte en sus canciones, sus refranes y sus cuentos.<sup>222</sup>

Por lo tanto, si el culto a la Santa Muerte tiene antecedentes más antiguos, estos deben provenir de la época colonial, a partir de las imágenes de la muerte de tradición medieval que la Iglesia católica utilizó para evangelizar a los indígenas. Ante unas circunstancias críticas para la población (la peste y las epidemias en Guatemala y Chiapas y el peligro que implicaba trabajar en las minas, en Zacatecas) estas imágenes pudieron haber sido consideradas por los indígenas como representaciones de una

---

<sup>219</sup> Kevin Freese "The Death cult of the drug Lords Mexico's patrón saint of crime, criminals and the dispossessed" consultado en <http://leav-www.army.mil/fmso/documents/Santa-Muerte/santa-muerte.htm>

<sup>220</sup> Andrés Rodríguez Reyes. "La Muerte, los Muertos y los Santeros" en *Del Caribe*. Núm. 22, 1993. Santiago de Cuba. p. 21.

<sup>221</sup> Sobre esto se hablará al tratar el origen del culto en Tepito.

<sup>222</sup> Luz María Martínez Montiel. "El culto a la Muerte en México" en *Del Caribe*. *op. cit.*. 10.



deidad que encarnaba a la muerte.<sup>223</sup> Sin embargo, si estas ideas realmente generaron un culto este debió atravesar por muchas modificaciones, al mismo tiempo que el catolicismo adquiriría sus propias peculiaridades entre los indígenas evangelizados. Este debió haber sido un proceso muy largo y lento que permaneció oculto debido a la clandestinidad del culto. Sería hasta mediados del siglo pasado cuando, debido tal vez a un nuevo encuentro entre diversas manifestaciones religiosas como la santería cubana, el culto adquirió sus características básicas actuales.

Lo anterior deja con la idea de que la única forma de difusión del culto fue la transmisión oral, de manera clandestina, entre familiares y amigos, sin que existiera un punto de reunión que sirviera para la práctica pública, por lo que incluso tampoco podríamos hablar de un culto perfectamente organizado y con características bien definidas. En el *Boletín de la Redsantamuerte* se afirma que durante la Revolución mexicana el culto a la Señora tuvo una fuerte presencia entre los campesinos que pelearon con los federales. Se menciona que cargaban entre sus ropas o en sus sombreros alguna imagen de la Santa.<sup>224</sup> Aunque no hay nada que confirme esta información, es probable que, dada la situación crítica por la que se atravesaba, si algún antecedente del culto ya era conocido, probablemente empezó a difundirse, pero, como en el caso de la imagen de San Pascualito Rey, los devotos se vieron en la necesidad de ocultar, las imágenes, si las poseían.

El culto se mantuvo en secreto no sólo por la prohibición de la Iglesia católica, sino también por el hecho de que, por lo menos en sus inicios, se consideraba que, para aprovechar mejor la energía de la Señora era necesario trabajar sin intromisiones. Aún hasta hace unos años algunos folletos de oraciones recomendaban que los altares dedicados a la Santa Muerte se encontraran en lugares apartados y privados:

Para hacer el altar dedicado a la Santa Muerte, es necesario contar con un lugar reservado y privado contrario a la incursión de extraños...Es de tomar en cuenta que el altar no debe mostrarse a cualquier curioso, por el contrario, mientras más oculto permanezca a los ojos ajenos, mayor poder de atracción tendrá ante los ojos de personas habidas de favores y ayuda.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> A esta idea habría que agregar la explicación que la Iglesia católica da acerca del culto: una interpretación errónea de la idea católica de una muerte santa. De ello se hablará más adelante.

<sup>224</sup> *Boletín redsantamuerte op. cit.*

<sup>225</sup> *Los poderes mágicos de la Santa Muerte. Manual práctico de trabajos. Significado de los colores, ofrendas, ritos, velas, veladoras, culto, oraciones, protecciones, altares.* México, Ediciones S. M., (s. f.) Ya se mencionó que los rituales mágicos tienen un carácter secreto. Malinowski explica: “la creencia en la naturaleza primigenia de la magia es universal. Paralela suya va la convicción de que tan sólo mediante una transmisión inmaculada y absolutamente inmodificada conserva la magia su efectividad. La más menuda alteración del modelo primitivo sería fatal. Existe, por consiguiente, la idea de que entre el objeto y su magia hay un nexo esencial. La magia es cualidad de la cosa, o mejor, de la relación entre la cosa y



Otra de las posibles razones de la clandestinidad es que los creyentes concebían a la Señora como una entidad muy poderosa, pero, al igual que en el caso de San la Muerte, no precisamente benévola. He tenido la oportunidad de escuchar a personas afirmar que la Señora “es muy castigadora” por lo que hay que cumplirle lo que se le promete o mejor no meterse con ella.<sup>226</sup>

Aquellos que en la actualidad practican el culto de manera pública afirman que antes de acudir a algún altar o santuario ya conocían el culto gracias a algún familiar, principalmente algún abuelo o abuela, lo que nos lleva a ubicar su difusión en la década de 1950. Este es el caso de la señora Enriqueta, conocida cariñosamente como Doña Queta, dueña del altar ubicado en Tepito, quien afirma que practica el culto desde hace más de 40 años, heredando esta tradición de su tía Leonor Paredes.

Después de que el culto se volvió público en el barrio de Tepito, la cantidad de devotos aumentó considerablemente, pero también salió a la luz el hecho de que, al igual que Doña Queta, eran muchos quienes, en el barrio y sus cercanías, practicaban el culto o por lo menos sabían de la existencia de una entidad denominada Santa Muerte que, aunque milagrosa, era muy peligrosa.<sup>227</sup>

---

el hombre, pues aunque ésta no es producto suyo, sin embargo, ha sido hecha por él. En toda tradición, en toda mitología, la magia es siempre posesión del hombre y ello es así merced al conocimiento de éste o de un ser semejante a él. Esto implica al brujo celebrante, tanto más que las cosas que van a hechizarse o los medios de su hechizo”. Malinowski. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1982. p. 27.

<sup>226</sup> Cuando comencé esta investigación una persona de mi familia me comentó que, hace muchos años, cuando atravesábamos por una situación económica muy crítica, mi abuela nos “encomendó” a la Santa Muerte, después de que una amiga suya le regalara una oración escrita en una hoja de papel. Posteriormente, después de un accidente en el que se partiera a la altura de la cabeza una imagen de la Señora que mi abuela traía en su bolsa, solicitó visitar a la virgen María, ya que consideró que había actuado mal al hacer tratos con la Niña Blanca.

<sup>227</sup> Es importante mencionar que dentro del catolicismo popular relacionado con prácticas de tipo mágico existen diversas figuras de veneración a las que se recurre sólo en casos muy graves o de urgencia, sin que quienes a ellas recurren practiquen con regularidad un culto a dicha figura. Se puede mencionar aquí el caso del *Ánima sola*. Se trata de un alma que se encuentra en el purgatorio y a la que se le hacen peticiones de un carácter muy similar a las dirigidas a la Santa Muerte, es decir, peticiones que los santos, dada su cercanía con Dios, no podrían recibir. Por supuesto, la Iglesia católica no acepta esta devoción y afirma que, en el caso de las almas que se encuentran en el purgatorio, se recomienda orar por su salvación y su pronta liberación de él. Dado que aún se encuentran en proceso de purificación no pueden, en ningún modo, ser intercesoras ante Dios, ya que aún no se encuentran en su presencia. Esta devoción no tiene ningún tipo de santuario o altar, pero en el mercado de Sonora y en las afueras de la Iglesia de Santiago Apóstol, ubicada en la Merced, se pueden encontrar imágenes con la respectiva oración, cuya principal invocación consiste en no dar “tranquilidad” a un individuo hasta que llegué “humillado” a los pies de la persona que así lo solicita.

## 6. Difusión del culto.

*Si en todas partes estás,  
en el agua y en la tierra,  
en el aire que me encierra  
y en el incendio voraz;  
y si a todas partes vas  
conmigo en el pensamiento,  
en el soplo de mi aliento  
y en mi sangre confundida,  
¿no será, Muerte, en mi vida,  
agua, polvo y viento?*

Xavier Villaurrutia. "Décima muerte"

Tanto en las calles del barrio de Tepito como en las zonas aledañas a éste las parroquias están dedicadas a los santos cuya devoción ha difundido la Iglesia. A pesar de contar con comunidades grandes de fieles, estas parroquias no deben su feligresía precisamente a su santo patrón, sino a otros factores como la cercanía o la simpatía de los creyentes hacia cierto párroco. Más aún, son muchos los feligreses que saben muy poco acerca de santos como Santa Catarina<sup>228</sup> o San Sebastián, sin importar los muchos esfuerzos de los párrocos por catequizar acerca de la vida de los respectivos santos patronos. Esto se debe a que la popularidad de un santo no depende tanto de la difusión que la Iglesia haga de él. Como afirma Manuel Mandianes, los santos elegidos como intermediarios son los que se muestran más cercanos a la vida cotidiana de una comunidad, de manera que la devoción popular adopta como santos incluso a personajes que la Iglesia no reconoce de manera oficial o que rechaza por completo.<sup>229</sup> Para los creyentes no importa que sus santos preferidos no ocupen los altares principales de los templos: cualquier imagen basta para depositar a sus pies veladoras, flores u otros objetos en agradecimiento de algún favor recibido. Cuando se trata de un santo oficial,

---

<sup>228</sup> Generalmente se confunde a Santa Catalina de Siena, quien vivió en el siglo XIV y cuya fiesta es el 29 de abril, con Santa Catarina Virgen y Mártir o Santa Catarina de Alejandría, quien vivió entre los siglos II y III. Es a esta última a quien está dedicado el templo ubicado en el Centro Histórico, a unas calles de la estación del metro "lagunilla". Aunque hay quien escribe el nombre de esta santa como "Catalina", en el nombre oficial de dicho templo se le llama "Catarina". Entre los diversos favores que le piden sus devotos, se recurre a ella para alcanzar una santa muerte con la siguiente oración: "Bendita y amada del Señor y gloriosa Santa Catalina, por aquella felicidad que recibisteis de poder uniros a Dios y preparaos para una santa muerte, alcanzadme de su divina Majestad la gracia de que purificando mi conciencia con los sufrimientos de la enfermedad y con la confesión de mis pecados, merezca disponer mi alma, confortarla con el viático santísimo del cuerpo de Jesucristo a fin de asegurar el trance terrible de la muerte y poder volar por ella a la eterna bienaventuranza de la gloria. Amén"

<sup>229</sup> Manuel Mandianes Castro. "Caracterización de la religiosidad popular" en Álvarez Santaló. *op. cit.* p. 50.

los párrocos tienen la opción de recurrir a él para aumentar su feligresía, como en el caso de San Judas Tadeo.<sup>230</sup>

Mientras que con frecuencia la relación con el Dios creador y omnipotente se presenta como una relación de obediencia y sumisión en la que el creyente se siente intimidado tanto a causa de Su superioridad como de los propios pecados, la relación con los santos constituye una relación de intercambio. Debido a su inmediatez y a su cercanía, el santo puede “comprender” de una mejor manera las necesidades y los pecados de los creyentes, por lo que estos acuden a su presencia con mayor libertad y confianza, seguros de poder obtener, a cambio de la respectiva ofrenda, el favor solicitado. Elías Zamora Acosta explica:

En cierto modo este culto devocional a los santos refleja la visión extremadamente fatalista que el urbanita tiene del mundo que le rodea. El universo del hombre de la ciudad es caótico e inabarcable. Su vida está sometida a tensiones y situaciones ante las que los medios humanos se manifiestan absolutamente impotentes: solo la intercesión sobrenatural puede ordenar ese caos y lograr que la vida de los individuos se desenvuelva en condiciones satisfactorias. El santo es un dios para el mundo y no un dios para el más allá; resuelve problemas de aquí y ahora, que son los que preocupan al hombre ordinario, a la vez que sirve como medio para trasladar fuera del contexto social inmediato las carencias e insatisfacciones de los sectores más desfavorecidos de la sociedad.<sup>231</sup>

¿Cuáles fueron los motivos por los que el culto a la Santa Muerte se hizo público en Tepito, dejando de lado la creencia de que debía ser clandestino? Como ya se ha explicado, el comercio se convirtió, a partir de 1960 y principalmente durante la década de 1980, en la principal actividad económica del barrio, desplazando al trabajo manual y a oficios como la zapatería. Con el auge de la fayuca, los viajes a Estados Unidos se volvieron comunes entre los tepiteños. Con una situación económica bastante cómoda, los comerciantes se vieron de pronto ante la posibilidad de realizar viajes no sólo con fines comerciales, sino también vacacionales e incluso religiosos. Entre los habitantes de Tepito ya era común desde hacia varias décadas el acudir en peregrinación a santuarios como la Basílica de Guadalupe. Con el auge del comercio estas peregrinaciones se volvieron más frecuentes y pasaron de ser peregrinaciones familiares

---

<sup>230</sup> San Judas ha sido venerado entre los tepiteños como patrón de los casos difíciles. Esto ha llevado a muchos párrocos del barrio a realizar una celebración en sus parroquias para los devotos que no pueden acudir al templo de San Hipólito, donde se le venera. Un ejemplo es el párroco del templo de la Divina Institución, templo en el que todos los días se coloca la imagen de San Judas en el atrio de la parroquia, sobre una mesa en la que pueden depositarse veladoras, así como un reclinatorio para quien quiera hacer oración y, por supuesto, una alcancía para las limosnas. Lo mismo ocurrió en el templo de Santa Catarina.

<sup>231</sup> Elías Zamora Acosta. “Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla” en Noemi Quezada (edit). *Religiosidad popular México- Cuba*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Plaza Valdés, 2004. p. 541- 542.

a ser organizadas por gremios de comerciantes, como es el caso de los llamados “chalmeros”, quienes organizan anualmente una gran peregrinación para visitar al Señor de Chalma y a la Virgen de San Juan de los Lagos. Estas peregrinaciones también empezaron a tener como objetivo la visita a lugares mucho más lejanos.

Dentro de la religiosidad tepiteña la imagen de la Virgen María ha sido siempre la que ha tenido preponderancia sobre los demás santos e incluso sobre las diferentes advocaciones de Cristo. En especial la Virgen de Guadalupe fue siempre objeto de devoción entre los diferentes sectores de la población de Tepito. Pero además de esta advocación se aprecia también la devoción a la Virgen del Carmen, al inmaculado Corazón de María, a la Virgen de Fátima, a la ya mencionada Virgen de San Juan de los Lagos y a la Virgen del Cobre, de origen cubano. Esta última también se convirtió en objetivo de peregrinación.

Por supuesto, estas peregrinaciones propiciaron un intercambio cultural y religioso importante. Es posible pensar incluso que tal vez en alguna ocasión los comerciantes encontraron alguno de los santuarios ya mencionados, en Chiapas, Guatemala o Zacatecas. Como parte de ese intercambio cultural se encuentra la influencia de la santería cubana entre los fayuqueros y los comerciantes tepiteños, quienes muy pronto empezaron a usar amuletos de cultos como el Palo Mayombe y a practicar algunos rituales con el objetivo de mejorar las ganancias de sus negocios, encontrando en el mercado de Sonora el principal centro de abasto de los elementos necesarios para sus rituales. Tal vez la principal característica de la religiosidad del barrio es su apertura a nuevas devociones, siempre y cuando estas puedan practicarse en el marco del catolicismo. De hecho, es curioso ver que son más criticados aquellos vecinos que se convierten a la secta de los Testigos de Jehová que quienes, siendo católicos, practican la magia. Así pues, el barrio de Tepito se ha apegado a diversos cultos y devociones a santos que van desde las ya mencionadas advocaciones de la Virgen hasta San Charbel, pasando por San Judas, San Francisco de Asís, San Homobono, las Ánimas del Purgatorio y el Sagrado Corazón. Por lo tanto, la santería cubana, que incluye una particular devoción a la Virgen del Carmen, fue muy bien recibida entre los tepiteños, no sin las críticas y el rechazo de la Iglesia católica, críticas que no tuvieron demasiada trascendencia debido a la apertura de los tepiteños y al hecho de que la misma Iglesia se ha mantenido un tanto al margen, ha tolerado, ha mantenido una postura poco definida o incluso ha colaborado en la manera como los habitantes del

barrio llevan a cabo algunas manifestaciones de su religiosidad.<sup>232</sup> Es muy probable que los tepiteños entraran en contacto con alguna de las versiones de San la Muerte, culto que, como menciona Félix Coluccio ya había sido adoptado por la Santería cubana.<sup>233</sup> Si ya existía en Tepito el conocimiento de la Santa Muerte, ambas imágenes pudieron fusionarse. De cualquier manera, a pesar de que son muchos los que niegan su relación con el culto a la Señora, en el caso de Tepito la Santería tendría un papel muy importante no sólo en la práctica de los rituales del culto, sino también como una nueva manifestación religiosa totalmente independiente del catolicismo, lo que, por lo menos en un principio, sorprendió a los mismos habitantes del barrio. No obstante, durante la década de 1990 la aparición de centros espiritistas y de tiendas distribuidoras de veladoras y amuletos santeros se volvió algo completamente común, al igual que la presencia en las calles de personas totalmente vestidas de blanco, con una especie de turbante en la cabeza y adornadas con collares de piedras de muchos colores.

Otra de las características de la religiosidad del barrio era la colocación de altares a la entrada de las vecindades. Estos altares contenían normalmente un cuadro con la imagen de la Virgen de Guadalupe, algún crucifijo, flores y veladoras. Anteriormente se mencionó que el terremoto de 1985 provocó la demolición de la mayoría de las antiguas vecindades del barrio. Una característica de las nuevas fue la construcción de un sitio especial a manera de nicho para la colocación de un altar. Los cuadros fueron sustituidos por imágenes de madera o yeso y las veladoras por lámparas, de manera que los altares se volvieron más grandes.

En el barrio era también muy común decorar algunas fachadas con murales como los realizados por el grupo Arte Acá. La religiosidad utilizó también este medio para manifestarse y no faltó quien decorara su altar poniendo como fondo un mural. Sin embargo, estos altares permanecían dentro de los predios. Fue hasta la década de 1990 cuando la gente, en agradecimiento a algún santo, como una manda para pedir un favor, una manifestación de superioridad económica sobre los vecinos o bien porque las nuevas imágenes ya no cabían dentro de sus casas, empezó a construir los altares afuera de las vecindades. Estos altares se hicieron cada vez más grandes, sobre todo aquellos

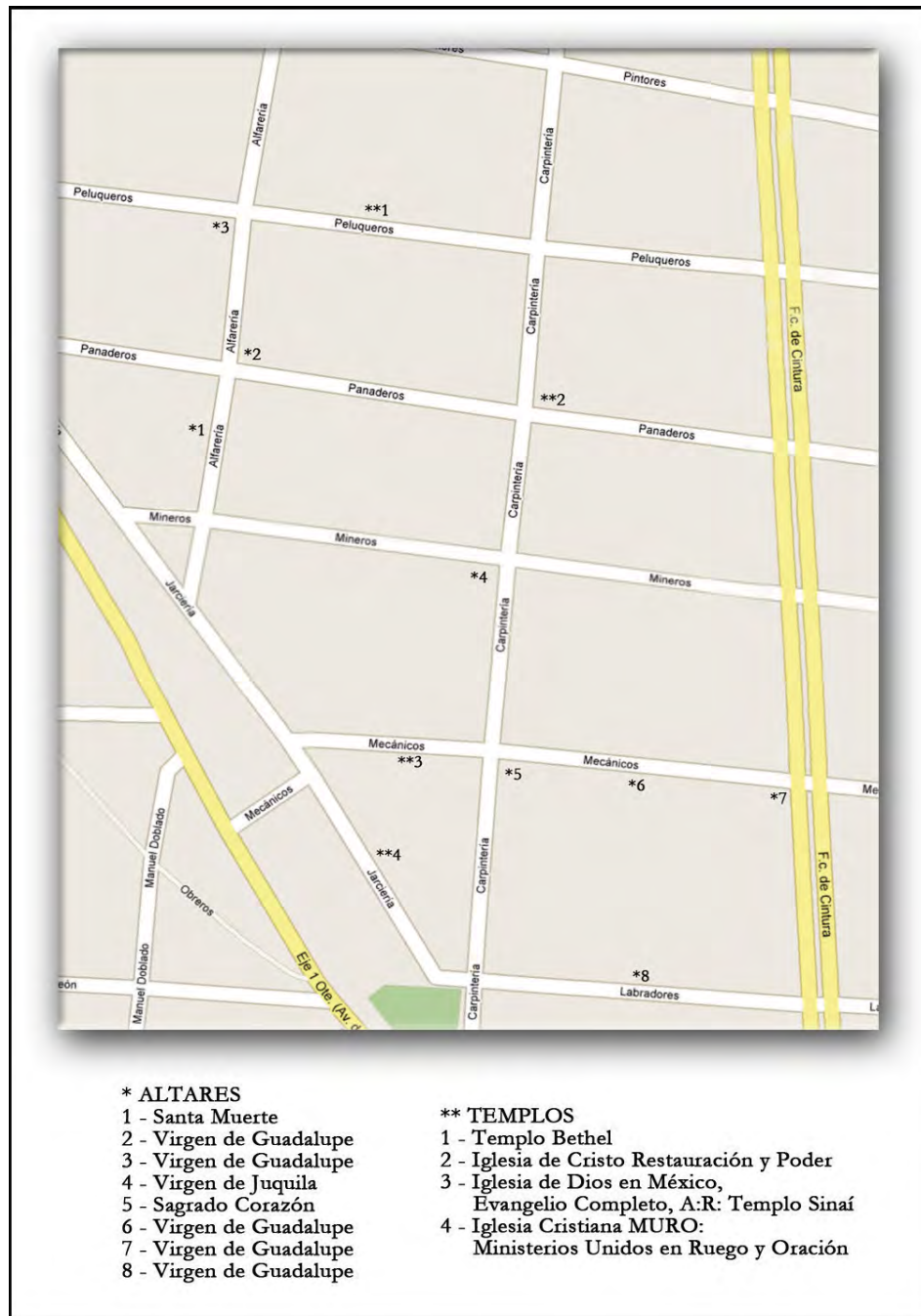
---

<sup>232</sup> Un ejemplo es la celebración de misas en casas particulares. La Iglesia tiene prohibido a sus sacerdotes celebrar misas en casas, a menos que se trate de una misa de difuntos de “cuerpo presente”. Sin embargo, en ocasiones como el 28 de octubre, día de San Judas Tadeo, los católicos solicitan a los sacerdotes que officien misa frente a los altares de las vecindades. Existen sacerdotes en el barrio que rechazan esta petición, lo que les implica perder a algunos miembros de su feligresía dado que hay sacerdotes que sí acuden a celebrar misa a los predios y ante los altares.

<sup>233</sup> Ya mencionamos la oración al Señor de la Buena Muerte que un santero le proporcionó al autor en Argentina. Coluccio. *op. cit.* p. 123.

que se construyeron para recordar a algún narcotraficante famoso que muriera realizando su actividad.

### Altares y templos en torno al altar de la Santa Muerte<sup>234</sup>



<sup>234</sup> Aunque la mayoría de los altares están dedicados a una figura en especial, la mayoría cuenta con imágenes diversas. En el altar número 4 pueden observarse imágenes del Divino niño, del Niño de Atocha, de San Pedro, de San Lázaro (imagen no admitida por la Iglesia católica, pero muy venerada por los santeros), así como la cruz en la que están grabados los nombres de varios muertos del barrio. Igualmente, el altar número 7 incluye imágenes de San Judas, del Sagrado corazón y algunos crucifijos. En torno al altar número 2, de reciente construcción, se realizan las llamadas Misas por la vida, de las que se hablará más adelante.

Los altares se volvieron capillas que abarcaban toda la esquina de alguna calle y en las que cada familia manifestaba cuál era el santo de su devoción. Algunos fueron decorados inclusive con fuentes, o bien se agregaron vistosas imágenes de tamaño natural. Fueron las familias con mayores ingresos las que construyeron los altares más ostentosos. En la calle de Mineros sobresale un altar dedicado a la Virgen de Juquila en el que se encuentra una cruz de aproximadamente cinco metros de altura. En ella se han grabado unos 30 nombres de jóvenes que han muerto en los últimos años, la mayoría asesinados.<sup>235</sup> Durante los últimos cinco años, esta cruz ha sido cargada por los vecinos durante el viacrucis del Viernes Santo organizado por la parroquia de la Divina Institución. En un principio estos altares- capillas se construyeron principalmente en la zona habitacional de Tepito, pero desde hace algunos años la costumbre se ha extendido a calles más allá del barrio, en los barrios vecinos de la Merced y de Mixcalco.

Uno de los altares es el de la Santa Muerte, ubicado en la calle de Alfarería número 12. Doña Queta afirma que en su habitación tenía un altar dedicado a la Señora, pero en el año 2000 le regalaron una imagen de metro y medio de la Santa, por lo que el altar ya no cupo más, de manera que, dado que los altares públicos ya eran muy comunes en el barrio, ella decidió poner el suyo y sacar su imagen de la Niña Blanca. Debido a su aspecto completamente diferente al de las vírgenes de rostros suaves y bondadosos de los altares vecinos, la Santa Muerte no fue muy bien recibida. A un costado del altar se encuentra una tienda atendida por la familia de Doña Queta. Según cuentan algunos vecinos, en ella Doña Queta vendía anteriormente diversos antojitos a altas horas de la madrugada, ahora se ofrecen imágenes de la Señora así como veladoras, dijes y otros productos referentes a la Santa.

En todos los altares del barrio se acostumbraba hacer algún tipo de celebración, ya fuera para recordar el día de la “inauguración” del altar, o bien el día de la fiesta del santo a quien estuviera dedicado el mismo. De igual forma iniciaron las celebraciones en el altar de Alfarería. Por supuesto, no hubo sacerdote católico dispuesto a celebrar misa o a bendecir el altar, lo que no impidió que sacerdotes no católicos acudieran al llamado de Doña Queta. Antes de que la Iglesia católica pudiera manifestar su opinión al respecto, la devoción a la Santa Muerte ya se había difundido entre los habitantes del barrio e incluso más allá. En torno al altar, inaugurado el 1º de noviembre del 2001, los creyentes empezaron a congregarse todos los días primero de mes para llevarle flores y

---

<sup>235</sup> Ver en el mapa de altares y templos el altar número 4.



veladoras y hacerle las oraciones necesarias para conseguir algún milagro. Lo trascendente de esto es el hecho de que en apenas un par de años el culto se difundió de tal manera que en la actualidad cada mes acuden al altar cientos de personas.

¿A qué se debió esta rápida difusión? La principal causa radica en la crisis social y económica por la que atravesó el barrio desde la década de 1990, de la cual ya se ha hablado antes. El catolicismo siempre ofreció a los tepiteños una ruta de escape ante los problemas a los que se enfrentaban, como la pobreza o el desempleo. Santos como San Martín Caballero eran invocados con la finalidad de conseguir buenas ventas o lograr que algún miembro de la familia dejara el alcohol. La diversidad de santos permitía una opción para resolver problemas de cualquier índole: para las situaciones difíciles se contaba con el patrón especial, San Judas Tadeo, e inclusive quienes tenían como profesión el robo podían acudir al perdón y al consuelo de la Virgen, madre y protectora, a cambio, por supuesto, de retomar el buen camino. Entre los habitantes del barrio se encontraban jóvenes con el cuello lleno de escapularios y listones que recordaban la visita a algún santuario. No obstante, con el abandono de los oficios y la introducción del narcotráfico los problemas de los tepiteños cambiaron de índole: al problema del alcoholismo se sumó la drogadicción. Si las preocupaciones anteriores eran que la mercancía ilegal no fuera confiscada o que la persona elegida para ser víctima de un asalto cooperara, con la llegada del narcotráfico ya no sólo había que tener cuidado con la policía, si no también con quienes buscaban controlar el territorio para la venta de la droga u obtener el liderazgo del comercio. Más aún, con hechos como el Tepitazo del 2000<sup>236</sup>, se mostró que Tepito era terreno de narcotraficantes y de los líderes comerciales y que la delincuencia ya no podía ser controlada por las autoridades. Muy pronto los jóvenes que habían abandonado el comercio y los oficios para dedicarse al tráfico de drogas descubrieron que, aunque esta actividad era mucho más redituable que cualquier otra, también implicaba grandes riesgos. Si bien las muertes violentas no eran algo nuevo en el barrio, sí lo fue la frecuencia con que empezaron a darse, así como el tipo de violencia, más brutal a la antes vista por los tepiteños.

Con base en la Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud, Héctor Hernández define las muertes violentas como aquellas

---

<sup>236</sup> Ya se explicó que se conoce como “tepitazo” a los sucesos acaecidos el 16 de noviembre del 2000, cuando aproximadamente 500 granaderos ingresaron al barrio con el fin de realizar un operativo que salió del control de las autoridades.



causadas por homicidio, suicidio o accidentes: “se trata de muertes traumáticas y producidas por medios externos al organismo humano; muertes en las que, antes del hecho violento que las produce, no media un proceso de deterioro fisiológico del organismo humano capaz de producir la muerte tal y como esta ocurre”.<sup>237</sup> Anteriormente se explicó que psicológicamente existe un rechazo a la muerte que actúa como un mecanismo de defensa, defensa que se debilita cuando se experimenta la muerte de algún miembro cercano de la sociedad, como un amigo o un familiar. Dado que el miedo a la muerte tiene su fundamento en el miedo a perder la vida en términos físicos pero también a la pérdida total del ser de la persona y su separación definitiva de la comunidad, la religión se presenta como una opción al ofrecer protección frente a la muerte y una existencia *post mortem*. No obstante, el catolicismo exige una serie de condiciones para poder obtener una vida plena en el más allá, ya que existe la posibilidad de padecer eternamente. Se mencionó también que una característica de la sociedad actual es la evasión de la muerte y la desocialización de los rituales funerarios, aunque en el caso de México esta idea no concuerda del todo, ya que, en el proceso histórico en el que el Estado llegó a constituirse, la idea de la muerte y el ritual en torno a los muertos sirvió en un primer momento como elemento de estabilización y organización de los diversos sectores de la población. Posteriormente, tras su secularización, la muerte pasó al ámbito público para después constituirse en un elemento de la cultura popular, cultura de la que el barrio se consideró representante.

Ya se explicó que Tepito perdió aquella identidad según la cual sus habitantes se veían a sí mismos como integrantes de un barrio bravo pero capaz de organizarse, de generar una cultura propia, de adaptarse a situaciones difíciles e incluso de enfrentar a las autoridades en pro de la defensa de sus tradiciones y de la misma superación del barrio. La delincuencia, que involucra no sólo a los que la practican si no también a sus familiares, generó divisiones en el barrio entre aquellos que han pretendido erradicarla y aquellos que se niegan a abandonarla. Igualmente, ni la Iglesia ni el Estado han logrado jamás el control total del barrio, al no poder impedir la diversidad de tradiciones y de manifestaciones religiosas, por una parte, y por otra, al ser Tepito el territorio de la ilegalidad por antonomasia.

Frente a la muerte de alguien cercano las defensas psicológicas contra la muerte se debilitan. Como ya se mencionó, la psicóloga Mariam Alcira Alizalde afirma que

---

<sup>237</sup> Héctor Hernández Bringas. *Las muertes violentas en México*. México, UNAM/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Asociación Mexicana de Población, AC, 1989. p. 22

toda sociedad debe mantener siempre un saber sobre la muerte, es decir, debe tener presente la idea de la propia muerte de forma que exista una preparación para enfrentar de mejor manera tal experiencia. Aquellos que por su trabajo o por alguna situación específica se encuentran constantemente al lado de moribundos, mantienen siempre en la conciencia este proceso de vivir la muerte, de saber acerca de ella.<sup>238</sup> La autora afirma que debe practicarse este saber de manera cotidiana y no esperar a que se active con la muerte cercana. En el caso de Tepito, las muertes violentas por homicidios no se presentaron como un suceso temporal, es decir, como si se tratara de una especie de catástrofe natural que atacó a la población, generó diversas pérdidas, pero que ha pasado ya. Por el contrario, los tepiteños son conscientes de que la presencia de la muerte permanecerá mientras las dinámicas económicas del barrio se mantengan. Por lo tanto, en Tepito el saber sobre la muerte se presenta como una constante. Sin embargo, no se trata de un saber positivo que permita estar preparado para enfrentar la muerte propia. La muerte que más impresiona y afecta a la sociedad es la de sus integrantes más jóvenes. En el caso de Tepito, es precisamente este sector de la población el más vulnerable a las muertes violentas, de manera que, siguiendo la terminología de Alizalde, podemos catalogarlos como una especie de moribundos, debido a que los habitantes del barrio se mantienen en constante tensión ante la idea de saber que sus miembros más jóvenes están en peligro de muerte. Una forma de atenuar esa tensión es refugiarse en la religión. Ya se mencionó el caso de la cruz de la calle de Mineros en la cual se han grabado los nombres de los jóvenes que mueren. Los altares también se convirtieron en medios de manifestación de esa tensión, al ser depositarios de fotografías de jóvenes asesinados. Sin embargo, el catolicismo ya no brindaba un consuelo total a estos jóvenes moribundos y sus familias. Desde un punto de vista religioso, el miedo a la muerte se presenta como un miedo a experiencias *post mortem* negativas, es decir, al infierno. Sin embargo, en Tepito la negación de la muerte, o mejor dicho, el apego a la vida, sin importar lo mala que esta sea, hace que el miedo a la muerte se presente precisamente como el miedo a dejar la existencia que se tiene, independientemente de que se crea en una vida más allá de la muerte biológica. La solución dada por la Iglesia católica de abandonar las actividades ilícitas no fue una opción para los jóvenes tepiteños, ya que estos rechazaron las actividades económicas de sus padres y abuelos, trátase de los antiguos oficios de zapatería, talabartería o el

---

<sup>238</sup> Alizalde, *op. cit.* p. 56

comercio mismo. En esas condiciones, el culto a la Santa Muerte llegó a Tepito como una opción muy viable gracias a la facilidad para circunscribirlo dentro del catolicismo o dentro de la santería, y al hecho de que la Niña Blanca parecía más similar que la Virgen de Guadalupe a las madres tepiteñas, quienes aceptan e incluso protegen a sus hijos, a sabiendas de que han cometido algún delito. Un elemento muy favorable para la adopción del culto fue el hecho de que, ante la ausencia de una autoridad o de alguna especie de decálogo, el culto a la Santa Muerte permite absolutamente todo, es decir, no hay normas de conducta a seguir ni leyes a respetar; la Santa no es patrona de algo en especial, sino que su poder le confiere la facultad de ayudar en prácticamente cualquier necesidad. Aunque en general tanto la Iglesia como otros sectores consideran que este es el elemento que explica la popularidad del culto, no podemos afirmar que sea cierto del todo, por lo menos en el barrio de Tepito. Cada 12 de diciembre se puede ver en los altares de las vecindades del barrio a grupos de vecinos entonando “Las mañanitas”, tronando cohetes y bebiendo en torno a la imagen de la Guadalupana. Por supuesto, los gastos de estas celebraciones corren a cargo de los vecinos con más ingresos, lo que incluye a comerciantes pero también a narcotraficantes. Igualmente, si bien estos no acuden directamente a las parroquias del barrio, sí lo hacen sus familiares, quienes en muchas ocasiones participan activamente en algún grupo parroquial. Mucho antes de la llegada de la Santa Muerte al barrio, San Judas ya era un santo muy popular como patrón de los casos difíciles, incluyendo el liberar a algún familiar de la cárcel. También eran muchos los ladrones que se encomendaban a este santo, a la Guadalupana o incluso al Niño de Atocha cuando se disponían a iniciar sus labores, sin importar que el robo fuera considerado un pecado. Por ello, la “libertad de acción” que permite la Señora no es suficiente para explicar la popularidad<sup>239</sup> de su culto en el barrio, no sólo entre narcotraficantes. Alfonso Hernández explica:

La ambivalencia de esta devoción funciona para quienes se quieren proteger de actuar fuera de la ley. Narcotraficantes, contrabandistas, plagiaros, sicarios y simples ladrones, buscan darse valor y sortear sus fechorías con acciones de alto

---

<sup>239</sup> Sin duda, un elemento que ha favorecido la popularidad de nuevos cultos, como los denominados “new age” (carentes de un sistema de creencias riguroso, de alguna autoridad que regule las prácticas, y donde cabe cualquier creencia, según las necesidades de los fieles), es el imperio del “politeísmo de valores” de la sociedad posmoderna, sociedad que carece de valores absolutos y verdades vinculantes, y en la que se ha generado una evolución de las interacciones sociales donde, como explica J. F. Lyotard, el contrato temporal suplanta a las instituciones permanentes. Como explica José María Mardones, estos cultos promueven una nueva religiosidad que propone a sus seguidores fines puramente espirituales y religiosos, dejando de lado todo compromiso social o político. Al carecer de dogmas o doctrinas totalizantes o absolutas, el vínculo que une a los creyentes es emocional. Véase Mardones *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. España, Sal Terrae, 1988.

riesgo personal y social. Pero dicho culto a la Santa Muerte se ha extendido también a los jóvenes y niños, comerciantes, madres solteras, y personas de la tercera edad, convirtiéndose en una devoción pública y familiar. Se trata de un culto marginal y contestatario, cuya devoción es una búsqueda para encontrarle sentido al vivir como se vive, en esta ciudad caótica y en este país en crisis. Identificar la Vida con una imagen de la Muerte, permite convocar a una fuerza sobrenatural, que está por encima del caos social y la crisis económica.<sup>240</sup>

Sin embargo esta idea generalizada de que el culto empezó entre ladrones y narcotraficantes pasando después a otros grupos también marginales y posteriormente a otros sectores, debe ser invertida, es decir, el culto a la Santa Muerte se inició en sectores marginales pero no necesariamente entre ladrones o narcotraficantes. Estos adoptaron el culto una vez que éste empezó a practicarse de manera pública. Los primeros devotos eran simplemente gente insegura procedente de sectores marginales e inestables económicamente, propensos, por su situación, a aceptar concepciones religiosas de tipo mágico o soterialógico. Una de las primeras oraciones, que muchas veces se presenta en estampas, folletos y páginas de internet como la oración principal a la Santa Muerte, no es una oración relacionada con la idea de la muerte en sí, sino con la obtención del amor de una persona:

Jesucristo vencedor, que en la Cruz fuiste vencido, vence a fulano de tal, que esté vencido conmigo en nombre del Señor. Si eres animal feroz, manso como un cordero, manso como la flor de romero; tienes que venir; pan comiste, de él me diste y por la palabra más fuerte que me diste, quiero que me traigas a fulano de tal, que esté humillado, rendido a mis plantas a cumplir lo que me ha ofrecido. Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente que así como te formó Dios inmortal con tu grande poder sobre todos los mortales hasta ponerlos en la esfera celeste donde gozaremos un glorioso día sin noche por toda la eternidad y en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, yo te ruego y te suplico te dignes ser mi protectora y me concedas todos los favores que te pido hasta el último día, hora y momento en que su Divina Majestad ordene llevarme ante su presencia, Amén.

Dado lo secreto que permaneció el culto en un principio, es difícil determinar cuál era la oración que se le rezaba a la Señora, oración que en la mayoría de los casos se transmitía escrita a mano en una hoja de papel. Sin embargo ésta oración parece ser la más antigua y la primera en imprimirse y difundirse a través de estampas. Se puede pensar que los primeros devotos de la ciudad pudieron haber tenido contacto con prácticas de tipo esotérico, con personas que tuvieran ese tipo de conocimiento o que

---

<sup>240</sup> Alfonso Hernández. "El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas" consultado en <http://www.barriodetepito.com.mx/detodo/cultos%20y%20creencias/santisima.htm>

conocían a la Señora y recomendaban pedir su favor. El recurrir a una práctica clandestina, que inclusive se presentaba como peligrosa, seguramente debió haberse justificado por una situación sumamente crítica o desesperada; pero es difícil saber si se trató siempre de una situación amorosa o de algún problema de tipo económico o de salud.

La Santa Muerte pasó, si no a sustituir, por lo menos sí a ser la competencia de San Judas Tadeo como patrón de los casos difíciles, ya sea en cuestiones de economía, familiares o incluso para aquellos momentos en que los métodos de San Antonio para conseguir marido ya no funcionaban. Dada la crisis por la que empezó a atravesar el barrio los “casos difíciles” de los tepiteños incluyeron cuestiones como la protección de un marido ladrón, la excarcelación de algún familiar o la no llegada de la muerte a algún drogadicto, sin dejar de lado los problemas de salud, económicos o amorosos. La fama que alcanzó la Niña Blanca aumentó rápidamente y quienes ya creían en ella, según palabras de Jesús Padilla, hijo de Doña Queta y encargado de los rosarios, “salieron del closet”. Y fue justo en este momento cuando el culto rebasó el barrio y llegó a manos de los grandes narcotraficantes.

A partir de este momento se pueden hacer dos distinciones dentro del culto: el público, practicado en los diversos altares y capillas y a donde acude la gente cuyas peticiones se remiten principalmente a casos difíciles, y el privado, practicado de manera clandestina por narcotraficantes, secuestradores y aquellos que pretenden obtener la ayuda “oscura” de la Santa. Mencionaré algunos ejemplos de ambos tipos.

En su novela *La Santa Muerte*, Homero Aridjis narra la experiencia de un periodista que, durante una fiesta en la que se dio cita un grupo importante de narcotraficantes, presencié un ritual de magia negra en honor a la Santa Muerte, ritual que incluyó un sacrificio humano. El autor presenta la siguiente descripción de la Señora: “La Santa Muerte era un esqueleto envuelto en ropajes blancos, rojos y negros, representando sus tres atributos: el poder violento, la agresión arterial y el asesinato”.<sup>241</sup> Durante la fiesta, uno de los invitados, tras un rato en el baño, rezó de esta manera: “Ayúdame a orinar, pinche Santa Muerte, y te prometo ser un cabrón con mis empleados y amantes. Hazme el desmilagro y te haré la desmandada de ordenar a cinco choferes y tres secretarias que vayan a tu capilla de rodillas con una ofrenda de rosas rojas”.<sup>242</sup> Y ya durante el ritual, el periodista escuchó la siguiente oración:

---

<sup>241</sup> Homero Aridjis. *La Santa Muerte*. México, CONACULTA/ Alfaguara, 2004. p. 58.

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 127.

Oh Santa Muerte, protégeme y líbrame de mis enemigos, embóscalos, tortúralos, enférmalos, mátalos, hazlos picadillo. Oh, Santa Muerte, que dominas el mundo, en nombre de los que están aquí postrados, te pido poder contra mis adversarios. Que no me quiebren, que no me arresten, que no me maten. Te pido, Santa Muerte mía, que no me desampares ni de noche ni de día, y que me defiendas de la traición de amigos y enemigos. También te pido la muerte violenta de los que buscan mi mal. Llévatelos a la Casa Oscura donde tiritan de frío los muertos. Llévatelos a la Casa de los Murciélagos, donde chillan y revolotean los heridos de bala y bayoneta. Llévatelos a la Casa de las Navajas, donde rechinan las armas blancas. Todo lo puedes tú, Santa Muerte, concédeme este favor. Amén.<sup>243</sup>

Esta visión, que presenta a los devotos de la Santa como criminales que recurren a ella por su neutralidad y capacidad para conceder milagros como la muerte de los enemigos o el no ser atrapados por la policía (lo que se favorece también con la ineficiencia y la corrupción de las mismas autoridades), ha sido criticada por los devotos que defienden una imagen más benévola de la Niña y que afirman que sus creyentes no son criminales. Sin embargo, diferentes sucesos permiten afirmar que existe un culto secreto entre los principales narcotraficantes y secuestradores del país, quienes tienen capillas particulares en las que le rinden culto a la Señora. El 18 de agosto de 1998 fue detenido por las autoridades el secuestrador Daniel Arizmendi López, alias El Mochaorejas, en una casa ubicada en el Estado de México. Arizmendi permanecía escondido en el baño, donde se encontraba un altar a la Santa Muerte. El narcotraficante solicitó a los oficiales que lo arrestaron que le permitieran llevar consigo la estatua central del altar, misma que llevó hasta la prisión de máxima seguridad La Palma, en donde, según los guardias a cargo, parte de la rutina diaria del secuestrador era hacer oración ante la Santa.<sup>244</sup>

En abril de 2001 Gilberto García Mena, uno de los líderes del Cártel del Golfo, fue detenido. En su casa, en Tamaulipas, tenía una choza que funcionaba como capilla de la Niña, a la que el narcotraficante rezaba para pedir poder y protección.<sup>245</sup> Para agosto del 2004 el culto a la Santa entre los miembros del Cártel había aumentado. En la colonia Lomas de Virreyes, en la Ciudad de México, personal del Ejército Mexicano cateó una casa usada como laboratorio por el Cártel. Dentro de la casa fue encontrado un altar con diversos amuletos de San Judas y de la Santa Muerte.<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> *Ibid.* p. 127- 128.

<sup>244</sup> Freese. *op. cit.*

<sup>245</sup> Ricardo Pacheco Colín. “El culto a la Santa Muerte pasa de Tepito a Coyoacán y la Condesa” en *Crónica* consultado en [http://www.cronica.com.mx/nota.php?id\\_notas=114661](http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=114661)

<sup>246</sup> Freesse. *op. cit.*

En diciembre del mismo año Francisco Javier Romero Cantú, vocero de la Procuraduría General de la República en Nuevo León, informó que durante el año habían sido capturados diversos narcotraficantes que poseían altares a la Niña. También fue capturado el líder de la banda conocida como *Los Norteños*, José Gil Caro Quintero, junto con algunos de sus cómplices en Guadalajara, dedicados al tráfico de drogas en Jalisco, Morelos y Veracruz. Entre las cosas que les fueron incautadas, se encontró una pistola calibre 38, de oro, con pedrería y la figura de la Santa.<sup>247</sup>

Otra organización criminal relacionada con la Señora es la Mara Salvatrucha. Durante una entrevista para el diario *Milenio* en el 2005, Carlos Eduardo Pavón alias *El Cuervo*, entonces líder de la organización, portaba una cartera con la imagen de la Santa. A pesar de negar que la Mara Salvatrucha tuviera nexos con prácticas satánicas, Pavón lucía tatuadas en la espalda las palabras “Miembro satánico”, junto con un tatuaje de la mano esquelética de la muerte.<sup>248</sup>

Además de éste ejemplo, existe otro caso en el que se relaciona a la Señora con el satanismo. En diversos programas televisivos, principalmente del canal 40, se ha presentado la llamada Bruja Zulema. En el programa *Pensar México*, el 31 de octubre de 2008, Zulema, quien trabaja con magia negra, es decir, que invoca fuerzas demoníacas para obtener algún favor, afirmó que eran muchos los políticos que recurrían a ella para pedirle trabajos de protección, pero también para eliminar la “competencia” o algún obstáculo que les impidiera ascender a algún puesto. Zulema mostró algunos videos en los que aparecían los elementos de los rituales. Entre ellos se encontraban imágenes de la Santa Muerte vestida de negro.

Por su parte, los pequeños narcotraficantes y ladrones, por lo menos los tepiteños, han practicado un culto intermedio, es decir, manifiestan abiertamente que son devotos de la Niña Blanca y acuden a los altares a entregar sus ofrendas, afirmando que recurren a ella para que proteja sus vidas durante su “trabajo”, pero negando que entre sus peticiones se encuentre la de que la Santa tome la vida de algún enemigo o les conceda poder.

Un matrimonio de la colonia Guerrero afirma que la Señora protegía al marido cada vez que este planeaba realizar algún asalto. Si había algo que pudiera hacer que el robo saliera mal, el hombre sentía cómo la guadaña del dije que colgaba de su cuello le

---

<sup>247</sup> Araujo Peña et. al. “El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo” consultado en: [http://www.udlondres.com/revista\\_psicologia/articulos/stamuerte.htm](http://www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm)

<sup>248</sup> Freese. *op. cit.*



picaba el pecho, lo que era señal de que había que cambiar el plan. Entre las peticiones de la esposa estaba que el marido fuera invisible ante la policía y no cayera en la cárcel. Cuentan que en una ocasión, cuando un policía atrapó al esposo durante un asalto, otra persona gritó: “Allá van los rateros”. El policía soltó al marido y éste aprovechó para escapar.<sup>249</sup>

Son muchos los testimonios de habitantes del barrio que buscan la liberación de algún familiar, ya sea hermanos, esposos o hijos. Pero también se le solicita a la Santa la protección de los presos durante su estancia en la cárcel. Se trata de peticiones hechas no sólo por los familiares, sino por los presos mismos, lo que ha generado un auge del culto en lugares como el Reclusorio Norte. Fernando Luján, celador del lugar, afirma que desde hace 15 años la imagen de la Señora empezó a aparecer de manera tímida en alguna celda, pero a principios del 2000 el fervor aumentó, igualando o incluso sobrepasando al culto a la Virgen de Guadalupe. *El Vaquero*, sentenciado por homicidio, afirma que la “Jefa” lo salvó al evitar que lo apuñalaran justo en el riñón derecho, en un ajuste de cuentas dentro del reclusorio. En el llamado dormitorio seis, donde se encuentran alrededor de 550 correngos repartidos en 48 celdas, los altares a la Niña se han multiplicado. En la celda de Juan Carlos se encuentra el más grande, integrado por una docena de figuras de bulto, velas y dulces sobre un paño negro. Juan Carlos afirma que su devoción es más grande “sobre todo aquí, en dónde hay muchos pecados. Le digo “cuidame”, porque en cualquier momento puedo encontrar la muerte. Ya he visto varios compañeros que han muerto. Ella es mi protectora”.<sup>250</sup> Eduardo Martínez, de 22 años y sentenciado a dos años de prisión por asalto a mano armada, estando a cuatro meses de su liberación, se encontró con el hecho de que los guardias habían hallado en su celda un arma blanca de 45 cm. Sabiendo que el castigo al delito de posesión y contrabando de armas era de seis meses, Eduardo se encomendó a la Niña Blanca y le pidió que las autoridades no agregaran más tiempo a su condena. Eduardo fue absuelto no sólo del delito de posesión y contrabando de armas, sino también del robo, recibiendo una disculpa por parte de las autoridades.<sup>251</sup>

Existen algunos relatos más que han presentado a la Santa Muerte como una deidad relacionada con la violencia. En mayo de 1999, la Policía Preventiva arrestó a Inocencio García López, a su esposa Luisa Martínez Aguilar y a sus hijos Raúl Paulino

---

<sup>249</sup> Alejandro Suverza. “La Santa Muerte” en *A pie... op. cit.* p. 16.

<sup>250</sup> Laura Castellanos “La Santa de los desesperados” en *Masiosare. Política y sociedad.* En *La Jornada.* Año 7. Núm. 333, domingo 9 de mayo 2004. p. 9.

<sup>251</sup> Freese *op. cit.*



Martínez Aguilar y Raúl Ramírez Aguilar, por el asesinato de José Trinidad Silva Leyva, y agresiones a Alfredo Lugos Olmedo, como resultado de una disputa, en Oaxaca. García López fue sentenciado a 38 años de prisión, y su esposa e hijos a 32. Lo relevante del caso fue que en octubre de 2004 García López se suicidó en su celda, acusando a su esposa de tener un amante y ser culpable de la muerte de un tal Francisco Barragán Moreno. García López escribió también una plegaria rogando a la Santa Muerte que estuviera con él en su suicidio. Otro caso relacionado con el suicidio es el de Javier Hernández Pacheco, quien se suicidó el 13 de julio de 2005, en Yucatán. Según su hijo, de cuatro años de edad, Hernández le pidió que entrara en su habitación mientras él le rezaba a su Madrina, la Santa. El niño obedeció pero, al escuchar sonidos extraños en el patio, miró afuera y vio a su padre colgando de un árbol. La esposa de Javier afirmó que su marido se había estado comportando de manera extraña y atribuyó el suicidio a las creencias de su esposo y al culto a la Santa.<sup>252</sup>

Un caso que también llamó la atención de la prensa es el de Jonathan Legaria Vargas, alias *El Pantera* o *Padrino Endoque*, líder del grupo Santa Muerte Internacional, en Tultitlán, Estado de México. El 19 de enero de 2008 se reunió con una multitud en la colonia de Santa María Cuauhtepac, en Tultitlán, para develar una estatua gigante de la Santa Muerte, que rompió el record Guinness como la más alta del mundo con 22 metros de altura. La estatua causó polémica entre los vecinos, debido a que, mientras las autoridades afirmaban que no habían recibido alguna solicitud de permiso para la construcción del monumento, muchos afirmaban que la imagen tenía un efecto negativo sobre los niños de las escuelas de preescolar cercanas al lugar de la imagen. No obstante, la multitud acudió a la celebración, presidida por el Padrino Endoque, quien afirmó en entrevista no ser padre ni obispo, sino “un ser humano que sólo profesa amor, paz y esperanza”.<sup>253</sup> Endoque dijo también tener varios años como líder del culto, a través de una página web<sup>254</sup>, y viajando a lugares como Cuba y Miami, en donde se presentaría en el programa televisivo “Don Francisco presenta”. Pero unos meses después, la madrugada del 31 de julio de 2008, fue encontrado muerto a bordo de su camioneta, sobre la Avenida López Portillo, en Ecatepec, con más de 100 marcas de bala en el cuerpo. Según las autoridades, el Padrino Endoque, de 26 años de edad,

---

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> “La muerte nos hace los ... milagros” consultado en <http://www.milenio.com/mexico/milenio/nota.asp?id=587236>

<sup>254</sup> La dirección de la página es [www.cristalecatepec.com](http://www.cristalecatepec.com) pero no fue posible revisarla, ya que aparecía como no disponible.

circulaba en su camioneta, en la que también viajaban dos mujeres, cuando varios sujetos encapuchados, a bordo de tres camionetas, empezaron a dispararle. Se inició así una persecución pero el Padrino Endoque fue interceptado frente a las instalaciones de la Universidad del Valle de México. La Procuraduría General del Estado de México afirmó que, por la manera en que sucedieron los hechos, cabía suponer que se trataba de alguna venganza por parte de una organización criminal dedicada a la venta de drogas.<sup>255</sup> Dentro de la camioneta del Padrino se encontró, junto con varias calcomanías de la Santa Muerte, una credencial expedida por la Policía Federal, aunque las autoridades nunca confirmaron si era legal o no.<sup>256</sup>

No obstante el lado “negativo” del culto, es decir, el relacionado con lo ilegal, la violencia y el satanismo, la popularidad de la Santa Muerte radica en los favores concedidos a los devotos en casos críticos, pero no relacionados necesariamente con el crimen o la violencia. Desde hace unos meses se ha empezado a distribuir en el altar de Tepito, durante los rosarios, una videograbación que contiene los testimonios de los dueños o “guardianes” de algunos de los altares ubicados en el D.F. Esta fue realizada, según la persona que me la vendió, por algunos de los colaboradores de la revista *Santa Muerte*. En tal videograbación los encargados o guardianes de los altares, así como algunos de los devotos que acuden a dichos altares, explicaron cuáles fueron las circunstancias que los llevaron a creer en la Señora. El tepiteño Federico Reyes explicó que su hermana fue diagnosticada con cáncer de pecho, por lo que él se encomendó a la Santa Muerte, quien respondió a sus peticiones devolviendo la salud a su hermana. Desde entonces Federico se auto nombró “soldado de la Santa Muerte”, siendo su labor acomodar los ramos de rosas que la Niña recibe cada día primero en el altar de Alfarería, así como animar los rosarios. Oscar Rosas, de Ciudad Netzahualcóyotl, fue balaceado y estaba a punto de perder la pierna. Su hermana le dijo que se encomendara a la Santa Muerte y ésta se le apareció en sueños diciéndole que no perdería la pierna y estaría bien. A cambió Oscar prometió difundir el culto y hacer un altar público. Víctor Apodaca, de la colonia Guadalupe Victoria, perdió su trabajo y la situación económica de su familia se agravó. Por recomendación de una persona acudió al altar de Tepito y se encomendó a la Santa, quien le devolvió el trabajo. Su hermana, Silvia Apodaca, se encontraba deprimida a causa de múltiples desilusiones amorosas. Se encomendó a la

---

<sup>255</sup> “¡Santa Muerte!” consultado en <http://narcotraficoenmexico.blogspot.com/2008/08/santa-muerte.html>

<sup>256</sup> “Ejecutan al líder de la Santa Muerte en Ecatepec” consultado en <http://noticias.prodigy.msn.com/Landing.aspx?cpdocumentid=8998046&wa=wsignin1.0&vv=600>

Niña y ella le ayudó a salir de la depresión. En el municipio de Ecatepec Hugo Herrera recurrió a la Santa Muerte por recomendación de su suegra, debido a que su hijo sufría ataques constantemente sin que supieran la razón. Hugo llevó a su hijo con su suegra y esta, ante una imagen de la Santa Muerte, limpió al niño con una veladora. El niño sanó y desde entonces Hugo se volvió devoto de la Santa.

No sólo han acudido a la Santa Muerte quienes se encuentran ante una situación crítica. Una chica de 20 años que comparte departamento con su hermana y su cuñada, explicó que una tarde al llegar a su casa se encontró con que su cuñado había puesto un altar a la Señora sobre el refrigerador. Muy molesta, le dijo al cuñado: “Quita tu chingadera de aquí si quieres vivir en la casa”. Al poco tiempo le salieron ronchas en todo el cuerpo pero ningún estudio médico explicaba la causa. El cuñado le sugirió que pidiera disculpas ante el altar y así lo hizo. Las ronchas desaparecieron y la chica se volvió devota de la Santa.<sup>257</sup>

Otro caso más: a sus 19 años Emanuel Orozco sufrió un accidente. La Niña se le apareció en sueños y Emanuel le pidió otra oportunidad de vivir. Le fue concedida y a cambio construyó un altar en agradecimiento, en la colonia Villa de Cortés.<sup>258</sup>

Un caso especial y que ha llevado el culto más allá de las fronteras del país es el de los migrantes. Dada la peligrosidad de su situación al tratar de cruzar la frontera de manera ilegal, los migrantes han recurrido a la Santa Muerte en busca de protección, esperando poder llegar a salvo a los Estados Unidos. Ricardo López se volvió creyente cuando, en el desierto de California, la Santa se le apareció. Ricardo se encontraba en medio de una tormenta. Mojado, cansado y sin dejar de temblar por el frío, escuchó a la Santa decirle que le mostrara sus manos, al momento en que lo levantaba y le decía que siguiera caminando y no se quedara dormido, lo que le permitió continuar con vida.<sup>259</sup> En el área de Chicago los devotos son desde jóvenes hasta amas de casa y personas de la tercera edad. Estos inclusive llevan sus imágenes a templos cristianos, como el de Mary, Queen of Heaven, en Cicero, buscando que el pastor las bendiga, a pesar de que tanto la Iglesia católica como la mayoría de los templos cristianos rechazan el culto.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> Suverza. *op. cit.* p. 16- 17.

<sup>258</sup> Joaquín Bustamante. “Desplaza a San Judas Tadeo la Santísima Muerte. Bienhechora de la mafia” en *Bajo palabra. Periodismo de investigación. Año 4. Núm. 42, junio 2003. México, Unión de expendedores vocedores de México.* p. 10.

<sup>259</sup> Chris Hawley. “Catholic Church upset by Mexico’s St. Death” consultado en <http://www.wwm.org/article.php?idd=2769&sec=55&con=6>

<sup>260</sup> Margaret Ramirez. “Saint Death comes to Chicago” consultado en <http://www.religionnewsblog.com/21567/santa-muerte-3>

El amor sigue siendo uno de los principales campos de acción de la Santa, aunque muchos fieles afirman que, a diferencia de lo que se cree, la Señora no “obliga” a nadie. Esto parecen saberlo también los devotos del barrio de Tepito, como Juan, franelero en la calle de Bravo, donde se ubica el llamado Santuario Nacional de la Santa Muerte, del que se hablará más adelante. Él explica porqué se hizo devoto:

Yo le tengo mucho cariño a mi Santita porque me hizo un milagro bien grande. Ya tenía rato que yo andaba perdido por una chava, pero perdido en serio. Total que anduve tras ella y se hizo mi novia, pero yo creo que fue para que la dejara de molestar. Según éramos novios y siempre me decía que no tenía tiempo para mí. Fue cuando yo le supliqué a mi Niña que me ayudara. Le dije: Si ella es para mí, déjala conmigo, tú sabes cuánto la quiero. Y no tardó mucho, como un mes ¿Y qué creen que pasó? Se fue con otro. Por eso yo digo que mi Santita es bien milagrosa. Ella sabía que esa chava no se iba a quedar conmigo y me ha dado fuerza, pus pa seguir aquí.<sup>261</sup>

Se ha hecho aquí una distinción entre un culto al que he llamado privado, llevado a cabo ante un altar personal, practicado principalmente por narcotraficantes, secuestradores y ladrones o incluso políticos, al que se acude para realizar peticiones de carácter ilegal o consideradas como prácticas oscuras o satánicas dado que se relacionan con actos considerados por la Iglesia católica como pecados, como el desear la muerte de alguna persona u obtener poder ya sea económico o político, y un culto más público, practicado por quienes se han acercado a la Santa Muerte en busca de una solución a sus problemas, por curiosidad o incluso por una especie de “llamado” de la misma Santa, acudiendo a los altares erigidos en nombre de la Niña, formando una comunidad de creyentes que ha elaborado sus propios rituales. Sin embargo, es importante mencionar que no se puede hacer una separación tajante. Por supuesto, son muchos los devotos que acuden a los altares afirmando que la Santa les ha hecho milagros como el devolver la salud de un ser querido. Pero esto no significa que en algún momento no hayan recurrido a ella para pedir incluso el daño de una persona. La ventaja que el culto a la Santa Muerte ofrece a sus creyentes no es sólo permitir a sus devotos tepiteños solicitar milagros de carácter ilegal (como ya se dijo, el mismo San Judas ha recibido este tipo de peticiones), sino también elaborar sus propios rituales, garantizando a todos los devotos acudir a una celebración sin temor a recibir la crítica de alguna autoridad religiosa.

Para el 2003, apenas dos años después de inaugurado el altar de Alfarería, el culto ya se había difundido más allá de Tepito y el altar recibía la visita de cientos de

---

<sup>261</sup> Irene Aguilar Hernández. “La Santa de los casos perdidos” consultado en [http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=150&Itemid=29](http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=150&Itemid=29)

fieles, así como de la prensa. Por supuesto, la Iglesia católica había empezado a manifestarse en contra del culto.

Durante este periodo muchos fieles empezaron a acudir al altar. Uno de ellos fue Yurek Páramo, cirujano dentista que posteriormente se convirtió en fiel devoto y que empezó a dirigir los rosarios rezados cada día primero en el altar de Tepito.<sup>262</sup> Doña Queta también había invitado a oficiarse misa a David Romo, líder de la Iglesia Católica Tradicionalista México- Estados Unidos (ICT).

En la entrada del número 35 de la calle de Bravo, a una calle del templo de San Antonio de Padua se encontraba lo que a simple vista parecía una casa normal. Al acercarse un poco más era posible ver una pequeña placa que decía: Misioneros del Sagrado Corazón y San Felipe de Jesús. Solamente los vecinos del lugar podían afirmar que la casa era una especie de monasterio que al parecer no estaba autorizado por la Iglesia católica. Este grupo tenía su origen en una corriente que se negó a aceptar las reformas propuestas por el papa Juan XXIII en el Concilio Vaticano II, en 1962, cuyo objetivo principal era implementar reformas para modernizar a la Iglesia. Entre estas reformas se encontraba la celebración de la misa en el respectivo idioma de cada país, ya que hasta ese año se celebraba en latín y el sacerdote oficiaba de espaldas al pueblo. La ICT pretendía en sus inicios conservar este ritual y celebrar la misa conforme al Misal Romano promulgado por el papa Pío V a partir de las reformas del Concilio de Trento del siglo XVI.<sup>263</sup> En el año 2000, con la llegada de Romo, la antigua casa-monasterio se convirtió en el templo de la Misericordia.

Tiempo después de que Romo empezara a celebrar misas en el altar de Alfarería, optó por llevar el culto de la Santa Muerte a su propio templo. En el año 2001 solicitó su registro ante Gobernación como asociación religiosa. En el 2002 celebró su primera misa en honor a la Señora a la cual, como el mismo Romo afirma, solo asistieron dos personas.<sup>264</sup> Con el tiempo, la feligresía aumentó y el obispo empezó a hacerse publicidad en el mismo altar de Alfarería, lo que molestó a los dueños del altar de Tepito y ocasionó una separación y una competencia entre ambos centros. La Iglesia obtuvo su registro formal en el año 2003, después de afirmar que su objetivo era

---

<sup>262</sup> Jaime Whaley. “En aumento, la adoración a la Santísima Muerte” en *La Jornada*. Año XX Núm. 6891, domingo 2 de noviembre de 2003. E:9.

<sup>263</sup> “Aclaraciones en torno a la Iglesia Católica Tradicional Méx- USA, Misioneros del Sagrado Corazón y San Felipe de Jesús” consultado en <http://www.periodismocatolico.com/archivo/b040325/19.htm>

<sup>264</sup> “El señor de los anillos, guardián de la Santa Muerte” en *Masiosare... op. cit.* p. 9.

conservar el ritual de la misa tridentina.<sup>265</sup> Posteriormente el obispo agregó al templo el nombre de Santuario Nacional de la Santa Muerte y se adjudicó el papel de líder del culto. Remodeló el lugar y colocó en la entrada una vitrina con una imagen de la Niña Blanca, al mismo tiempo que llenaba el lugar de estas imágenes. El 15 de agosto se instituyó la fiesta oficial de la Santa Muerte, coincidiendo con la fiesta de la Asunción de la Virgen María. Romo dio la bienvenida a homosexuales, se manifestó en favor del uso del condón y de la píldora del día después, del aborto en casos de violación (postura que rechazó posteriormente y que lo llevó a entablar un acercamiento con el arzobispo Norberto Rivera Carera), se manifestó en contra del “mito de la virginidad”, emprendió la apertura de nuevos altares no sólo en la ciudad de México, sino también en los Ángeles y Nueva York, e inició cursos para quienes quisieran formarse como sacerdotes.<sup>266</sup> Esto atrajo no sólo a los devotos de la Santa Muerte que se encontraban en conflicto al considerarse católicos y practicar una devoción que esta religión no aprobaba, sino también a los que no concordaban con diferentes enfoques de la doctrina católica. Después de celebrar el enlace matrimonial de la actriz Niurka con Bobby Larios, Romo saltó a la fama, sin embargo, al saberse que no contaba con la aprobación como sacerdote por parte de la Iglesia católica, empezó a recibir ataques de diversos medios de comunicación masiva. José Guadalupe Martín Rábago, cabeza de la Conferencia del Episcopado Mexicano, y el cardenal Norberto Rivera afirmaron que se trataba de un culto satánico, razón por la cual Romo amenazó con entablar una demanda por difamación. Martín Rábago solicitó al entonces Secretario de Gobernación, Santiago Creel Miranda, que el proceso de registro como asociación religiosa fuera revisado. Romo afirmó que el culto a la Santa Muerte no era distinto del culto de otros santos católicos y, al igual que en el caso de la Virgen de Guadalupe y los indígenas, constituía un instrumento de evangelización de los sectores marginados. La SEGOB se negó a intervenir.<sup>267</sup>

En junio de 2004 Noé Guillen Ibáñez, tío de David Romo, fue expulsado de la ICT “por haber tenido que ver con la esposa de otro padre”.<sup>268</sup> Tras su expulsión,

---

<sup>265</sup> “Mexican Government pulls oficial recognition for Death- Worshipping Church” consultado en <http://www.religionnewsblog.com/11093/mexican-government-pulls-oficial-recognition-for-death-worshipping-church>

<sup>266</sup> “El Señor de los anillos...” *op. cit.* p. 9.

<sup>267</sup> Freese. *op. cit.*

<sup>268</sup> Lucrecia Roper. “La Santa Muerte enfrenta a Segob” consultado en <http://www.autorescatolicos.org/lucreciaroper01.htm>

Guillen inició un proceso administrativo contra la ICT alegando que en la asociación se habían realizado cambios en los objetivos de la Iglesia.

El 15 de febrero de 2005 la SEGOB dio a conocer que revisaría la denuncia, según la cual la ICT impuso a su feligresía el culto a la Santa Muerte, cuando en sus estatutos afirmaba que el objetivo de la asociación era conservar el ritual tridentino de la misa, lo que constituiría una infracción al Artículo 29 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En el comunicado se estableció que:

En tal sentido, la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Segob dará cauce a los señalamientos realizados contra esta Iglesia y determinará en su momento, en el seno de la Comisión Sancionadora, si existe o no alguna transgresión al marco legal en la materia.

La Secretaría de Gobernación reitera que en México existe un Estado laico, respetuoso de las creencias de los individuos así como de la libertad de cultos, en los términos que dispone la Constitución.<sup>269</sup>

Casi dos meses después, en una resolución de 27 hojas, la Comisión Sancionadora determinó retirar a la ICT su registro como asociación religiosa, afirmando que había violado sus propios estatutos. En la resolución, firmada entre otros por el entonces director de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, Álvaro Castro, se afirmó lo siguiente:

Si partimos del hecho que el tesoro más grande que dicen tener las iglesias tradicionalistas, es el rito a la santa misa tridentina, que es la liturgia preservada por 20 siglos dentro de la Iglesia Católica, no resulta lógico entender que una corriente religiosa que dice defender 20 siglos de tradición intacta, acepte y recoja con extraordinaria facilidad un culto o devoción no reconocido por la iglesia madre y lo que es mas grave aún, que el citado culto o devoción no responda a ninguno de los fines señalados por la asociación religiosa dentro del objeto marcado en sus estatutos, lo que entraña una desviación a los propios fines de la asociación religiosa.<sup>270</sup>

Por supuesto, la reacción de Romo y sus seguidores no se hizo esperar. De inmediato, el obispo declaró a la prensa que se trataba de una nueva persecución religiosa que pretendía eliminar a la ICT para permitir a la Iglesia Católica mantener su poder como principal asociación religiosa. Según Ollín Islas Romo, el obispo exhortó a sus fieles para que votaran en contra del PAN y de su candidato a las elecciones presidenciales del 2006, Santiago Creel. También convocó a una marcha, que se realizó el 15 de mayo de 2005 y a la que asistieron aproximadamente 300 personas. La marcha concluyó en Los

---

<sup>269</sup> Boletín No. 041/05. Sustancia Segob procedimiento administrativo administrativo para verificar el alcance de la imputación en contra de la Iglesia Católica Tradicional Méx- USA. 15-02-05 consultado en <http://www.gobernacion.gob.mx/templetas/boletin.php?id=36664>

<sup>270</sup> Susana Andrade. “Desafuero a la Santa Muerte” en *La Prensa*. Año LXVII Núm. 28018, sábado 30 de abril de 2005. p. 10.



Pinos, donde Romo entregó un documento al coordinador de la Red de Servicio a la Ciudadanía afirmando que la ICT era: “una entidad religiosa autónoma separada de la Iglesia Romana y sus dogmas, por lo que es ilógico que se haya desahogado el proceso administrativo usando la teología y los fundamentos de los católicos romanos”.<sup>271</sup>

Con la cancelación de su registro, la ICT perdió personalidad jurídica, lo que implica que perdió derechos para integrar un patrimonio propio, celebrar actos jurídicos, internar al país ministros de culto de nacionalidad extranjera y transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios de comunicación masiva.<sup>272</sup>

Romo apeló el dictamen e interpuso un recurso de revisión, pero la Subsecretaría de Migración, Población y Asuntos Religiosos de la SEGOB ratificó la decisión. Ante esto, Romo afirmó que su asociación no requería de un registro para operar, dado que contaba con más de dos millones de seguidores en México. Afirmó que el estar bajo el régimen de asociación civil no producía ningún beneficio, por lo que daría el tema por muerto y no interpondría más recursos.<sup>273</sup> Sin embargo, en los años siguientes, Romo ha continuado con sus intentos de legalización. Ha sostenido una serie de encuentros con magistrados de la Ciudad de México para promover una nueva organización bajo el nombre de Asociación Nacional de Altares y Santuarios de la Santa Muerte, que reemplazaría a la ICT. Al mismo tiempo, continúa con las misas y celebraciones en el Templo de la Misericordia todos los días 1 y 15 de cada mes.

Durante este proceso, el altar de Tepito no disminuyó su popularidad. Los devotos aumentaron aún más tras una decisión de Romo: sustituir la imagen clásica de la Señora por la del llamado Ángel de la Muerte, a cambio de su registro como asociación. El 12 de agosto de 2007, con una celebración especial de “canonización” se llevó a cabo el cambio de la imagen. Romo argumentó al respecto que “la imagen de la Santa Muerte que todos conocen es la del esqueleto que, definitivamente, no es el Ángel al que nosotros le rendimos veneración; de acuerdo con la Biblia, el Ángel de la Muerte es un ser precioso, un ser andrógino, por eso nosotros tenemos un Ángel, porque no hay sexualidad en él”.<sup>274</sup> Romo no sólo cambió la apariencia de la Señora del Templo de la Misericordia, si no que también registró los derechos de la nueva imagen “porque los chinos ya nos piratearon a la Virgen de Guadalupe, entonces para que no nos ocurra eso

---

<sup>271</sup> Ollin Islas Romo “La Devoción a la Santa Muerte” en *Conozca más*. Año 16. Núm. 07, julio 2005. p. 64.

<sup>272</sup> Roper. *op. cit.*

<sup>273</sup> Alhelí Lara. “Ratifican sanción a la Santa Muerte” en *Reforma*. Lunes 19 de septiembre del 2005. 15ª.

<sup>274</sup> Carlos Quiroz. “Santa Muerte light” consultado en

[http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/estados/nacional/santa\\_muerte\\_version\\_light/23966](http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/estados/nacional/santa_muerte_version_light/23966)



hemos patentado la imagen”.<sup>275</sup> Las intenciones del obispo eran, tras la fiesta, repartir 15 estatuas a distintos santuarios, esperando que en un lapso de tres años el Ángel de la Muerte hubiera sido ya completamente aceptado no sólo por los devotos de México, sino también del extranjero, a donde se exportarían las nuevas imágenes. Por supuesto, los creyentes en la Niña blanca no recibieron con agrado el cambio del tradicional esqueleto por “un maniquí que parece más bien un travesti”.<sup>276</sup>

Los planes de Romo y los intereses económicos que claramente motivaron sus gestiones religiosas no han podido concretarse del todo ya que el altar de la Santa Muerte no sólo se mantuvo en Tepito, sino que surgieron nuevos altares tanto en México como en los Estados Unidos en los que la imagen del esqueleto se difundió aún más, como es el caso del ya mencionado santuario de Tultitlán, Estado de México.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Idem

<sup>276</sup> “Hacen primeras misas a la nueva Santa Muerte” consultado en

[http://www.udlondres.com/revista\\_psicología/articulos/stamuerte.htm](http://www.udlondres.com/revista_psicología/articulos/stamuerte.htm)

<sup>277</sup> En el idioma alemán existe un elemento al que recurren los investigadores, el *excursus*. Se trata de una especie de apéndice que se intercala en el texto de la obra, al final de algún capítulo, para hacer una digresión. Dado que, hasta donde yo sé, no existe tal recuso en español, y todo autor que quiera abundar sobre algo que no corresponda por completo a su tema de investigación debe recurrir al apéndice, ubicando este al final de la obra, sólo puedo recomendar aquí la lectura de la crónica de mi visita al altar de Tepito, que he incluido como apéndice. He optado por no incluir dicha crónica como un capítulo, debido a que se trata únicamente de la narración de mi experiencia durante dicha visita, y debido también a ciertas normas (que pueden considerarse “prejuicios” pero también límites necesarios) existentes entre los historiadores, referentes a la necesidad de sustentar todo trabajo en las debidas fuentes. Sin embargo, considero importante la lectura de dicho apéndice al término de este capítulo, ya que se encuentra en estrecha relación con lo tratado aquí.

## 7. La catequesis de la Iglesia católica en torno al culto a la Santa Muerte.

*El último enemigo destruido será la muerte*  
San Pablo. 1 Corintios, 15.

El culto a la Santa Muerte se inscribe dentro del culto popular a los santos no oficiales, por lo que, desde el inicio de su propagación, la Iglesia católica lo ha combatido. En un principio fueron solamente los párrocos de los templos cercanos al altar de Alfarería quienes buscaron contrarrestar el auge del culto a través de homilías en las misas dominicales. Posteriormente, con el apoyo del entonces obispo encargado de la cuarta Vicaría, Luis Fletes y del cardenal Norberto Rivera, el ocho de septiembre del 2004 dio inicio la celebración de la llamada “Misa por la vida” en un altar dedicado a la virgen de Guadalupe,<sup>278</sup> a sólo unos metros del altar dedicado a la Santa Muerte, misa que sigue celebrándose todos los días ocho de cada mes. Además de estas misas y de la catequesis, en las homilías dominicales algunos párrocos han recurrido a la elaboración de folletos informativos, a la publicación de artículos e incluso a la elaboración de carteles con la imagen del Señor de la misericordia, de cuyas manos salen “rayos” que parecen “electrocutar” a la Santa Muerte junto a una leyenda que dice: “¡Muerte, se acabó tu poder!”

El tema central de la catequesis con la que la Iglesia combate el culto es su doctrina sobre la muerte, misma que difunde cada vez que se presenta la oportunidad. Esta doctrina se explica en lo que la Iglesia denomina los *novísimos*, es decir, en la escatología cristiano- católica, el estudio de las *realidades últimas* profesadas por el cristianismo. Esta escatología comprende dos dimensiones: una colectiva y una personal. Dentro de la colectiva encontramos la *Parusía* o retorno de Cristo, el fin del mundo, el juicio universal y la resurrección de los muertos. La dimensión personal es lo que se conoce propiamente como *Novísimos* o *Postrimerías*: la muerte, el juicio particular, el infierno, el purgatorio y el cielo.<sup>279</sup> Existe también una liturgia sobre la muerte, referente a los ritos que la Iglesia lleva a cabo durante y posteriormente al llamado *memento mori*; así como una pastoral en torno a la muerte, que es el trabajo catequético cuyo centro es la preparación para la muerte, que incluye el trabajo de los

---

<sup>278</sup> Véase en el mapa de altares el altar número 2.

<sup>279</sup> Ludwig Ott. *Manual de teología dogmática*. Barcelona, Herder, 1986. p. 18.

ministros de la eucaristía, quienes se encargan de administrar la comunión en el domicilio de los enfermos, y la integración de la tanatología.

Para el cristianismo Dios es el “Dios vivo”, el “Dios por quien se vive”, y por lo tanto, el Dios de los vivos. Según el *Manual de Teología Dogmática* de Theodor Schneider la escatología neoescolástica planteó tres afirmaciones en torno a la muerte: 1. Todos los hombres tienen que morir. 2. La muerte significa el fin del estado de peregrinación. 3. La muerte es un castigo derivado del pecado. Con la teología actual, principalmente con el trabajo de Karl Rahner, se ha incorporado una cuarta afirmación: la muerte no sólo es un acontecimiento, es un acto que el hombre acepta y padece<sup>280</sup>. Este autor afirma que el hombre podría vivir la muerte lleno de confianza, sabiendo que le espera el paraíso. Sin embargo, el pecado trajo como consecuencia no sólo la limitación de la vida a un tiempo y espacio determinados, sino que, al ser falta de confianza y amor, hace de la muerte una experiencia trágica, una ruptura que incluso pone en tela de juicio el sentido de la vida.<sup>281</sup> La muerte entró en el mundo por causa del pecado, que se explica a su vez por la intervención del enemigo del hombre, Satanás. No obstante, Dios dio al hombre la oportunidad de sobrevivir a la muerte a través de la resurrección, estableciendo la idea de una muerte subordinada, es decir, dependiente de Dios.<sup>282</sup>

Al afirmar que la muerte es resultado del pecado, la Iglesia no sólo hace referencia a la muerte física, sino también a la espiritual. Por una parte, reconoce que la muerte “no es otra cosa que la cesación o el término de la vida. Es sólo un proceso biológico que ocurre cuando las funciones vitales- la respiración y la circulación (expresada por los latidos del corazón)- se detienen y se da la pérdida irreversible de actividad cerebral, especialmente cuando se da la ausencia de actividad en los centros cerebrales superiores, principalmente el neocórtex”.<sup>283</sup> Sin embargo, la doctrina sobre la muerte afirma que incluso esta muerte “natural” no corresponde al estado primero del hombre, ya que éste se hallaba dotado con el don preternatural de la inmortalidad corporal, siendo intención de Dios que el hombre conservara esa condición, razón por la que le advirtió sobre las consecuencias de comer el fruto prohibido: “El día que de él

---

<sup>280</sup> Theodor Schneider (dir). *Manual de Teología Dogmática*. Barcelona, Herder, 1996. p. 1087- 1088.

<sup>281</sup> *Ibid.* p. 1090- 1091.

<sup>282</sup> Chaunu, *op. cit.* p. 360.

<sup>283</sup> Jorge Luís Zarazúa Campa. “Una superstición en aumento. El culto a la Santa Muerte” en *Iglesia y Sectas. Internacional. Información Católica sobre la Nueva Religiosidad*. México Año XI Núm. 45, oct-nov-dic 2003. p. 14.

comieres morirás de muerte”.<sup>284</sup> Pero para el catolicismo esto no implica que Dios, que es un Dios de vivos, creara a la muerte, ya que esta es simplemente la ausencia de vida. El P. José de Jesús Aguilar, encargado de prensa y medios de comunicación de la Iglesia católica, explica:

Hay cosas que son solamente ausencia o falta de algo. Por ejemplo, Dios no creó la oscuridad porque la oscuridad es simplemente falta de luz; Dios no creó la pobreza porque esta es la falta de recursos; Dios no creó el silencio, porque el silencio es falta de sonido.

De la misma forma, la muerte no es algo ni alguien creado; simplemente se le llama muerte a no tener vida. Dios creó la vida, pero la vida del hombre es pasajera y limitada. Cuando ésta termina, se declara a la persona muerta.<sup>285</sup>

Con el pecado original, en el momento en que la primera pareja abusó de su libertad y optó por alejarse de Dios, el hombre perdió también la vida que se le había otorgado.<sup>286</sup> Las consecuencias del primer pecado no recayeron únicamente en el primer hombre, sino que se extendieron a toda la humanidad dado que la gravedad del pecado no se mide por el pecador, sino por aquél que fue ofendido. De esta manera, la humanidad quedó condenada a heredar esa culpa, perdiendo la gracia de la santidad original y adquiriendo una tendencia al pecado:

La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra; la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones; sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio. La armonía con la creación se rompe, la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil. A causa del hombre la creación es sometida “a la servidumbre de la corrupción” (Rom 8, 20). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia, se realizará: el hombre “volverá al polvo del que fue formado”. *La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad.*<sup>287</sup>

Surge aquí el principio de universalidad que establece que dado que todo hombre nace con la mancha del pecado original, toda la humanidad se encuentra sujeta a la ley de la muerte. El catolicismo afirma que aún a pesar de la falta cometida, Dios quiso que la

---

<sup>284</sup> Gen 2, 17 citado en Ott. *op. cit.* p. 694.

<sup>285</sup> José de Jesús Aguilar. “Lo que debes saber sobre la santa Muerte” en *Desde la fe*. Año X. Núm. 474, 26 de marzo 2006. p. 3

<sup>286</sup> Según la doctrina católica el pecado original radicó en haber comido el fruto prohibido, pero no por el fruto en sí, sino por las razones por las que Adán y Eva lo comieron y por lo que la prohibición representaba. Dios impuso tal prohibición como una prueba de obediencia. Satanás dijo a Eva que si ella y Adán comían del fruto serían como dioses. Al comerlo, desobedecieron el mandato divino y mostraron soberbia y rechazo a ser creaturas sometidas a Dios.

<sup>287</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*. México, Coeditores Católicos de México, 1999. p. 111- 112.

muerte no consumiera al hombre por completo. De esta manera, le dio la oportunidad de salvarse del dominio del pecado y de la muerte a través de la muerte y resurrección de Cristo. Por el bautismo, el hombre obtiene la gracia salvadora de Cristo, siendo librado así de la carga del pecado original. El apóstol San Pablo opone entonces la universalidad de la salvación a la universalidad de la muerte: “Como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo (la de Cristo) procura a todos una justificación que da la vida”.<sup>288</sup>

Aunque el bautismo “devuelve” el hombre a Dios, el don preternatural de la inmortalidad del cuerpo no se mantiene en el hombre, que permanece debilitado como una consecuencia del pecado original, lo que provoca que la vida del hombre se desarrolle a partir de ese momento en una lucha entre el retorno a Dios y su rechazo entre el bien y el mal:

A través de toda la historia del hombre se extiende una dura batalla contra los poderes de las tinieblas que, iniciada ya desde el origen del mundo, durará hasta el último día, según dice el Señor. Inserto en esta lucha, el hombre debe combatir continuamente para adherirse al bien, y no sin grandes trabajos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de lograr la unidad en sí mismo.<sup>289</sup>

La muerte física adquiere entonces un nuevo sentido: se convierte en el límite que tiene el hombre para convertirse. Tras rechazar doctrinas como la de la apocatástasis, según la cual al final de los tiempos tanto los hombres como los ángeles condenados se convertirían y retornarían a Dios, la Iglesia estableció en el año 543 en el sínodo de Constantinopla que la imposibilidad de alcanzar la salvación después de la muerte era dogma de fe.<sup>290</sup> De esta manera, para aquellos que han aceptado a Cristo la muerte se convierte en el llamado de Dios a participar de la vida eterna, como se menciona en el prefacio de difuntos del *Misal Romano*: “La vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo”.<sup>291</sup> Pero esta vida eterna no es sólo espiritual, sino también corporal gracias a la resurrección de Cristo quien, al morir y resucitar, venció definitivamente a la muerte, concediendo así a los hombres la posibilidad de resucitar al final de los tiempos:

Cuando se tiene esperanza, se tiene la certeza de que la muerte no es un final sino un principio; se le abre una puerta al muro contra el que se estrella la vida en este mundo y se vislumbra otro infinitamente mejor...Ante la pregunta sobre qué esperas con relación

---

<sup>288</sup> Rm 5, 18 citado en *Catecismo...* op. cit. p. 113.

<sup>289</sup> *Concilio Vaticano II*. Citado en *ibid.* p. 115.

<sup>290</sup> Ott. op. cit. p. 696.

<sup>291</sup> *Misal Romano* citado en *Catecismo...* op. cit. p. 285.

a la muerte, sólo existe una respuesta que puede darte la paz: “espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén”.<sup>292</sup>

Aquellos que se encuentran “indecisos” al momento de su muerte deberán afrontar las consecuencias de sus acciones terrenas, ya que la muerte viene seguida del juicio personal, el cual determinará el lugar destinado al alma: cielo, purgatorio o infierno. Esto llevó a la Iglesia a desarrollar una pastoral encaminada a la preparación para alcanzar una “buena” muerte, a través de una vida en gracia con Dios, la intercesión de María y de los santos, de San José como patrono de la buena muerte, y del ritual en torno al *memento mori*.

Para los tepiteños la Santa Muerte es una entidad cuyo poder le viene de Dios al haber vencido a Cristo en la cruz, como se manifiesta en las siguientes frases pertenecientes a la *Novena* dedicada a la Señora:

-Jesucristo vencedor, dulce nombre de Jesús, por tu Santa Muerte, tú me alumbras con tu luz... hazme el favor que te pido con esta novena, por la Santa Muerte de nuestro Señor Jesucristo.

-Oh, Santísima Muerte de Jesús mi bien amado. ¡Oh soberana Señora! A la que el Padre Eterno puso para segar la vida de todos los mortales...

-Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente, que así como te formó Dios inmortal...

-Oh Santísima Muerte, que a los santos redimiste, como ovejas los dejaste porque tú así lo quisiste, yo te pido con todo mi corazón, así como Dios te formó inmortal, poderosa sobre todos los mortales...te lo pido por la Santísima Trinidad del Padre Eterno.<sup>293</sup>

La Señora también pudo haber recibido su poder al momento de ser creada. Ramón Gómez de la Serna cuenta una pequeña leyenda acerca del origen de lo que él llama el Ángel de la Muerte:

Satán, al ser arrojado del cielo, mientras descendía hacia la eterna noche del infierno, tenía la mirada vuelta hacia lo alto y fijo en el ángel que le había denunciado, volviéndose más horrible su mirada a medida que se abismaba en las simas oscuras, y era una mirada tan agresora que el ángel denunciador empalideció tanto- nunca volvió el rosa a sus mejillas- que quedó convertido en el Ángel de la muerte.<sup>294</sup>

Aunque no existe mención de esta leyenda ni en oraciones ni en textos o páginas de la Internet referentes a la Santa Muerte, la Iglesia Católica Tradicionalista y su obispo David Romo, afirman que la Santa es precisamente el ángel enviado por Dios para llevar a las almas ante la presencia divina, lo que explica el hecho de que pueda ser

<sup>292</sup> Alejandra María Sosa Elizaga “Y tú, ¿qué esperas?” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. México. Año X. Núm. 505. p. 11.

<sup>293</sup> Ambrosio. *op. cit.* p. 118-122.

<sup>294</sup> Ramón Gómez de la Serna. *Los muertos y las muertas*. Madrid, Espasa- Calpe, 1961. p. 37.

llamada “santa” sin necesidad de un proceso de canonización, al igual que San Miguel Arcángel o San Gabriel Arcángel. Esto mismo llevó, como ya se mencionó, al cambio de la imagen tradicional de la Santa, en el llamado Santuario Nacional de la Santa Muerte, por una imagen femenina, que no fue aceptada por los fieles. Pero estos también parecen estar de acuerdo con que se trata de un ángel, por lo que también encontramos imágenes aladas de la Santa.<sup>295</sup>

Son varios los argumentos con los que la Iglesia católica rechaza el culto. En primer lugar, afirma que su origen se remite a una mala interpretación de la idea de obtener una santa muerte. Ya se explicó anteriormente que durante la Edad Media la Iglesia generó todo un ritual y una doctrina en torno al *memento mori*, invitando a los fieles a alcanzar una muerte santa, cuyo modelo era la muerte de San José, al morir acompañado por la Virgen y Jesús. En un artículo publicado por el sacerdote José de Jesús Aguilar, cuyo objetivo es responder las 10 preguntas principales de los católicos sobre el culto a la Señora, se afirma que, en cierto momento, alguien aprovechó la semejanza de palabras para asegurar que la Iglesia aceptaba el culto a la Santa muerte.<sup>296</sup> Ese “alguien” tuvo también la idea de vestir una “calaverita” con túnicas de diferentes colores o con trajes de novia y empezó a venderlas entre muchos “ingenuos”. Otros más, al ver que la calaverita se vendía muy bien, le copiaron la idea y empezaron a venderse calaveritas “patito”. “Bastó inventar que la “calaverita” fabricada por Don Fulano hacía milagros, para que los incautos, incluyendo a Doña Chole, le pusieran un altar dedicado a la ingenuidad. Ya solo faltaba inventar algunas oraciones dedicadas a la calaverita, por lo que alguien, que apenas sabía de ortografía, pronto las imprimió y de todas maneras los ingenuos las compraron”.<sup>297</sup>

Según la opinión de la Iglesia católica es la ignorancia la razón principal del auge del culto. Afirma que la muerte no es una persona en sí, sino una personificación, es decir, la representación de un objeto inanimado o de una idea abstracta como un ser viviente. “Consiste, pues, en atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser

---

<sup>295</sup> No obstante, en opinión del sacerdote Sergio Román del Real, el hacer de la Santa un ángel fue un truco de David Romo para justificar la santidad de la Señora. Según la doctrina católica, la santidad de los ángeles radica en el hecho de haber permanecido fieles a Dios tras la rebelión de Satanás. La Iglesia permite que se les rinda devoción al considerarlos como modelos a seguir precisamente por esa fidelidad. Además, según la tradición católica, existe un “Ángel de la Muerte” entre los siete arcángeles del catolicismo. Su nombre es Sealthiel y su función no es quitar la vida, sino esperar al fiel cristiano para conducirlo a la presencia de Dios. La doctrina también considera a Satanás como el Ángel de la Muerte al ser quien la introdujo a causa del pecado.

<sup>296</sup> José de Jesús Aguilar. “Lo que debes saber ...” *op. cit.* p. 3.

<sup>297</sup> José de Jesús Aguilar. “El culto a la Santa Muerte, ignorancia, confusión e idolatría” en *Desde la fe. Semanario católico de información y formación*. Año XI Núm. 552, 23 al 29 de septiembre 2007.p. 3.

racional al irracional, o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas”.<sup>298</sup> Al no tratarse de una persona no puede considerársele “santa” a la manera de un santo católico. Por lo tanto, dado que no existe como persona o entidad en sí, la Santa Muerte no puede ser venerada.

Entonces, ¿a quién se deben los milagros que los devotos le atribuyen? Para la Iglesia, la ignorancia se acompaña de otro factor que explica el culto a la Santa Muerte: la intervención demoníaca.

La persona de la “santa Muerte”, en sí, no existe. Es tan sólo una personalización literaria de una de las calamidades humanas. Los famosos jinetes del Apocalipsis son la muerte, la guerra, la peste y el hambre. Y a nadie se le ha ocurrido venerar a la “santa guerra”, a la “santa peste” o a la “santa hambre”. Son acontecimientos, no personas. Si tuviéramos que buscar a una persona que representara esos funestos acontecimientos tendría que ser a Satanás...<sup>299</sup>

Según la doctrina de la Iglesia, aunque la posesión demoniaca se presenta sólo ocasionalmente, la influencia de Satanás se manifiesta de otras formas, siendo la principal la concesión de favores por medio de prácticas como la hechicería o el esoterismo. En estos casos, quienes acuden a dichas prácticas para resolver algún problema, reciben una “aparente” solución, sin embargo, posteriormente experimentan resultados negativos de lo que al principio se consideró un bien. La Iglesia explica que los llamados “milagros” de la Santa Muerte son realizados por Satanás, pero que no se trata de la misma clase de milagros que solamente pueden ser concedidos por Dios por intercesión de sus santos:

Debido a su condición de ángel caído, Satanás tiene un poder preternatural, es decir, que va más allá del obrar de la naturaleza del universo material. Satanás es un ser espiritual e inteligente que conoce a la perfección las potencialidades de la naturaleza, lo cual utiliza para obrar hechos que desconciertan y a los que el ser humano les ha dado el nombre de milagros, pero no lo son. Ofrece “bienes”, que en realidad son males, con la única finalidad de apartar a los hombres de Dios.<sup>300</sup>

Esta idea quedó plasmada en la cinta *La Santa Muerte*, estrenada en septiembre del 2007. Su director, Paco del Toro, afirmó en entrevista: “Estoy convencido de que existe la luz y las tinieblas, la muerte y la vida. Se que Jesucristo es vida y venció al demonio que es la muerte. Por lógica, detrás de la Santa Muerte se encuentran fuerzas malignas,

---

<sup>298</sup> Jorge Luis Zarazúa Campa. *La Santa Muerte, el mal de ojo y otras supersticiones*. México, Apóstoles de la Palabra, 2006. p. 22.

<sup>299</sup> Sergio Román del Real. “¡Cuidado con la santa Muerte!” en *Boletín de la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús*. Núm. 32. México, 4 de mayo del 2003.

<sup>300</sup> “¿La Santa Muerte hace milagros?” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 552, 23 al 29 de septiembre 2007. p. 6.



satánicas, que obran los supuestos milagros”.<sup>301</sup> Dicha cinta muestra que los devotos de la Niña Blanca no son solamente narcotraficantes o ladrones, sino también personas cuya situación es desesperada. Una de las ideas centrales de la película es enseñar que todo favor concedido por la Niña Blanca tiene un precio que hay que pagar, incluso con la vida misma. El personaje principal, interpretado por la actriz Karla Álvarez, es la madre de una niña que se encuentra sumamente enferma. Tras recurrir a varias alternativas se encuentra con una mujer que le recomienda rezarle a la Santa Muerte y pedirle la curación de su hija a cambio de poner un altar en su nombre. La hija parece recuperarse y su madre cumple con lo prometido. No obstante, recae de nuevo en la enfermedad, por lo que la madre recurre una vez más a la Señora, llegando a colocar un altar más grande y haciendo que su hija lleve en el cuello un dije con la imagen, razón por la cual la niña es criticada por sus compañeros de escuela. La madre llega a obsesionarse de tal forma con el culto que se ve en la necesidad de salir a media noche a comprar manzanas para el altar de la Señora. Su esposo y su hija empiezan a rechazar el culto y a temer el tratarse de algo diabólico, de manera que recurren a una familia católica. Esta familia explica que la Santa Muerte es en realidad el demonio y que es necesario que la madre destruya el altar y se acerque a la Iglesia. Finalmente, la madre acepta y aunque en un principio su hija parece enfermar de nuevo, tras rezar a Jesucristo por la curación de la niña, ésta queda sana. No obstante, en otra de las historias narradas por el director de la película, un policía que no sólo no cumple con las promesas que le hizo a la Señora, sino que tampoco se aleja por completo de su culto, termina muerto tras intentar violar a su ex novia.

Tanto en las homilias dominicales como en diversos artículos periodísticos se afirma que el culto a la Señora se genera no sólo entre los católicos ignorantes sino también en ambientes donde se cree en la magia y se practica la brujería, es decir, donde se rechaza abiertamente el poder de Dios. Para la Iglesia, estas creencias se presentan en estratos de la sociedad no sólo entre personas con pocos estudios y con ingresos económicos medios y bajos, sino entre quienes buscan obtener algún bien sin el menor esfuerzo y carecen de responsabilidad y respeto por la libertad de los demás, como lo

---

<sup>301</sup> Pilar Aguilar Ruiz “Entrevista con Paco del Toro, director de la película La Santa Muerte. Con la Santa Muerte, todo favor tiene un precio” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 551, 16 al 22 de septiembre 2007. p. 8.

muestra el querer atraer a una persona con un “amarre” o con algún ritual que doblegue la voluntad de la persona.<sup>302</sup>

Entre las preguntas principales de los católicos acerca del culto está la de si puede tener alguna relación con el culto a la virgen de Guadalupe. Como se dijo antes, la figura central del culto es una entidad femenina, a la que se presenta incluso de manera maternal, llegando a instituirse su fiesta el día de alguna celebración correspondiente a la virgen María. Sin embargo, para la Iglesia católica no hay ninguna relación entre la Virgen y la Señora, existiendo diferencias importantes entre ambos cultos. La Iglesia señala principalmente el hecho de que, en su aparición a Juan Diego, la Virgen reconoció la autoridad de la Iglesia al enviar a Juan Diego con el obispo<sup>303</sup>, lo que, junto con el hecho de venir en nombre del “Dios por quien se vive”, prueba que no se trataba de un engaño demoniaco.

Otra crítica de la Iglesia al culto es que se trata de un culto que fomenta la superstición al afirmar que cualquier imagen de la Santa Muerte tiene un poder en sí misma, por lo que es necesario consagrarla antes de poner un altar y cerciorarse que el lugar elegido para ello sea el deseado por la imagen. También se critica el considerar que el llevar la imagen, ya sea tatuada en el cuerpo o por medio de una estampa o de un dije, puede librar a quien la porta de cualquier peligro.<sup>304</sup> Estas creencias atentan contra el primer mandamiento, amar a Dios sobre todas las cosas, de manera que quien venera las imágenes de la muerte esta pecando de idolatría, lo que implica permitir la influencia demoniaca.

La enseñanza principal de la película *La Santa Muerte* es que nunca es tarde para renunciar al culto a la Niña Blanca. Esta es también una idea difundida por los párrocos, quienes se han dado a la tarea de explicar a los feligreses que si por alguna razón recurrieron al culto, pueden retirarse de él antes de experimentar las consecuencias negativas de tratar con Satanás. En su artículo “Abriendo puertas al Demonio” el Padre José de Jesús Aguilar recomienda:

---

<sup>302</sup> José de Jesús Aguilar. “El culto a la Santa Muerte, ignorancia...” *op. cit.*, p. 4.

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> Por supuesto, esta es una crítica que también se aplica a la veneración de cualquier santo. En la fiesta del dos de febrero, día de la Candelaria, existe la costumbre de vestir la imagen del Niño Dios según alguna de sus advocaciones, como la del Sagrado Corazón o el Señor de la Misericordia, pero es muy común que los devotos consideren que su imagen tiene cierta “vida” y que si al Niño no le gusta alguna prenda, especialmente los zapatos o algún elemento que deba llevar en la mano (flores, la imagen de un mundo, un cetro, etc), la rechace, lo que hace decir a los fieles frases como “no se deja poner los huaraches” o “no se deja sentar en la silla”. Cada dos de febrero es muy común escuchar a los párrocos hablar en contra de estas creencias. Por otro lado, los tatuajes de la Santa no sólo tienen la finalidad de protección, sino que constituyen también una ofrenda, en la que el devoto “ofrece” parte de su piel.

Si por un mal juicio, ignorancia o equivocación caíste en la trampa de comprar amuletos, objetos de magia y hechicería o imágenes de la llamada “Santa Muerte”, aléjalos de tu vida deshaciéndote de ellos. Puedes ponerlos a los pies del Cristo de tu parroquia mientras renuevas tu fe y tu renuncia al mal, diciendo: “Renuncio a Satanás, padre y autor del pecado. Renuncio a las seducciones del mal para que el pecado no me esclavice. Renuncio a todos los amuletos y objetos mágicos que desvían mi fe del Todopoderoso”.<sup>305</sup>

La afirmación de que la Santa Muerte es en realidad el Demonio, junto con la idea de que la Señora es muy “celosa” y vengativa ha llevado a muchos de sus devotos, a renunciar a su culto. A los pies de la imagen del Cristo del veneno en la Catedral Metropolitana se colocó un letrero que indicaba que la gente podía depositar ahí sus imágenes de la Santa Muerte. En diferentes parroquias del Centro Histórico de la ciudad de México se distribuyó una hoja informativa en la que, a partir de la información proporcionada en el semanario *Desde la fe* y por el Padre Sergio Guevara, se explicaban cuáles eran los pasos a seguir para renunciar al culto a la Señora:

1. En primer lugar, destruir esa estatua (que no la tire a la basura, no sea que otro la encuentre) y que destruya también todo lo que tenga relacionado a eso (estampitas, folletos, etc.). Si tiene miedo puede llevar los objetos a un sacerdote para que él lo haga.
2. Que acuda a reconciliarse con el Señor, en el sacramento de la confesión, pues el culto a la “santa muerte” es un pecado mortal que ha roto su comunión con Dios.
3. Que le pida al padre de su iglesia que valla a su casa a bendecirla, como señal de que desea consagrar su casa a Dios y no al demonio.
4. Que regrese a su vida de fe dentro de la Iglesia: que acuda a Misa, que rece el Rosario, que lea la palabra de Dios, que haga oración, en fin que cultive (o recupere) su amistad con Dios. Verá como si hace esto se llenará de paz y gozo de caminar a la luz del Señor, bajo su amor y protección.

Otra crítica importante se refiere al obispo Samuel Romo. Se ha afirmado que no se trata de un obispo consagrado por la Iglesia católica, que la asociación religiosa a la que pertenece no es reconocida por el Papa y que el nombre de dicha asociación tiene el único objetivo de engañar a los católicos. Al no contar con reconocimiento del Papa, todos los sacramentos impuestos por dicho obispo carecen de validez, por lo que la Iglesia católica ha exhortado a quienes han acudido al llamado Santuario Nacional de la Santa Muerte a recibir de nuevo cualquier sacramento impuesto en ese templo.

En el barrio de Tepito el principal mecanismo de combate contra el culto ha sido la ya mencionada Misa por la vida realizada a media cuadra del altar de la Santa Muerte todos los días ocho de cada mes. Estas celebraciones iniciaron el 8 de septiembre del 2004, en vísperas de la celebración de los 150 años del dogma de la Inmaculada

---

<sup>305</sup> José de Jesús Aguilar. “Abriendo puertas al Demonio” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 551, 16 al 22 de septiembre 2007. p. 4.

Concepción, en el altar dedicado a la virgen de Guadalupe en el cruce de las calles de Panaderos y Alfarería como una respuesta directa a las celebraciones en el altar de la Santa Muerte, que en ese entonces ya contaban con una asistencia considerable. A la primera misa asistieron aproximadamente dos mil personas procedentes de las parroquias cercanas al barrio, como el templo de San Sebastián, la Divina Institución, la Concepción Tequipehuca, Cristo Rey, San Francisco de Asís y el Sagrado Corazón de Jesús.<sup>306</sup> A partir de esa fecha dicha misa sigue celebrándose, no obstante, la asistencia ha disminuido, a pesar de la presencia constante de los párrocos y del obispo actual. En las misas llevadas a cabo los últimos meses del 2008 la mayoría de los asistentes fueron personas que acuden regularmente a las parroquias aledañas a la zona y que incluso participan en algún grupo parroquial. También acuden los encargados del altar así como algunos vecinos. Se trata en su mayoría de personas adultas y de la tercera edad, siendo muy pocos los jóvenes que asisten, con excepción de quienes forman parte de algún coro u otro grupo parroquial. En la misa de aniversario el día 8 de septiembre del 2008 la asistencia no sobrepasó el número aproximado de 500 personas. Aunque se trata de un evento perfectamente organizado tanto por algunos párrocos como por los vecinos que se encargan de alquilar las sillas, las lonas y el sonido, así como por quienes preparan la comida, las misas por la vida no han alcanzado a igualar el número de asistentes a los rosarios dedicados a la Santa Muerte y, por el contrario, la participación de los mismos católicos en tales misas disminuye cada vez más.

A pesar de la catequesis de los párrocos, los devotos de la Señora se niegan a abandonar sus creencias y los nuevos altares se han colocado casi enfrente de los templos católicos, mientras los párrocos no dejan de insistir, cada vez que la palabra muerte se presenta, en que es necesario combatir el culto al Demonio bajo la forma de la Niña Blanca, muchas veces usando palabras altisonantes para referirse no sólo a quienes lo dirigen y propagan, sino también hacia los mismos devotos, lo que, junto con diversos problemas y divisiones al interior de la Iglesia, propician que cada día aumente la deserción de los tepiteños al catolicismo.

---

<sup>306</sup> “Tepito celebra a la vida y rechaza a la Santa Muerte” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año VIII. Núm. 403, 14 al 20 de noviembre de 2004. p. 8.

## **Conclusiones.**

No he pretendido establecer aquí si el culto a la Santa Muerte es “bueno” o “malo”. Esa afirmación compete exclusivamente a sus devotos y a quienes lo rechazan. Sin embargo, sí creo importante mencionar que la popularidad de dicho culto radica en que satisface las demandas de quienes lo practican. Si dichas demandas pueden considerarse como “justas” o no, tampoco me compete a mí decirlo. En mi opinión, el objetivo de la historia debe ser ayudar a que la comprensión del pasado permita entender el porqué de la realidad presente, así como plantear, a través del análisis, cuáles podrían ser los problemas futuros a los que la sociedad deberá enfrentarse, no como una especie de predicción, si no para contribuir en el planteamiento de posibles soluciones a dichos problemas o, por lo menos, para evitar errores ya cometidos.

A partir de la presente investigación, puedo decir que el culto a la Santa Muerte es la respuesta de los tepiteños a tres problemas principales. El primero es el referente al sentido de la muerte. Aún para el hombre religioso, la única certeza con la cuenta en esta vida es precisamente con el saber que, tarde o temprano, va a morir, y la manera en la que le otorga sentido a dicho acontecimiento depende de su contexto histórico específico. Dicho sentido genera a su vez una serie de prácticas. Si una sociedad puede ser comprendida por su discurso sobre la muerte, ¿qué nos dice el culto a la Santa Muerte acerca de Tepito? Expliqué en el primer capítulo que la sociedad actual rechaza no sólo a la muerte, sino a todo lo que tenga que ver con ella, rechazando incluso la vejez. Si bien Tepito pertenece a un país que ha hecho de la imagen de la muerte algo cercano, así sea de una muerte abstracta, no le es posible escapar de la sociedad globalizada y su deseo de existencia. La manera en que los tepiteños mantienen la esperanza en dicho deseo es pidiéndole a la muerte misma que les permita seguir viviendo. Los tepiteños siguen viéndose a sí mismos como la “síntesis” del mexicano. En el marco de una cultura nacional que presume la idea de que los mexicanos no le temen a la muerte y que, por el contrario, juegan e incluso se burlan de ella, los tepiteños, al no poder negar el peligro latente que los hace mantener vivo el saber sobre la muerte y experimentarla a través del frecuente deceso de los jóvenes del barrio, han transformado esa idea nacionalista: se la siguen “jugando” en las calles, pero no se burlan de la muerte, sino que la han adoptado como su “Jefa” y la veneran esperando

que, como buena madre, corresponda a tal veneración con su protección y su ayuda en los problemas de la vida cotidiana.

El segundo problema es el de la identidad. En la década de 1970, los tepiteños consideraron su barrio como símbolo de la cultura nacional, pero la crisis socioeconómica de la década de 1990 los llevó a perder su identidad, estrechamente relacionada con el espacio geográfico en torno al cual se había desarrollado una importante capacidad de organización social; aún cuando se tratara de defender algo ilegal. El aumento del nivel de ingresos entre los comerciantes de Tepito, debido a la introducción de la fayuca, a la expansión del tianguis y la llegada del narcotráfico, propició la ruptura de los lazos de cohesión y la desaparición de elementos culturales típicos del barrio, como la convivencia en vecindad y el abandono de actividades deportivas como el boxeo, desencadenando también una ola de violencia entre quienes pretendían controlar el barrio, ya fueran comerciantes o narcotraficantes.

En el barrio ha persistido cierta nostalgia por aquellos días en que los tepiteños se consideraban integrantes del “barrio más chido” de la ciudad, pero el ocupar un lugar en los medios de comunicación masiva, a través de la difusión de la delincuencia y de los sucesos violentos que ahí acaecen, aunque les ha otorgado cinco minutos de fama que han servido para apaciguar esa nostalgia, no ha constituido algo plenamente satisfactorio. En esas circunstancias, el culto a la Santa Muerte ha emergido como un nuevo elemento de identidad entre los tepiteños. Al tratarse de un culto rechazado por la Iglesia católica, es decir, “ilegítimo”, podríamos pensar que carece de utilidad para generar una identidad positiva entre algunos tepiteños. Sin embargo, se trata de una ilegitimidad que sólo los habitantes del barrio pueden permitirse, dado que el estar fuera de las normas ha sido una característica del barrio. Es por ello que cada día primero de mes todos los fuereños, ya sean devotos o, mejor aún, reporteros, son bienvenidos al altar de Alfarería. Incluso quienes no son creyentes y miran el culto con ciertas reservas, manifiestan abiertamente que el culto a la Niña Blanca es propio de Tepito.

El tercer problema tiene que ver con el surgimiento de nuevas “necesidades” religiosas y la actitud de las instituciones tradicionales ante ellas. El culto a la Santa Muerte no constituye solamente el discurso y el paliativo de los tepiteños ante la muerte. Se trata también de un ejemplo del proceso de transformación por el que desde hace ya varios años atraviesa la religiosidad popular. En una sociedad secular y posmoderna, en la cual las políticas e instituciones culturales son incapaces de cubrir las carencias emocionales de la gente, y de detener el declive de la sociabilidad del ritual de

la muerte (elemento importante de toda religión), las instituciones religiosas tradicionales también parecen estar en crisis por su alejamiento de la vida cotidiana. El cambio en las creencias ha generado devociones particulares y privadas con sus respectivos ritos, mejor adaptadas a satisfacer las necesidades específicas de cada quien. Pero, con todo, los seres humanos siguen siendo seres sociales que requieren vivir dichas experiencias religiosas personales en comunidad. Ante esto, las instituciones civiles y eclesiásticas han tenido dos alternativas: o se renuevan o desaparecen. En el caso del culto a la Santa Muerte la falta de renovación puede explicar la permanencia del altar de Alfarería. La Iglesia católica no acepta el culto, pero los fieles se niegan a abandonarlo, prefiriendo desertar de sus parroquias tradicionales, cosa que en otros tiempos no hubiera podido ser. Han surgido nuevas instituciones como la Iglesia Católica Tradicionalista México- Estados Unidos o las agrupaciones de Santeros, dispuestas a dar alojamiento a la Señora. Sin embargo, cuando han comenzado a imponer dogmas y normas, como decir que se debe dejar de venerar la imagen descarnada de la Santa, ya que es un ángel, los devotos también han abandonado esas nuevas instituciones.

A pesar de que algunos grupos se han negado a aceptar el estigma del narcotráfico y la delincuencia, una parte de la comunidad tepiteña ha aceptado su realidad, y aunque ello implique la violencia y la amenaza cotidiana de la muerte, está dispuesta a continuar con su estilo de vida. En el altar de Alfarería, todos los devotos de la Santa Muerte tienen la completa libertad para expresar su fe de la manera en que cada quien lo crea conveniente, ya sea fumando un cigarro de marihuana frente a la vitrina de la Señora, ofreciéndole tequila o llegando hasta ella de rodillas. Al final, todos pueden participar en un rosario y unir las manos para elevar una plegaria a la Niña, como si se tratara de un ritual mágico en el que todos pueden fungir como especialistas cuyo saber ha dejado de ser secreto, obteniendo a cambio la posibilidad de compartir las experiencias religiosas y de formar parte de una comunidad en la que toda diferencia se respeta.



## Apéndice. Crónica de la fiesta a la Santa Muerte en el barrio de Tepito.

*Cleto El fufuy sus ojitos cerró  
todo el equipo al morir entregó;  
cayendo el muerto, soltando el llanto...  
-¡Voy, ya! Ni que fuera para tanto,  
dijo a la viuda el doitor  
Chava Flores. “Cerró sus ojitos Cleto”*

**Altar de la Santa Muerte en la calle de Alfarería.**



Aunque son muchos los fieles devotos que acuden desde distintos puntos de la ciudad de México e incluso de algunos estados cercanos para visitar el altar ubicado en la calle de Alfarería, son los tepiteños quienes han establecido el orden y las características del ritual llevado a cabo cada primer día de mes, cuando se realizan los Rosarios en honor a la Santa Muerte. Una buena parte de los fieles acude por la mañana con el objetivo de dejar alguna veladora o alguna flor y rezar una plegaria frente al altar, por lo que ya desde temprana hora las calles aledañas a Alfarería ven transitar a los fieles con sus



imágenes de la Santa, a la que se debe “sacar a pasear” de vez en cuando. Aunque no son muchos los autos que transitan por la zona, ese día las calles permanecen cerradas, bloqueadas ya sea por puestos o por algunos de los autos en los que se exhiben imágenes de la Niña. La mayoría de los devotos llegan por el Eje 1 Norte, ya sea por medio de microbuses o el metro. Ya desde la calle de González Ortega, a unas cuatro cuabras de distancia del altar, principia el tianguis formado por puestos donde se ofrecen paquetes grandes de dulces, cigarros, botes de spray con lociones para la suerte o el amor, escapularios, pulseras y, por supuesto, imágenes de la Santa de todos colores y tipos, de manera que los asistentes no tengan que asistir a mercados como el de Sonora para conseguir lo necesario para sus rituales. Mientras se avanza para llegar al altar, pueden apreciarse autos, camionetas o pequeños carritos en los que se exhiben imágenes de la Señora. Pero no se trata de mercancía. Los devotos han generado una costumbre muy peculiar: la visita a Alfarería no es sólo para rendirle devoción a la imagen central, es decir, a la del altar, sino que, a aparte de servir como “paseo” para las imágenes de cada devoto, se pretende que los demás fieles rindan tributo a las imágenes propias, lo que genera lo que podríamos llamar un intercambio de devociones, en el que determinada persona presenta su imagen para ser venerada por otros fieles al mismo tiempo que rinde honor a cuanta Santa se le presenta en el camino. Sobre los toldos de los autos o en carritos especiales, los devotos montan una especie de altar, cada uno con características propias. Ya entrando a la cuadra principal de Alfarería estos altares son colocados en el piso, algunos sobre la acera, otros debajo de ella. Cada devoto extiende una manta sobre el piso y ahí coloca a su imagen. Alrededor de las cinco de la tarde toda la cuadra se encuentra llena de estos “altares ambulantes”, de manera que prácticamente, a media calle queda apenas un espacio para que transite la gente que quiere llegar hasta el altar central. Para las siete de la noche es prácticamente imposible moverse de lugar, ya que la calle está completamente llena de gente que espera para rezar el rosario.

Podemos ver entonces dos tipos de rituales: los que se generan en torno a la imagen central y los realizados en los alrededores entre los fieles y sus imágenes particulares. Hablaremos primero del altar principal.

### Imagen central del altar.



Este consiste en una vitrina cubierta por una estructura metálica con techo de lámina que abarca toda la acera. Del lado izquierdo se encuentra un pequeño cuarto techado en el que los fieles depositan las veladoras que llevan para obsequiar a la Señora. Prácticamente todo el día el cuarto se encuentra repleto de veladoras, de manera que siempre hay alguna persona encargada de retirar los vasos de vidrio vacíos y colocar los nuevos que las personas van entregando. En las paredes del cuarto, por fuera, pueden verse mantas con propaganda de la revista *Devoción a la Santa Muerte*, así como con algún aviso. Del lado derecho se encuentra una pequeña tienda en la que se venden objetos como veladoras, escapularios, imágenes de la Niña y folletos. La vitrina está enmarcada por hileras de mosaico blanco adornados por guías de flores sintéticas. A la izquierda hay una pequeña estructura que soporta algunos floreros y del lado derecho hay cuadros con imágenes de la Santa. Dentro de la vitrina se encuentra una imagen de la Señora de aproximadamente un metro y medio de alto, probablemente de yeso, con una larga cabellera lacia y negra y sosteniendo una guadaña en la mano derecha y un cetro en la mano izquierda, llena de anillos de oro y piedras.<sup>307</sup> De su cuello penden

---

<sup>307</sup> Aunque la imagen clásica de la Santa Muerte porta una guadaña, como símbolo de su poder para cortar el hilo de la vida, existen distintos elementos que la acompañan y representan alguno de sus

diversos dijes y crucifijos también de oro. Cada mes su vestido cambia, donado por alguno de sus fieles, quienes deben hacer fila hasta por 24 meses. En las ocasiones que he acudido al altar he podido verla vestida de diversos colores o de novia. Detrás de la imagen y a sus lados, dentro de la misma vitrina, se encuentran diversos cuadros de la Santa representada de múltiples maneras, desde la clásica figura descarnada que sostiene una guadaña, hasta una mujer morena con túnica. A los pies de la Señora encontramos una decena de imágenes de bulto de diversos tamaños y materiales, la mayoría de ellas rojas.<sup>308</sup> También adentro hay pequeñas repisas donde se encuentran otras imágenes. Muchas sostienen ya sea en sus manos o cuellos, rosarios, crucifijos o medallas. Al filo de la acera se encuentra otra estructura que soporta una imagen más pequeña, con un búho a sus pies, una balanza, una guadaña y el mundo sobre su mano izquierda.

**Imágenes de la Santa colocadas a los pies y detrás de la imagen central.**



atributos. Estos elementos son: balanza (justicia, imparcialidad, equilibrio entre la vida y la muerte), libro (en el que están anotados los nombres y las horas de los que habrán de morir), cráneo (representa la intercesión de la Señora por los seres vivos), vela o linterna (luz con la que la Señora muestra el camino a los desahuciados o a quienes se encuentran en el *memento mori*), mundo (señal de su dominio sobre la tierra), reloj de arenas (medida de una vida sobre la tierra. Al terminarse la arena, ha llegado la hora de que la muerte vaya por alguien), búho (guardián de la Señora).

<sup>308</sup> El día de mi visita al altar, la Señora estaba vestida de reina, con una capa roja. Pero he tenido la oportunidad de verla vestida de morado. En esa ocasión, las imágenes a sus pies eran de ese color. Ignoro si Doña Queta cuenta con imágenes de todos los colores, de manera que combinen con los vestidos de la Señora principal.



**Veladoras depositadas en la habitación contigua a la vitrina central**



A los pies de esta imagen se colocan todos los ramos de flores que llevan los fieles. En torno a estos ramos, formando un círculo, se colocan sillas que se reservan para los benefactores principales del altar y de la comida que se reparte al finalizar el rosario. Son los lugares privilegiados, los más cercanos al altar y permanecen vacíos hasta que se aproxima la hora del rosario.



**Devotas sentadas en los “lugares privilegiados” en torno al altar.**



Los devotos que llegan hasta el altar central, al momento de acercarse a la vitrina, entregan las flores al respectivo encargado, encienden su veladora o la entregan, se acercan a la imagen, se arrodillan o permanecen de pie, acarician la vitrina y se santiguan. Si no hay demasiada gente esperando, pueden detenerse un momento para realizar una plegaria o algún ritual, como encender un puro y pasar el humo por la vitrina. En general, por lo menos el día primero, estos rituales deben realizarse rápidamente, ya que la fila para acercarse al altar suele ser muy larga, llegando a abarcar una o dos cuadras. Son muchos los devotos que acuden al lugar avanzando de rodillas hasta que llegan ante la Señora. Otros más llegan arrastrándose o dando vueltas sobre el piso. Dicha costumbre ya se ha vuelto común entre los asistentes, quienes van abriendo paso a los devotos cuyas rodillas ya sangran. A las siete de la noche empieza el rosario, cuya estructura es exactamente igual a la de un rosario católico. Al finalizar, se reparte chocolate, atole, pan, tamales, o alguna otra comida, según la importancia del día. En fechas como el día primero de noviembre, día especial por ser el Día de los Muertos, los fuegos artificiales o el pastel no se hacen esperar.

**Fieles de rodillas en procesión.**



Alrededor del altar hay un ambiente de fiesta. Como lo manifiestan los mismos tepiteños, hay una tregua en Alfarería. Quienes llegan por primera vez al altar pueden experimentar miedo, al ver sobre las aceras a jóvenes de apariencia amenazante drogándose o emborrachándose. En el aire puede percibirse un olor, mezcla de incienso,

fragancias extrañas y mariguana. Sin embargo, lejos de pretender asaltar a quienes llegan a ver a la Santa, estos jóvenes se constituyen en los anfitriones, luciendo orgullosos sus tatuajes y escapularios. Fue también un joven quien fungió como guía durante mi primera visita al altar. Aunque en un principio me preocupaba que mi cámara fotográfica atrajera la atención, al pasar de las horas noté que los tepiteños se habían acostumbrado a la presencia de cámaras de video y micrófonos, e incluso a posar para los reporteros que así lo piden y de inmediato manifiestan su disposición para ser entrevistados, siempre y cuando no se les pida que dejen a un lado la “mona” de activo que sostienen en sus manos.

Igualmente amables son los dueños de los altares ambulantes, en su mayoría tepiteños. A pesar de que las imágenes de bulto que se pueden encontrar vienen ya con un atavío de un color preciso, según la necesidad del devoto<sup>309</sup>, los fieles de Tepito visten a sus Santas de maneras peculiares sin importar el color original de su imagen. Sobre el toldo de un auto pude ver una imagen con un traje amarillo que llevaba bordados en color azul y naranja, formando grecas de estilo prehispánico. Sobre la cabeza, la Santa portaba una especie de penacho con plumas rojas y cafés y en la mano derecha un palo cubierto de pelo representando un arma de evocación azteca. En la mano izquierda, entre los huesudos dedos abiertos había un clavel blanco, un cigarro y collares de chaquira de colores, como los que en los últimos años usan los santeros tepiteños. A los lados de la Señora había imágenes de rituales de Palo Mayombe y santería. En otro altar había una imagen vestida con un traje indígena bordado, al parecer mixteco, con una trenza alrededor de su cabeza. En una mano sostenía un mundo y en la otra una varita de incienso. Al lado de esta imagen había una de color negro a la que su dueño le pegó monedas sobre toda la túnica, una color hueso a la que le colocaron sobre la cabeza un resplandor con imágenes de estrellas y una blanca con una peluca sujeta con un listón anaranjado.

---

<sup>309</sup> Los colores de las imágenes y sus significados son los siguientes: Dorado (prosperidad material y espiritual, éxito), plateado (poder de la oscuridad y de la luna), blanco (pureza), negro (protección en contra de brujerías, para dañar a alguien), rojo (amor, sexo y armonía con la pareja), azul (armonía entre el cuerpo y la mente), azul claro (entendimiento espiritual, bondad y felicidad), café (para llamar a espíritus del más allá), amarillo (suerte y fortuna), verde (salud y longevidad, para mantener unidos a los seres queridos, para solucionar problemas de índole legal), morado (para transformar energías negativas en benéficas), gris (para confundir a los enemigos), ámbar (asuntos desesperados, personas con alcoholismo o adicción a las drogas), hueso (armonía en casas o negocios). Véase: *Los poderes mágicos de la Santa Muerte*. op. cit. p. 38, “Significado de los colores de la Santísima Muerte” en *Devoción a la Santa Muerte*. México, Año 1 Núm. 1, diciembre del 2000. p. 9, [www.mx.geocities.com/e\\_franciscomx/LaSantaMuerte.html](http://www.mx.geocities.com/e_franciscomx/LaSantaMuerte.html) y “El culto a la Santa Muerte llega a Los Ángeles y Sudamérica” consultado en [http://www.cronica.com.mx/nota.php?id\\_notas=139132](http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=139132).



**Imágenes de las Santas de los “altares ambulantes” en Alfarería.**



















Enfrente del altar principal pude ver una mesa sobre la que se encontraban cuatro Niñas vestidas elegantemente, una en color rosa, otra en azul, otra en anaranjado y otra en amarillo. Las cuatro llevaban vestidos ampones, con estolas de plumas y grandes sombreros muy al estilo de la clásica catrina de Posadas. Las cuatro sostenían sobre sus manos paraguas del mismo color de sus vestidos. Entre los asistentes al rosario pude ver muchas Señoras vestidas con trajes muy similares. Según supe después, el dueño de las cuatro imágenes que vi sobre aquella mesa era el sastre oficial, que es el mismo hijo de Doña Queta, Jesús Padilla, a quien los devotos acuden llevando sus imágenes para que les haga un traje a la medida.<sup>310</sup> Al lado de estas Señoras había una más grande, como de metro y medio, hecha en papel maché, en color dorado, y con grandes alas de plumas blancas. Entre sus manos, con las palmas juntas en actitud de oración, había muchos objetos, como pulseras, escapularios, billetes, cigarros, flores, veladoras, rosarios y rollos de hojas de papel, lo que también pude ver en muchas de las pequeñas Santas de los otros altares, formados algunos por imágenes clásicas de bulto o bien por cuadros, junto a los que había dulces, manzanas, cigarros y otros objetos.

**Altar ambulante del “sastre oficial” de Niñas Blancas.**



<sup>310</sup> Jesús afirma que su oficio de “sastre” de las Niñas empezó con un sueño que tuvo, después de haber buscado, sin éxito, quien vistiera a su Niña. En dicho sueño, Jesús elaboró un vestido a la Santa. Al despertar, tomó un poco del terciopelo que su mamá tenía por ahí, y con él, sin seguir ningún modelo, realizó el vestido.

La explicación de todos esos elementos, así como de los puestos cuya única mercancía eran los paquetes de dulces, responden a otra costumbre peculiar entre los tepiteños. En general, se considera que la Santa recibe cualquier tipo de ofrendas, ya sea en cumplimiento de una promesa o para pedirle algún favor, por lo que los fieles colocan en sus altares personales flores, velas, dulces, licores, incienso, puros y cigarros, frutas, agua, pan o dinero. Pero entre los asistentes a Alfarería esa costumbre se ha ampliado, de manera que las promesas de los fieles no se remiten a sus propios altares, sino a las Santas que sea posible encontrar en Tepito. Por ejemplo, algún fiel ha prometido a la Niña comprar una bolsa de dulces para las Señoras del barrio. Llegado el día primero, el fiel acude con su bolsa de dulces y va recorriendo las calles depositando un dulce junto a las diversas Muertes de los altares ambulantes. Es tal la popularidad de esta costumbre que, dado que ya no hay sitio en las aceras para que todos los fieles coloquen a su respectiva Santa, son muchos los que han optado por llevarlas en una mochila, en alguna charola o caja pequeña. Algunos de los devotos que llevan consigo a su Santa también han prometido dar alguna ofrenda. De esta manera, durante su camino, los fieles se encuentran y van intercambiando ofrendas que pueden incluir cualquiera de los objetos ya mencionados.<sup>311</sup>

#### **Devotos cargando imágenes de la Señora.**



<sup>311</sup> Este ritual es muy similar a otro ya clásico en el barrio. La noche del 25 de diciembre los vecinos salen al patio, forman una fila y arrullan a sus Niños Dios. Después del arrullo, los colocan en charolas llenas de dulces. Todas las personas le dan un beso al Niño y toman un dulce. Mientras más Niños haya en la vecindad, más dulces se obtendrán. Por supuesto, el ritual se realiza también entre quienes cargan a los Niños, haciendo un intercambio de besos y dulces.







Hay quienes prometen realizar ofrendas un poco más costosas y compran botellas de licor, dejando una en cada altar, o por lo menos en los que alcancen. También hay quienes prometen regalar escapularios o pulseras con la imagen de la Santa pero no sólo a quienes tengan una imagen, sino a todo aquel que lo pida, por lo que a veces puede verse a un grupo de personas que se abalanzan sobre quien reparte los regalos.

Una costumbre no autorizada por la Iglesia católica, pero muy popular entre los tepiteños, es la elaboración de cadenas. Se trata de hojas que contienen una oración en honor de algún santo y alguna leyenda pidiendo que, quien reciba la hoja, realice cierto número de copias de la misma con el objetivo ya sea de lograr algún milagro o simplemente para no tener mala suerte por haber roto la cadena. Los devotos de la Santa se han apropiado también de esta costumbre. Pero sus cadenas no son sólo el medio por el que pretenden obtener algún favor de la Santa, sino que se trata también de hojas en las que los fieles manifiestan su agradecimiento por un favor ya recibido. Los fieles hacen rollos con estas hojas y las reparten tanto a devotos como a las Santas de los altares ambulantes. Cada fiel estructura su cadena de la forma que prefiere. Entre las hojas que recibí, se encontraba una con la clásica imagen de la Señora con guadaña del lado derecho, mientras que a la izquierda estaba la oración ya citada, en la que se pide permiso a Dios para invocar a la Santa. Al final de dicha oración el fiel pedía: “Yo te ruego y te suplico que hagas 100 copias de esta oración y dénsela a las personas que necesitan de suerte y de fe. Pronto verán resultados. Amén”. Otra más, redactada a mano, decía lo siguiente:

*Santa Muerte*

*Te agradezco por todos los favores que me has concedido porque mi infinita fe es lo que me mantiene fuerte y vivo.*

*Oh Santísima Muerte bendíceme para que tenga éxito y venga la fortuna y la abundancia y que los proyectos que tenga se me concedan sin dificultad alguna y postrado (a) vengo hacia ti, para que cumplas mis necesidades, gracias Señora mía, por los favores recibidos.*

*Si quieres que llegue el éxito y la fortuna a tu trabajo y hogar regala 100 copias y se te cumplirá.*

*Gracias.*

Al final de la hoja había una imagen de la Santa y otra más de un billete de dólar.

He dicho que el culto no es particular de jóvenes narcotraficantes y ladrones. Esto puede confirmarse al observar a los asistentes al rosario, entre los que se incluyen

niños, ancianos, jóvenes matrimonios, parejas de novios, grupos de amigos o familias completas. Pero, a diferencia de los rosarios realizados en otros altares de la ciudad y de la misa que se realiza a unos metros del altar de Alfarería en honor de la Guadalupeana, hay una participación importante de jóvenes y varones, lo que no es muy común en las parroquias del barrio, en las que son las mujeres quienes participan de manera más activa.

Desde que David Romo abandonó el altar para colocar uno nuevo en su templo, Doña Queta no ha recurrido a ninguna autoridad religiosa y se ha dedicado a continuar con los rosarios, dirigidos por su hijo, mientras los tepiteños organizan su propio ritual. Jamás se ha manifestado en contra de quienes se drogan durante la fiesta o quienes han instalado puestos para vender su mercancía. Jesús Padilla acude a rezar a los altares que se lo piden, claro, siempre y cuando no sean los días primero de cada mes, día en que acuden a Tepito los dueños de dichos altares. Como bien lo manifiesta Doña Queta, el altar de Alfarería no sólo se ha mantenido, sino que “ha subido mucho por la fe de los que vienen”, quienes tienen la libertad para manifestar su fe de la manera que consideren conveniente. Cada día primero es una fiesta en la que los tepiteños se toman muy en serio su papel de anfitriones y en la que, muy a su manera, muestran el respeto que siempre han sentido por los santos de su devoción. Por ello, según Jesús Padilla, los habitantes del barrio se sienten orgullosos de albergar en su barrio a lo que llaman el “altar pionero” de la Santa Muerte.

## **Bibliografía.**

- Alizalde, Alcira Mariam. *Clínica con la muerte*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- Álvarez Santaló, Carlos. et. al. *La religiosidad popular*. 3 v. Barcelona, Anthropos, 1989. v. I y II.
- Ambrosio, Juan. *La Santa Muerte. Biografía y culto. Veintiséis rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*. México, Martínez Roca, 2003.
- Amezcuca, Emma. *Sector informal urbano: ¿refugio de supervivencia, mercado de trabajo o ilegalidad? (tesis de licenciatura)* México, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, 1998.
- Ancilli, Ermanno (dir). *Diccionario de espiritualidad. T III Olier- Zen*. Barcelona, Herder, 1987.
- Aréchiga Córdoba, Ernesto. *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. México, ¡UnioS!, 2003. (Sábado Distrito Federal).
- Aridjis, Homero. *La Santa Muerte*. México, CONACULTA/ Alfaguara, 2004.
- Ariés, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Versión castellana de Mauro Armiño. Madrid, Taurus, 1999.
- Aurell, Jaume y Julia Pavón (eds.) *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Navarra, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2002.
- Barley, Nigel. *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*. Traducción de Federico Corriente. Barcelona, Anagrama, 2000. (ilus)
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Grijalbo, 1996.
- Becker, Ernest. *El eclipse de la muerte*. Traducción de Carlos Valdés. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Bolaños, Fray Joaquín de. *La portentosa vida de la muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Campirán Salazar, Ariel Félix. *Dos cuestiones acerca de nuestra propia muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Estudios monográficos, 8).
- Catecismo de la Iglesia católica*. México, Coeditores Católicos de México, 1999.
- Cátedra Tomás, María. *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más*

- allá entre los vaqueiros de Alzada*. Madrid, Jucar Universidad, 1988.
- Diccionario de la lengua Española*. 21ª ed. 2 v. Madrid, Real Academia Española, 1992.
- Diccionario Espasa Calpe. Religiones y creencias*. Madrid, Espasa- Calpe, 1999.
- Elías, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Traducción de Carlos Martín. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. (Cuadernos de la Gaceta, 53).
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*. Madrid, Espasa- Calpe, 1973. t. XVI.
- Erasmus. *Preparación para la muerte*. México, Jus, 1998.
- Flor, Fernando de la. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580- 1680)*. Madrid, Alianza Forma, 1989.
- Fuente, Beatriz de la (coord). *Arte funerario. Coloquio internacional de historia del arte. v. I*. México, UNAM, 1987.
- García Díaz, Sebastián. *La muerte. Ensayos en clave andaluza*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1980. ilus. (Colección de Bolsillo, 86).
- Giordano, Oronzo. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983.
- Gómez de la Serna, Ramón. *Los muertos y las muertas*. 3 ed. Madrid, Espasa- Calpe, 1961.
- Granada, Fray Luis de. *Guía de pecadores*. Madrid, Aguilar, 1957.
- Hernández Bringas, Héctor. *Las muertes violentas en México*. México, UNAM/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Asociación Mexicana de Población, AC, 1989.
- Hertz, Robert. *La muerte, la mano derecha*. Versión española, selección y prólogo de Rogelio Rubio. México, Alianza Editorial Mexicana/ CONACULTA, 1990.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países bajos*. Madrid, Rev. de occidente, 1961.
- Küng, Hans. *¿Vida eterna?* Madrid, Trotta, 2004.
- León Azcárate, José Luis de. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.
- Lewis, Oscar. *Los hijos de Sánchez*. México, Grijalbo, 1982.
- Lomnitz, Claudio. *Idea de la muerte en México*. México, Fondo de Cultura Económica,

2006.

Lope Blanch, Juan M. *Vocabulario Mexicano relativo a la muerte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Dirección General de Publicaciones, 1963.

Lugo Olín, María Concepción. *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600- 1700*. México, INAH, 2001.

Maertens, Thierry y Louis Heuschen. *Doctrina y pastoral de la liturgia de la muerte*. 2ª ed. Traducción del francés. Madrid, Marova, 1964. (Colección de Pastoral Litúrgica, 4).

Malè, Emille. *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión*. Introducción de Robert Redfield. Traducción Castellana de Antonio Pérez. Barcelona, Ariel, 1982.

Mardones, José. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. España, Sal Terrae, 1988.

Martínez Hernández, José. *La experiencia trágica de la muerte*. Murcia, Universidad de Murcia, 1995.

Matos Moctezuma, Eduardo. *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México, Asociación de Amigos del Templo Mayor / Fondo de Cultura Económica, 1997.

Maza, Francisco de la. *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México. Grabados, litografías y documentos del siglo XV al XIX*. México, Anales del Instituto del Investigaciones Estéticas, 1946.

Moore, Barrington. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM, 1996.

Nagel, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. 2 ed. Traducción del inglés al castellano por Héctor Islas Azáis. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Navarrete, Carlos. *San Pascualito rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

Nivón, Eduardo y María Ana Portal. *Cultura y ciudad*. México, Comité Editorial del Distrito Federal, 1999.

Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Barcelona, Herder, 1986.

Quezada Noemí (edit). *Religiosidad popular México- Cuba*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Plaza Valdés, 2004.

Pastor, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México, Facultad de Filosofía

- y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Reyes, Guadalupe y Ana Rosas Mantecón. *Los usos de la identidad barrial. Una mirada antropológica a la lucha por la vivienda. Tepito 1970- 1984*. México, UNAM, 1993.
- Ríos, Guadalupe, Edelmira Suárez y Marcela Ramírez. *Día de muertos. La celebración de la Fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglos XIX*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Michoacán, El Colegio de Michoacán/ El Colegio Mexiquense, 2001.
- Rosales Ayala, Héctor. Tepito. *Arte Acá. Ensayo de interpretación de una practica cultural en el barrio mas chido de la ciudad de México*. México, UNAM: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1987.
- . *Tepito, ¿barrio vivo?* Cuernavaca, UNAM/ Centro Regional de Investigaciones Disciplinarias, 1991. Ilus.
- Rubial, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- Schneider, Theodor (dir). *Manual de teología dogmática*. Barcelona, Herder, 1996.
- Sebastián, Santiago. *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza Forma, 1989.
- Tamayo Sergio y Kathrin Wildner (coords). *Identidades urbanas*. México, UAM, 2005.
- Terán Elizondo, María Isabel. *Los recursos de la persuasión. La portentosa vida de la muerte de fray Joaquín Bolaños*. México, El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997.
- Thomas, Luis- Vincent. *La muerte. Una lectura cultural*. Traducción de Adolfo Negrotto. Barcelona, Paidós, 1991.
- Toynbee, Arnold et al. *La vida después de la muerte*. Traducción de Carlos Gardini. Buenos Aires, Hermes / Sudamericana, 1980.
- Westheim, Paul. *La calavera*. Traducción de Mariana Frenk. México, Era, 1971. ilus.
- Zarate Toscano, Verónica. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria. 1750- 1850*. México, COLMEX / Instituto de Investigaciones



Históricas José María Luís Mora, 2000. ilus, mapas, graf.

Zarazúa Campa, Jorge Luis. *La Santa Muerte, el mal de ojo y otras supersticiones*. México, Apóstoles de la Palabra, 2006.

Ziegler, Jean. *Los vivos y la muerte*. Traducción del francés al castellano por María Dolores de la Peña. México, Siglo XXI, 1975.

### **Revistas, periódicos y artículos.**

Aguilar, José de Jesús. "Abriendo puertas al Demonio" en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 551, 16 al 22 de septiembre 2007.

----- "El culto a la Santa Muerte, ignorancia, confusión e idolatría" en *Desde la fe. Semanario católico de información y formación..* Año XI Núm. 552, 23 al 29 de septiembre 2007.

----- "Lo que debes saber sobre la santa Muerte" en *Desde la fe*. Año X. Núm. 474, 26 de marzo 2006.

Aguilar Ruiz, Pilar. "Entrevista con Paco del Toro, director de la película La Santa Muerte. Con la Santa Muerte, todo favor tiene un precio" en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 551, 16 al 22 de septiembre 2007.

Andrade, Susana "Desafuero a la Santa Muerte" en *La Prensa*. Año LXVII Núm. 28018, sábado 30 de abril de 2005.

Bustamante, Joaquín. "Desplaza a San Judas Tadeo la Santísima Muerte. Bienhechora de la mafia" en *Bajo palabra. Periodismo de investigación*. Año 4 Núm. 42, junio 2003. México, Unión de expendedores voceadores de México.

Castellanos, Laura. "La Santa de los desesperados" en *Masiosare. Política y sociedad en La Jornada*. Año 7 Núm. 333, domingo 9 de mayo de 2004.

Chaunu, Pierre. "Morir en París" en *Historia serial, historia cuantitativa*. Traducción al castellano de Nilda Ibareguren. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Coluccio, Félix. "El culto a San la muerte" en *Folclore americano*. Año XV y XVI. Núm. 15, 1967- 1968. Lima, Perú.

*Devoción a la santa muerte*. Año I. Núm I, diciembre del 2000, México, Mina.

"El señor de los anillos, guardián de la Santa Muerte" en *Masiosare. Política y sociedad en La Jornada*. Año 7 Núm. 333, domingo 9 de mayo de 2004.

Enríquez Fuentes, Elena. "Vida y muerte de los antiguos mexicanos. Entrevista con el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma" en *Tierra Adentro*. Núm. 106, octubre-noviembre 2000. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Freud, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, “Nuestra actitud hacia la muerte” y “Más allá del principio del placer” en *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachay con la colaboración de Ana Freud. Vol. XIV y XVIII. Traducción del alemán al castellano por José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- Garza, Mercedes de la. “La muerte y sus deidades en el pensamiento maya” en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40. nov- dic 1999.
- Imazio, Alcira. “Una hipótesis de trabajo referida a San la Muerte” en Ávalos de Matos, et. al. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, 1970*. v. 6. Lima, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, 1970.
- Islas Romo, Ollín. “La Devoción a la Santa Muerte” en *Conozca más Año 17* Núm. 07, julio 2005. México, Televisa.
- “¿La Santa Muerte hace milagros?” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año XI Núm. 552, 23 al 29 de septiembre 2007.
- Lara, Alhelí. “Ratifican sanción a la Santa Muerte” en *Reforma*. Lunes 19 de septiembre 2005. 15ª.
- López Austin, Alfredo. “Misterios de la vida y de la muerte” en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999.
- Los poderes mágicos de la Santa Muerte. Manual práctico de trabajos. Significado de los colores, ofrendas, ritos, velas, veladoras, culto, oraciones, protecciones, altares*. México, Ediciones S. M., (s. f.)
- Lugo Olín, Concepción. “De los atrios a los cementerios” en *A pie. crónicas de la ciudad de México*. Año 1. Núm. 3, octubre- diciembre 2003. México, Secretaría de Cultura/ Gobierno del Distrito Federal / Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/ UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Malvido, Elsa. “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México” en *Arqueología mexicana*. v. XIII. Núm. 76, noviembre- diciembre 2005. México, Raíces.
- “Ritos funerarios en el México colonial” en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999. México, Raíces.
- Manrique, Jorge Alberto. “Del barroco a la ilustración” en *Historia General de México*. T. 1 México, El Colegio de México, 1987.
- Martínez Montiel, Luz María. “El culto a la muerte en México” en *Del caribe*. Núm. 22, 1993. Santiago de Cuba.
- Matos Moctezuma, Eduardo. “Costumbres funerarias en Mesoamérica” en *Arqueología*

*mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999. México, Raíces.

Matos Moctezuma, Eduardo. “La muerte en tres tiempos” en *A pie. crónicas de la ciudad de México*. Año 1. Núm. 3, octubre- diciembre 2003. México, Secretaría de Cultura/ Gobierno del Distrito Federal / Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/ UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Mauss, Marcel. “Esbozo de una teoría general de la magia” en. *Sociología y antropología*. Madrid, Técnos, 1979.

Navarrete, Carlos. “Orígenes del culto a San Pascual Bailón- Muerte en el sur de Mesoamérica”. en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999.

¿Quiénes son los santos? en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año X. Núm. 505, 29 de octubre- 4 de noviembre 2006.

Ramírez, Elisa. . “El muerto al hoyo y el vivo al pollo” en *Arqueología mexicana*. v. VII. Núm. 40, nov- dic 1999.

Rodríguez Reyes, Andrés. "La muerte, los muertos y los santeros" en *Del caribe*. Núm 22, 1993. Santiago de Cuba.

Román del Real, Sergio. “¡Cuidado con la santa Muerte!” en *Boletín de la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús*. Núm. 32, 4 de mayo del 2003. México.

Schettino, Ernesto. “Crisis parcial, crisis generalizadas”. Copia mecanoscrita.

Sosa Elizaga, Alejandra María “Y tú, ¿qué esperas?” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. México. Año X. Núm. 505.

Suverza, Alejandro. “La Santa Muerte” en *A pie. crónicas de la ciudad de México*. Año 1. Núm. 3, octubre- diciembre 2003. México, Secretaría de Cultura/ Gobierno del Distrito Federal / Consejo de la Crónica de la Ciudad de México/ UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

“Tepito celebra a la vida y rechaza a la Santa Muerte” en *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*. Año VIII. Núm. 403, 14 al 20 de noviembre 2004.

Whaley, Jaime “En aumento, la adoración a la Santísima Muerte” en *La Jornada*. Año XX Núm. 6891, domingo 2 de noviembre 2003. E:9.

Zarazúa Campa, Jorge Luis. “Una superstición en aumento. El culto a la Santa Muerte” en *Iglesia y Sectas. Internacional. Información Católica sobre la Nueva Religiosidad*. México Año XI Núm. 45, oct- nov-dic. 2003. Época III, (s. e.).

#### **Artículos de páginas web.**

“Aclaraciones en torno a la Iglesia Católica Tradicional Méx- USA, Misioneros del

Sagrado Corazón y San Felipe de Jesús” en  
<http://www.periodismocatolico.com/archivo/b040325/19.htm>

Aguilar Hernández, Irene. “La Santa de los casos perdidos” en  
[http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=150&Itemid=29](http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=150&Itemid=29)

Araujo Peña, et. al. “El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo” en:  
[http://www.udlondres.com/revista\\_psicologia/articulos/stamuerte.htm](http://www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm)

*Boletín de la red santamuerte.* en [www.elistas.net/lista/red santamuerte](http://www.elistas.net/lista/red santamuerte)

Boletín No. 041/05. Sustancia Segob procedimiento administrativo para verificar el alcance de la imputación en contra de la Iglesia Católica Tradicional Méx- USA. 15-02-05 en <http://www.gobernacion.gob.mx/templetas/boletin.php?id=36664>

“Decreto sobre el purgatorio” en [www.multimedia.org/titulos/d.000436.htm](http://www.multimedia.org/titulos/d.000436.htm)

“Diagnóstico de muerte. Diagnóstico de muerte cerebral” en  
<http://donacion.organos.ua.es/ont/muerte.html>

“Ejecutan al líder de la Santa Muerte en Ecatepec” en  
<http://noticias.prodigy.msn.com/Landing.aspx?cpdocumentid=8998046&wa=wsignin1.0&vv=600>

“El culto a la Santa Muerte” en  
<http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/1456/articulo.php?id=2152>

“El culto a la Santa Muerte llega a Los Ángeles y Sudamérica” en  
[http://www.cronica.com.mx/nota.php?id\\_notas=139132](http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=139132).

Freese, Kevin “The Death cult of the drug Lords Mexico’s patron saint of crime, criminals and the dispossessed” consultado en  
<http://leavwww.army.mil/fmso/documents/Santa-Muerte/santa-muerte.htm>

González Fasani, Ana Mónica “Llamados a servir: los hospitalarios de San Juan de Dios en Zacatecas, México en el Siglo XVII” consultado en  
<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/40/40>

*Guía Roji* en  
[http://mapas.guiaroji.com.mx/busqueda/resultados.php?gv\\_calle=&gv\\_colonia=MORELOS&gv\\_delegacion=VENUSTIANO+CARRANZA&gv\\_cp=15270&gv\\_mapa=1&gv\\_x=487438.988679347&gv\\_y=2150052.80434406](http://mapas.guiaroji.com.mx/busqueda/resultados.php?gv_calle=&gv_colonia=MORELOS&gv_delegacion=VENUSTIANO+CARRANZA&gv_cp=15270&gv_mapa=1&gv_x=487438.988679347&gv_y=2150052.80434406)

“Hacen primeras misas a la nueva Santa Muerte” en  
[http://www.udlondres.com/revista\\_psicología/articulos/stamuerte.htm](http://www.udlondres.com/revista_psicología/articulos/stamuerte.htm)

Hernández, Alfonso. “El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas” consultado en <http://www.barriodetepito.com.mx/detodo/cultos%20y%20creencias/santisima.htm>

----- “Tepito tepitorum” consultado en *El financiero en línea*. en [www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=47156&docTipo=1&orderby=docid&sortby=ASC](http://www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=47156&docTipo=1&orderby=docid&sortby=ASC)

Hawley, Chris “Catholic Church upset by Mexico’s St. Death” en <http://www.wwrn.org/article.php?idd=2769&sec=55&con=6>

“La muerte nos hace los ... milagros” consultado en <http://www.milenio.com/mexico/milenio/nota.asp?id=587236>

“Lo que hicieron esos hijos de Sánchez” en <http://www.hojaporhoja.com.mx/notadeapoyo.php?identificador=5801&numero=138>

Marilotzin. “La Santa Muerte en nuestra casa. El uso de la guadaña” en [www.santamuerte.galeon.com](http://www.santamuerte.galeon.com)

Martínez, René. “La Santísima casó a Niurka y está de fiesta... Congrega la Santa Muerte multitudes en Tula” en <http://www.gazeta.com.mx/asp/muestranot.asp?id=801>

“Mexican Government pulls official recognition for Death- Worshipping Church” en <http://www.religionnewsblog.com/11093/mexican-government-pulls-official-recognition-for-death-worshipping-church>

Monsiváis, Carlos. “José Guadalupe Posada: En este carnaval se admiten estos rostros”. en <http://www.jornada.unam.mx/1996/09/15/sem-monsivais.html>

[www.mx.geocities.com/e\\_franciscomx/LaSantaMuerte.html](http://www.mx.geocities.com/e_franciscomx/LaSantaMuerte.html)

Najar, Alberto. “Retrato de un barrio agónico. Tepito por dentro” en *La jornada*. Domingo 5 de agosto 2001. en <http://www.jornada.unam.mx/2001/08/05/mas-tepito.html>

Pacheco Colín, Ricardo. “El culto a la Santa Muerte pasa de Tepito a Coyoacán y la Condesa” en [http://www.cronica.com.mx/nota.php?id\\_not=114661](http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_not=114661)

Pérez Maldonado, Javier. “Vivir en Tepito” en <http://www.df.gob.mx/ciudad/viviren/tepito/>

Quiroz, Carlos “Santa Muerte light” en [http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/estados/nacional/santa\\_muerte\\_version\\_light/23966](http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/estados/nacional/santa_muerte_version_light/23966)

Ramírez, Cynthia “Bienvenidos a Tepito” en *Letras libres* Nov. del 2007. en <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12455>

Ramirez, Margaret “Saint Death comes to Chicago” en  
<http://www.religionnewsblog.com/21567/santa-muerte-3>

Rascón, Marco. “Tepito global” en *La jornada* 27 de febrero 2007. en  
<http://www.jornada.unam.mx/2007/02/27/index.php?section=opinion&article=016a2pol>

Roper, Lucrecia “La Santa Muerte enfrenta a Segob” en  
<http://www.autorescatolicos.org/lucreciaroper01.htm>

“¡Santa Muerte!” en  
<http://narcotraficoenmexico.blogspot.com/2008/08/santamuerte.html>

Soulet, Jean Francois “La Historia Inmediata en Europa Occidental” en  
[http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/historia\\_inmediata\\_en\\_europa.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/historia_inmediata_en_europa.php)