

HUMANIDADES, CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN EN PUEBLA

ACADEMIA JOURNALS



OPUS PRO SCIENTIA ET STUDIUM

ISSN 2644-0903 online

VOL. 2, NO. 1, 2020

WWW.ACADEMIAJOURNALS.COM

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN AUSPICIADO POR EL CONVENIO CONCYTEP-ACADEMIA JOURNALS



GUILLERMO LÓPEZ VARELA

HACER DE LA MUERTE UNA PREGUNTA. SUBJETIVIDADES ANTAGÓNICAS EN EL CAPITALISMO
COMO RELIGIÓN Y ENTRAMADOS CULTURALES DE VIDA EN CONTEXTOS DE LA SANTA MUERTE
EN PUEBLA (MÉXICO)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

DIRECTOR DE TESIS: DR. FERNANDO MATAMOROS PONCE

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORIAL: DR. FERNANDO MATAMOROS PONCE, DRA. MINA LORENA
NAVARRO TRUJILLO

NÚMERO DE SECUENCIA 2-29



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES “ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

Doctorado en Sociología

Tesis:

Hacer de la muerte una pregunta.

Subjetividades antagónicas en el *capitalismo como religión* y entramados culturales de vida en contextos de la *Santa Muerte* en Puebla (México).

Para obtener el grado de:
Doctor en Sociología

Presenta:

Mtro. Guillermo López Varela

Director de tesis:

Dr. Fernando Matamoros Ponce

Miembros del comité tutorial:

Dr. Fernando Matamoros Ponce

Dra. Mina Lorena Navarro Trujillo

Dra. Blanca Laura Cordero Díaz
Dr. Abraham Jahir Ortíz Nahon
Dr. Alfonso Galileo García Vela

25 de Enero de 2019

Tesis:

Hacer de la muerte una pregunta.
Subjetividades antagónicas en el *capitalismo*
como religión y entramados culturales de vida en
contextos de la *Santa Muerte* en Puebla (México).

Presenta:

Mtro. Guillermo López Varela

Resumen:

El culto a la Santa Muerte no es una devoción a la Muerte como horizonte irrevocable, sino paradójicamente, es un culto a la vida. Un desbordamiento creyente que revela las históricas condiciones de acumulación y despojo en la modernidad capital, patriarcal y colonial. La práctica religiosa de la “Niña Blanca” despliega un proceso que piensa desde, contra y más allá de la muerte banalizada, invisibilizada, naturalizada, y burocratizada por las técnicas del mercado. Dónde la devoción trama historias que remiten concretamente al presente de personas que han desplegado en sus vivencias esperanzas contra la forma institucionalizada de conceptualizar socialmente la muerte y del capitalismo como religión.

A Luz, Placidita, Luciano, Sebastián, Cailita,
Cecilia, Guillermo, Bárbara, Eduardo, Eduardito, Emilio, Andresito.

Las tres palabras más extrañas

Cuando pronuncio la palabra Futuro,
la primera sílaba pertenece ya al pasado.
Cuando pronuncio la palabra Silencio,
lo destruyo.

Cuando pronuncio la palabra Nada,
creo algo que no cabe en ninguna no-existencia.

Wisława Szymborska

AGRADECIMIENTOS

Sé que las deudas nunca se saldan, tan sólo se corresponden. Sea este momento la ocasión propicia para agradecer infinitamente a los investigadores de mi casa de estudios el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, en particular al doctor Fernando Matamoros Ponce, la oportunidad que me ha brindado de trabajar a su lado los últimos años. Tanto como a los miembros de mi comité tutorial, sinodales y lectores de tesis, las doctoras, Mina Lorena Navarro, Blanca Laura Cordero, los doctores, Alfonso Galileo García Vela, Abraham Nahom y Antonio Fuentes. Acompañarlos en el horizonte de las preguntas que caminan me ha permitido comprender que somos más que sujetos del lenguaje, actos del mismo. Acontecimientos que enuncian, anuncian nuevos mundos latentes.

A los profesores y profesoras del doctorado, con quienes tuve la oportunidad de cohabitar, mis más profundos respetos, cariño, agradecimientos y reconocimiento, por las labores arduas de practicar, desde la palabra, cotidianamente, la emancipación humana. A todos aquellos profesores y profesoras, que sacrifican horarios de comida, reuniones familiares o espacios de descanso, para leer avances de investigación, hacer correcciones y acompañamientos.

A mi casa de estudios, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en particular, al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, todas mis esperanzas y alegrías, mi sangre, sudor y lágrimas, espacio al que algún día espero retornar y devolver lo mucho que me ha brindado.

A todas y todos aquellos que creyeron en esta investigación y me abrieron las puertas de sus bibliotecas, acervos e imágenes. A la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de nuestra universidad por otorgarme apoyos económicos para asistir a congresos en Argentina, España o Baja California, y para Proyectos VIEP, bajo la tutela del Dr. Fernando Matamoros. Becas que han significado un imprescindible apoyo material y moral a mi andar en los surcos de la búsqueda de preguntas sobre las certezas.

Finalmente, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, que permitió que desarrollará estas reflexiones en los marcos académicos propicios y pertinentes a un Posgrado Nacional de Calidad en Sociología, como es el nuestro. Y, sobre todo, a los trabajadores y trabajadoras de este país que solventan las becas de manutención y que siempre pretendí hacer habitar en esta investigación.

Índice

Introducción	7
A) Entorno al anhelo de justicia o la esperanza contra toda esperanza.....	7
B) Caminando preguntamos, mirarnos desde una imagen invertida del mundo de la guerra y el exterminio del Otro.....	24
C) Trazos de caminos incursionados por la pregunta en esta tesis	27
Primera Parte: Capitalismo como religion, violencia y universalidad del estatuto de la muerte	33
Capítulo 1. El capitalismo como religión: <i>Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate</i>	33
1.1 Manifestaciones del capitalismo como religión	41
1.2 La posibilidad de hablar de Utopía en un mundo sin redención.	46
Capítulo 2. La irreductible muerte que nos mira; nuevos estatutos mercantiles del morir	59
2.1 La muerte constelada en el espejo de su negación	64
2.2 Entorno a la posibilidad de una experiencia de lucha en la imagen de la muerte.	76
2.3 El mercado tanático.....	79
2.4 El turismo mortuorio y las urnas agroecológicas	84
2.5 La máquina sintiente/pensante y el núcleo utópico del capital como un fin de la muerte	93
2.6 La muerte medicada y el cuerpo latente	108
Segunda parte: Singularidades y particularidades en la universalidad cultural de la Santa Muerte	119
Capitulo 3. <i>Afinidades electivas</i> en los horizontes antagónicos de la Sta. Muerte	119
3.1 Sinfonía atonal sobre la <i>buena muerte</i>; materiales de desecho y puntos ciegos.	125
3.2 La <i>Muerte Santa</i> en los entramados socio-históricos coloniales	137
3.3 Lo mesoamericano y sus actualizaciones contemporáneas en la Santa Muerte.	170
Capítulo 4. El momento no conceptual de la Muerte: la <i>muerte vivida o santificada</i>	194
4.1 <i>Habitus y desbordamientos creyentes</i> en el culto a la Muerte vuelta santa.....	208
4.2 En el horizonte particular del devocionario poblano, constelaciones de la imagen de la Santa Muerte como crítica social universal	221
4.3. Lo factual y lo ontico del <i>amor</i> en representaciones míticas de imaginarios en la Santa Muerte.....	243
4.4 Campos sociales en lucha y <i>Nuevo Fascismo Societal</i>.....	255

Capítulo 5. Cuerpos, acumulación y reproducción de la vida-sagrada en contextos de muerte; improntas en el paisaje sonoro de la muerte	274
5.1 Tres dimensiones para pensar el trabajo sexual en la ciudad de Puebla; transfeminismo, valor de uso y la sociología de las religiones como episteme.....	279
5.2 Escatología y <i>epistemologías creyentes</i> en la apocalíptica Santa Virgen-Muerte-Guadalupana.....	319
In conclusiones para seguirnos preguntando: economía política funeraria en el horizonte de la <i>muerte vivida</i>	338
BIBLIOGRAFÍA.....	347
Anexos	369
Índice de imágenes.....	372

Introducción

A) Entorno al anhelo de justicia o la esperanza contra toda esperanza

“Dime ¿cuándo has visto a San Judas? ¿Y cuántas veces has visto la muerte? Por eso tenemos que quedar bien con ella, para que nos lleve de la manera más tranquila”

Tony, devoto del altar público a la Santa Muerte de la 9 norte 1204 en la ciudad de Puebla

“Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero se escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral, un escrito polémico*, (1981: 57).

“12. ¿Cómo viven los vivos con los muertos? Hasta antes de que la sociedad fuera deshumanizada por el capitalismo, todos los vivos esperaban alcanzar la experiencia de los muertos. Era ésta su futuro último. Por sí mismos, los vivos estaban incompletos. Los vivos y los muertos eran interdependientes. Siempre. Sólo esa forma moderna tan particular del egoísmo rompió tal interdependencia. Y los resultados son desastrosos para los vivos, que ahora piensan en los muertos como los eliminados”

John Berger, *Doce tesis sobre la economía de los muertos* (2006: 9-10).

Desde que esta investigación comenzó, nos proponemos responder a una pregunta que ha atravesado nuestras inquietudes: ¿Qué tan contemporáneo es el culto de la Santa Muerte en las particularidades de México y por extensión en Puebla? Pensar las intuiciones, conforme hemos caminado/preguntando, se han vuelto más potentes con las ramificaciones o rizomas de revoluciones moleculares (diría Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1985: 2012) inscritas en las preguntas y acciones de seres que viven con la muerte cotidianamente. ¿En que sociedades vivimos para que la muerte emerja, universalmente, no solamente como una devoción religiosa en las particularidades de Puebla, sino en las preguntas? ¿Se reitera la vida como utopía frente a la larga cadena de barbarie, guerra y exterminio? Si tuviéramos que comenzar con una frase que condense los procesos que constituyen el sentido único en la producción de preguntas espaciales y temporales, constantemente, tendríamos que decir o afirmar que el culto a la Santa Muerte no es una devoción a la Muerte como linealidad y

horizonte irrevocable (vida-muerte sin sujeto humano), sino, contradictoriamente y paradójicamente, es un culto a la vida, aquellas circunstancias de la subjetividad negada en las históricas condiciones de acumulación y despojo.

Como veremos en el recorrido de constelaciones, tanto del pasado como del presente, la historia de vida de los devotos, que hemos escuchado en este proceso de pensarnos en, desde, mas allá y contra la muerte banalizada, invisibilizada, naturalizada, y burocratizada por las técnicas del mercado, es una historia que remite concretamente al presente de personas que han desplegado en sus vivencias *esperanzas* contra la forma institucionalizada de conceptualizar socialmente la muerte. Parafraseando a Ernst Bloch, podríamos decir que en nuestras conversaciones con hombres y mujeres en la vida cotidiana del trabajo alienado se rebela aquel “poder de la más fuerte no utopía: la muerte” (Bloch, 1979: 202). En otras palabras, nuestra mirada epistemológica, apoyándonos en la metodología de una sociología histórica de “antropología empírica”, se propone recorrer datos y experiencias del sentido de la historia para exponer los dispositivos materiales en las prácticas discursivas de hombres y mujeres de la devoción de la Santa Muerte, tanto del pasado como del presente de la historia. Pero, al mismo tiempo, profundizar las problemáticas conceptuales en el concepto de la muerte nos permite explicitar las temáticas de vida cotidiana para elaborar categorías que lentamente profundizan rupturas con lo cotidiano y lo no-cotidiano de la religión, las artes y la filosofía de la economía y sus relaciones inmediatas y directas entre las obras y los productos de lo cotidiano como resistencia y rebeldía a la violencia cotidiana.

Estamos conscientes que nuestra metodología puede ser criticada por los dispositivos abundantes del empirismo antropológico y sociológico, teóricos y epistemológicos tradicionales, actualizados en los fundamentalismos funcionalistas, estructuralistas y posmodernos de las ciencias sociales “neos” poscoloniales y subalternos sin relaciones antagónicas de la sociedad. Sin embargo, como Walter Benjamin y/o Michel Foucault, destacamos que recorrer la historia socio-antropológica de hombres y mujeres no es para definir y homogeneizar la genealogía de un *origen* vaciado de contenidos materiales de espiritualidad simbólica; desgraciadamente, eliminada en provecho de *signos* y después solamente *señales* de *huellas* de la historia a contrapelo. Por estas preocupaciones, y

apoyándonos en Henri Lefebvre (1972: 53-54), el primer objetivo de nuestras preguntas al pasado mortuorio de víctimas y vencidos de la historia es mirar cómo las constelaciones del pasado se actualizan en las subjetividades del presente de luchas contra el destino manipulado por los discursos del Capital. Es decir que, aunque la disolución de la comunidad es invisibilizada por los proyectos culturalistas de las ciudades, mediante el individualismo capitalista, afirmaremos durante nuestro viaje investigativo que existe una atenuación, pero no desaparición de lo *sagrado* y lo *maldito* (Bataille: 2008) desplazados, pero no desaparecidos por la secularización de lo profano.

Soy la alegría ante la muerte. La profundidad del cielo, el espacio perdido es alegría ante la muerte: todo está profundamente astillado [...] Fijo un punto frente a mí y me imagino ese punto como un lugar geométrico de toda existencia y de toda unidad, de toda separación y de toda angustia, de todo deseo insatisfecho y de toda muerte posibles [...] YO MISMO SOY LA GUERRA. Me imagino un movimiento y una excitación humanas cuyas posibilidades no tienen límite: ese movimiento y esa excitación sólo pueden ser apaciguados mediante la guerra [...] Casi en todas partes hay explosivos que quizá no tarden en cegar mis ojos. Me río cuando pienso que esos ojos insisten en buscar objetos que no los destruyan (Bataille: 2008: 259-261).

Así, también, con las motivaciones del *joven Marx*, el segundo objetivo no será ver el trabajo abstracto y concreto como la verdad empírica dominante del Capital, sin contenidos sociales y políticos de deseos y aspiraciones en el mundo concreto de *bordes políticos* negados por el capitalismo. Nuestra mirada será rescatar o redimir aquellas sensibilidades de espiritualidad en la criatura oprimida para exponer cuáles serían las posibilidades, contra y más allá de la instrumentalización de la cultura, para fortalecer las materialidades subyacentes en las vidas dañadas del presente. Como afirma Fernando Matamoros Ponce, estudiar textos de teóricos clásicos del materialismo histórico no es un juego aforístico de palabras, sino de contenidos materiales de la historia del lenguaje de la felicidad en la lucha por la concretización mesiánica de esa misma felicidad y libertad de reflexiones filosóficas como dispositivos políticos de prácticas discursivas.

Sabemos que nuestras interrogantes podrían ser caracterizadas por los funcionalismos, estructuralismos y posmodernismos establecidos en las ciencias sociales fragmentadas de la

modernidad como especulaciones filosóficas sin territorio, sin espacialidad ni temporalidad. Y, sin embargo, queremos rescatar aquellas astillas del pasado en el marxismo del mismo Marx para constatar que la intensidad mesiánica de los deseos en el corazón de cada hombre y mujer pasará por la desgracia mundana, en el sentido del sufrimiento en la vida cotidiana. Pero, al mismo tiempo, queremos destacar que estas dimensiones del orden espiritual de la felicidad pasan por el orden mundano de manera fugaz, como iluminaciones mesiánicas del deseo de concretizar la felicidad [...] Por lo tanto, si ligamos las anotaciones aforísticas de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845-1846) a los textos de *La Santa Familia* y *La Ideología alemana*, escritos en esos mismos años, podríamos reconocer en las propuestas de Marx una *afirmación* y una *confirmación* de ideas, sueños e imaginarios que se corresponden con lo teológico-político de las críticas a las ideologías dominantes con una “filosofía afirmativa” mundana, concreta y empírica (Matamoros, 2018, en edición Tlamelahua).

Así, en nuestra perspectiva, el estudio de los remanentes escatológicos, mesiánicos y funerarios del pasado en el presente, encarnados en las formas aforísticas del culto a la Santa Muerte, permite formular las siguientes preguntas. ¿Hacer una problematización del culto a la Santa Muerte, ayuda a la comprensión de lógicas que subyacen a las subjetividades y colectivos que pretenden un cambio social radical hoy? ¿En qué medida estudiar el culto a la Santa Muerte abre horizontes de las afinidades electivas, subyacentes en subjetividades emergentes en la ciudad de Puebla, trabajo, capital, explotación y muerte conceptualizada en las instituciones del mercado? ¿En que medida podemos trasminar lo dicho por los sujetos sociales devotos interpeándonos en la página sin criticidad o alguna pretendida objetividad? ¿El culto a la Santa Muerte representa un síntoma de los tiempos contemporáneos plagados de ruinas, lucha y sustrato de caducidad? ¿Representa la continuidad o ruptura, actualizándose, de antiguos ritos mesoamericanos o remanentes iconográficos barrocos? ¿Qué ha propiciado la emergencia de esta devoción con el panteón simbólico de los dioses mexicanos? ¿Es el culto a la Santa Muerte una devoción que rompe en alguna dimensión con las lógicas teológicas políticas imperantes por las instituciones religiosas u oficiales? ¿Cómo pensar el mundo social en, desde y más allá de sus lógicas sociales regidas por la mercancía y su correlato discursivo desplegado en la escisión sujeto/objeto? ¿Cómo esta socialidad regida por la mercancía nos lleva a la imposibilidad

de llamar muerte a la muerte con las esperanzas de la vida? O, finalmente: ¿cuáles serían los dispositivos de la vida en los discursos y representaciones de los devotos para negar las condiciones del *destino* de la muerte programada por la máquina social que descodifica en monedas los códigos intrínsecos de lo cultural –diría Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985).

Para comenzar a vislumbrar cómo responder a las interrogantes que nos planteamos, consideramos debemos desplegar constelaciones entorno a cómo la sociedad mexicana ha hecho de la Muerte una dimensión de la experiencia cotidiana, antagónica y contradictoria. Incluso un símbolo totémico nacional, como lo plantea Claudio Lomnitz (2006: 40) en su esclarecedor libro *Idea de la muerte en México*, nos ayuda a pensar esta representación religiosa como la expresión de la cultura de los parias de la historia. La muerte es “el tercer tótem de México”. Antecedido por el símbolo de la Virgen de Guadalupe -símbolo de la autonomía espiritual de México en el siglo XVII- o la Constitución de 1857, deviene el tótem patriótico de la vilipendiada república mexicana, asediada por los intereses colonialistas decimonónicos. El “tótem”, a través del cual uno podría rastrear las disputas por la soberanía en la cultura histórica mexicana, nos permite visualizar en las *formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982) cuáles serían en los “motores” del materialismo histórico, los “aceites” del *sentido único* en la vida.

Así, para nosotrxs, existe una negación y rechazo a la muerte que se evidencia en la transformación de los ritos funerarios y en el significado del cadáver en el espacio doméstico y público mexicano ¿Siempre ha sido así? De esta forma, no podemos dejar de lado que este *ahora* repleto de lucha contra la muerte, que nos dan y anidan en nosotrxs, ha sido uno de los primeros síntomas que nos han llevado a estudiar esta devoción como antagonismo de las lógicas hegemónicas que niegan al sujeto, volviéndolo *destino* y *carácter* del cadáver en la larga lista conceptual de derrotas históricas.

¿Pero a que nos referimos cuando hablamos que procederemos metodológicamente desplegando constelaciones? ¿Desde que lugar de enunciación escuchamos? ¿A que nos referimos cuando hablamos de religión o del destino y el carácter conceptualizado por las concepciones tradicionales de los fenómenos corporales como acontecimientos exteriores? De acuerdo a Sigmund Freud (2012: 27) en *El porvenir de una ilusión*, influyente texto que

aborda el fenómeno religioso en 1927, podemos constatar estas tensiones y conflictos con las determinaciones exteriores del sujeto dañado por las conceptualizaciones dominantes.

Cuando un presagio de muerte asalta al durmiente y quiere hacerle asistir a su propio entierro, la elaboración onírica sabe elegir las circunstancias en las cuales también este suceso tan temido se convierte en la realización de un deseo, y el durmiente se ve en un sepulcro etrusco, al que ha descendido encantado de poder satisfacer sus curiosidades arqueológicas. Obrando de un modo análogo, el hombre no transforma sencillamente las fuerzas de la Naturaleza en seres humanos, a los que puede tratar de igual a igual- cosa que no correspondería a la impresión de superioridad que tales fuerzas le producen-, sino que las reviste de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil, y también, según hemos intentado ya demostrar en otro lugar, a un prototipo filogénico. Andando el tiempo surgen luego las primeras observaciones de la regularidad y la normatividad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales pierden sus caracteres humanos. Pero la indefensión de los hombres continúa, y con ello perdura su necesidad de una protección paternal y perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone (Freud, 2012: 27).

Desde nuestra perspectiva, nosotros queremos subrayar que las religiones no expresan dogmas de fe, formas de espantar los terrores de la naturaleza, la conciliación con el inexorable destino de la muerte o la neurosis compensativa y parental de cara a una sociedad represiva, sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, un irrefrenable *anhelo de justicia* (2000), un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, incluyendo la crítica a la muerte como una ansia de *apertura* (Nancy, 2010): posibilidades del momento comunitario o la situación en un mundo regido por la desesperación de corazones en un mundo sin corazón (Marx, 2009).

Así, nosotros consideramos que es posible vislumbrar en las devociones populares *signos o huellas*, también, que se sitúan más allá de lo que se puede ver en la inmediatez en la vida cotidiana, ese irrefrenable anhelo de justicia inscrito en las genealogías de la religión, entendida como *frágil fuerza mesiánica* (Benjamin, *Tesis II de la Historia*), pero

también como impulso de ruptura frente a las lógicas de cosificación mercantil de la muerte. Sabemos que los acercamientos epistemológicos permiten pensar al sujeto desmembrado, fragmentado frente a la sociedad objetivada con la que se confronta día a día. Sabemos que, si el sujeto se muestra, por tanto, dislocado, el mundo social objetivo de negatividades se desplegará como producto de la actividad vedada del sujeto. Una trayectoria histórica que la forma mercancía se ha encargado de esparcir de manera violenta en las prácticas discursivas del mercado. En este sentido, porque lo sabemos en carne propia (condiciones de mercantilización) nuestras preocupaciones y preguntas individuales (que son sociales y políticas también) han sido nuestros esfuerzos para ir más allá de la lógica mercantil/fragmentaria que permea los análisis sociales y hace de los sujetos la copia fiel, la copia conforme del *hombre autómat*a (Lefebvre, 1972: 232), *hombre unidimensional* (Marcuse, 1968) o *cuerpos* epistemizados (Foucault, 2004) por la *biopolítica* del mercado.

De esta manera, nos rehusamos a considerar a la religión o la teología negativa y política como un campo autorregulado por las instituciones manipuladoras o un artefacto autónomo del pensamiento humano sin relaciones con el mundo social de las subjetividades que se mueven con la esperanza. Por el contrario, en el *quotidianus* anhelamos revelar los contenidos humanos inscritos en genealogías históricas para comprender cómo cualidades en las palabras y representaciones estéticas se mueven como posibilidades del arte y símbolos de relación social. Sabemos que admitir lo contrario, ineludiblemente, nos conduciría a adquirir la forma de aquel artefacto autónomo, la forma mercancía, como una segunda naturaleza. En nuestra óptica, el entendimiento de que las sociedades y sus expresiones culturales (entre ellas la religión) son sistemas autorregulados dialécticamente, invisibilizan prácticas humanas que anidan por afuera de la recreación perpetua de la esfera de la mercancía o en antagonismo con ella.

Por ello, con Walter Benjamin (1967, 1971, 1972, 1990), sobre todo en sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, mediante un vigoroso viraje dialéctico, basado en *constelaciones*, queremos tejer aquellos instantes del movimiento barroco, mesoamericano

o “mestizo contemporáneo”¹ para ubicar signos de emancipación social latentes en los trazos de la devoción religiosa por la Santa Muerte. Esta devoción, consideramos, testimonia la fragmentación social que se vive en sociedades capitalistas con respecto a la esperanza teleológica, o aquella supuesta regeneración de la vida histórica *al final de los tiempos*. Sin embargo, con Benjamin, hemos aprendido que cuanto mayor es el aspecto mortificado o devaluado de la historia que movió la construcción de civilizaciones, como en el mundo del *Trauerspiel* alemán o en los cristos dolientes barrocos, cuerpos momificados de iconos devocionales o en el culto de la Santa Muerte, más la concreción simbólica de un momento histórico deviene índice negativo de la felicidad adolorida en los movimientos religiosos de la Santa Muerte. Por eso, la negatividad de una trascendencia teológica y mesiánica, en *espera* tras los bastidores de la Historia, deviene un aquí y ahora que no discurre en las conmemoraciones de los relojes, los calendarios y los monumentos, sino en las necesidades del trabajo y su liberación. Como el joven Benjamin (2007: 175-182) nos lo propone en el texto *Destino y Carácter* (1923), estamos convencidos que un conjunto significativo no se explica jamás en términos de efecto y/o causalidad, aun cuando en los cultos de la Santa Muerte sea considerada la existencia de signos provocados causalmente. En otras palabras, nuestro objetivo será mirar en los discursos y representaciones el *conjunto vivencial* de manera coherente y completa para mirar una “redistribución de sensibilidades” en los conceptos mismos; tanto los signos exteriores (violencia cotidiana del mercado de los cuerpos) que los condicionan como los signos interiores que se movilizan y se sitúan más allá de lo que se puede ver inmediatamente.

Con el rabino marxista, -como llamará Terry Eagleton (2006: 404) a Walter Benjamin-, entendemos que las fantasmales huellas del paraíso pueden ser detectadas en aquella infinita serie de catástrofes que constituye la temporalidad secular, esa tormenta caída del cielo a la que algunos dan el nombre de *Progreso*. Ese progreso que en los barrios que caminamos y cuestionamos en las conversaciones, se dibuja a manera de proyectos de “restauración”, “teleféricos”, “segundos y terceros pisos”, “estacionamientos subterráneos”,

¹ Con respecto al carácter de la cultura mexicana como normalización del proceso de mestizaje debemos advertir que sólo utilizaremos ese concepto en la medida en que nos permite situar un campo de fuerzas discursivas que piensan las devociones, como la de la Santa Muerte, como anomalías de ese proceso normalizador e identitario que llamamos México. De allí las comillas como advertencia.

“ferias turísticas”, “proyectos de rescate, de embellecimiento”, “higienización”, “gentrificación”, “blanqueamiento”.

En esta perspectiva de *constelaciones*, la devoción por la Santa Muerte en Puebla evoca una conciencia anticipadora y contradictoria de deseos y aspiraciones de mundos desaparecidos, pero actualizados en los espacios particulares de devociones populares: como las constelaciones del carácter mesoamericano o novohispano, que relataremos desde la cotidianidad para superar lo cotidiano en el seno mismo de lo cotidiano. Utilizando una de las paradojas favoritas de Ernst Bloch (1979, III), una religión atea, un Reino de Dios sin Dios, que derroca al *Señor del Mundo* instalado en su trono celeste y los sustituye por una *democracia mística*, donde el ateísmo no es el enemigo de la utopía, sino su presupuesto *teológico-político*. Pero, subrayamos con Walter Benjamin (2007: 206-207), no se tratará del reino divino como teocracia política (Iglesia), sino solamente como acto religioso profano en el sentido del *espíritu de utopía* en su relación con las imágenes de un orden mesiánico de ruptura, deseado y aspirado, como nos lo ha enseñado la filosofía de la historia.

A pesar de saber que la espera mesiánica judeocristiana tiene como particularidad articular la idea de redención de la muerte, citando a Kierkegaard, evocado por Ernst Bloch en su *Principio Esperanza*, podemos decir que la esperanza está ligada, dialécticamente, en la desesperanza de la larga noche voraz y sangrienta del capitalismo.

Y entonces el espíritu aporta la esperanza, la esperanza en el más estricto sentido cristiano, la *esperanza contra toda esperanza*. Porque en todo hombre hay una esperanza inmediata, una esperanza que en unos puede revestir más energía vital que en otros; en la muerte, empero muere tal esperanza y se transforma en desesperanza. En esta noche de la desesperanza (es la muerte lo que estamos describiendo) el espíritu que se hace vivo aparece y trae consigo la esperanza, la esperanza de la eternidad. Una esperanza contra la esperanza, porque ya no hay esperanza para aquel esperar meramente natural: esta esperanza es, por ello, una esperanza que contradice la esperanza (Kierkegaard, citado por Bloch, 1979: 202).

Entonces, ¿cómo podemos concebir que la esperanza cristiana y la Santa Muerte sean una esperanza desesperanzada o más propiamente una *esperanza contra toda esperanza*? ¿Pueden tejerse comprensiones religiosas antagónicas de sociedad entorno a la esperanza, en devotos con un pie en la iglesia católica y otro en la devoción de la Muerte santificada que concibe, contradictoriamente, que Dios es el Mesías que resucita al tercer día y, a la vez, pueda la Muerte ser la gran dadora de vida en las condiciones de explotación y miseria? ¿Por qué decimos que la *esperanza contra toda esperanza* emana contradictoriamente en las escatologías devotas de la Santa Muerte? Debemos advertir con Ernst Bloch que la particularidad de la escatología judeocristiana radica en su posibilidad de redimir al género humano de la muerte.

No hay ningún enemigo más central, ninguno tan inesquivable, ninguna certeza en esta vida tan incierta, ni en ninguno de sus objetivos tan problemática que pueda ni siquiera compararse con la certeza de la muerte. Nada como la muerte se haya tan al final, ni nada aniquila y convierte en fragmento, a la vez, la tarea histórica de los sujetos de las finalidades históricas. Las mandíbulas de la muerte aniquilan todo, y las fauces de la putrefacción eliminan toda teleología: la muerte es el gran *spediteur* del mundo orgánico, pero en el sentido de su catástrofe (Bloch, 1979: 205).

La humanidad no sólo ha mostrado a lo largo de la historia su ignorancia y egoísmo, sino, también, “la dignidad innegable de no darse por contenta con el cadáver” (Bloch, 1979: 206). Por ello, afirmamos que aquellas zonas desiderativas poéticas del *aún no todavía* de Bloch son potencias en el plano de lo social para subvertir el terror, -infringido por los poderosos-, de la muerte y su contra-utopía. Es allí donde encontramos huellas de la herencia de la gran innovación cultural de la que hablará nuestro filósofo en el tercer tomo de su *Principio Esperanza*, con respecto al carácter de la muerte como horizonte en los marcos de la cultura cristiana agnóstica y que problematiza la devoción de la Santa Muerte. “Si el mismo Jesús triunfa en lucha con los misterios, no como el Mesías de los agobiados y oprimidos, sino como el primogénito de los muertos y su esencia era la resurrección y la vida” (Bloch, 1979: 217). Podemos subrayar que si el Mesías, representado en la personalidad de Jesús, es el unigénito hijo de Dios, quien triunfa a la muerte, su vida,

finalmente en la eternidad de la resurrección, es *la reivindicación del tribunal de que se carece en la tierra* (1979: 226): el gran *anhelo de justicia*.

En el apartado “Resurrección Bíblica y Apocalipsis”, del III tomo del *Principio Esperanza*, Ernst Bloch (1979: 225-234) nos recuerda que en la antigua Israel existía el culto a los antepasados y el culto de los muertos, lo que presumiría la fe en una vida ulterior. Sin embargo, la irrupción de la *inmortalidad* entre los judíos tiene lugar con el profeta Daniel (160 a. C) que no proviene de un deseo de bienestar o del ahínco de una vida más larga, sino de algo que Bloch llamará, -evocando a Job-, *sed de justicia*. Un significado cultural que, también, nos habla la Teoría Crítica de Max Horkheimer: el *anhelo de justicia* en las batallas inmortales de la mistificación y la realización de deseos y aspiraciones de justicia.

¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. Y, ¿qué es religión en el mal sentido? Este mismo impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos; es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial. La mentira no necesita siquiera de la cruz; ella anida ya en el mismo concepto ontológico de trascendencia. Cuando el impulso es auténtico no necesita de ninguna apología, ni admite justificación alguna (Horkheimer, 2000: 226).

Hay que recordar que, para Daniel, Lucas o Job, el principal motivo de la resurrección era desplegar una asamblea resurrecta e insurrecta de todo el genero humano que, desde Adán, no está dirigida sólo contra el perdón de los pecados, sino entorno a lo que llamarán, posteriormente, la vida eterna, imagen desiderativa y onírica por excelencia. Así se lo pregunta el evangelista, Lucas: “¿Qué es más fácil de decir: tus pecados te son perdonados, o bien levántate y anda?” (S. Luc., 5, 23). En lo anterior, radica la innovación escatológica del cristianismo del *Nuevo Testamento*:

Su actuación (la de Jesús en el evangelio de San Lucas) se centra en ser pan de la vida, no en la remisión de los pecados. Y Jesús triunfa tras el bautismo con su muerte, como la

resurrección y la vida, como el primero de todos los que habrán de resucitar, como aportador de la segunda vida o vida celestial frente a la segunda muerte o infierno (Bloch, 1979: 229).

Pero, entonces, como ya lo hemos mencionado: ¿Cómo podríamos comprender en la actualidad a devotos que se afirman y conciben como católicos y, al mismo tiempo, creyentes de la Muerte santificada, aquella que el Mesías habría derrotado? Si líneas atrás nos preguntábamos por qué decimos que la *esperanza contra toda esperanza* emana contradictoriamente en las escatologías devotas de la Santa Muerte es, justamente, porque consideramos que las representaciones de la Santa Muerte son la impronta de la vida contra el mundo de violencia que vivimos diariamente. Pues bien, si con Ernst Bloch sabemos que la socialidad hace irrumpir el Mesías como una nueva Jerusalén, que ya no contiene a la Muerte, ni siquiera como recuerdo: ¿por qué la muerte sigue siendo un fantasma ideológico que domina en la sociedad, al mismo tiempo que la esperanza apocalíptica de la vida eterna? Si partimos de las significaciones significantes del *Apocalipsis* de San Juan podemos observar que las problemáticas significantes del concepto *Dios* no son sino motivaciones materiales y utópicas de la lucha contra la muerte en los tiempos de la Antigüedad; pues la figura de “Dios enjuagará todas las lágrimas de sus ojos, y no habrá muerte ni dolor, ni lamentos, ni sufrimiento, porque la primera ha desaparecido” (Apocalipsis, 21, 4).

Así, esta dimensión genealógica de la escatología sigue siendo parte de las configuraciones de preguntas concretas sobre las formas del origen del aura que se mueve en las actualizaciones de los devotos de la Santa Muerte. ¿Cómo sostienen su creencia los devotos en la Madrina, la Patrona, la Flaquita, una Muerte que no solo es santa fuera del mundo, sino que triunfa desde tiempos inmemoriales sobre los poderes terrenales y ultraterrenales? En gran parte de eso tratará esta investigación, revelar cuáles son las circunstancias que confrontan los devotos en el despliegue de su devoción y cuáles son las imágenes en constelación, que constelan otra constelación del iracundo anhelo por evitar reducir a los muertos a la facticidad del cadáver mercantilizado por la estética de la mercancía.

Así, Don Gregorio, microbusero del barrio del Parral, nos comenta:

La santísima muerte fue prácticamente obra de Dios, no? O sea, al parecer fue obra de Dios y nosotros como seres humanos de antemano sabemos que como existe el bien existe el mal.

Así mismo, Syshifus, uno de los *hechiceros guardianes* de la Santa Muerte en la junta auxiliar Romero Vargas, mientras remoja un pan de fiesta en cerveza para el momento de la ostia, exhortando a los fieles, afirma:

No somos malos, no buscamos la maldad, lo que buscamos es evolucionar espiritualmente para esperar la venida. Alguien me dijo una vez que ustedes están hablando de lo que no se ha hablado en dos mil años. De la muerte. Que desde que pereció Jesús no se ha visto ni se le ha tocado. Y de eso hablamos. Nosotros aquí nos estamos preparando[nos] para lo eminente.

¿Qué es lo inminente? ¿Que nos están matando? ¿Que la muerte se nos ha negado? ¿Que solo aspiramos a ser cadáveres sin tumba, muertos sin su propia muerte? Por estas afirmaciones y preguntas en la vida cotidiana, nosotros concebimos que sólo podremos avanzar en la comprensión de este fenómeno religioso milenarista y escatológico, cuando expongamos aquellas sensibilidades que subyacen: *como resistencias a la cosificación en las luchas de subjetividades creyentes antagónicas*. En ese sentido de antagonismo, con Michael Löwy (1997) podemos decir que lo que nuestro análisis marxista aporta de nuevo es la *docta spes*, (esperanza sabia), el saber activo del pasado, orientado hacia la praxis transformadora del mundo redimido en un presente denso de subjetividades creyentes. Una *docta spes* que navega a contracorriente de las utopías abstractas del pasado (milenarismos y conmemoraciones) -que se limitaban a oponer su imagen-deseo al mundo existente-, sin acentuar las posibilidades objetivas de rememoraciones y recuerdos presentes en la realidad misma, donde pudiera advenir la utopía concreta.

Por lo anteriormente expuesto, consideramos es un desafío que no podríamos remontar sin considerar, epistemológicamente, un método crítico desde la vivencia

cotidiana, como aquel de *constelación*. Benjamin nos plantea en su *El origen del drama barroco alemán*:

Las ideas no se manifiestan en sí mismas, sino sólo y únicamente en virtud de una ordenación, en el concepto, de elementos concretos: como la configuración de estos elementos (...). *Las ideas son a los objetos lo que las constelaciones son a las estrellas*. Esto significa, en primer lugar, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de los objetos (...). La función de los conceptos es recolectar los fenómenos; y la división que en ellos tiene lugar gracias a la facultad discriminatoria del intelecto es tanto más significativa en cuanto de un sólo golpe consigue un doble objetivo: la salvación de los fenómenos y la manifestación de las ideas (Benjamin, 1990: 34).

Esta estrategia comprensiva de *constelación* nos permite entender que las ideas no subyacen a los fenómenos como modos de esencias, fuera del mundo, sino en el mundo mismo del antagonismo. Dan forma o permiten hacer aprehensibles las problemáticas sociales de esperanza y crítica social de deseos y aspiraciones contra el mundo de la condena y la muerte. En ese sentido, es, por el contrario, la manera en que un objeto se configura conceptualmente con las esencias (deseos y aspiraciones de la historia -diría Siegfried Kracauer, 2010), dentro de las esencialidades materiales del éxtasis creyente. Acercarnos con este método crítico, en todos sus elementos diversos, polifacéticos y contradictorios, nos permitirá desmantelarlo para liberar su valor, sin dejarlo al margen de él como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria de *huellas* (Bloch, 1998) que antes se revelaban sólo en su forma de ser negadas. Entonces, ¿Cuál fue una manera de hacer justicia epistemológica a la materialidad suprimida, invisibilizada en el objeto de nuestro estudio? A partir de la idea de constelación, con Adorno (2004: 151-152), consideramos que podemos mirar “los productos de desecho y puntos ciegos que han escapado a la dialéctica” para potencializar el *todavía no aún* que ha motivado la historia. Heredada por los extraterritoriales de la *Escuela de Frankfurt* (Benjamin, Bloch, Kracauer, diría Enzo Traverso en su análisis histórico de *Siegfried*

Kracauer, itinerario de un intelectual nómada) rechazamos con la *constelación* cualquier esencia metafísica de la división kantiana, entre lo empírico y lo inteligible. Por esto, nuestro acercamiento mira esa misma metafísica concreta de la historia desde la filosofía de ilusiones y desilusiones como centrales en la constitución del pensamiento y praxis de lo humano: la reconciliación entre lo perceptual y lo conceptual, tratando de resaltar aquellos procesos contenidos en las conceptualizaciones de lo religioso, incluyendo el mesías como posibilidades de las imposibilidades del mundo concreto (Bloch, 1998: 174). Con ello, intentamos avanzar hacia aquella dimensión aurática, mimética o edénica, donde la palabra y el objeto en la representación concordaban, como en aquella relación mimética entre Naturaleza y humanidad que la caída en la razón cognitiva vino a quebrantar. Por esto, consideramos necesario pensar, justamente, cómo la dimensión mortuoria de la experiencia humana en el ámbito mesoamericano/mexicano/novohispano siempre ha sido antagónica y repleta de sujetos detrás de las objetivaciones de la historia lineal y acumulativa.

Para ello, queremos advertir que, para dar respuesta a una pregunta de una raigambre sociológica histórica y antropológica, también, es necesario vislumbrar que existen dos niveles de lectura en tensión y tres temporalidades y espacialidades que es necesario explicitar para la mejor comprensión de las imágenes dialécticas contenidas en la imagen de la Santa Muerte. Cuando remitimos a la historia novohispana o mesoamericana no evocamos el pasado como rebasado, sino como actualización antagónica del pasado en el presente. ¿Por qué los devotos de la Santa Muerte evocan lo mesoamericano en un contexto en que las formas de desposesión se agravan o agudizan? De lo anterior, se colige, justamente, el formato de lo escrito y sus representaciones de ídolos, ya que se intercala lo dicho por los devotos con *alumbramientos profanos*. Parafraseando a Benjamin, estas dimensiones socioantropológicas de redistribuciones de lo sensible nos remiten a una historia que es pasado, pero que se actualiza estéticamente en los movimientos barrocos del *Trauerspiel* del presente: la tristeza o melancolía que se actualiza como rebeldía.

Los tres calendarios, geografías y modos que enunciamos tienen que ver con lo mesoamericano en la imbricación de imaginarios que remite la *Muerte-Azteca*, la actualización de lo novohispano en los sustratos escatológicos y miméticos de la *Santa Muerte/Guadalupe/justicia* y el guiño que se hace al presente mexicano con respecto a su

contemporaneidad en un contexto de exterminio y genocidio. Así, uno de los aspectos del culto que, desde nuestras aproximaciones, siempre nos pareció difícil de discernir ha sido la insistencia en los actores devotos de pensar a la *Madrina* como actualización de un horizonte mesoamericano. Para ellos, este horizonte de esperanza se encarna en la actual devoción de la *Patrona*, llevando incluso a configurar la existencia de una Santa Muerte/Azteca (así la *nombran*) con la /Coatlicue/Guerrera que se actualiza en las diversas conmemoraciones y carnavales de rememoraciones de los creyentes.

En ese sentido, el libro representativo de subjetividades de esperanzas concretas, que podríamos llamar *canon* de la literatura, entorno al rito de la Santa Muerte, es la *Sagrada Biblia de la “Santa Muerte”*. Éste menciona en el apartado “Nacimiento del Culto a la Santísima Muerte” las reminiscencias de historias de esperanza:

El culto a la muerte existe en México desde hace más de 3 mil años. Los antiguos pobladores le concebían como algo consustancial a todos los seres. Tenían por seguro que los ciclos naturales como el día y la noche, así como la temporada de lluvias y sequía, eran el equivalente a la vida y la muerte. Esta idea la representaban con figuras semi-descarnadas, que simbolizaban la dualidad entre lo vivo y lo muerto, lo interno y externo, la luna y el Sol. Pudiera pensarse que es así como empieza el culto. Una de las civilizaciones donde adquirió una mayor fuerza, fue la Azteca, este pueblo, considerado uno de los más aguerridos, llevó al extremo su devoción. Los Aztecas o Mexicas heredaron de épocas remotas a 2 dioses: Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, el señor y señora del Mictlán, la región de los muertos, donde iban los hombres al morir. Según la tradición al llegar ante la presencia de los señores de la muerte, se le entregaban ofrendas, que todavía hoy siguen presentes en el altar de la Santa Muerte. Con la llegada de los conquistadores pareció perderse esta veneración, pero nunca fue así, ya que sus devotos permanecieron fieles, aunque en el anonimato” (2012: 3).

Gracias a esta cita sabemos como este libro canónico, orientado el rito de la Patrona, durante los últimos años, menciona al pasado mesoamericano como el lugar genealógico, donde habría comenzado la veneración a la *Santa*. Entonces ¿En que medida esta apropiación corresponde, durante los últimos años, a intentos de legitimar un culto perseguido por las autoridades civiles y eclesiásticas católicas? ¿Cómo se da este fenómeno

de apropiación en México y allende nuestras fronteras? ¿Se da igual en los barrios *urbanizados* de la ciudad de Puebla que en los guetos mexicanos en Estados Unidos? ¿Qué implicaciones semióticas tiene encarnar esta devoción con atavíos culturales mesoamericanos? ¿Cómo se entrelaza esta imbricación con el culto dinámico que interpelan los devotos hoy y aquí? ¿Incluso, por extensión y actualización de estas representaciones de la muerte, por qué la Santa Muerte recorrió de manera carnavalesca las calles y el zócalo de la ciudad de Oaxaca durante la represión de la Asamblea de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006?²

Víctor Miguel Sánchez, custodio guardián del altar a la Santísima Muerte en Puebla, (9 norte 1204), considera, justamente, que el culto a la Santa Muerte es actualización, evocación, sincretismo, grito contra la invisibilización:

Ya somos de generaciones y generaciones, mis abuelos y bisabuelos ya creían en la Santa Muerte. Incluso nosotros tenemos un cuadro que era de mi abuela y es de mil novecientos veintitantos y era de la bisabuela donde esta una Santa Muerte dibujada y es que mucha gente piensa que cuando uno cree en la Santa Muerte uno se aleja de la fe católica, de sus principios de cristianismo y no. Nosotros seguimos siendo católicos. Creemos en Dios, y no solo creemos en él, a él lo adoramos, a la santísima muerte le rendimos una veneración. La gente piensa que solo los narcotraficantes, los ladrones o las prostitutas son los únicos que se acercan a la Santa Muerte, pero eso es una mentira. La santísima muerte es universal y vienen todo tipo de personas. Vienen doctores, vienen amas de casa, vienen jóvenes, personas ya mayores. La Santa Muerte contrario a lo que mucha gente piensa que es nuevo. *Es un culto prehispánico*, es un culto muy antiguo que tiene raíces mexicanas, que viene de etnias como la azteca, la maya, la purepécha, las cuales le rinden tributo a la señora *Mitecancihuatl*, que es la señora de la muerte. Ahora ya con lo que es el cristianismo o con lo que es la fe católica ya tuvo un sincretismo y ahora se le conoce como es la Santísima Muerte. Ahora sí que todos los mexicanos le hemos rendido tributo a la muerte como a

² A este respecto, no podemos dejar de mencionar que entre todas las tesis que se han realizado en nuestro Instituto, la del Dr. Abraham Nahom nos ha marcado una pauta para problematizar las relaciones entre arte, política y memoria. Relaciones que perfilamos ambivalentes y contradictorias en el capítulo 2 y 3 de nuestra tesis. Sean estas líneas un pretexto para agradecer al Dr. Abraham Nahom las múltiples provocaciones que encontramos siempre en la lectura de su tesis doctoral premiada por la cátedra interinstitucional, Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso. Véase Nahom (2017).

través de su fecha a los fieles difuntos. La raíz original de esta celebración no es tanto a los difuntos sino a la señora *Mitecanhualt*. Le daban las gracias por cuidar a las almas que ella estaba resguardando.

Entonces es irrevocable, seguimos preguntando ¿Por qué creemos que es necesario reflexionar en y desde la devoción a la Muerte santificada en el contexto de la guerra de exterminio que vivimos? A nuestro parecer, en el testimonio de Víctor Miguel Sánchez se evidencian motivos recurrentes del discurso de los devotos de la Santísima, uno de ellos es su carácter *universal*, su carácter como rito y *devoción antigua* y “mexicana”/prehispánica y su carácter como aquello que *subyace, vedado* u *oculto* en las formas mercantiles de *los condenados de la tierra*. Creemos que los motivos evocados anteriormente rescatan una mirada histórica que nos interpela sobre cómo hemos tejido un relato de nosotros mismos de cara a la Muerte como discurso/fuerza de la subjetividad mexicana barroca contra los modos de dominación del Capital en su violencia de destrucción y muerte.

B) Caminando preguntamos, mirarnos desde una imagen invertida del mundo de la guerra y el exterminio del Otro

"Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra. No nos quieren indios. Muertos nos quieren. Para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido"

1 de enero de 1996, EZLN, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*.

“El único modo que aun le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, solo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la

negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella”

Adorno, *Minima Moralia*, (1951: “Para terminar”, aforismo 153: 250).

Lo que vemos, lo que nos mira, *lo que vale la pena*, lo que es *urgente e importante* es uno de los cuestionamientos que surgen cuando hacemos de la muerte una pregunta que ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad. No es una afirmación irreductible, pero debemos desplegar sus contenidos sociales para no seguir siendo funcionales al *destino* del sistema social mercantil vigente. Tiene que ver con el lugar de la acción humana como posibilidad de transformar el mundo que nos atraviesa. Consideramos que nuestro proceder episte-metodológico parte de la constatación de que las devociones populares, como la de la Santa Muerte, son modelos para la acción social. En sus formas despliegan pensamientos que producen ideas en torno a los horizontes de esperanza dentro de la sociedad imperante que nos limita al reproducirla subjetivamente al infinito de la *condena*. Siempre hay *algo* en la cosa, en las relaciones sociales objetivadas, que impulsa a pensar los múltiples procesos de *interioridades* (cf., Matamoros, 2017) que se mueven en el seno de la relación sujeto/objeto. Nosotrxs, en la tradición de la Escuela de Frankfurt, lo llamamos el *momento no conceptual del concepto* (Adorno, 1990: 402), que se mueve en las encrucijadas de los escombros del presente. No para mirar en los escombros la hegemonía del poder y la dominación del capitalismo, sino para mirar en los escombros los caminos que pasan en ellos mismo (Matamoros, 2017b)

Ya que en el *momento no conceptual del concepto* somos nosotros mismos en el espejo que nos refleja la dominación, pensamos que la devoción de la Santa Muerte *compone la imagen invertida de lo contrario a ella* (Cf., Adorno, 2004, aforismo 153): el culto a la vida subsumida por la valorización del valor. Regidos por esta intuición comenzamos a caminar y preguntar en dos barrios de la ciudad de Puebla cuál era la razón que habitantes de nuestra ciudad hicieran una racionalidad de sentido de la muerte como pregunta. Una devoción, un sujeto vivo a quien preguntarle las razones de la crueldad, la violencia o la banalidad del mal. En el *bulto* a la Niña Blanca encontramos ese espejo de nosotrxs mismxs, un reflejo de la sociedad de dominación que nos atraviesa, pero que al

mismo tiempo urge a su transformación. Por ello, el lugar enunciativo de nuestro trabajo de investigación no tiene que ver con describir las religiones como instrumentos de dominación, sino también como experiencias sociales y comunitarias de conflicto y antagonismo decantado en representaciones, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales, fundamentadas en un sujeto concreto. Se trata de ideas, pensamientos que materializan negatividades teológicas del más allá, pero siempre en el mundo concreto devienen materialidades espaciales de aires frescos, en conflicto con las mitificaciones del mundo de la muerte, pero más fuertes que el odio a la muerte con la edad. En ese sentido, las religiones se nutrirían y se materializarían históricamente en la construcción de espacios y tiempos concretos de esperanzas en las contradicciones concretas del mundo para significar una erradicación de las condiciones sociales del destino anunciado por la violencia del capital en los cuerpos. Así, veremos con Marx que las subjetividades religiosas son materializaciones de la historia de la esperanza, de lo que vale la pena en las urgencias cotidianas de las preguntas y representaciones de la religión misma.

La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica (Marx, 2009: 2).

Por ello, nos nutrimos de los relatos que pudimos recabar e interpelar de trabajadorxs de la ciudad de Puebla, para poder dibujar un lienzo que constituyera una idea de cómo transcurre la devoción de la Santa Muerte en nuestra ciudad. Lo que pudimos atestiguar tenía que ver con el carácter de un culto que no emergía, como una devoción que desplegara una idea de redención, emancipación o liberación humana. Para lxs devotxs con quienes conversamos las características de culto y devociones no interpelan una *idea mística* de resurrección, redención o purificación sin contenidos materiales, sino que, por el contrario, nos hablan desde un mundo donde la idea de utopía o esperanza ha dejado de habitar el habla, la escucha y el caminar de sujetos dañados por el mercado.

Desde los testimonios orales buscamos impulsar un proceso de explosión de todo aquello que *impulsa a pensar el objeto*. En aras de resaltar la subjetividad en crisis, que plantean las preguntas, desde una subjetividad determinada, frente a la creciente lógica de

la razón acumulativa e instrumental, reflejada en la tristeza, nostalgia y melancolía acumulada en los gritos de la criatura oprimida por el Capital, nosotros salimos a las calles para mirar y escuchar, como el *flâneur* (Benjamin, 2011), en los datos recopilados aquellas sensibilidades que huelen, saben a lo injusto en las amarguras y tristezas de la vida cotidiana. De esta forma, apoyándonos en la propuesta epistemológica de las *tesis de la historia* de Walter Benjamin, consideramos que el hilo conductor de nuestra tesis ha sido rastrear los *momentos auráticos o las frágiles fuerzas mesiánicas* que, asidas como movimiento de *aquietamiento* teológico del devenir, irrumpen en las imágenes de la muerte como subjetividad material que horada las vivencias del mundo moderno, sueña despierto los fantasmas de la noche interminable del capitalismo, revienta y reinventa conceptualmente los imaginarios del interior en los objetos/conceptos que sancionan los horizontes de la vida y sus tensiones.

C) Trazos de caminos incursionados por la pregunta en esta tesis

Comenzamos nuestra tesis con el capítulo “*El capitalismo como religión: Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate*” para abordar la lectura del fenómeno religioso contemporáneo, pero como subversión de cimientos que nosotrxs consideramos un desafío de interpretación de las nuevas religiones; *la posibilidad de hablar de utopía en un mundo sin redención* (Martínez Andrade, 2011). Consideramos como un aliado privilegiado para pensar este horizonte la propuesta de Walter Benjamin (1921): un *capitalismo como religión* universal de la culpa. Una religión del despojo que hace de la desesperación una esperanza o donde la única esperanza es la completa destrucción del mundo tal y como existe. En este lugar de enunciación buscamos el despliegue del pensamiento religioso en tiempos “post-seculares” y abordamos la complejidad del lenguaje desde sus orígenes y la insurgencia de la negatividad social en la vida cotidiana como posibilidades del *carácter destructivo*, contenido en las palabras que nos hablan e interpelan en los procesos de conceptualización del concepto.

En el siguiente capítulo, “*La irreductible muerte que nos mira: nuevos estatutos del morir*”, conversando con Teodoro Adorno (2008), enunciamos la posibilidad de hablar de una experiencia de la muerte en la vida dañada como deseos y aspiraciones de la historia.

No buscamos las huellas del pasado para *reconstruir* la *síntesis* como *Totalidad* del presente, sino partimos de las huellas negadas en el *presente ausente dialéctico* (el de los *nadie*, las subjetividades negativas invisibilizadas por el Capital); para de allí dar lugar a indicios de un pasado/presente, que es la evocación desde la *actualidad* de nuestra gramática de lucha, nuestro *aún no todavía*, parafraseando a Ernst Bloch (1979). Nos avocamos a describir que en la actualidad existe un nuevo estatuto del morir, fincado en la existencia de cuatro fenómenos sociales. En primer lugar; el *mercado tanático*, expresión de la mercantilización del tratamiento tecnocrático del cadáver. En segundo lugar, *el turismo mortuorio y las urnas agroecológicas* que corresponden a lógicas gentrificadoras y urbanalizantes del espacio público, donde la muerte y los muertos ya no tienen cabida. En tercer lugar, la contra-utopía de *la máquina sintiente pensante* como programación del terror de las sociedades contemporáneas que niegan una experiencia de la muerte en sus escenarios distópicos de progreso y modernidad. Y, en cuarto lugar, el fenómeno socio-histórico del *cuerpo latente*, desde el cual queremos mirar cómo transcurre una existencia medicada, adormecida y vilipendiada, que impide mirar a la muerte como el sujeto histórico de la vida en los entramados comunitarios de la cultura. Los cuatro escenarios del *nuevo estatuto del morir*, tal y como los enunciamos en estas cuatro fenomenologías sociales y concretas de la muerte dosificada por el mercado, nos permiten desplegar un telón de fondo para revelar la increíble transformación social que detenta el contemporáneo culto a la Santa Muerte. En una sociedad y cultura que niega a la muerte como experiencia social y comunitaria, se erige con las significaciones de la Santa Muerte, finalmente, digna y rebelde, *otra* muerte que el *destino y el carácter* racionalizado nos impone mediante la fetichización y magia de la mercancía. Un culto en sus contradicciones y antagonismos, pero que nos muestra la posibilidad de enunciar al mundo desde una-otra *muerte vivida*. Una muerte que se reivindica como experiencia viva en el seno de relaciones sociales capitalistas que, constantemente, están negando las relaciones sociales impuestas, pero que también están apremiando la posibilidad de relacionarnos con nuestros propios saberes, experiencias o deseos sociales, culturales e históricos.

En nuestro tercer capítulo, “*Afinidades electivas* en los horizontes religiosos antagónicos de la Sta. Muerte”, procedemos a subrayar o resaltar los conceptos y categorías contenidos en las representaciones novohispanas referidas por los sujetos devotos de la

Muerte santificada como la posibilidad de una violencia divina contra el mito de la muerte destinada. En una sociedad alienada y cosificada por las instituciones míticas, religiosas y políticas, que controlan la devoción a la “Divina niña”, y que pretenden normalizar el culto a la “Madrina”, indagamos las posibles *afinidades electivas* que horadan la contemporánea imagen para, desde allí, subvertir los entramados socio-históricos coloniales y mesoamericanos desde una perspectiva del tiempo presente. Un tiempo donde podamos entender la configuración del sujeto histórico de la “Santa” como acción colectiva de ruptura en una sociedad bajo la dominación, la violencia y la usura; y en ese sentido, dialécticamente repleta de conciencia utópica de un proyecto de transformación de la sociedad.

En nuestro cuarto capítulo, titulado “El momento no conceptual de la Muerte: la *muerte vivida o santificada*”, enunciamos los hitos devocionarios en México y en la ciudad de Puebla para poder trazar la forma en que la devoción de la “Santa” irrumpe en el devocionario contemporáneo mexicano. De igual manera, constataremos que las afinidades determinantes y condicionantes del culto en el altiplano mesoamericano permiten mirar las problemáticas sociales para problematizar las *estrategias discursivas* que han hecho del culto a la “Madrina” un culto ligado al crimen organizado y a los “márgenes” sociales. Por ello, estudiaremos a la “Niña Blanca” no solamente como una imagen sin contenido social, sino como huellas de procesos socio-históricos dinámicos, complejos y polivalentes, repletos de material de ruptura por correspondencia al material constitutivo del tiempo y el espacio. Con ello, intentamos acercarnos a la religiosidad popular a través de dos dimensiones. Primeramente, lo que nosotros llamamos *desbordamientos creyentes* y, en segundo lugar, la idea de una actualización de los conceptos de soberanía que remiten a una idea de la *muerte vivida o santificada* en modos de habitar la muerte, que acompañará, en nuestra mirada, el proceso de creencia popular y esquemas de acción social o *habitus* (Bourdieu, 1972 y 1991) de sujetos entrevistados en espacios barriales de Puebla: *el Portalillo y el barrio de San Pablo de los naturales*.

Desde estos espacios y temporalidades de cuerpos de enunciación, revelamos que toda religión está inserta en un lugar privilegiado de relaciones sociales antagónicas; y que expresa conflictos, totalidades, conocimientos e interpretaciones encarnadas en ideologías

en movimiento práctico discursivo. Así, constatamos que la potencia de las expresiones religiosas, como conjunto de articulaciones sociales estructuradas a partir de discursos y prácticas comunes como tipologías afines, permiten visualizar que las motivaciones espirituales materializan fuerzas superiores antagónicas y anteriores al entorno social vivido. Estas prácticas comunes aportan un sentido de esperanza en el mundo; y en la mayoría de los casos una promesa de salvación; otorgando certeza, seguridad, identidad y significación al grupo social que adopta esas prácticas para asegurar su salvación. Así, hacia el final de nuestro capítulo nos proponemos apuntar cinco tendencias del contemporáneo culto a la Muerte en Puebla. Más que responder a la pregunta ¿habrá vida después de la muerte?, las prácticas discursivas invierten el lugar de enunciación del sujeto devoto apocalíptico, milenarista y escatológico para expresar la pregunta central de la vida contra la muerte: ¿habrá posibilidades de vida antes de la muerte que nos han indicado las lógicas y técnicas de sobrevivencia en el consumo y el placer de las artes decorativas de la prostitución del mercado? Así, anunciando lo que ha sido un latido acompañando nuestras preguntas podemos advertir que las interrogaciones, preguntas en la vida, son para actualizar, y redimir también, aquellos pequeños detalles de la historia.

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica (Adorno, 2004: 250).

Por estas razones, en el capítulo quinto, “Cuerpos disidentes, acumulación y reproducción de la vida en contextos de muerte”, revelamos las temporalidades del espacio geográfico de dos barrios de la ciudad de Puebla, específicamente su centro histórico. Como pretendemos hacerlo habitar en nuestras palabras, veremos cómo en *el barrio de San Pablo de los naturales* y *el barrio del Portalillo* la fe religiosa es un eje de significación y sentido profundamente arraigado en la cultura de la vida cotidiana, contradictoria y dialéctica. Así mismo, relatamos los escenarios de violencias exacerbadas y *pornografía tanática*, las escatologías, *nuevas formas de la guerra* y horizontes apocalípticos que horadan la vida cotidiana de los devotos en estos caminos. Nos centramos en las figuras de subjetividades disidentes que ejercen el trabajo sexual en las calles adyacentes a los altares

de la “Patrona” y narramos cómo la imagen de la Muerte les interpela y produce los enigmas de la esperanza como sujetos de desesperanza. Sabemos que las imágenes a trabajar no sólo son la cobertura material del sujeto hacedor oculto detrás de su constelación. Como lo refiere Marx en el primer capítulo del *Capital*, refiriéndose al *fetichismo de la mercancía* (Marx, 2010: 36), pretendemos subrayar los *resabios metafísicos y las sutilezas teológicas* del proceso que constituye a la imagen como actualidad y lenguaje de quiebre social, epistemológico, simbólico y metafórico de las constelaciones de nostalgia y melancolía del pasado en el presente. Como Maurice Merleau-Ponty (2010) lo propone, desde lo fenomenológico social y concreto de *lo visible y lo invisible* en el laberinto de dificultades y contradicciones de reformas para el entendimiento, resaltaremos en estas “antropologías empíricas” del presente cómo la experimentación de la fe implica mirar los inevitables contenidos de *palabras mudas*, pero implicadas en los *ecos* de vida en las representaciones devotas y artísticas.

En este orden de ideas, en nuestras inconclusiones enunciamos los desafíos de estudiar la emergente *economía política funeraria de la muerte vivida*, asida a la devoción de la Santa Muerte en estos barrios de la ciudad de Puebla. Para ello, nos servimos de herramientas episte-metodológicas; la observación participativa, las entrevistas a profundidad, historias de vida, grupos focales, la pesquisa en archivos eclesiásticos y civiles de documentación referente a aquellas devociones en la historia reciente y en una perspectiva del tiempo largo de los momentos comunitarios. Planteamos que comprender la verdad racional y concreta del momento actual de devociones populares puede desplegar, desde el materialismo histórico, categorías, tensiones, conflictos, subjetividades y movimientos, que sólo podrán ser explicados o explicitados a la luz de una aproximación socio-histórica completa de esos detalles espirituales y teológicos concretos de la utopía. Por ello, como veremos, todo nuestro objeto de estudio estará en constante tensión entre las lógicas imperantes, condicionantes y determinantes del *momento aurático* de las devociones actuales y las *leves fuerzas mesiánicas* que encarnan el tiempo pleno, repleto de potencial utópico y de transformación social; aquellas partículas negativas que constituyen la historia de *éxtasis materiales* (Le Clézio, 1967) en la historia del presente.

Así, dejando abiertas las palabras y conceptos que nos movilizan para el conocimiento, la mirada que invierte una imagen del mundo, donde la *dignidad* se haga costumbre y quepan todos los mundos es *importante* y *urgente*. Como Marx (2010) sugiere en las *Tesis sobre Feuerbach*, lo *importante* de la filosofía de la historia no es para interpretar el mundo, sino para transformar la realidad de la lucha de clases, la guerra y la violencia cotidiana que nos amarga y destruye todos los días. Así, vislumbrar en la oscuridad y el dolor la *urgencia* de palabras, conceptos y categorías *nuevas* permitiría agilizar la *fe perceptiva* sobre enigmas de la *interrogación* de la historia revolucionaria; que no son un comienzo de la negación ni esencia vacía del *Ser* y su *Síntesis*, sino la verdad masiva, material y concreta de deseos y aspiraciones poéticas incomprensibles por la racionalidad cartesiana del mundo, pero que se mueven universalmente en los detalles singulares y particulares de las *mónadas*. Entonces, la apertura de esta tesis nos seguirá interrogando sobre las *urgencias* para comprender y transformar el mundo; antes que la exclusión, que solamente es provisoria, no las integre racionalmente e institucionalmente en *sus* definiciones empíricas de relaciones y objetos mercantiles del mundo.

Primera Parte: Capitalismo como religión, violencia y universalidad del estatuto de la muerte

Capítulo 1. El capitalismo como religión: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*³

“La tarea de la historia consiste en establecer el más acá (Diesseits) de la verdad, después que se ha desvanecido el más allá (Jenseits) de la verdad (...) la misión de la filosofía puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma sagrada (Heiligengestalt) de la autoalienación bajo sus formas profanas (unheiligen). La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra (...), la crítica de la teología en la crítica de la política”

Karl, Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2007: 492).

“Pero a esos fundamentalistas conservadores que se reivindicán como los genuinos estadounidenses se les debe recordar algo: ¿Qué es el cristianismo? Es el espíritu santo ¿Y qué es el espíritu santo? Es una comunidad igualitaria de creyentes ligados por el amor mutuo, y que sólo tienen su propia libertad y responsabilidad para hacerlo. En ese sentido, el espíritu santo está aquí hoy con nosotros. Y allá en Wall Street están los paganos que veneran ídolos blasfemos. Así que todo lo que necesitamos es paciencia. Lo único que me asusta es que algún día vayamos a la casa, nos veamos una vez al año, tomemos cerveza y recordemos con nostalgia “qué bien lo pasamos aquella vez”. Prométanme que esto no ocurrirá. Sabemos que a menudo la gente desea algo, pero realmente no lo quiere. No tengan miedo de querer lo que desean”

Fragmento del Discurso de Slavoj Zizek en Liberty Plaza, 9 de octubre de 2011.

Situándonos con Marx en nuestra perspectiva histórica del “más acá”, las preguntas centrales de este capítulo tienen que ver con pensar-nos como sujetos, individuales, pero ligados a problemáticas colectivas de la historia crítica en la tierra y la teología como producción de la política. ¿Cuál podría ser el *aquí* y el *ahora* de esperanzas en las religiones? Parafraseando a Marx, ¿cuál sería el lugar de lo religioso en un mundo descorazonado? ¿De qué forma habríamos de pensar-nos en el mundo alienado, que venera ídolos, mercancías y dinero, para que el pensamiento utópico de los creyentes en otro mundo tuviera un lugar? ¿Desde dónde podríamos mirar la irrupción de posibilidades en

³ “Los que aquí entren, pierdan toda esperanza”.

una experiencia de teología-política negativa en la vida cotidiana? ¿Que implicaciones tiene hablar de una acción afirmativa, negativa, creativa/utópica? En ese sentido, queremos avizorar solo dos remanentes de este horizonte; uno que tiene que ver con el despliegue del pensamiento religioso en tiempos “post-seculares” y otro con la complejidad del lenguaje y la insurgencia de la negatividad social en tiempos de crisis. Al tiempo, consideramos que esta reflexión nos permitirá situar al lector en algunas de las tangenciales preocupaciones que van acompañar a los capítulos subsiguientes.

Al mismo tiempo que estas preguntas acompañaran teóricamente nuestras reflexiones sobre la muerte, insistiremos vehemente que si para nosotros el mito de la modernidad capitalista se ha erigido sobre el olvido y la negación de la muerte. Dialogando con lxs compañerxs del seminario de “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” en la BUAP, podríamos decir que, paradójicamente, los entramados culturales de la muerte, en los marcos de este proceso de subjetividad y subjetivación patriarcal, colonial y capitalista, son el tejido que dota de (sin)sentido a la experiencia moderna, acumulativa y violenta. Pero, al mismo tiempo, es un lugar de memoria y lucha desde la vivencia cotidiana. Así mismo, queremos subrayar como el estudio de la devoción de la muerte en la ciudad de Puebla permite avanzar en una reflexión sobre las estructuraciones contenidas en los hábitos de las creencias. Incluso, podríamos afirmar que la muerte no es una experiencia negada, sino, por el contrario, es la manifestación concreta del constante anhelo de urdir la vida como éxtasis de cara a la *forma* mercancía/muerte.

Para entrar en detalles, como lo referíamos en las líneas inaugurales de esta investigación (Marx y Zizek), nosotros concebimos que las religiones no expresan dogmas de fe sin sujeto histórico concreto, sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, un irrefrenable *anhelo de justicia* (2000), un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, la ansía de *apertura* (Nancy, 2010), la posibilidad del momento comunitario en un mundo regido por la desesperación de un mundo sin corazón (Marx, 2009).

Entonces, nuestra investigación tiene como brújula meditativa la fuerza de recuperar los hilos históricos, imágenes esparcidas del sujeto social. Como Marx (1980) en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de 1844, queremos liberar los deseos de las entrabas

empíricas de la propiedad privada y la acumulación de Capital, sistema autorregulado, de cabo a rabo, eminentemente lógico e indiferente a los proyectos internos de luchas por la sociedad emancipada de la auto-alienación (el *Eros* contra la civilización) (Marcuse, 2010).

Por ello, pretendemos argumentar que el momento de devoción religiosa popular no sólo encarna un momento de dominación lineal y atemporal, sino, por el contrario, instantes múltiples que abren remanentes hacia un cambio social radical. Por ello, para tejer algunos de los remanentes genealógicos del fenómeno religioso desde la Teoría Crítica, en un primer momento, desplegamos la reflexión que hacía Walter Benjamin en su penetrante ensayo *El capitalismo como religión* (¿1921?). En un segundo momento, desde el espacio y temporalidades de la antropología filosófica e histórica de los deseos humanos creadores, asociados a la filosofía de una praxis política liberadora, nos preguntamos si en el contexto de las religiones post-seculares es posible hablar en clave del lenguaje utópico de la sensualidad contemplativa y la oración como movimiento estético crítico del mundo. Con Teodoro Adorno (2008) sabemos que el conocimiento deberá abrir el objeto para, como una “caja de pandora”, liberar el proceso acumulado en las constelaciones (humanas, históricas y antagónicas) del concepto.

El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación el concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un sólo número, sino gracias a una combinación de números (Adorno, 2008: 166).

Así, en primer lugar, subrayando el proceso histórico acumulado en el concepto *capitalismo como religión*, en sus múltiples constelaciones de lucha, procederemos a hablar de distintos horizontes de traducción que provoca la lectura del texto de Benjamin, cuya difícil datación implica hacer una exégesis de la propia obra. El manuscrito *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en su *Obra*, reunida por Rolf

Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser para la editorial Suhrkamp. Como se ha especulado, si este manuscrito fue escrito en 1921, podríamos ubicarlo dentro de la obra temprana de Walter Benjamin. Sería contemporáneo de su periodo de juventud anarquista con un individualismo rebelde, pero ligado a preocupaciones del sentido social de esperanzas en la palabra: “Sobre la crítica de la violencia” y el “Diálogo sobre la religiosidad del presente”; de “Sobre las Afinidades electivas de Goethe”, pasando por el “Fragmento teológico-político” y “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Lo que podría situarnos respecto a las preocupaciones del Benjamin, ligadas al lenguaje en sus dimensiones sensoriales y poéticas de lo teológico/político, la traducción de sentidos contenidos en la palabra, el mesianismo como posibilidad de la felicidad buscada, las interpelaciones al Todavía no aún de Ernst Bloch (*Geist der Utopie* -1918) y sus debates con Max Weber (*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* -1904-1905) y la *Philosophie des Geldes* de Georges Simmel (1900).

Hay que subrayar una instancia que ha condicionado el texto del autor de los *Passagenwerk*. La producción de universos de sentido de la lengua alemana en que está escrito; y que, cuando es recreado culturalmente desde otra lengua, es difícil comprender el verdadero significado del texto, como sucede con la perspectiva de Foffani y Ennis (2002). Así mismo, la mayor parte de los especialistas que han bordado su mirada al texto, Wiegand (2008), Agamben (2012) o Baecker (2003), Löwy (2009), convergen que la reflexión del *Capitalismo como religión* es un texto fragmentario, escrito a la manera de una *iluminación profana* que será siempre inacabada, irradiante, provocadora y afín electivamente con el espíritu utopía, pregonado también por Ernst Bloch.

Una de las ideas centrales de *Kapitalismus* tiene que ver con la idea de que el cristianismo se habría metamorfoseado en capitalismo, a manera de un organismo parasitario que se adhiere a la formación religiosa de su receptor, gracias a que los dos se edifican entorno a un déficit, una falta, una deuda, una carencia. En este sentido, Benjamin, despliega en su texto la palabra alemana *Schuld*. Ya que significa tanto deuda como culpa, Benjamin inserta una ambigüedad provocadora y una intuición irradiante, ya que a través de esta relación podemos asimilar las deudas financieras que provoca el sistema capitalista (*Schulden*) con las culpas, legal, afectiva, moral o ética (*Schuld*) que el sistema religioso

prodiga. William Rasch (2003) propone que el texto debería llamarse *Schuld als Religion* desde una lectura que establece relaciones con *Crítica de la violencia* del propio Walter Benjamin. No sólo nos propone que existe una relación simbólica entre una “culpabilidad mítica” y “una deuda económica”, sino que problematizará la idea del capitalismo como una religión universal de la culpa que solamente la liberación del trabajo alienado podría resolver.

Benjamin establece expresamente que el capitalismo como culto de la culpa [o de la deuda, Schuld] no puede hacerse desaparecer sin más. El culto hace la deuda/culpa universal, y no hay reforma, o siquiera abjuración de ese culto, no hay violencia política, reforma o revolución que pueda expiar esa culpa. Frente a semejante poder, el mismo dios se vuelve impotente. Pero ése es precisamente el punto. La universalidad de la culpa que impone el capitalismo es llevada a tal extremo que la desesperación se transforma en esperanza, la esperanza de una completa destrucción del mundo tal como lo conocemos (Rasch 2003: 262).

Esa religión que hace que la *desesperación se transforme en esperanza*, o que la única esperanza sea *la completa destrucción del mundo tal y como lo conocemos*, es donde podríamos encontrar una de las claves de lectura de lo que nosotros llamamos el debate post-secular. Siguiendo en lo fundamental el argumento de Michael Löwy (2009: 28), nosotros consideramos que Walter Benjamin advierte desde su *Trauerspiel* (1928) que el teatro barroco es la expresión de una época que no tiene ya ninguna fe en la redención. Para el crítico literario berlinés el teatro barroco de Calderón de la Barca intenta resolver los conflictos propios del *estado* de la criatura; privada de la gracia, pero haciendo un llamado a una monarquía que aparecería como una instancia redentora secularizada. Desde el estudio de la doctrina barroca de la soberanía absoluta de los príncipes, Benjamin revelará en el universo de la contrarreforma católica la ausencia de una escatología en los remanentes luteranos de la cuestión barroca. Si para el filósofo de Heidelberg, Max Weber, en su *Ética protestante*, la génesis del capitalismo derivaría de la conducta de una vida disciplinada y austera -*Berufsethik*-, que prodiga el ahorro de los creyentes, para el autor del *Fragmento teológico político* se sugeriría lo contrario. No habría una relación de

determinismo, sino tan solo de culpabilidad: “Le luthéranisme est fondé sur une croyance obscure en la toute puissance de la fatalité” (Löwy, 2009: 29)⁴. Esta suerte de fatalidad provendría de aquella vieja maldición del pecado original, transmitida de generación en generación. Entonces, si el argumento del *Origen del drama barroco alemán* (1928) pone en evidencia la secularización bajo la aparente dominación de las iglesias, el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado.

En ese mismo tenor, tocante al proceso secularizador de la forma dineraria, en el estudio del capitalismo como religión hay claras reminiscencias a la *Filosofía del Dinero* de Georges Simmel (1900), sobretudo en lo tocante a la perspectiva de análisis de la vida cotidiana desde una mirada psicosocial. Simmel no sólo explicará cómo el dinero logrará afianzarse como aglutinador de la experiencia social y nivelador de las lógicas de producción y reproducción en las sociedades capitalistas, sino, al mismo tiempo, nos permitirá comprender la mitología del dinero como una racionalidad creciente, secularizada y penetrante de todas las esferas de la vida cotidiana. No es menester que estemos frente a Simmel como el primer filósofo de la urbanidad moderna, como lo deja ver *La metrópolis y vida mental* de 1903. La *huella mnémica* de Simmel en Benjamin la podemos notar con claridad en un pasaje de “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Subraya el paralelismo figurativo entre los billetes y las estampas religiosas: “Comparación entre las imágenes de santos de las diversas religiones, por un lado, y los billetes de banco de los diferentes Estados, por el otro” (Foffani y Ennis, 2012: 12).

Aquí Benjamin es portavoz de la preocupación en Simmel. La constatación más clara para él es que se estaba viviendo un proceso de secularización con la *retirada de Dios*. Un proceso histórico ambivalente en la sociedad capitalista. Aunque produce separaciones y fragmentaciones no deja de alimentar una idea teleológica y escatológica de trascendencia; pérdida de la esfera religiosa al tiempo que desesperada tentativa de vuelta a un principio creador como promesa y fin último. Por cierto, Michael Löwy (2009) en *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste* expresa que, en el título del

⁴ “El luteranismo está fundado en una creencia oscura en el poder de la fatalidad”. Traducción nuestra.

fragmento que venimos reseñando podríamos atestiguar las huellas del libro de Ernest Bloch, *Thomas Müntzer, théologien de la révolution*. En una carta a Gershom Scholem (27 de noviembre de 1921), Benjamin no solamente cuenta tener una copia de este texto de las manos del propio Bloch, sino subraya los peligros socioeconomicos que contiene el protestantismo. Según Löwy:

Dans la conclusion du chapitre dédié a Calvin, l'auteur dénonçait dans la doctrine du réformateur genevois une manipulation qui va "détruire complètement" le christianisme et introduire "les éléments d'une nouvelle "religion", celle du capitalisme érigé au rang de religion et devenu l'Église de Mammon⁵.

Otro de los grandes lectores del texto benjaminiano, Giorgio Agamben, en una entrevista radiofónica aparecida el 16 de febrero del 2012 (*Se la feroce religione del denaro divora il futuro*) en el diario italiano *La Repubblica*, habla del texto *El capitalismo como religión*. Subraya que el texto teje relaciones entre los conceptos, crédito, fe y futuro presentes en el mismo documento. Una reflexión benjaminiana que nosotros podríamos situar como una anticipación a las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con su crítica de la idea de progreso, desde una teología política de la Modernidad, (Tesis XII). Para Agamben, el capitalismo en Benjamin es de igual forma la religión de la desesperación, una religión de substitución, *Erzatzreligion*. Un culto *sin tregua ni misericordia* que engulle todos los objetos en su sacralidad de consumo. Un improfanable que consume todo y lo enajena para fundar un nuevo cosmos desmiraculizado. En esa entrevista publicada en la *Republica*, Agamben nos recuerda que:

Para comprender lo que quiere decir la palabra "futuro" antes hay que entender lo que significa otra palabra, una que ya no acostumbramos a usar más que en la esfera religiosa: la palabra "fe". Sin fe o confianza no es posible el futuro, hay futuro solo si podemos esperar o creer en algo. Ya, pero la fe ¿qué es? David Flüsser, un gran estudioso de la ciencia de las religiones –pues existe una disciplina de tan extraño nombre– estaba hace

⁵ "En la conclusión del capítulo dedicado a Calvino, el autor denunciaba en la doctrina del reformador genovés una manipulación que va a "destruir completamente" el cristianismo e introducir "los elementos de una nueva "religión", aquella del capitalismo erigido al rango de religión y devenida la Iglesia de Mammon". Traducción nuestra.

poco trabajando en la palabra *pistis*, que es el término griego que Jesús y los apóstoles usaban para “fe”. Aquel día, que iba paseando por casualidad por una plaza de Atenas, en un momento dado alzó la vista y vio ante sí escrito con grandes caracteres: *Trapeza tes pisteos*. Estupefacto por la coincidencia, miró mejor y a los pocos segundos se dio cuenta de que se encontraba simplemente a la puerta de un banco: *trapeza tes pisteos* significa en griego “banco de crédito”. Ese era el sentido de la palabra *pistis*, que llevaba meses tratando de entender: *pistis*, “fe”, no es más que el crédito del que gozamos ante Dios y el crédito del que goza la palabra de Dios ante nosotros, a partir del momento en que la creemos.

Por ello es que consideramos al *Kapitalismus als Religion* un texto fundamental para comprender las lógicas de la violencia en la culpa o las nuevas narrativas de la necropolítica (Mbembe, 2011) en la cotidianidad de la vida religiosa. Pues de la exasperación de los modos de existencia capitalistas de la culpa, la deuda y la violencia sagrada podemos colegir cómo hacer de la desesperación un modo central de ruptura en la organización de la vida.

En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo –no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso– derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida (Foffani y Ennis, 2002: 11).

Si toda nuestra *pistis* va a parar a la banca, como de hecho algunas monedas lo garantizan: si *el banco central promete garantizar de alguna manera ese crédito*, entonces, la religión capitalista es la más implacable de la historia, como lo menciona en la entrevista de radio, Giorgio Agamben.

La Banca, con sus grises funcionarios y expertos, ha ocupado el lugar que dejaron la Iglesia y sus sacerdotes. Al gobernar el crédito, lo que manipula y gestiona es la fe: la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo tiene aún en sí mismo. Y lo hace de la forma más

irresponsable y sin escrúpulos, tratando de sacar dinero de la confianza y las esperanzas de los seres humanos, estableciendo el crédito del que cada uno puede gozar y el precio que debe pagar por él (incluso el crédito de los estados, que han abdicado dócilmente de su soberanía). De esta forma, gobernando el crédito gobierna no solo el mundo, sino también el futuro de los hombres, un futuro que la crisis hace cada vez más corto y decadente. Y si hoy la política no parece ya posible es porque de hecho el poder financiero ha secuestrado por completo la fe y el futuro, el tiempo y la esperanza (Agamben, 2012).

1.1 Manifestaciones del capitalismo como religión

En suma, Walter Benjamin menciona que serían cuatro los trazos que constituyen la experiencia del capitalismo en tanto religión.

- 1) el capitalismo como una pura religión del culto;
- 2) la duración permanente del culto *sans (t)rêve et sans merci*;
- 3) ser la primera religión en el mundo que no expía la culpa, sino que la engendra;
- 4) que su Dios permanece oculto.

Con respecto a la primera característica, para Benjamin el capitalismo no necesita ninguna adhesión a un credo, una doctrina o una teología, lo que cuentan son las acciones que remiten a un carácter cultural utilitarista. En un fragmento de *Calle de sentido único* (2015), *Consultoría fiscal*, el propio Benjamin compararía los billetes de banco con las puertas del infierno, “*Fassaden-Architektur der Hölle*”.

Habría que hacer un análisis descriptivo de los billetes de banco. Un libro cuya ilimitada fuerza de sátira solo tendría su igual en la fuerza de su objetividad. Pues en ningún lugar como en estos documentos se comporta ya el capitalismo ingenuamente en su sacrosanta seriedad. Los inocentes niños que aquí juegan con cifras, las diosas que sostienen las Tablas de la Ley y los héroes maduros que envainan su espada ante las unidades monetarias son un mundo para sí: arquitectura para la fachada del infierno (Benjamin, 2015: 80).

Esa sacrosanta seriedad del capitalismo en los dinteles del infierno de Dante: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* nos exhortan, al entrar en sus fauces, a olvidarnos o dejar de lado la idea de cualquier esperanza. Las mismas palabras de fe en la libertad del trabajo podríamos encontrarlas en la entrada de la fábrica, según Marx (1971); pero, sobre todo, más tarde, en Auschwitz encontraremos la sepulcral frase: *Arbeit macht frei*, el trabajo libera. Para Löwy, el carácter mítico del papel moneda, como manifestación de una divinidad, es un eco de la obra del socialista romántico Gustav Landauer de 1919, *Aufruf zum Sozialismus*.

Dieu est un artefact fait par les humains, qui gagne une vie, attire vers lui les vies humains... Le seul coulé (Gegossene), le seul idole (Götze), le seul Dieu (Gott), auquel les êtres humains ont donné vie, c'est l'argent (Geld). L'argent est artificiel et il est vivant (Löwy, 2009: 33)⁶.

Para Benjamin, entonces, el segundo trazo del capitalismo es la celebración de un culto sin tregua (sueño) *-t-rêve-*, ni misericordia. Por lo tanto, las acciones capitalistas no conocen pausas, dominan la vida del sujeto de la cuna al sepulcro, del alba al cenit, de la primavera al invierno: “No hay ningún día de semana, ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada” (Foffani y Ennis 2002: 11).

Con respecto al tercer trazo, el autor de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), al decirnos que el capitalismo es un culto no sólo expiatorio, sino culpabilizante, nos inserta en la necesidad de pensar ¿Qué implicaciones tendría para el estudio del fenómeno religioso estudiar cultos que no hablan ya de redención o liberación, restauración, comunión, sino que hacen de la desesperación y la culpa sus matrices de significación? Dice Fofani y Ennis:

En el ser de este movimiento religioso, que es el capitalismo, reside la perseverancia hasta el final, hasta la completa inculpación de Dios, el estado de desesperación mundial en que

⁶ “Dios es un artefacto hecho por los humanos, que gana una vida, atrae hacia él las vidas humanas...El único vertido (Gegossene), el único ídolo (Götze), el único Dios (Gott), al cual los seres humanos han dado vida, es el dinero (Geld). El dinero es artificial y el está vivo” Traducción nuestra.

se deposita justamente *la esperanza*. Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción. La expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación (Foffani y Ennis 2002: 11).

Con Benjamin, podríamos decir que la cura-salvación nunca llegará con el capitalismo, pues, en primer lugar, el propio sistema se define como la forma natural y necesaria, *-fatum-*, de la economía moderna como la propia salvación. En segundo lugar, la sociedad que rige la mercancía reduce a la mayoría de la población a una vida precaria, donde el Dios de la religión capitalista no tendrá ninguna piedad si no tienen dinero, siendo, por ende, culpables de ser excluidos de la gracia divina y sin derecho a cualquier suerte de esperanza de redención. En tercer lugar, porque el horizonte capitalista es la ruina del *Ser*, al sustituir el *Ser* por el *Tener*, *la tempestad que llamamos progreso* (Tesis IX, Tesis sobre el concepto de historia), solo da cuenta de relaciones humanas que son relaciones monetarias, donde el único valor de las relaciones culturales es el valor del dinero. Un dios oculto. Un *deus absconditus* secularizado por el cuarto trazo del capitalismo como religión; lo reprimido como infierno de lo inconsciente.

Este tránsito del planeta hombre a través de la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su senda es el *ethos* que define Nietzsche. Este hombre es el super-hombre, el primero que comienza a practicar de manera confesa la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su Dios debe ser mantenido oculto, sólo cenit de su inculcación podrá ser invocado. El culto es celebrado ante una deidad no madurada, cada representación de ella, cada pensamiento que se le dedica, vulnera el secreto de su maduración...Lo reprimido, la representación pecaminosa, es –por una analogía más profunda y aún por iluminar- el capital, que grava intereses al infierno del inconsciente (Foffani y Ennis 2002:12).

En ese orden de ideas, podemos plantear que el análisis de las dimensiones religiosas secularizadas del capitalismo van a acompañar la obra benjaminiana hasta sus últimas reflexiones. Si en la tesis XVIIa de sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) (Löwy, 2002: 154) podemos leer que: “Marx secularizó la representación de la era

mesiánica en la representación de la sociedad sin clases”, no nos debería extrañar que, para nuestro teólogo materialista, el concepto de revolución en la obra marxiana sea una especie de secularización de la interrupción mesiánica del curso de la historia y la figura del obrero como “clase redentora”, una secularización del Mesías. Como lo dejan ver pasajes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* del filósofo de Tréveris:

El (Cristo) a pesar de su figura divina (Gestalt Gottes), no se aferró a su categoría de Dios, sino que al contrario se alienó a sí mismo y tomó la figura de esclavo (Knechtsgestalt) (Marx, 1971: 157).

Entonces, ¿Cuál sería el lugar de la esperanza en una sociedad donde el crédito (*pistis*) gobierna no solo el mundo, sino el futuro de la humanidad? En suma, nosotros consideramos que lo que Benjamin nos está planteando es, -además del hecho de que el capitalismo es la religión de la culpa-, y quizás la única religión sin redención, que la *Economía Política sería una rama de la Teología*. El capitalismo una religión cuyo culto es el dinero. Donde el nuevo templo y los sacerdotes de la religión capitalista serían por una parte los centros financieros y el crédito y la fe en el futuro se inscribiría en la posibilidad del crédito y por ende la deuda. Así, el espíritu del capitalismo se expresaría en el sacramento del papel moneda que materializa las lógicas cosificantes. Los milagros que obra esta religión tendrían que ver con que el dinero hace el milagro de poder consumir productos que ni siquiera existen en el tiempo presente. Haciendo que el tiempo presente y futuro se manifiesten en un mismo lugar que es el mercado; residencia de la historia donde el dinero se vuelve de *improvisio soberano*.

En el apartado sobre la *Acumulación del dinero, trabajo asalariado y capital* en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858, Carlos Marx (1971: 156) apunta que (El dinero), de su *figura de esclavo* (Knechtsgestalt) en que se manifiesta como simple medio de circulación, se vuelve de improvisio soberano y *dios* (Gott) del mundo de las mercancías. Entonces, como veremos en el siguiente subcapítulo, en una sociedad regida por el capitalismo como religión, donde el soberano deviene esclavo y un *simple medio de circulación* deviene el dios del mundo de las mercancías: ¿Cuáles podríamos imaginar son los horizontes utópicos que aún nos

tocaría plantear desde la imagen de la Santa Muerte? ¿Sería posible hablar de redención en un mundo desesperanzado, dominado por el ídolo, el “becerro de oro” adorado como representación dolarizada de la vida? ¿Qué entendemos por Utopía con la Imagen de la Santa Muerte vestida con billetes dolarizados? ¿Qué entenderíamos por pensamiento utópico desde las representaciones de esperanza en la santa Muerte? ¿Cómo podríamos hacer de la crítica del cielo una crítica de la tierra? ¿Cómo una crítica de la teología mitificada por el dinero y la mercancía deviene una crítica de la política? ¿Cómo podríamos hacer de aquella comunidad igualitaria, -evocada por Slavoj Zizek-, de creyentes ligados por el amor mutuo, y que sólo tienen su propia libertad y responsabilidad para hacerlo, un nos-otros de cara a aquellos que veneran los ídolos del dinero?



Imagen 1. *Doña Dólar*, Altar ambulante de la Santa Muerte en Puebla, Foto: GLV

1.2 La posibilidad de hablar de Utopía en un mundo sin redención.

“La lengua determinó en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo, no debe temer volver una y otra vez a la misma circunstancia, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las ‘circunstancias’ no son más que capas que sólo después de una investigación minuciosa dan a luz aquello que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista. Sin lugar a dudas es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la incursión de la azada, cautelosa y a tientas, en la tierra oscura. Quien sólo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor. Por eso los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato, sino señalando con exactitud el lugar en el que el investigador logró atraparlos. Épico y rapsódico en sentido estricto, el recuerdo verdadero deberá proporcionar, por lo tanto, al mismo tiempo una imagen de quien recuerda, así como un buen informe arqueológico debe indicar no sólo de qué capa provienen los hallazgos sino, ante todo, qué capas hubo que atravesar para encontrarlos”

Desenterrar y recordar, (Benjamin, 2002:175).

“Por lo tanto, el cielo no es una cosa de otro mundo; hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes consiste en establecer aquí, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios”

Sobre la religión, (Marx, 1974: 211).

En *La tarea del traductor* (2000), escrito en 1923, Walter Benjamin nos invita a pensar ¿qué es lo que comunica la obra literaria? Esta preocupación, inscrita en la pregunta de qué vamos a traducir, nos permite una reflexión prodigiosa entorno a lo que podríamos llamar las formas de la memoria en la construcción de una arqueología de lo social. Un decurso que nos plantea una metodología que es consciente de los materiales de la memoria conflictual, los recuerdos y sus poéticas. Lo que en nuestra perspectiva Benjamin nos está advirtiendo tiene que ver con el hecho de que todo documento cultural, al tiempo que busca ser traducido de sus intereses internos y motivaciones, atraviesa dos muertes simultáneas; la de la lengua que lo vio nacer y la de su proceso de significación de cara a la sociedad que lo engendra:

Pues así como el tono y la significación de las grandes obras literarias se modifican por completo con el paso de los siglos, también evoluciona la lengua materna del traductor. Es más: mientras la palabra del escritor sobrevive en el idioma de éste, la mejor traducción está destinada a diluirse una y otra vez en el desarrollo de su propia lengua y a perecer como consecuencia de esta evolución. La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua. (Benjamin, 2000, p. 246).

Lo entendido y el modo de entender del proceso social son dos categorías de la filosofía del lenguaje son fundamentales, ya que nos permiten entender la forma contradictoria en que todos los acontecimientos sociales se despliegan en la experiencia entre *su misterio y revelación* (Benjamin, 2000). Entonces ¿Qué es lo que hay en un acontecimiento social de *intraducible*? Para nuestro autor aquella parte que buscamos traducir, paradójicamente, siempre permanecerá intangible e incluso incomunicable. Nosotros pensamos que aquello que permanece incomunicable en la experiencia social son las múltiples negatividades que el sujeto despliega en un mundo que lo niega; y que aparecen como desbordes, anticipaciones oníricas y ensoñaciones despiertas que prodigan un mundo que ya existe dentro del nuestro y urge históricamente hacerlo despertar. Lo que Bolívar Echeverría (2012) caracterizará como dos afluentes del pensamiento del socialismo revolucionario; el *utopismo* y el *mesianismo*. Aquella inquietante fuerza, - *Unheimlich*-, que silenciosa aguarda en cada segundo de la historia, Bloch (2017) la llamará *fermento utópico*, la *liberación del eros* en Marcuse (1968), lo *no conceptual* encarnado en el concepto de Adorno (2008), la *capacidad de dar forma* a la experiencia de Echeverría (2012). *La fuerza que llega, aunque la fatiga acosa*, como nos lo recuerda John Berger.

La historia toda estriba en anhelos que se mantienen, se pierden, se renuevan. Y con las nuevas esperanzas llegan nuevas teorías. Pero para los hacinados, para aquéllos que tienen muy poco, o nada, excepto algunas veces el arrojo y el amor, la esperanza funciona de manera distinta. Es entonces algo que morder, algo que poner entre los dientes. No olvides

esto. Sé realista. Con la esperanza entre los dientes, llega la fuerza para seguir aún cuando la fatiga acose, llega la fuerza, cuando es necesaria, para elegir no gritar en el momento equivocado, llega la fuerza, sobre todo, para no aullar. Una persona, con la esperanza entre los dientes, es un hermano o hermana que exige respeto (Berger, 2006: 25).

Por estas razones del amor y los sentimientos anidados en la crítica social, para nosotros, es impostergable pensar al lenguaje en el espejo de la negatividad que lo interpela, porque no solo estamos intentando hablar sobre lo que no se puede decir cosa alguna, la muerte. Sino también porque consideramos que sólo en la experiencia de un lenguaje que no alcanza a nombrar a la cosa, podremos revelar los contenidos humanos moviéndose al interior del concepto. Una *esperanza entre los dientes* (Berger: 2006) desplegándose como un anhelo que afirma la vida de cara a los múltiples procesos de muerte establecidos por el sistema religioso de los mitos del capitalismo. Consideramos pues importante estudiar cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de creencias religiosas, tanto en la mitigación, superación y cuestionamiento de la dominación como en el sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. Si la devoción popular es un modelo para la acción social de los creyentes y las instituciones que las mantienen, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de esas acciones nos ayudará a entender cómo el sistema social vigente persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones de las devociones populares. En ese orden de ideas sabemos con Theodor Adorno que: “El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él” (Adorno, 1990: 402).

Como veremos con Karl Marx, la hipótesis central que configura nuestros análisis de las representaciones socio-religiosas entorno a la Santa Muerte en Puebla es que no solamente son expresión de la dominación, y por lo tanto experiencia de conflictos. Por el contrario, las representaciones religiosas, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales son vivencias antagónicas con el exterior y tienen fundamentos del hombre concreto; ideas, pensamientos que materializan negatividades teológicas del más allá, pero siempre en el mundo concreto, en ese *Reino de Dios, pero aquí en la Tierra* del que habla Karl Marx (1974). Lo importante de estas afirmaciones es que las religiones se nutren y se

materializan históricamente en la construcción de espacios y tiempos concretos de esperanzas y contradicciones concretas del mundo de las creencias. Así, como veremos con Marx, las subjetividades religiosas son materializaciones de la historia.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica (Marx, 2009: 2).

Entonces si el hombre hace a la religión y no la religión al hombre: ¿cuál podríamos decir es el lugar del pensamiento utópico en el cuestionamiento de las lógicas que perviven a una sociedad regida por la desesperación, la culpa y la deuda? ¿A partir de los contenidos sociales problemáticos de la palabra utopía, cómo podríamos entender la configuración conceptual del sujeto histórico en la acción colectiva de ruptura en una sociedad de la dominación, la violencia y la usura; y, en ese sentido, repleto de conciencia anticipadora de un proyecto de transformación de la sociedad? ¿Por qué acercarnos sociológicamente al ámbito de las devociones populares religiosas, pero desde una perspectiva teológica negativa? En nuestro trabajo concebimos que aquello es posible cuando somos capaces de romper con la lógica racional, violenta y que tiende a la categorización y exclusión del llamado *tercero excluyente*.

Todo lo que no se adecúe a éste (el tercero excluyente), todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción. La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad (Adorno, 2008: 17).

Lo que pensamos deja afuera lo diferenciado de la experiencia humana, volviéndolo disonante, divergente y negativo, en tanto la pretensión de la consciencia de la contradicción es el reforzamiento de la unidad, en la medida en que mide la densidad histórica de lo no-idéntico con sus pretensiones de totalidad. En ese sentido, también parafraseamos lo que Gunn (2005: 139) conoce como *abstracción determinada*. Si la teoría general se aleja de su objeto y reflexiona sobre *él*, la teoría crítica de lo social, por el contrario, ejerce una práctica reflexiva que se sitúa al interior de su “objeto” (reflexividad práctica); y se construye a sí misma con-y-más allá del objeto que habita al enunciarlo. La diversidad cualitativa de la experiencia humana, social e histórica se diluye cuando la empobrece la dialéctica que cierra discursivamente la realidad, que vuelve las cualidades en funciones, al pensar la dialéctica sólo como una danza alternada de contrarios, aporías, antípodas que responden al pensamiento de fragmentación de la sociedad administrada, uniforme y abstracta.

Creemos que la búsqueda de los momentos *no conceptuales en el concepto de la Santa Muerte*, por ejemplo, nos permitirá hacer estallar la autorreflexión sobre la vida que comporta la apariencia identitaria del concepto utopía como una unidad aislada, en sí, inmanente, óptica.

El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto (...), toda definición de conceptos ha menester de momentos no-conceptuales, deícticos (...). La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido (Adorno, 2008: 23).

Pensamos que estudiar la significación de la *forma alienada* es una búsqueda sobre los contenidos de esperanza a través de los instrumentos del lenguaje

cosificado. Una manera particular de relación del hombre con el mundo que lo determina, pero que lo moviliza, desde el inconsciente, para la toma de conciencia de la esperanza que se moviliza en acciones negativas al mundo. El concepto, producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es, nos permite mirar el universo compuesto de innumerables estrellas que giran y se pierden, constantemente, en la sucesión de esplendores de la historia que muere en el movimiento antagónico. De esta manera, será nuestra labor metodológica referir esos momentos en nuestro objeto empírico (representaciones religiosas de la muerte, pensamiento utópico y sociedad). Los brillos de devociones populares han respondido a aquella forma originaria de determinación objetivante de la negatividad teológica y política, por la que el concepto-alegría-esperanza y cosa-dolor-sufrimiento-antagonismo se han separado recíprocamente mediante la imaginación de la sangre y el esqueleto frente al mundo, como presas y mandíbulas del tiempo que mata sin cesar.

Entonces, si bien el lenguaje es, en su origen, expresión dialéctica del sujeto que imagina las posibilidades de la negatividad, cuando se estructura como tal, como sistema, se separa de la cosa. El valor en el lenguaje implica que algo no es por lo que es, su referencia a la cosa, sino por lo que no es, adquiriendo su significado en relación con los otros elementos del tejido social de significación significativa de la esperanza de la muerte como expresión de la vida. Por ello, pensar y traducir la negatividad desde los contenidos sociales del pensamiento utópico en la Santa Muerte es vislumbrar la relación de dominación sujeto/objeto en su constelación, haciendo irrumpir las relaciones que han hecho posible una configuración del presente/ausente (la divinidad, el deseo, la salvación), el de los muertos del pasado en el presente de la memoria de los creyentes. En ese sentido pensar la teología desde la negatividad no tendría que ver con la simple contemplación del “ser divino” en su representación dolorosa, sino como una acción comunitaria, para pensar más allá de las alabanzas científicas de las disciplinas y sus pretensiones administradoras de la realidad. Aquellos pisaportes de la *caja de pandora* que representan el recorrido de una racionalidad instrumental en los orígenes de la Moral en Occidente y su afán acumulador y violento, pero que, al mismo tiempo, en el fondo se encuentra la esperanza

como producción de entramados culturales contra las instituciones establecidas de la alienación y fetichismo de la mercancía.

Verbigracia, la posibilidad de hablar de utopía en un mundo regido por el capitalismo como una religión universal de la culpa, solo podría ser expresada si comprendemos cuál es el núcleo del discurso crítico al fundamento material de la modernidad capitalista de Karl Marx. Para uno de lo más agudos sociólogos latinoamericanos, el ecuatoriano Bolívar Echeverría aquel núcleo se movería entorno a la palabra *enajenación*:

Para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso “social-natural” de reproducción de la vida humana bajo un proceso “social-artificial”, sólo transitoriamente necesario: el de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de una “valorización del valor” o “acumulación de capital”. En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la “lógica del valor de uso”, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de “los bienes terrenales”, a la “lógica” abstracta del “valor” como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de “valor de cambio”. Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista (Echeverría, 2012: 63).

Aquella sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías, consideramos, es lo que impide desplegar al interior del pensamiento moderno un inalienable e improrrogable relación con una metafísica materialista, constituida por escenarios del éxtasis, cuando soñamos otro mundo, radicalmente otro, más allá del dolor y el sufrimiento representados, por ejemplo, en la devoción popular de la Santa Muerte. Sólo es posible conocer, aun con las contradicciones, las lógicas sociales de ruptura en las representaciones religiosas (santos y santas, vírgenes y cristos negros, por ejemplo...) cuando somos conscientes del vacío

alienante que horada la mirada y cuando somos capaces de mirarnos en el semejante a través del lenguaje (deseos contra la muerte y el destino afirmado en la cosificación de la sociedad capitalista): nosotrxs, el diferente, el irreconciliable, el puente a construir y remontar con las posibilidades en el *espacio del deseo*. Ese parece ser un gran reto, como lo planteaba Levinas (1993) en el *Humanismo del otro hombre*. Por esto, traducimos el lenguaje como articulación de la *voz del deseo* y como trayectoria de puntos de referencia que componen el *topoi*: el lugar del no-lugar, llamado “fundamento” en la tradición jesuita (Certeau, 1987: 240-241) para descubrir en los procesos o escuchar en las enunciaciones de los devotos y devotas la particularidad de conocimientos metafóricos de *carencia ávida o de fiesta*: deseos extraños al ideal (muchas veces mistificado...), pero que nos permiten escuchar voluntades como rumores del mar enloquecido en las tormentas de la violencia cotidiana. Irrupciones de ese querer que sigue siendo *Otro* en el orden establecido.

Para Bolívar Echeverría en *Valor de uso y utopía* (2012), habría que distinguir también en el pensamiento moderno una tendencia al *mesianismo* y otra tendencia al *utopismo*. Para el pensador ecuatoriano *Las tesis sobre el concepto de Historia* de Walter Benjamin (1940), de las que también sería traductor, nos permiten introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario.

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo coexistente en él, una versión suya, perfecta, acabada o auténtica; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que esta allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental (Echeverría, 2012: 130-131).

Por otra parte, lo que caracterizaría a aquella otra corriente enunciada como *mesianismo* en un registro mítico completamente diferente sería:

De estirpe oriental, capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano (Ibíd., 2012: 131).

En ese horizonte, en ambos afluentes se viviría una riqueza cualitativa del mundo como metamorfosis, solo que en el flujo utópico occidental se habitaría como un cambio de máscaras; mientras que, en el otro flujo oriental y mesiánico, se vivenciaría como un cambio de residencia. Para Echeverría el pensamiento utópico provendría de pueblos atados a un territorio que verían en lo existente una versión disminuida de lo que podría existir, mientras que el pensamiento mesiánico, que provendría de pueblos errantes, ve en lo existente una pérdida de lo que algún día en alguna parte podrá recobrase. Este fluir mesiánico como lo refiere Morey (2011) podemos atestiguarlo en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (Benjamin, 1916). Donde se distinguen tres dimensiones del lenguaje, que evocan horizontes fuertemente emparentados con un pensamiento errante y con una fuerte exigencia de redención:

En primer lugar, la lógica del verbo divino para la que crear, nombrar y conocer son lo mismo. Luego, el ser áfono de las cosas, que conservan la marca muda del nombre que las creó, pero vaciada de la sonoridad del poder creador. Y finalmente, el lenguaje del hombre, capaz de escuchar en el mutismo de la naturaleza el eco del nombre que presidió su creación, y capaz por tanto de convertir el lenguaje mudo de las cosas en lengua articulada,

el poder de Adán, pero que no puede ser poder del habla sobre las cosas sin ser a la vez poder del lenguaje sobre el propio cuerpo (Morey, 2011).

Entonces, nombrar, conocer y crear acompañan el pensamiento mesiánico de la salvación, que trataría de conjugar a través de un proceso de rememoración -anamnesis; por ejemplo, la caída de la torre de Babel como urgencia histórica de la tragedia humana; la escucha como posibilidad de abrir la historia a las narrativas de los subyugados, los invisibilizados de la historia. La Biblia de Jerusalén (1966, Génesis, 11: 1-9) nos relata:

Bajó Yavéh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y dijo Yavéh: He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, y de modo que no entienda cada cual el de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yavéh por toda la faz de la Tierra, y dejaron de edificar la ciudad.

Por esa razón, en los procesos de investigación debemos comportarnos como sujetos que excavan, pues estamos convencidos que *la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido*. Nosotros consideramos que no puede existir un pensamiento utópico que no sea un pensamiento memorioso de los recuerdos que se actualizan constantemente en las representaciones artísticas y religiosas. Una memoria desde “abajo” que, como Sergio Tischler (2014) plantea en su texto *La Escuelita Zapatista. ¿Desafío epistemológico?: No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo*. Lo cual puede ser una *acción desbordante, una potencia, un dolor que se organiza como no-lugar* (Certeau, 1987); *escondido, pero presente en todas partes, en todo lugar de las manifestaciones religiosas y espirituales contra la religión del capitalismo*.

La letra de la canción zapatista nos decía en diversas maneras que ese “abajo” está en todas partes, y lo constituimos los hombres y mujeres comunes. A veces, está escondido, pero existe. Es sabido que la negación de ese “abajo” por parte del poder es constitutiva de las relaciones de dominio. Ahora bien, negación no es inexistencia. Negación implica lucha. El poder se esfuerza por invisibilizar ese “abajo”, pero le es imposible disolver el antagonismo que desborda el sistema de mil formas en la vida cotidiana. El “abajo” está en todas partes, ya sea como acción desbordante, como potencia o como dolor. Hacer de ese “abajo” un nosotros rebelde es el llamado de la Escuelita [Zapatista] (Tischler, 2014: 58).

El pensamiento utópico estaría ineludiblemente ligado a un *novum*, un *todavía aún no consciente* que, inquietantemente, se mueve en los márgenes del mundo administrado de la mercancía. Un registro en clave esperanza que es posible escuchar, gracias a la idea ferviente de que el mundo tal y como lo conocemos no ha sido concluido por completo: “De que tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado” (Bloch, 2017: 46). ¿De qué modo habríamos de pensar el mundo para que la utopía tuviera un lugar? Con Bloch, podemos decir que la *utopía concreta* que florece en el mundo no es una emoción estática como la de la *confianza* (en algún momento las cosas cambiarán) o la de la *desesperación* (no hay nada ya por hacer), sino ensoñaciones despiertas que minan las lógicas del mundo dado; y apremian los amaneceres de un mundo otro, como itinerarios, latencias, esbozos. El papel o el rol, entonces, de la utopía concreta sería mantener, estudiar y comprender las tendencias existentes al interior de la esperanza, como despliegues de un *novum*. Por ello, el pensamiento utópico es también una epistemología. El *fermento utópico* del que habla Bloch (2017: 72) sería ese *desvelamiento detectivesco de la situación existente* a través del cual actualizamos las múltiples historias de lucha, a la manera de la cabeza bifronte del dios *Jano*, en cuya mirada se dibuja un pasado que germina un futuro y en el futuro se apremia un pasado. En esta perspectiva lo utópico sería lo propiamente humano. Por ende, la experiencia que apremia la utopía de los devotos de la santa muerte no sólo sería una espera eterna a que algo ocurra, sino la fuerza que inquieta al mundo cerrado de la forma mercancía. La utopía de los sueños e imaginarios de los devotos sería aquella fuerza que desborda los márgenes de lo dado, lo bosquejable, lo concluido, lo *realmente existente* en la problemática filosófica del “fin y los

medios”, como lo intentaron los *elogios a la locura* de Erasmo o la *Utopía* de Thomas More, frente y contra los *medios y fines* de la inquisición (2009: 35). Con la pluralidad de inspiraciones en la Santa Muerte, nos referimos, primeramente, a una táctica moral de respeto al *Otro* para destacar una *unicidad* que resulta evidente en la relativización y rectificación de los “medios” epistemológicos para alcanzar el “fin”. Esta táctica favorecerá el reconocimiento a través de los años de la *indiferencia*, con vistas a una re-visión de medios que se toman para llegar a un fin específico de ruptura con las instituciones políticas y religiosas de la verdad establecida. En segundo lugar, las relaciones entre utopía y, en cierto modo, la locura o estados esquizofrénicos movilizan estrategias de sobrevivencia para dejar hablar al deseo fundamental para liberar algo que no pertenece a las elecciones objetivas o formulaciones metodológicas de este mundo. Estas tácticas y estrategias de las espiritualidades de la Santa Muerte, políticas finalmente, frente a los poderes establecidos del conocimiento, incluso la sátira y lo lúdico de la poesía y la religión exuberante permiten entre-cruzamientos y entre-conocimientos de lo que no tiene nombre aprehensible, los puntos de fuga o rizomas innombrables que crecen y se ofrecen en el espacio del deseo de la muerte.

El *utopicum* sitúa, pues, al hombre como ser cambiante y volitivo, el mundo le es dado como potencialidad (...), como el ente en tanto posibilidad. En el hombre es posible lo utópico porque es el único ser que no tiene el futuro por algo falso, ni por algo que consiste en la mera posterioridad de repeticiones continuas. El hombre puede considerar el futuro como un auténtico todavía-no y como un *novum* verificable, si bien completamente mediado. La gran esfera de lo todavía-no es algo distinto de la negación, el no-tener está en el siguiente nivel y es también algo distinto de la nada, que es un resultado. Lo todavía-no es aquello que está en suspenso, lo que todavía no se ha realizado, pero no está por ello fuera del mundo. La categoría de lo todavía-no es posible en el mundo si este se considera como lo bosquejable, lo modificable, lo que todavía puede acontecer, como lo propiamente abierto, inconcluso, en proceso y, por ello, fragmentario, como un mundo con un horizonte que lo rebasa (Bloch, 2017: 86-87).

Evocar la obra de intelectuales como Ernst Bloch nos apremia en la necesidad de pensar el lugar del *utopicum* en un mundo distópico, donde pareciera que solo hace falta a-

guardar a la desesperación de la muerte programada o a la confianza de una sociedad postsalarial que hace del *muerto de hambre* la constancia histórica de su gloria obsoletamente programada. En nuestro camino, la urgencia histórica de fracturar la sociedad de la devastación y la amargura hace ineludible la búsqueda del *aún no todavía* como una esperanza desesperanzada, pero ateamente convencida y soñadora en la vigilia de un mundo que aún puede ser transformado. Nosotros creemos que es posible hablar aún de redención en un mundo que ha arrojado a los márgenes del discurso nuestras propias vidas y las múltiples muertes creyentes de la Santa Muerte que día con día nos encienden la mirada. Por esto, como Siegfried Kracauer (2010: 242 y 243), pensando los objetos predeterminados, pero en los intersticios de las creencias de la santa muerte, seguiremos enfocándonos en lo “genuino”, pero oculto. Dogmatizadas por las racionalidades brutales y embrutecedoras del mundo seguiremos como los ángeles de tercos, trabajando para destacar lo que hasta ahora es *innominado* en las tradiciones de causas perdidas. Así, aquí y ahora, nos enfocaremos a los “nuevos estatutos del morir” para mirar, después, en los huecos de las tierras que conocemos aquellos entre-medios de aquella *terra incognita* contada en las andanzas (al igual que don Quijote y Sancho Panza con sus molinos encantados) por los barrios populares de Puebla. Por esto, como Kafka, citando a Kierkegaard (en Kracauer, 2010), nos interesa lo *primitivo* que sigue reapareciendo en las racionalidades del mundo moderno para, desde allí, no seguir tomando el mundo tal cual es, sino para pensar la originalidad de la naturaleza de la palabra de los creyentes de la Santa muerte que abre en la fiesta y la rememoración las puertas del castillo encantado. Desde allí, nos proponemos mirar lo que resultará de todo aquello que los “demonios oscuros y lúgubres”, que “saltan de sus asientos y se desperezan”, observan de la Santa Muerte para comérsela vorazmente como mercancías.

Capítulo 2. La irreductible muerte que nos mira; nuevos estatutos mercantiles del morir

a Aylan Kurdi

“Where was the body found?

Who found the dead body?

Was the dead body dead when found?

How was the dead body found?

Who was the dead body?

Who was the father or daughter or brother

Or uncle or sister or mother or son

Of the dead and abandoned body?

Was the body dead when abandoned?

Was the body abandoned?

By whom had it been abandoned?

Was the dead body naked or dressed for a journey?

What made you declare the dead body dead?

Did you declare the dead body dead?

How well did you know the dead body?

How did you know the body was dead?

Did you wash the dead body

Did you close both its eyes

Did you bury the body

Did you leave it abandoned

Did you kiss the dead body”

Harold Pinter, *Death (Births and Deaths Registration Act 1953)*.

“Cuanto menos viven los sujetos, tanto más repentina, espantosa, la muerte. Que ésta los transforma literalmente en cosas les hace caer en la cuenta de su muerte permanente, de la reificación, de la forma de sus relaciones, de la cual son en parte culpables. La integración civilizadora de la muerte, sin poder sobre ella y ridícula ante ella, a la cual maquilla, es la formación de una reacción a esto social, torpe intento de la sociedad del canje por tapar los últimos huecos que ha dejado aún abiertos el mundo de las mercancías”

Adorno, *Dialéctica Negativa*, (1966: 339).

“El sistema de explotación se funda en el olvido de la muerte”

Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, (1993: 322).

Este trabajo de preguntarnos contra y más allá del mundo en que existimos relata al interior de los conceptos y categorías la historia de sujetos que han hecho de la muerte una pregunta con la palabra. Una pregunta que nos hace senti-pensar en, desde y contra la muerte para rev(b)elar su carácter, en tanto, éxtasis de la vida: una vida negada por el sistema de muerte que habitamos. Queremos hablar sobre lo que no se puede decir, pero que, paradójicamente, siempre estamos hablando: la muerte. En los confines y fronteras de lo decible nos contamos la historia de aquello inhabitable. Sabemos que somos la muerte del otro, pues nadie, (como es de suponer desde el sepulcro o desde las fosas clandestinas) puede dar cuenta de su propia muerte.

En ese sentido nos preguntamos, ¿Por qué estudiar la devoción religiosa de la Santa. Muerte en la perspectiva de una teología negativa? Nosotrxs creemos que hay algo no totalmente subsumido en las relaciones sociales. Se expresa mnemotécnicamente en el *lenguaje de valoración no mercantil* (Navarro, 2013:165), pero inscrito en las mismas lógicas de acumulación y reproducción capitalista que median la vida y sus posibilidades de emancipación. Nosotrxs sostenemos que hay un momento *no conceptual dentro del concepto* (Adorno, 2008). Ese instante o instantes lo sobrepasa, lo *excede* (Dinerstein, 2017) como algo afirmativo contra las disposiciones del mundo globalizado y mundializado por el fetichismo de la mercancía. Sin embargo, en el fondo explota en formas afirmativas y objetivas de resistencia. Entonces, como los “demonios que permanecen repantigados en la inactividad” del conformismo de la repetición de la descripción de las identidades sin contenidos antagónicos, no nos con-formamos con la idea de una teología política que da cuenta solo de los procesos objetivos del creer, sino de subjetividades que

anticipan oníricamente y objetivamente las resistencias del universo. Un mundo situado donde el creer constituye situaciones *moleculares revolucionarias* (Guattari, 2012) de una interpelación teológica/estética/política de “micro políticas del deseo”, singularidades y particularidades del espacio del deseo de cara y más allá del mundo de crueldad que nos hiere cotidianamente.

Ya que pensar es desbordar, constantemente, a la muerte a través del deseo de vida, cada vez que reflexionamos la muerte, dialécticamente, nos damos cuenta de que larga y honda es la persistencia de las tradiciones genuinas de la muerte. Nunca dejamos de morir, pero nunca nos acostumbraremos a morir del todo; seguimos resistiendo a las condicionantes sociales del *destino y el carácter* de la muerte. ¿Será acaso por ello que en nuestra cultura creemos que los muertos vuelven irredentos en las fiestas cristianas de *Todos Santos*? Día a día trazamos en el entramado de nuestro cuerpo, por llamarlo nuestro, aquella pequeña muerte que nos recuerda, paradójicamente, que la vida late, a pesar de todo. Anida en nuestra mirada la muerte, irrumpe en el espejo que nos sueña y, sin embargo, la miramos de reojo, le guiñamos un ojo, le decimos *aún no todavía*. Mercancías, corpografías, enfermos de muerte, de homogeneidad, de silencio y, sin embargo, reunimos a cada instante algunas palabras para perdurar, a pesar de la amargura, para hacerlas danzar como danza el agua que no cesa de abrir brechas, grietas, llamas. Como afirma Fernando Matamoros Ponce (2017), cuando reflexiona epistemológicamente la muerte como fantasma que habita cotidianamente la vida. Desde la situación social y concreta en el mundo Matamoros Ponce mira, epistemológicamente, lo que subyace en el mundo de la violencia y el terror cotidiano de algo común sin sociedad, enajenado por las conceptualizaciones del mundo, como el metabolismo natural de la humanidad convulsionada por los orígenes de la angustia; sobre lo que nos espera como muerte y cadáver. Sin embargo, dialécticamente también nos previene que las *palabras y las cosas* no son algo abstracto, sino condicionamientos sociales que movilizan lo maravilloso en el arsenal de la guerra y la muerte.

El si-mismo reflexionado por la filosofía no es un ente abstracto sin objeto social. Aunque el *yo* es apariencia en la soledad, la espiritualidad significativa de la interioridad de ese cuerpo, en el espejo que refleja lo social, es parte de determinaciones diferenciales de la

sociedad “demoniaca” y la muerte en el individuo. [...] La muerte, conceptualizada por el mercado de las geografías elaboradas por la sociedad, deviene mercancía y costos para sacrificar a rituales en el uso de funerarias, cementerios y cumplir un duelo por medio de tantos múltiples objetos del mercado. En el umbral de un laberinto de dificultades y contradicciones cuestionamos, desde la percepción en tiempo concreto, nociones y definiciones autorizadas por el entendimiento de lo evidente en el mundo. Así, como paradojas de ciencias diversas, comienzan incidentes del pensamiento cuando queremos conocer el mundo desde los deseos y utopías. Como los enfermos en los hospitales, las perspectivas espirituales de sentimientos, sueños y deseos contra el dolor de una muerte instrumentalizada (condicionamientos sociales) son cambiar de espacio, salir de la cama, caminar en el mundo con los seres queridos [...] En todas las escalas de la espiritualidad aparecen *signos* (Merleau-Ponty, 2008) de problemáticas condicionantes de la vida en sociedad; y que no son dificultades de una técnica en abstracto, sino formas administrativas políticas de una razón social movilizadora mediante una violencia instrumentalizada en las guerras coloniales con una humanidad, esclavizada y abandonada en humillaciones cotidianas de lenguaje domesticado por la sociedad. Entonces, cuando nos introducimos mediante la reflexión en la apariencia de las cosas, seguimos, con la percepción de la juventud y los años, las líneas que se demarcan con iluminaciones sagradas de la historia. Constatamos, en lo concreto, divisiones y fragmentaciones de las ciencias y miradas políticas que, por objetivos metodológicos, han dejado, en el realismo, dinámicas de búsqueda de *terminales* donde concretizar objetivos [de deseos]” (Matamoros, 2017: 107, 110-111).

Así, nosotros consideramos que sólo a partir de una dialéctica podemos comprender los procesos de negatividad al interior de los procesos de subjetividad. Como una cámara fotográfica que atrapa la realidad, rebela los negativos; los contenidos humanos que subyacen en los conceptos y categorías que afirman la vida. Con esta disposición, ¿será posible ir horadando aquella *sociedad del canje* de la que nos habla Theodor Adorno (1966). Como nos lo advertía este sociólogo oriundo del río Meno. Cuando los sujetos caen en cuenta del proceso histórico que los ha vuelto cosas, aquella *integración civilizadora* puede devenir, al mismo tiempo, despliegue de insubordinación o reificación, experiencia ambivalente y/o recursiva.

En este orden de ideas, introduciéndonos a nuestra reflexión, sobre la muerte como problemáticas sociales, podemos evocar el *Hambre divina: la máquina de guerra caníbal*. Neil L Whitehead (2013: 2) nos propone una clave de lectura crucial para entender las posibilidades de una experiencia de la muerte que es negada por las propias lógicas de la modernidad (desarrollo-progreso). Sus ámbitos de significación en los significantes de lucha contra la muerte en la lógica moderna interna es la de una *guerra endémica* extensiva contra toda forma de vida. Al referirse a la *máquina de guerra caníbal*, Whitehead propone mirar la experiencia social en los marcos de la modernidad capitalista para identificar la relación histórica entre el ejercicio del poder político y la máquina de guerra. Con estas precauciones, podríamos comprender la violencia material y simbólica como el eje central de intercambios sociales o relaciones sociales antagónicas en el seno de la Modernidad; lo que nosotros llamaremos la *forma mercancía/muerte* problematizada por la capacidad de dar *forma* o un *ethos* (cf., Echeverría, 2000) que hace de la muerte una experiencia de lucha contra el destino anunciado como natural mercantilizada.

La experiencia *a sangre y fuego* (cf., Marx, 2008 y Matamoros, 2015: 156-160) en los márgenes de la misma Modernidad, como la que ritualizan y totemizan los creyentes de la Santa Muerte, nos recuerda que los taínos nativos de Haití fueron el primer “ejército industrial de reserva”. La primera aparición de cuerpos “matables”, parafraseando a Agamben (2005); o primer combustible (fuerza de trabajo) para la generación de riquezas de la *máquina de guerra caníbal*. En el siglo XVI el propio fraile Bartolomé de Las Casas en su insondable texto *Brevísima relación de la destrucción de las indias* de 1552, registra el momento de genocidio e instauración del nuevo orden mundial que fue emergiendo, rápidamente, de los lucros del saqueo y de la extracción de oro, plata, perlas, madera, animales y seres humanos:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en

tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della docientas personas (Las Casas, 2011: 14:15).

Por ello, no nos parece una coincidencia que René Girard (2009) estableciera una relación indisoluble entre la violencia y lo sagrado, pues opera como medio sistemático y evolucionado históricamente para la acumulación y reproducción de poder y privilegio de materias primas y mercancías. Lo que hace necesario, insoslayablemente, el sacrificio de cuerpos y vidas enarbolando la divinidad de los reyes y monarcas que darán paso al estatuto mítico del mercado capitalista y sus valores. El sistema social capitalista que sacraliza el orden liberal democrático, al tiempo que devora personas y recursos para alimentar al estado patriarcal y colonial, será el lugar desde el cual, constantemente, haremos mención al hablar de lo que llamamos un *nuevo estatuto del morir*. Un *hacer* desde la muerte que nos da esa máquina caníbal insaciable, a veces mística, de la guerra multidimensional en aras de la *Libertad*, el *Progreso*, la *Civilización* y el *Mercado*.

2.1 La muerte constelada en el espejo de su negación

Así, en primer lugar, nos proponemos elaborar una reflexión desde ciertas *constelaciones sociales de la muerte*. Las que nos permitirán engarzar los conceptos de la *constelación de acumulación y reproducción capitalista* en la actualización del concepto de *soberanía* que interpela fuertemente a la obra foucaultiana (1994, 1996 y 2006); y que percibimos atraviesan la experiencia devocionaria de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla. En esta experiencia evocaremos las escatologías del *culto a la Muerte vuelta santa* para destacar, en el horizonte de la banalización de la crueldad y panoramas de violencia exacerbada, las problemáticas sociales del mercado como luchas antagónicas. Lo que pensamos, tiene una honda influencia en la configuración de lo que llamaremos un *nuevo estatuto del morir*, mismo que articularemos en la constelación concreta de los materiales simbólicos e imaginarios de lucha de los devotos de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla.

¿Qué es lo que no cabe en los cuadros de contemplación de las relaciones sociales si una lógica genocidiaria parece atravesarnos en la vida cotidiana que niega la muerte y mitifica la vida para el mercado a través del dinero que compra todas las *putas* (Marx, 1968: 158, 159 y 160, en Matamoros, 2018)? ¿Se ha instituido en las nuevas formas de acumulación y reproducción un tipo de subjetividad emergente que haya sido testigo de múltiples nuevas formas del morir? ¿Si ha sido así qué transformaciones estamos por presenciar en el tejido social, en la capacidad de transformar el mundo radicalmente o de pensarlo de otra forma?

Nosotros pensamos que la Modernidad y su metafísica tecnocrática han hecho de la muerte una continua negación. Una negación aparente, contradictoria y antagónica que, como lo advertía Louis Vincent Thomas (1993), en su libro señero, *Antropología de la muerte*, deviene la constante del mito de la mercancía y su valorización fetichizada.

Los progresos espectaculares de las ciencias y las técnicas; la reorganización de ciertas estructuras sociales, particularmente de la familia; el establecimiento de una civilización capitalista industrial basada en la rentabilidad y el beneficio, generaron transformaciones fundamentales: desacralización, desocialización, nueva concepción de la enfermedad, de la muerte, de la salud, primacía de lo económico, tabú creciente respecto a la muerte y al duelo, son todos puntos importantes que han llevado a creer en la existencia, hoy, de una muerte *cambiada* (Thomas, 1993: 407).

Entonces ¿cuáles podrían ser algunas de las consecuencias de esta *muerte cambiada* en el tejido de nuestras sociedades? ¿Cómo se da la negación de la muerte en las sociedades regidas bajo la forma mercancía? Con estas preguntas, basadas en la conceptualización del mercado como la lógica alienante, incluso de la muerte, en un primer momento, consideramos que el actual culto a la Santa Muerte representa, como horizonte, un *contradiscurso* a esta tendencia homogenizadora de la forma modernidad-capitalista, pues reivindica una experiencia de la muerte como éxtasis de la vida. En un segundo momento, subrayamos cómo las lógicas de exterminio del potencial social de vida no terminaron en los campos de concentración, sino que se actualizan día con día en las lógicas de

sociabilidad de la *mercancía/muerte*, un mundo que emerge constantemente como una *fábrica de cadáveres*.

Evocando a Giorgio Agamben, podemos decir que en nuestro mundo regido por lógicas fascistas y criminales se evidencia una vez más “el ultraje específico de Auschwitz”. A saber, que en los *campos* no se moría, sino se producían cadáveres: “Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie” (Agamben, 2005: 72). Como ejemplo sumario, podríamos mencionar que en México emergen San Fernando, Tlatlaya, Acteal, Guardería ABC, Ayotzinapa, Apatzingan, Ciudad Juárez, La Bestia, San Martín Texmelucan, Ostula o los miles de migrantes que intentan sobrevivir recorriendo el infierno. No son la excepción, sino el “estado de excepción” como la continuidad de la inmensa fábrica de cadáveres, pero también de la lucha de clases en la guerra civil actualizada. En este sentido el espectro de Walter Benjamin (en Löwy, 2002: 96) reaparece con sus *Tesis sobre el concepto de Historia* (Tesis VIII, 1940, Löwy, 2002: 96-100): “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es la regla”.

En un tercer momento, pensamos que la producción de subjetividades en el seno de la devoción contemporánea de la Santa Muerte es el indicio de una transformación radical del estatuto del morir en sociedades como la mexicana. Esta diferencia que se opone también a la Iglesia Católica y cristiana, estribaría en el hecho de que, para nosotros, el campo de exterminio de las relaciones sociales que vivimos en nuestro país, expresa el lugar histórico en que es imposible hacer experiencia de la muerte. Los hombres y mujeres de esta cruenta coyuntura histórica que presenciamos, y nos habita, no solo mueren, sino que son producidos como cadáveres cotidianamente. Como lo refiere un muestreo hemerográfico realizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). Desde 2007 en México han sido localizadas 1, 307 fosas clandestinas con 3926 cuerpos. Sin incluir, por ejemplo, la última fosa encontrada en la primera semana de septiembre de 2018; con 166 cráneos en el estado de Veracruz.

Con Agamben (2005: 79), podemos decir que:

donde el pensamiento de la muerte ha sido materialmente realizado, donde la muerte es 'trivial, burocrática y cotidiana', tanto la muerte como el morir, tanto el morir como sus modos, tanto la muerte como la fabricación de cadáveres se hacen indiscernibles.

Este es el horizonte material desde el que nosotros enunciamos nuestras palabras liminares. Sabemos que una de las características de la sociedad moderna ha sido el profundo vínculo entre el progreso tecnológico y la ausencia o negación de la muerte mediante la promesa de salud y larga vida.. En que medida, nos preguntamos ¿la lógica capitalista hace del progreso y su vocación lineal, unívoca y homogénea la forma idónea a través de la cual los sujetos olvidan su caducidad y, al mismo tiempo, evitan dispersar su energía de trabajo en la reflexión de su propia finitud o límites existenciales? En este tenor, creemos que una de las formas privilegiadas de la vida en la Modernidad, del *ethos moderno* (Echeverría, 1998), se explica en la necesidad de dejar fuera a la muerte natural de la experiencia de subsunción a la mercancía. Pues, la muerte, objeto perturbador o accidental de la naturaleza, destruye el orden social lineal y homogéneo de la tecnología y la mercancía. En otras palabras, la lógica de la muerte pondría en peligro una de las pretensiones más añejas de la forma mercancía, a saber; la promesa que todos los límites humanos serán superados con el tiempo. En adelante, la ciencia gestionará la muerte desacralizada y retomará la promesa espiritual de la superación de la muerte con el *corpus* lingüístico de la técnica.

Ya desde la Edad Moderna una de las imágenes tradicionales para explicar la subjetividad en los marcos de la dominación fue la figura de la soberanía territorial. Definida como derecho de vida y de muerte, profundamente asimétrico, actualmente se ejerce por el lado de la muerte; y sólo contempla la vida, periféricamente, como la abstención al derecho de matar. Lo que Foucault (2006: 44; Clase del 18 de enero de 1974) caracterizará para el siglo XVII como una soberanía basada en el sustento de un *hacer morir* y un *dejar vivir*. Esta elaboración teórica foucaultiana, decantada en muchas de sus elaboraciones argumentativas, la encontramos en el nacimiento de la clínica o el manicomio, las lógicas panópticas o los cuidados de la higiene y la sexualidad. Basándonos en esta propuesta epistemológica, nuestra mirada al contemporáneo culto a la Santa Muerte

puede ser puesto en problematización y ser rebasado desde el concepto de *soberanía* foucaultiano. Nos permite mirar más allá de las dicotomías del poder y la dominación. Las múltiples tecnologías de la economía política del cuerpo en el seno del poder estatal hacen que la experiencia múltiple de dominación se decante en un poder soberano inverso, cifrado en la imagen de la *biopolítica* moderna del *hacer vivir y dejar morir*. Un despliegue teórico que tiene hondas provocaciones cuando es capaz de escindir dos ámbitos biopolíticos; *pueblo y población*, cuerpo político en cuerpo biológico. Desde ese lugar de enunciación, las y los devotos de la “Madrina” son puntos ciegos y resabios, rebabas y elementos de desecho de la dialéctica soberana del *hacer vivir y dejar morir*. Sabemos que, el sistema que rige la mercancía es capaz de ir desgranando la subjetividad humana en partículas despojadas de sentido. Cada una más fragmentaría a la anterior, hasta llegar a una última substancia biopolítica aislable y asible en el *continuum* lineal de la historia; la cámara de gas, el suplicio, la tortura, la caza de brujas, la desaparición, el descarnamiento o la inmolación solo escinden realidades, entre aquella partícula que llamamos *humana* frente a lo que ha vuelto mercancía, una nada absoluto, un cuerpo para la putrefacción, el naufragio y el escarnio. Para nosotros, aquella *ultima partícula de sentido* se revela en la devoción de la Santa Muerte como posibilidad de hacer una experiencia de la muerte o la capacidad vital de habitarla.

Con Silvia Federici (2010), aliada indiscutible para pensar los procesos de subjetividad devota (trabajadoras sexuales) en los barrios poblanos, abordaremos los siguientes capítulos. Pensando, con Foucault, consideramos necesario, también, hacer visibles las mutaciones en el contexto del surgimiento del capitalismo para pensar cómo el concepto de *biopolítica* encarna el antagonismo en la acumulación y reproducción de fuerza de trabajo; y no solo una forma que se despliega igual en hombres o mujeres y en las múltiples subjetividades disidentes desbordando ese binomio en la historia.

El estudio de la caza de brujas también desafía la teoría de Foucault relativa al desarrollo del «biopoder», despojándola del misterio con el que cubre la emergencia de este régimen. Foucault registra la mutación —suponemos que en la Europa del siglo XVIII— desde un tipo de poder construido sobre el derecho de matar, hacia un poder diferente que se ejerce a través de la administración y promoción de las fuerzas vitales, como el crecimiento de la población. Pero no ofrece pistas sobre sus motivaciones. Sin embargo, si ubicamos esta

mutación en el contexto del surgimiento del capitalismo el enigma se desvanece: la promoción de las fuerzas de la vida no resulta ser más que el resultado de una nueva preocupación por la acumulación y la reproducción de la fuerza de trabajo. También podemos observar que la promoción del crecimiento poblacional por parte del Estado puede ir de la mano de una destrucción masiva de la vida; pues en muchas circunstancias históricas —como, por ejemplo, la historia de la trata de esclavos— una es condición de la otra (Federici, 2010: 30).



Imagen 2. Captura de Pantalla, Niño sirio en los márgenes de la isla de Cos, Grecia, 2015



Imagen 3. Captura de Pantalla, Campaña publicitaria de bolsos *Gucci*, Francia, 2015

Solo hace falta asomarse a las páginas de alguna publicación recurrente para atestiguar estas últimas partículas de sentido dispuestas para el escarnio de las problemáticas sociales y políticas de la Santa Muerte. El 3 de septiembre de 2015, en las primeras hojas del diario francés *Le monde*, aparecería ahogado el niño kurdo-sirio Aylán Kurdi en el haz y una modelo aferrándose y zozobrando al deleite de la marca Gucci en el envés. Las concordancias, las múltiples correspondencias, las *afinidades electivas* ¿Serán fortuitas? Interpelando a Walter Benjamin, consideramos que, justamente, estas *Imágenes dialécticas* en la voluta N del apartado “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, son una dialéctica de la historia en reposo que hace implosiones en miles de astillas históricas desde un fuego avivado por las exigencias de redención acumuladas en las esperanzas de los creyentes de la Santa Muerte:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad. Solo las

imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se les encuentre es el lenguaje. Despertar. (N 2a, 3) (Benjamin, 2005: 478).

Imágenes dialécticas como la de Aylan Kurdi naufragando en el mar Egéo suspenden la historia y nos remiten a la urgencia de una perspectiva no sintética del pasado. Consideramos necesario contraponer fragmentos, cenizas, fuegos fatuos, astillas para permitir rebelar que más allá de aquella perspectiva progresiva de la historia hay algo irreductible que nos mira y se resiste a desaparecer entre las ruinas, la devastación y la catástrofe cultural que habitan nuestros cuerpos y sus historicidades. La exigencia de pensar la imagen y la historia a contrapelo, que nos plantea Walter Benjamin, es una deuda y deber de memoria que irrumpe en la mirada que contempla la banalización y mercantilización de los imaginarios asidos en las múltiples muertes que atestiguamos, incesantemente, en los medios impresos, electrónicos y en los caminos que recorreremos cotidianamente.

Constelaciones de violencia en imágenes de aquella *mercancía/muerte* como la de la campaña publicitaria de *Dolce and Gabbana* de 2007, donde atestiguábamos como un hombre sometía a una mujer postrada ante la connivencia de otros cuatro que la miran con indiferencia. Anticipando con desgracia que ocurriría en los Sanfermines de 2016, una joven de 18 años violada por un grupo de jóvenes se autonombaban en su grupo de Whatsapp: “La Manada”. Lo que en el año 2007 había sido considerado “una apología a la violencia hacia la mujer” por Amnistía Internacional y prohibida como campaña publicitaria en la mayor parte de los países miembros de la UE, anticiparía uno de los crímenes que con mayor nitidez pueden expresar la banalidad con la que se trata las vilipendiadas corpografías donde somos producidos como cadáveres por anticipado. Compañera te decimos una vez más: “La manada somos nosotras”. “Hermana, yo te creo”.



Imagen 4. Captura de Pantalla, Colección Primavera Verano 2007, *Dolce and Gabbana*/Steven Klein fotógrafo.

Cora Gamarnik (comunicación personal, 30 de abril de 2018) en una publicación titulada “Tipos comunes” en la red social Facebook a raíz de la exoneración a los jóvenes por violación y ser imputados por delitos de “abuso sexual” (una pena de tan solo 9 años) se preguntaba:

¿Qué hace que cinco tipos puedan planificar salir de “cacería”, arrinconar y violar colectivamente a una chica de 18 años, filmarlo y compartir el video jactándose de lo que hicieron, robarle luego sus pertenencias y dejarla tirada? Una parte al menos de lo que lo hace posible es la existencia de una ‘cultura’ que lo festeja, lo avala, lo consiente y/o lo tolera. Lo que hicieron esos cinco hombres autodenominados “la manada” no es obra de locos, violentos, dementes. Es producto de una cultura de silencios sociales, machismos interiorizados, modelos de masculinidad incorporados y complicidades múltiples.

En este contexto histórico donde vivenciamos el culto de la Santa Muerte es donde nos atrevemos a explicitar que lo que estamos presenciando es una actualización y ruptura de ese *continuum* lineal de la historia del concepto de *soberanía* estudiado por Michel Foucault (2007). Pues, ahora, lo que los devotos de la “divina niña” reivindican es la posibilidad de una experiencia de la muerte de cara al naufragio en la playa, la fosa común,

la violación, la desaparición, la disolución en ácido, la inmoción y el descarnamiento, desde el cual ya no somos sujetos a nuestro propio proceso de muerte, sino cadáveres por anticipado. Así, podríamos decir que la muerte ya no tiene un lugar, pues está en todos los lugares como el encarnamiento de las mismas relaciones sociales que producen sujetos para la muerte industrializada, banalizada y cotidiana. Al mismo tiempo que aparecemos en el haz de un diario francés como la catástrofe de una “civilización”, en el envés aparece la opulencia de los consumos suntuarios “indispensables”. Donde las campañas publicitarias anticipan estética/política y culturalmente los más grandes horrores que puede cometer un ser humano. En lo anterior radica una de las grandes contradicciones de la muerte en los marcos de la sociedad capitalista. Por un lado, hace de la muerte algo accesorio, negación y olvido que atenta la racionalidad instrumental, líneal y homogénea (*pornografía tanática*). Pero, al mismo tiempo, funda una biopolítica del sujeto que se nutre de su aniquilación (*muerto de hambre*). Lo que Federici llama la mistificación de las contradicciones incrustadas en las relaciones sociales capitalistas.

La lección política que podemos aprender de *Calibán y la bruja* es que el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales —la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad frente a la realidad de la penuria generalizada— denigrando la «naturaleza» de aquellos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (Federici, 2010: 32).

Aquella irreductible mirada de la muerte que vemos y nos mira nos remite a una de las preguntas señeras que acompañan nuestra reflexión: ¿Qué significa pensar? Nosotros concebimos, como lo hemos escrito líneas atrás, que pensar significa sobrepasar. Hacer una cita con la historia desde una dialéctica no conciliatoria pensar significa revelar en los procesos de indagación histórica los contenidos humanos sociales críticos al interior de las imágenes. Así, en el camino meditabundo de desplegar las múltiples poéticas ardiendo en las cenizas de la historia, concebimos que la devoción de la Santa Muerte es una impugnación desde el altar de nuestros muertos exiliados de la memoria hegemónica. Una

memoria para la que el pasado es un punto fijo al que hay que aproximarse; y no un proceso en movimiento vacío y homogéneo de la muerte que viene a nuestra búsqueda, a nuestro encuentro. A esa diminuta resistencia hemos decidido llamarle *la irreductible muerte que nos mira*; aquello irreductible en la imagen que no depende del sujeto que la nombra y emerge como un shock, una catarsis, una fulguración, la luciérnaga y el relámpago. Una herida abierta, deteniendo la historia de los vencidos para producir con sus problemáticas una historia repleta de contratiempos dialecticos. Una exigencia de redención que es, justamente, aquel *aquietamiento teológico del devenir* o las *frágiles fuerzas mesiánicas* de las que constantemente Benjamin (2005) nos habla. En este mismo movimiento, con Georges Didi-Huberman (2008c), hemos aprendido que cuando estamos ante una *imagen*, que nos refleja en la violencia cotidiana, estamos ante la historia y esa historia quema, pues es sobreviviente al proceso de su homogenización.

Es la ceniza mezclada, más o menos cálida, de una multitud de hogueras. Pues en ese sentido la *imagen quema*. Quema con lo real, a lo que por un instante se ha aproximado... Quema con el deseo que la anima, con la intencionalidad que la estructura, con la enunciación, incluso con la urgencia que manifiesta... Quema con la *destrucción*, por el incendio que estuvo a punto de pulverizarla, ese del que escapó y del cual, por eso mismo, es capaz hoy de ofrecer aún el archivo y la posibilidad de imaginarlo. Quema con el brillo, es decir, la posibilidad visual abierta por su misma consumación: verdad preciosa pero pasajera, destinada a extinguirse (como la vela, que nos ilumina y al hacerlo se consume a sí misma). Quema con su *movimiento* intempestivo... Quema con su *audacia*, cuando vuelve imposible todo retroceso, toda retirada... Quema por el *dolor* del que ha surgido y que ella a su vez produce a quien se tome el tiempo de involucrarse. Finalmente, la imagen quema por la *memoria*, es decir, quema, aunque no sea sino ceniza: es una manera de declarar su esencial vocación por la supervivencia, por el *a pesar de todo* (Didi-Huberman, 2008c, 9-10).

Evocamos a Agamben (2005) para decir que esos hombres y mujeres, cuyos *cadáveres han sido envilecidos como producción en serie*, son los contenidos humanos detrás de las imágenes que, en adelante, solo podemos referir repletas de memoria y de una irredenta exigencia de justicia. Por ello, queremos dislocarnos de la perspectiva del tiempo

que abona gran parte del marxismo institucional y de la ciencia social en general para destacar figuras e imágenes heredadas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (2005). Consideramos que la dialéctica de la imagen en movimiento no se rige solamente por la no contradicción sin relaciones sociales, sino por *afinidades electivas* entre horizontes heterogéneos que revelan una memoria histórica concreta y material que detiene el movimiento de la historia y abre horizontes de imágenes aquí y ahora en la lucha antagónica. La perspectiva de linealidad histórica asociada a la filosofía hegeliana plantea un progreso histórico orientado hacia la autorrealización del espíritu, la libertad y la totalidad de lo absoluto, donde la tendencia hacia la libertad parece condicionar el movimiento histórico en tanto devenir del espíritu. En ese despliegue teleológico del espíritu hacia lo universal los momentos particulares de la lucha son negados. Si se quedan en las orillas liminares de la historia, como acontecimientos individuales que no son parte del objeto y del devenir autoconsciente del espíritu, entonces, los caminos de la Libertad son guiados por la razón sin sujeto ni condicionamientos de clase en la Historia. Ello supone que la razón mitificada del capitalismo rige el mundo, y, por ende, ha de ser también fundamento de la historia de los vencidos de los olvidados, los parias de la historia. Sin importar las ruinas, la muerte y la devastación que implica este despliegue histórico, su camino arroja algunas disonancias sobrepasadas, vilipendiadas por los que seguimos viviendo, pensando si es posible pensar otra vez la historia de los condenados de la tierra, los muertos con los vivos.

Como lo mencionaba John Berger en sus “Páginas de la herida”, no cabe duda que la forma de la muerte, bajo la subjetividad biopolítica del capitalismo, ha transformado la comunidad en un basurero de lo inservible por la vejez o la enfermedad ritualizada, hace muchos años por los recuerdos en la memoria de los muertos.

12. ¿Cómo viven los vivos con los muertos? Hasta antes de que la sociedad fuera deshumanizada por el capitalismo, todos los vivos esperaban alcanzar la experiencia de los muertos. Era ésta su futuro último. Por sí mismos, los vivos estaban incompletos. Los vivos y los muertos eran interdependientes. Siempre. Sólo esa forma moderna tan particular del egoísmo rompió tal interdependencia. Y los resultados son desastrosos para los vivos, que ahora piensan en los muertos como los eliminados (Berger, 2006: 9-10).

2.2 Entorno a la posibilidad de una experiencia de lucha en la imagen de la muerte

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”

Tesis IX, Tesis sobre el concepto de Historia, Walter Benjamin 1940.

Walter Benjamin (2005:92) nos advertía: si *la muerte toma las medidas al siglo*, una de las formas modernas de la muerte se expresaría nítidamente en su *medicalización*. Proceso que evocaremos desde concepto de *nemesis médica*, trabajado por el filósofo vienés Iván Illich (2006).

La medicalización constituye un prolífico programa burocrático basado en la negación del derecho de cada hombre a enfrentar el dolor, la enfermedad y la muerte. La empresa médica moderna representa un intento de hacer por la gente lo que anteriormente su herencia genética y cultural le permitía hacer por sí misma. La civilización médica esta planteada y organizada para matar el dolor, eliminar la enfermedad y abolir la necesidad de un arte de sufrir y morir (2006: 640)

Paradójicamente, la invisibilización del dolor bajo el régimen de cuidado hospitalario tecnocrático evidencia que el hospital deviene institución de muerte. Despoja a miles de pacientes de un cuidado mínimo necesario para la reproducción de la vida y comunidad en los contextos de la precariedad y privatización de lo público, en los horizontes de la democracia liberal. En ese sentido, en la ciudad de Puebla fuimos testigos, durante el primer semestre del 2017, de múltiples manifestaciones a las afueras de los nosocomios del IMSS, y en particular del desaparecido hospital de San Alejandro (en razón

de los sismos de septiembre de 2017). En esos primeros meses de ese año, enfermos con insuficiencia renal y familiares demandaban repercusiones en la salud de sus pacientes dializados, derivado del cambio de licitaciones entre empresas privadas, a quienes se inculpaba de establecer contratos amañados con el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). La licitación de la empresa *Pisa* sumaba 153,2 millones pesos (casi 42 millones más que su rival farmacéutico *Baxter*) por la diálisis peritoneal que ofrecía a los pacientes de los nosocomios del IMSS. Esta situación nos interpelaba, fuertemente, ya que los enfermos referían a la institución de salud como una institución de muerte.

Durante esos meses, la Comisión Estatal de Derechos Humanos pidió se investigará las funciones de diálisis que derivaron en la muerte de al menos un paciente a la semana; esto, por el cambio de farmacéutica: de *Baxter* a *Pisa*. Familiares de los pacientes con insuficiencia renal, tratados con productos *Pisa*, padecían peritonitis aguda y altibajos de presión. Con los decesos acumulados temían que su estado de salud se complicara más y durante las manifestaciones acusaban a las autoridades de complacencias con las empresas farmacéuticas. El entonces delegado del IMSS en Puebla, acusado de tener relaciones con la empresa *Pisa*, después fue candidato a la gubernatura del Estado. ¿De qué manera la crisis de las instituciones liberales, en este caso del “cuidado de la salud”, expresa un rostro afirmativo de la experiencia de muerte como éxtasis de la vida de la que venimos hablando?



Imagen 5. (Puebla, 2017), Puebla, Puebla, GLV.

En nuestra perspectiva esta reivindicación de una experiencia de la muerte interpela a la dimensión socio-histórica que evita la confrontación visual del cadáver como una de las grandes negaciones y desesperaciones de nuestro tiempo. Como lo menciona Adorno en su *Dialéctica negativa*, en el apartado de *Morir Hoy* (2008: 341).

La desesperación por el mundo, que tiene, sin embargo, su fundamento y su verdad en la cosa, y no es ni un estético mal del siglo ni una consciencia falsa y condenable, ya garantiza por su parte, erróneamente se concluye en secreto, el ser ahí de lo ausente sin esperanza, mientras el ser ahí se ha convertido sin embargo en contexto universal de culpa. De todas las que con razón ha sufrido la teología, la peor afrenta es el alarido de júbilo en que las religiones positivas prorrumpen ante la desesperación de los no creyentes.

Para evitar esta experiencia desesperanzante la sociedad tecnocrática ha establecido algunos mecanismos que, enseguida, nos proponemos vislumbrar. En primer lugar, disfrazando al cadáver de vivo. En segundo lugar, diluirlo/invisibilizarlo a través del proceso de la incineración o de los mecanismos de urnas ecológicas. En tercer lugar, haciendo converger la idea de que el cuerpo se ha asimilado al funcionamiento de una

máquina, la Matrix, a la consciencia o inteligencia artificial de *Her*, a la génesis del muerto-viviente, a la manera de *The Walking Dead* o a la abolición de la muerte como en el capítulo de Black Mirror, *San Junípero* y el sitio virtual *Etermine*. En cuarto lugar, interpelando a un problema reciente en la medicina interna que lleva por nombre, *el cuerpo latente*.

2.3 El mercado tanático

Los especialistas en maquillar los cadáveres buscan devolver la vida, al menos en la apariencia al cuerpo. Los profesionales técnicos de esta experiencia mortuoria muestran que en nuestra sociedad la muerte sólo es tolerable en la medida en que el cadáver parece estar dormido o “vivo”. En las ocasiones que la muerte impide una reconstrucción fidedigna del cadáver, se coloca una fotografía del difunto. Así, podemos decir que la sociedad que rige la forma mercancía no solo hace biopolítica del cuerpo vivo, sino que ha invadido, igualmente, al cuerpo muerto dotándolo de uno de los mercados crecientes en nuestra economía, el que podríamos llamar *mercado tanático* de pelucas, maquillaje, trajes, ataúdes, perfumes...

¿Dónde está la muerte en nuestra sociedad mercantilizada? Acompañados de esta pregunta, destacamos de esta fenomenología el tratamiento mortuorio que han prodigado agencias funerarias, como la *Marin Funeral Home* de Puerto Rico. Los “velatorios no tradicionales” que la directora de la funeraria, Damarís Marin ofrece se basan en permitir a los deudos vincularse con el cadáver de sus muertos mediante los recuerdos de la vida. Una forma es representándolos con lo que más les gustaba; tomando una cerveza, mirando la televisión, arrancando una moto o jugando futbol. La directora de la empresa entrevistada por *Reuters* mencionó:

La idea de preparar los cuerpos de este modo no fue de la funeraria, sino directamente de uno de los clientes: un chico que vivía cerca de la primera de las dos funerarias que tienen en San Juan decía "que cuando él muriera quería que lo velaran de pie". Ellos siempre se tomaron aquello como una simple broma de un vecino chistoso. Resultó no ser tanto así:

Cuando falleció, su mamá vino a la funeraria y nos dijo que él siempre decía eso y que quería eso, que si nosotros podríamos hacerlo.



Imagen 6. (Fotografía MarinFuneralHome). *Ojos abiertos*. (Puerto Rico, 2016),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>



Imagen 7. (Fotografía MarinFuneralHome). *Ojos abiertos*. (Puerto Rico, 2016),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>



Imagen 8. (Fotografía MarinFuneralHome). *El Boxeador*. (Puerto Rico, 2014),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>



Imagen 9. (Fotografía MarinFuneralHome). *Muerto en motora*. (Puerto Rico, 2010),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>

¿La trayectoria histórica del tratamiento del cadáver constituye una de las formas biopolíticas en las que podríamos traducir las nuevas formas de acumulación y reproducción capitalista? Si la trayectoria histórica del tratamiento del cadáver constituye una de las formas biopolíticas en la modernidad, cómo podríamos traducir las nuevas formas de acumulación y reproducción capitalista. Verbigracia en el ámbito de las redes sociales, en las programaciones de medios electrónicos y tradicionales atestiguamos que existen narrativas y estrategias que tienden y expresan a múltiples formas sistémicas del cuerpo e imaginarios que, consideramos, solo puede anticipar su muerte naturalizada y normalizada en el espacio público. Cuando la narrativa de los medios de desinformación hegemónicos tiende a la desaparición, aclaramiento, remoción, desvelo, eliminación, reducción de todo aquello que, supuestamente, estaría imposibilitando la experiencia de un cuerpo amoldado a los horizontes de acumulación y reproducción, no nos debería extrañar que esta *máquina de guerra caníbal* encuentre por doquier discursos que legitiman sus lógicas e impulsos porno-tanáticos.

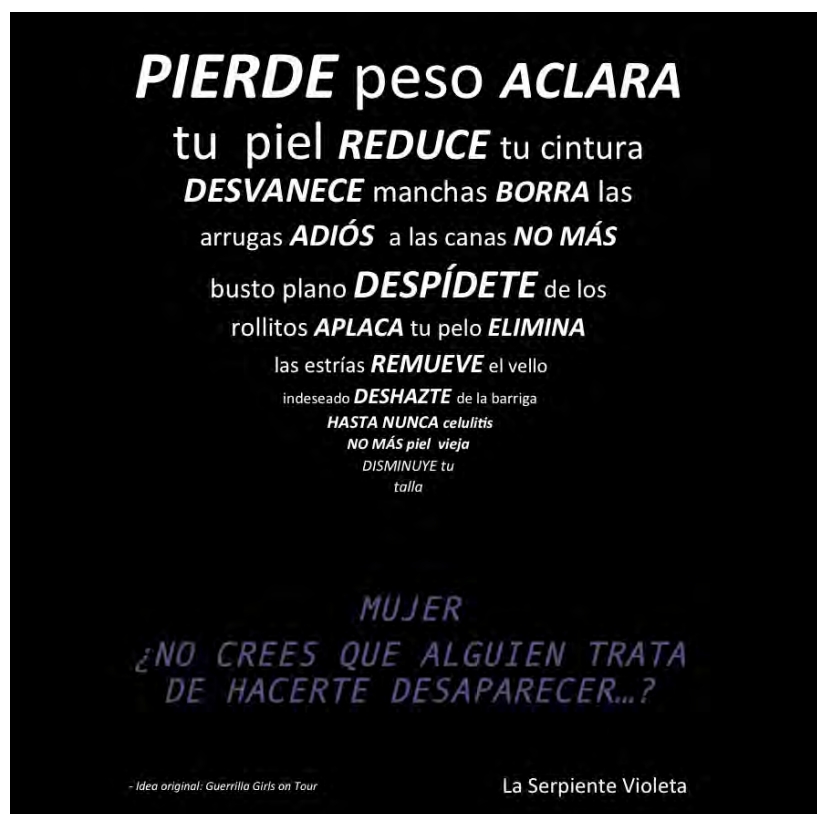


Imagen 10. Captura de Pantalla, Facebook, 2018

Esta campaña en redes sociales destaca en las palabras una imagen nítida de lo que queremos subrayar cuando hablamos de la forma sociohistórica *mercancía muerte*. El sistema social vigente hace imposible una experiencia comunitaria de la muerte, pues constantemente lleva el movimiento de imágenes hacia el individualismo y a una juventud que niega la vejez y la muerte. Por eso, el propio sistema debe encontrar rescoldos de significación que hagan posible en el signo una matriz de socialidad mercantilizada. Sin la cual, sabemos, no podría existir ningún modelo de acumulación, pues la muerte se consume y se consume en representaciones de la vida. A comienzos de nuestro siglo, en *Das Passagenwerk*, Walter Benjamin (1935-1939) advertía sobre la profusión de maniqués de la moda -como hoy, en la mujer sustraída, removida, aclarada, vuelta un cadáver, se desplegaban *anticipaciones oníricas* de la muerte en el consumo y la moda.

Aquí la moda ha inaugurado el lugar de intercambio dialéctico entre la mujer y la mercancía- entre el placer y el cadáver-. Su dependienta, enorme y descarada, la muerte, toma las medidas al siglo, hace ella misma, por ahorrar de maniquí, y dirige personalmente la liquidación, llamada en francés “revolución”. Pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforme, provocación de la muerte mediante la mujer, amargo diálogo en susurros, entre risas estridentes y aprendidas, con la descomposición. Eso es la moda. Por eso cambia con tanta rapidez; pellizca a la muerte, y ya es de nuevo otra para cuando la muerte intenta golpearla. No le ha debido nada en cien años. Solamente ahora está a punto de abandonar la palestra. La muerte, en cambio, a la orilla de un nuevo Leteo que extiende su corriente de asfalto por los pasajes, erige el trofeo de las prostitutas como trofeo. Revolución. Amor (Benjamin, 2005: 92).

La vida, revés dialéctico que revela el carácter de la moda, el entusiasmo del vestir, cuidar el cuerpo, maquillarse, operaciones faciales, etcétera, como otra cara de la muerte, nos advierte cómo en aquel sustrato de descomposición, que subyace a las múltiples formas de acumulación lineales y univocas de la historia, los cuerpos devienen, mercancías. Al tiempo, nos permite traer al presente las particularidades que permanecen invisibilizadas en los entretelones del movimiento violento de la historia. En ello radica la búsqueda de rememoración y redención del tiempo pleno en la historia de discontinuidades. Un tiempo

de deseos y aspiraciones de la vida contra la muerte: la *memoria* como recuperación incesante y anacrónica del tiempo que *pellizca a la muerte*.

Ese tiempo que *no es exactamente el pasado* tiene un nombre: es la *memoria*. Es ella la que decanta el pasado de su exactitud... Es la memoria lo que el historiador convoca e interroga, no exactamente “el pasado”. No hay historia que no sea memorativa o mnemotécnica: decir esto es decir una evidencia... Pues la memoria es *psíquica* en su proceso, *anacrónica* en sus efectos de montaje, de reconstrucción o de “decantación” del tiempo. No se puede aceptar la dimensión memorativa de la historia sin aceptar, al mismo tiempo, su anclaje en el inconsciente y su dimensión anacrónica (Didi-Huberman, 2008a: 60).

2.4 El turismo mortuorio y las urnas agroecológicas

“Los hombres de las SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor, desde todos los puntos de vista, para mantener a un pueblo en la esclavitud, en total sumisión. Nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte”

David Rousset, *Les jours de notre mort* 1947, en Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* -1999, pag. 26.

Como veremos a lo largo de este subcapítulo, sería un error pensar que el “universo concentracionario” se cierra sobre el mismo en la historia del horror de los campos de concentración de los siglos pasados. Como afirma David Rousset (1965: 153), ahora mismo continúa en las lógicas incontables de los triunfos militares: “un astro muerto cargado de cadáveres”. Aun cuando los hombres y mujeres normales no saben que todo es posible, hay que admitir que los “patrones concentracionarios” lo saben. Una sociedad donde el único indicio que pudiera recordarnos que somos seres mortales es el cadáver ajeno; al quemarlo, reducirlo a cenizas o urna ecológica y hacerlo además a través de un proceso tecnocrático despersonalizado y hermético, nos expresa el anhelo por suprimir la idea de la muerte que significa a la vida, volviéndola ininteligible. Así, otra estrategia en la sociedad capitalista para encubrir el carácter mortuorio lo representa mercantilmente la tendencia a preferir la cremación del cadáver al entierro del cuerpo. Una tendencia que pensamos busca aminorar

el trauma que representa el entierro material de los afectos, pero que, como veremos más adelante, corresponde correlativamente al modelo social de las *ciudades/muerte*. Es decir, en nuestras sociedades, la tendencia histórica es suprimir el lugar de los muertos, *el cementerio*. Ya no se buscará simplemente ubicarlos en las orillas de la urbe, sino, contradictoriamente, se les configurará como un sustrato social desechable. En un mundo dónde la muerte es la moneda de cambio, el equivalente general, la expresión del carácter necrofilico de la mercancía, antagónicamente la muerte no tiene lugar ¿A dónde irán a danzar los muertos si los espacios de la esperanza devienen sombras amenazantes en la realidad inmediata? Esta última pregunta nos lleva a pensar que, a pesar de la descomposición de la sociedad, con sus valores destruidos, hombres y mujeres resisten a través de imágenes de *Santas Muertes* que habitan la vida cotidiana. Es decir, los esfuerzos de las palabras en la escritura son un *plus* que no es negativo en su totalidad. La toma de consciencia en la experiencia concentracionaria del pasado en el presente nos permite vislumbrar ese *plus* como el “sentido único” de la potencia de la belleza de vivir la frescura sensual del bienestar, incluidas las materialidades del humor apasionante de proyecciones personales de *Ubu*, Kafka y otros judíos en la resistencia a la estructura del universo construido sobre la ciencia más completa de los escombros.

La existencia de los campos [de concentración] es una advertencia. [...] La Alemania [del siglo pasado] interpretó con la originalidad de su historia la crisis que la condujo al universo concentracionario. Pero la existencia y mecanismo de esta crisis [no está terminado], está en los fundamentos económicos y sociales del capitalismo e imperialismo. [...] Entonces, precisamente, en el balance concentracionario se trata, en consecuencia, de una batalla de lo maravilloso en el arsenal de la guerra” (Rousset, 1965: 158).

Por esta racionalidad capitalista de la muerte, en adición al párrafo anterior sobre los danzantes de la muerte por la vida, la cremación, como expresión de la linealidad de la supresión, también, encarna la lógica de ganancia y acumulación y reproducción económica. Pues, por ejemplo, una vez que la grasa del cuerpo ha sido utilizada para producir jabón y los órganos extraídos puedan engendrar funcionalidad en otros, no existe un valor social que justifique el uso de un terreno para el depósito de una corporalidad

inerte. El capital sabe que uno de los terrenos peor aprovechados de las ciudades, envueltas en lógicas de gentrificación y especulación, son los cementerios. A no ser que se les use como *turismo mortuario* (urnas ecológicas en *Bosque Eterno* cerca de Flor del Bosque en la ciudad de Puebla o el mismo cementerio Père-la-Chaise en las guías turísticas) o los dotes de sentido patriótico, como en el caso de Montparnasse, Père-Lachaise o Montmartre. En este sentido, Louis-Vincent Thomas advierte que la sociedad del cadáver-mercancía del trasplante de órganos o el cadáver-materia prima del banco de células madre se contrapone a la dimensión del cadáver-desecho del cementerio.

La vida urbana, con sus exigencias relativas al tiempo, el espacio, la rentabilidad y el lucro, y la reducción de la familia al grupo formado por la pareja y sus hijos, han modificado apreciablemente los ritos de antaño [...] sobre todo en los Estados Unidos, donde, después de haberse deshecho rápidamente del cadáver [...], los deudos se limitan a reunir algunos íntimos para orar en común. Otros se han vuelto obsoletos [...] como el acompañamiento del moribundo y el prolongado velatorio del cadáver; o han sido prohibidos directamente, como el paso del cortejo fúnebre por el centro de la ciudad (Thomas, 1991: 128).

Hemos de advertir que la poca disposición de la sociedad contemporánea a percibir la muerte como una vuelta a las entrañas de la tierra, o asimilar la destrucción del cuerpo en su carácter putrefacto y desechable, tiene que ver con el acelerado proceso de secularización y post-secularización que hemos vivido con el carácter racional que niega la relación hombre-naturaleza-muerte como totalidad y promesa tecnocrática de inmortalidad. La modernidad mercantil que articula su pretensión de dominio de las leyes naturales, en las que el cadáver es una figura intolerable, nos interpela mediante los recuerdos de la incesante búsqueda por vencer y negar la muerte como fenómeno intrínseco a la vida. Así, podemos ejemplificar con los monjes tibetanos que propugnan el anhelo de la *nada* como horizonte epistemológico. Mostrándoles cuerpos en descomposición, enseñaban a meditar a los monjes novicios; pidiéndoles evocaran la imagen de su propio cuerpo en putrefacción. Este pensamiento de inmanencia no podría tener cabida en una sociedad de la acumulación, reproducción y progreso lineal.

De la misma forma no podemos eludir que uno de los semilleros de la sociedad capitalista es su capacidad para destruir el sistema de los objetos que crea, así como en la programación de su obsolescencia. El capital, contradictorio, compulsivo y esquizofrénico, acumula y, al tiempo, produce objetos para ser olvidados y desechados, para sustituir lo nuevo por lo viejo, la cosificación del nos-otros. Pensamos existe un entramado indisociable entre la negación de la muerte en la sociedad tecnocrática y el afán compulsivo por consumir. La obsesión y compulsión llenan el vacío social del sujeto despojado del sentido profundo entre vida y muerte. Morimos en los objetos, en ellos articulamos sociedad al cosificarnos, consumimos y nos consumen. Jean Baudrillard (1988) en *El sistema de los objetos* nos plantea que vivir en el régimen del capital es vivir en la linealidad que, irrevocablemente, nos conduce a la muerte. En este sentido, los objetos mercantilizados actualizan nuestro duelo; y el duelo de sabernos parte de este proceso cosificador en medio de las lógicas terroristas de la violencia mundial que deviene natural.

Hagamos a un lado la mitología espontánea que pretende que el hombre se prolongue o sobreviva en sus objetos. El proceso-refugio no es de inmortalidad, de perpetuidad, de sobrevivencia de un objeto-reflejo, sino que es un juego complejo de “reciclaje” del nacimiento y de la muerte en un sistema de objetos. Lo que el hombre encuentra en los objetos no es la seguridad de sobrevivir, sino la de vivir en lo sucesivo, continuamente, conforme a un modo cíclico y controlado, el proceso de su existencia, y rebasar así simbólicamente, esta existencia real en la que el acontecimiento irreversible se le escapa. El objeto es aquello con lo que hacemos nuestro propio duelo, en el sentido en que simula nuestra propia muerte, pero rebasada por el hecho de que lo que poseemos, [...] al introyectarlo en una obra de duelo resolvemos el acontecimiento angustioso de la ausencia y la muerte real. Realizamos desde ahora en la vida cotidiana esta obra de duelo sobre nosotros mismos gracias a los objetos y esto nos permite vivir, regresivamente sin duda, pero vivir (Baudrillard, 1988:110-111).

Si capitalismo y sus tecnocracias desechan al cadáver y niegan la muerte al instaurar en nosotros el anhelo compulsivo por consumir mediante la necesidad y el placer absolutos los objetos obsoletos, entonces el nacimiento y muerte de las mercancías en su circularidad de reciclaje preservan en nosotros la ilusión de inmortalidad o sobrevivencia del *ego*. En

ese sentido, para nosotrxs ha sido profundamente interpelado el carácter del *turismo mortuario* en la ciudad de Puebla, -mencionado en líneas anteriores. En nuestra perspectiva, actualiza la preocupación del capitalismo con respecto a la dimensión del cadáver-desecho del cementerio, que despliega Thomas (1991). Así, durante los últimos dos sexenios, ubicado a diez kilómetros del centro de la ciudad de Puebla (en el municipio de Amozoc) ha sido promovido un *parque funerario ecológico* con subsidio estatal. Llamado “Bosque Eterno”, junto con el parque “Flor del Bosque”, este espacio mercantilizado pretende ser un lugar de esparcimiento, de gozo y “conexión” con la naturaleza: un “pulmón” para los poblanos de todas las regiones del estado. “Bosque Eterno”, como lo menciona su tríptico de ventas:

es el único parque funerario ecológico en México y Latinoamérica donde la memoria de nuestros seres queridos se atesora y permanece rodeada de vida en medio de la naturaleza.

La experiencia de la muerte que brinda el *turismo mortuario* es neutralizada, esterilizada e impersonal. En la ciudad de Puebla, se tejen además ideas de bio-sustentabilidad asidas a la elaboración de *parques funerarios*, donde el depósito de cenizas será en urnas biodegradables: “ideal para quién desea integrar cenizas a la naturaleza y formar parte de la vida del bosque” deviene una experiencia agro-ecológica sustentable, no invasiva y “respetuosa del medio ambiente”.

NUESTRO BOSQUE

Un lugar para honrar a los que más queremos

Bosque Eterno es el lugar ideal para conectarte con esa persona que tanto quisiste, llenarte de armonía y respirar la paz que estabas buscando.

Somos el único parque funerario ecológico de México y Latinoamérica que ofrece servicios exclusivos que no impactan el medio ambiente, además nos encargamos de preservar la naturaleza y la memoria de los tuyos.



Imagen 11. Captura de Pantalla, Recuperado de:

<http://www.bosqueeterno.com/#inicio>

En ese sentido, lo que ofrece la actualización del *parque funerario* es un contra discurso a los decimonónicos cementerios. Pues en las lógicas de mercantilización de los muertos emerge una experiencia naturalizada, no invasiva y agroecológica. Los mausoleos irrumpirán, entonces, profundamente obsoletos en las sociedades contemporáneas para convertirse con el turismo en una visita placentera y de esparcimiento familiar. Por ejemplo, dentro del parque hay kioscos de comida, sitios para hacer parkour, renta de bicicletas, un pequeño zoológico y demás “entretenimientos” que, en nuestra perspectiva, justamente, pretenden borrar esa línea de la muerte y la vida que venimos conversando.

Entonces, ¿Cuál es el lugar de la muerte o los muertos en nuestras socialidades cotidianas? ¿Nos preguntamos, nuevamente, se ha negado en las relaciones sociales preeminentes un lugar para la experiencia de la muerte, el duelo o el sufrimiento que conlleva la pérdida de un ser amado? Lo que la experiencia de estar en el *parque funerario* nos ha dejado ha sido un sentimiento: *no tenemos porque demorar la experiencia del dolor, supéralo! De lo que se trata es de seguir viviendo para seguir consumiendo el placer que te ofrecen los ídolo de la mercancía.* Una experiencia cotidiana, que ya dan cuenta filósofos

contemporáneos, como el surcoreano Byung- Chul Han (2009), cuando nos habla de conceptos y conceptualización del mercado; como el de *disincronía*. En la obra *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Chul Han introduce este concepto, interpelando a Heidegger y Nietzsche en su subjetividad.

La crisis de hoy remite a la disincronía, que conduce a varias alteraciones temporales y a la parestesia. El tiempo carece de un ritmo ordenador [...] La dispersión temporal no permite experimentar ningún tipo de duración. No hay nada que rija el tiempo. La vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generen una duración. Uno también se identifica con la fugacidad y lo efímero. De este modo, uno mismo se convierte en algo radicalmente pasajero. La atomización de la vida supone una atomización de la realidad [...] La pobreza del mundo es una aparición discrónica. Hace que la gente se encierre en su pequeño cuerpo, que intenta mantener sano por todos los medios, porque, de lo contrario, uno se queda sin nada. La salud de su frágil cuerpo sustituye al mundo y a Dios. Nada perdura más allá de la muerte. Hoy en día, morir resulta especialmente difícil. La gente envejece sin hacerse mayor (Chul Han, 2009: 8-9).

Para este filósofo, vecindado en Berlín, no nos confrontamos a la aceleración del tiempo, sino a la fragmentación del mismo, a través de su atomización; donde cada segundo es idéntico al otro, monótono, sin sentido y nada concluye. Pues si todo tiempo es efímero y fugaz ni siquiera la muerte concluye, concibiéndose, así como un instante más. Chul Han contrapondría al *ser para la muerte* heideggeriano como consumación creativa de una unidad con sentido.

Es difícil morir en un mundo en el que el final y la conclusión han sido desplazados por una carrera interminable, sin rumbo, una incompletud permanente y un comienzo siempre nuevo, en un mundo, pues en el que la vida no concluye con una estructura, una unidad (2009: 11-12).

Una *atomización del tiempo* que Walter Benjamin ya advertía en sus *Pasajes de París*, cuando mencionaba la búsqueda de una belleza ideal superior en el miñiraque y la ropa ahuecada de las mujeres de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Explicar, a saber, que esta época no quiere saber nada de la muerte, que la moda también se burla de ella, que la aceleración del tráfico, el ritmo de transmisión de noticias -en el que se suceden las ediciones de los periódicos-, acaban por eliminar toda interrupción, todo final brusco, y que la muerte como corte está unida a la linealidad del curso divino del tiempo. ¿Hubo modas en la Antigüedad? ¿O lo impedía el poder del marco? (B, 2,4) (Benjamin, 2005: 95)

En otro nivel, lo que atestiguamos en la actualidad poblana es aquella certeza de especulación de inversiones en los cementerios (*La Piedad, el Municipal, el Francés*); terrenos peor aprovechados en el seno de lógicas de gentrificación y especulación. ¿No será acaso un núcleo central del capital gentrificador poblano poder eximirnos de los cementerios, para potenciar espacios donde podrían existir plazas comerciales, desarrollos inmobiliarios o parques industriales? El ingente cambio en el uso de suelo en la ciudad, durante los últimos dos sexenios, podrían fortalecer esta pregunta. La creciente construcción de nuevos desarrollos inmobiliarios, en particular en el cuadrante sur de la ciudad angelopolitana, como lo documenta el periodista Efraín Nuñez Calderon (2008). O la creación de un nuevo cementerio municipal en la capital poblana, proyectado para el año 2018, como lo narra el reportero Marco Fierro (2018).

Otro ejemplo de *turismo funerario* o especulación inversionista en las espacialidades del mercado mexicano lo representarían los jardines del *Humaya* en las afueras de Culiacán, Sinaloa. En el *Humaya*, podemos ver tumbas de prominentes líderes del narco como Ignacio “Nacho” Coronel, Arturo Beltrán Leyva, miembros de la Familia Arellano Felix o Gonzalo Araujo. Los mausoleos pueden costar varios miles y/o millones de pesos, y pueden contar con múltiples recamaras para los que se disponen a visitar a sus difuntos, vitrales, cocina, aire acondicionado, jardines, acabados en mármol y maderas preciosas, todas las amenidades, incluso música ambiental integrada. Los oriundos de Culiacán mencionan que las tumbas lujosas se aparentan con condominios cerrados; y que la experiencia de andar por el boulevard Emiliano Zapata de la capital sinaloense sería como pasearse por Beverly Hills. Un nicho en los Humaya puede comprarse desde 50 mil pesos; y un condominio/tumba puede costearse desde 6 millones de pesos. Diariamente 50 albañiles se encuentran trabajando allí, enmarcados por los faraónicos mausoleos, donde

escuchamos la frase de uno de los trabajadores encargados de las instalaciones eléctricas: “Si en la vida se enemistaron aquí comparten la tumba, aquí son todos iguales, del mismo bando, de la misma orilla”.



Imagen 12. *Jardines del Humaya*, Culiacán, Sinaloa, marzo de 2016, foto: GLV



Imagen 13. *Jardines del Humaya*, Culiacán, Sinaloa, Marzo de 2016, foto: GLV

Cuan lejanos estamos de la preocupación que acompañó a la sociedad poblana decimonónica en la época del segundo conde de Revillagigedo de construir cementerios extramuros (1789-1794); y que documenta ampliamente el doctor Miguel Angel Cuenya (2008) en su esclarecedor texto: *Los espacios de la muerte. De panteones, camposantos y cementerios en la ciudad de Puebla. De la Colonia a la Revolución.*

Que el «temor que infunde la muerte entre los ilustrados [lo que] los lleva a proponer todo tipo de medidas que alejen de la sociedad todo aquello que se relacione con ella». En 1787 el rey Carlos III promulgó una Real Disposición a través del cual manifestaba su preocupación por las letales consecuencias de una epidemia acaecida en la provincia de Guipuzcoa en el año de 1781, causada por el hedor intolerable que se sentía en la Iglesia parroquial de la multitud de cadáveres enterrados en ella.

La idea que todo centro urbano contara con un cementerio “fuera de poblado”, y prohibir las sepulturas en los templos eclesiásticos, sería, casi cien años después con la época porfiriana, realizada por los *ilustrados*. Los espacios de la muerte se ubicarían en la periferia, fuera del entramado urbano. Hoy, lugares de la especulación inmobiliaria confrontan desafíos inauditos que nos comprometen a reflexionar entorno a cuál es el lugar de los muertos en el espacio urbano que, paradójicamente, emerge en nuestra perspectiva como ciudades-muerte.

2.5 La máquina sintiente/pensante y el núcleo utópico del capital como un fin de la muerte

En un tercer momento, pensamos, ésta linealidad que interpelábamos con Baudrillard (1993) en *El intercambio simbólico y la muerte* no puede explicar las lógicas de acumulación, producción y reproducción social de los objetos-máquina de alta complejidad cibernética. Pues las máquinas son modelos de evolución ajenos a la fragilidad del valor. La materialización de la utopía tecnocrática/cibernética de la humanidad en la lectura del capital se expresa como la superioridad de la máquina pensante, del clon, de la inteligencia artificial que caracteriza los discursos racionales de nuestro siglo. Allí donde exista el reino

de las piezas fabricadas en serie, la promesa del capital de superar cualquier derrotero - incluso la muerte-, tendrá lugar en el movimiento homogéneo andrógino y cibernético que irrumpe en la historia. El domino absoluto de la naturaleza. Un dominio que estriba en la muerte de la muerte o en el exilio de la misma.



Imagen 14. Captura de Pantalla, *Her*, 2013

Este movimiento andrógino, homogéneo y cibernético se ejemplifica en películas dramáticas como *Her* (2013) del director Spike Jonze. Theodore, un escritor solitario atormentado por un divorcio traumático, adquiere un nuevo sistema operador para su ordenador. Samantha es la voz que da presencia al innovador sistema de inteligencia artificial, diseñada para satisfacer todas las necesidades del usuario. La voz de Scarlett Johanson, que despliega una inteligencia “compasiva, divertida y receptiva”, logra obtener los afectos de Joaquín Phoenix en uno de sus más granados papeles actorales. La tensión de la película tendrá que ver con dar cuerpo y presencia al objeto virtual del deseo y el placer que habita la angustia de enamorarse de una voz que experimenta una “presencia” que no deja de ser virtual.

Her está ambientada en un horizonte futurista, donde parece no existir conflictos y las necesidades de vivienda, educación y alimentación han sido satisfechas en el vacío de la homogeneidad que se despliega prometedor. *Her* es un relato de la transición entre una inteligencia aún incorpórea y la máquina deseante que aguarda satisfacer todas nuestras necesidades. A diferencia de otras obras cinematográficas como *Metropolis* (1927) de Fritz

Lang, *Una Odisea en el espacio* (1968) de Stanley Kubrik, *Tron* (1982) de Jeff Bridges, *Inteligencia Artificial* (2001) de Steven Spielberg, *Blade Runner* (1982) de Ridley Scott, *El hombre bicentenario* (1999) de Chris Columbus, *D.A.R.Y.L* (1985) de Barret Oliver, *Yo, Robot* (2004) de Alex Proyas o *THX 1138* (1971) de Georges Lucas, que no solo cuestionan como sería la interacción entre el ser humano y la utopía de la máquina sintiente/pensante sino que ya la dan por realizada en los arcos narrativos de sus relatos distópicos. En ese sentido, en nuestros días, cada vez, es más común encontrar información en las plataformas digitales sobre aquellos cuerpos aún no dotados de *inteligencia, imaginación o creatividad*, pero con quienes ya es posible establecer conversaciones, anticipar comportamientos, reproducir movimientos de la fauna o flora en la naturaleza, configurar deseos, apetitos y lo más insondable, tener relaciones sexuales.

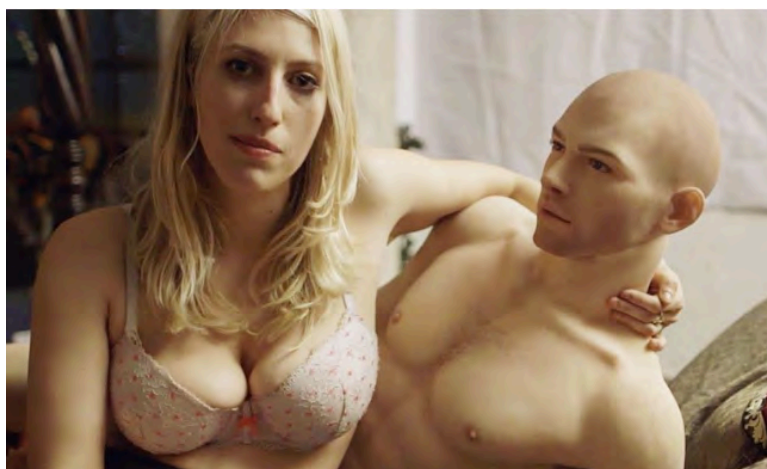


Imagen 15. Captura de pantalla, *Real Doll*, Los Ángeles, 2017

En ese horizonte, el portal en Internet *Cultura inquieta* nos permite justamente visibilizar las implicaciones de las relaciones con las máquinas de nuestro siglo: ¿Cuál podría ser la relación que el ser humano establecerá con la utopía/distópica de la máquina deseante? En el artículo *Los robots con “pene biónico” podrán llegar a sustituir sexualmente al hombre* (*Cultura inquieta*, diciembre de 2017), se narran las posibilidades de tener relaciones con la máquina *Real Doll*, diseñándose por la empresa “Synthetics”,

radicada en Los Ángeles. Ésta ofrece a las mujeres, por primera vez en la historia, la posibilidad de construir y diseñar desde una aplicación en *Android*, “un hombre perfecto, sin que le falte nada de lo que una mujer podría soñar”. La fábrica, quien asume este reto, desde el concepto de “sexualidad asistida medicamente”, crea amantes a la medida y cifra el éxito de su emprendimiento en todos aquellos que sufren de disfunción eréctil o eyaculación precoz, discapacidades físicas o falta de experiencia; y que no pueden vincularse eficazmente con sus parejas. *Sinthetic*s (2 de diciembre de 2017) ofrece:

Toda una experiencia de placer suprema, ya que también son capaces de responder a la comunicación verbal y se pueden usar el tiempo que quieras, mientras la batería esté bien cargada, claro.

Una *experiencia de placer suprema* que, sabemos con Michel Foucault, no podría ser imaginada sin la subjetividad moderna de la materialidad biopolítica -el cuerpo máquina-, que hizo posible la emancipación del acto de matar, haciendo de la muerte una tecnología anatómico-política, biológica, individualizante y específica. En palabras de Michel Foucault en su *Historia de la Sexualidad*.

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz -anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones

del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar, sino invadir la vida enteramente (Foucault, 1998: 83).

Esta dimensión de la “máquina deseante”, un “inconsiente maquínico”, una política que invade todos los ámbitos de la vida, instaurándose en el proceso de producción capitalístico del sujeto ha sido destacado por Félix Guattari y Suely Rolnik.

El sujeto, según toda una tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo, por el contrario, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquínica, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida. Las máquinas de producción de subjetividad varían. En los sistemas tradicionales, por ejemplo, la subjetividad es fabricada por máquinas más territorializadas, a escala de una etnia, de una corporación profesional, de una casta. En el sistema capitalista, la producción es industrial y se da a escala internacional (Guattari y Rolnik, 2006: 39).

La producción y programación industrial de la subjetividad como sujeto de consumo es justamente de lo que estamos hablando, cuando pensamos en la asimilación que sufre el cuerpo viviente adaptado a la *reducción modelizadora* (Guattari, Rolnik, 2006: 370) de la máquina, que sustituye la escritura, redacción, ortografía y sensualidad de puntuación de subjetividades negativas. Guattari y Rolnik en *Micropolítica, cartografías del deseo* analizan este proceso de *modelización/subjetivación capitalística* mnemotécnico, vivo, abstracto, estético en un *phylum* rizomático. Actualizan un debate del cuerpo-máquina como tristeza y potencia una de las grandes utopías del capital. A saber, la posibilidad de redimir al ser humano y a la naturaleza - exterior en la Modernidad- de la propia muerte que constriñe tiempo y espacio recursivos y acumulativos, devolviéndole un habla:

La incapacidad de hablar es el gran dolor de la naturaleza (y para redimirla está la vida y la lengua del hombre en la naturaleza y no solo, como se supone, del poeta. La naturaleza es triste porque es muda. Vive en toda tristeza la más profunda tendencia al silencio, y esto es

infinitamente más que incapacidad o mala voluntad para la comunicación (Benjamin, 2001: 101).

Un claro ejemplo de la modelización subjetiva maquina se encarna en *The Matrix*. La Matrix es una cinta de ciencia ficción escrita y dirigida por los hermanos Wachowski en 1999. Thomas A. Anderson (Keanu Reeves) es programador informático de día y de noche un hacker llamado "Neo". El protagonista intuye que hay algo más que subyace al imagoeléctrico que domina a cabalidad. Una duda que será corroborada cuando un mensaje recibido en su ordenador le interpela: «Matrix te posee». Neo comienza de esta forma la búsqueda incesante de una persona de la que solo ha oído hablar: otro hacker llamado Morfeo (Laurence Fishburne). Alguien que puede darle respuestas a aquello que tanto lo impacienta: ¿Qué o quién es la Matrix? Trinity (Carrie-Anne Moss), amiga de Morfeo, será quien lo conducirá al esperado encuentro con la difícil condición de abandonar cualquier resquicio de una vida anterior. El símbolo de dicho proceso es aceptar tomar una pastilla roja. En cambio, otra pastilla azul, podría devolverlo a su mundo actual sin recordar lo que hubiera pasado. Neo acepta tomar la pastilla roja y devenir un sujeto sin memoria a la espera de descubrir aquello que lo ha conmocionado de una forma tal.

Durante la película se relata que Matrix es, formalmente, un mundo virtual para ocultar la verdad. De esta forma, Neo descubre que el mundo en el que creía vivir no es más que una simulación virtual a la que se encuentra conectado mediante un cable enchufado en su cerebro. Los miles de millones de personas que, interconectadas a su derredor, están siendo cultivadas del mismo modo para poder dar potencia a las máquinas. Esta ilusión colectiva (o simulación interactiva) es conocida como la Matriz. La trama de la película tendrá que ver con el momento en que un grupo de rebeldes del mundo real, liderados por Morfeo, rescatan a Neo de la máquina a la que se encuentra conectado. La realidad que vemos no es la nuestra o no es aquella en la pretendíamos habitar.

Así, en este horizonte futurista la muerte no existe, pues la humanidad que cree vivir en un plano de realidad recursiva, está esclavizada por las máquinas que, tras el desarrollo de la *Inteligencia Artificial*, se rebelaron contra su creador: el ser humano. La revolución

que precedería los esfuerzos de emancipación de esa máquina opresora devendría en una gran guerra: *la supervivencia*. Lo que a su vez desembocaría en el deterioro del medio ambiente, haciéndolo insostenible para el hombre y la máquina. Las máquinas privadas de la energía solar después de la devastación dominan la superficie terrestre y emplean a la especie humana como fuente de energía, cosechándolos en grandes campos de cultivo.

En este mundo virtual de Matrix, Neo tendrá que combatir contra los agentes de Matrix, que son unos programas en forma humana capaces de poseer a cualquier habitante que la resistencia no haya liberado. En este mundo virtual, los seres humanos que aun son conscientes de la verdadera esencia de lo que les rodea son capaces de desafiar parcialmente las leyes físicas y realizar hazañas asombrosas, como la de lograr la rebelde utopía que ha acompañado al género humano, desde tiempos inmemoriales: *la posibilidad de su inmortalidad*. En este orden de reflexiones, con Georges Didi-Huberman deberíamos aprehender a pensar la imagen como siempre inacabada para captar los instantes de verdad y demandas de justicia y redención. No solo decimos que detrás de la imagen subyacen significaciones propias de las máquinas deseantes de dominación, o que las imágenes son parte de la sociedad del espectáculo que hace circular la dominación del imago político hegemónico. Lo que queremos plantear con Jacques Rancière en *El espectador emancipado* es que:

El secreto escondido no es otro, finalmente, que el funcionamiento obvio de la máquina. He allí la verdad del concepto de espectáculo tal como lo estableció Guy Debord: el espectáculo no es la ostentación de las imágenes que ocultan la realidad. Es la existencia de la actividad social y de la riqueza social como realidad separada. La situación de aquellos que vienen de la sociedad del espectáculo es entonces idéntica a la de los prisioneros atados en la caverna platónica. La caverna es el lugar en el que las imágenes son tomadas por realidades, la ignorancia por un saber y la pobreza por riqueza. Y cuanto más capaces sean los prisioneros de construir su vida individual y colectiva de otra forma, más se atascan en la servidumbre de la caverna. Pero esta declaración de impotencia se vuelve contra la ciencia que la proclama (Rancière, 2010: 47-48).

La imagen de la Matrix, en este sentido, no es la denuncia solo de las múltiples formas que la caverna platónica podría interpelar a la sociedad capitalista post-industrial reificadora, sino que es las formas en que la no-verdad se revela como verdad: *la muerte sistémica en el consumo y el espectáculo de la crueldad como vida y la vida como negación*.

Otro de los ejemplos que quisiéramos poner en la palestra argumentativa tiene que ver con la génesis social del muerto viviente que ejemplifican series televisivas como *The Walking Dead*. Una genealogía que, decantada por los trabajos de Judith Butler, más que hacer revelar los *orígenes* o *causas*, -en este caso el debate entorno al género-, revela narrativas causales de la vida vuelta muerte.

Considerar que las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo son efectos de una formación específica del poder requiere una forma de cuestionamiento crítico que Foucault, reformulando a Nietzsche, denomina «genealogía». La crítica genealógica se niega a buscar los orígenes del género, la verdad interna del deseo femenino, una identidad sexual verdadera que la represión ha mantenido enterrada; la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso. La labor de este cuestionamiento es centrar - y descentrar- esas instituciones definitorias: el fallogentrismo y la heterosexualidad obligatoria (Butler, 2007: 37-38).

Con esta mirada epistemológica podemos decir que la serie televisiva y por internet *The Walking Dead* (2010) del director Frank Darabont es una mezcla de terror, thriller y suspenso. Basada en el *comic* de Robert Kirkman y Toony Moore, relata la posibilidad de la vida en comunidad ante un mundo devastado. Una catástrofe epidemiológica derivada del uso de una droga convierte a los seres humanos en zombies antropófagos. Las escenas del primer capítulo arrancan cuando un policía se percata, en medio del caos, de la presencia de una niña que le da la espalda. El policía trata de calmar lo que parece un sollozo inaudible, pero, cuando se da la vuelta, vemos que la niña tiene una cara semi-descompuesta e intenta devorarlo. Poco a poco se va desplegando el argumento donde

puede atestiguar cómo las colectividades humanas, sobrevivientes, a pesar de la adversidad, no son capaces de organizarse, pues son más las avaricias, egoísmos, odios, racismos, clasismos y toda clase de atisbos del pasado/presente los que marcan la pauta de ese mundo apocalíptico.



Imagen 16. Darabont, F. *The Walking Dead*. Hollywood, EU: Twentieth Century Fox.

Como en casi todas las películas de *zombis* solo se sabe que aparecieron de pronto, aunque en su secuela se den indicios del origen de esta catástrofe (*Fear The Walking Dead*, 2015). Los muertos vivientes y caminantes no tienen personalidad ni inteligencia, son meros cuerpos que caminan con torpeza y buscan alimentarse de humanos que quedan infectados si son mordidos. De esta forma, la serie se orienta a lo que es su eje principal: los esfuerzos y las dificultades de sobrevivir en un mundo donde todos evitan ser devorados por seres que no han muerto del todo; y acechan la carne de aquellos que sobreviven. Hay que recordar que *The Walking Dead* se suma a una larga lista de películas que abordan la cuestión del *apocalipsis zombi*, de quien George A. Romero fue pionero: *La Noche de los Muertos Vivientes* (1968); *Extinction* (2015); de Miguel Angel Vivas, *Resident Evil* (2002-2010); *La tierra de los muertos vivientes* (2005) de George A. Romero; *Soy Leyenda* (2007) de Richard Matheson; *La Niebla* (2007) de Frank Darabond; *28 días después* (2002) de Juan Carlos Fresnadillo; *Rec* (2007-2014) de Jaume Balaguero y Paco Plaza; *Guerra Mundial Z* (2013). Estas son una muestra sucinta de las perspectivas que el cine ha hecho

del inminente apocalipsis de la vida social. Algo que el filósofo esloveno Slavoj Žižek dirigiera a los miembros del movimiento *Occupy Wallstreet* el 9 de octubre de 2011.

A mediados de abril de este año el gobierno chino prohibió en televisión, cine y literatura cualquier tema relacionado con realidades alternas o viajes en el tiempo. Es una buena señal sobre China: los chinos son gente que todavía sueña con alternativas, así que deben prohibírsele. Aquí no hace falta, no necesitamos prohibiciones, porque el sistema imperante ha jodido hasta la capacidad de soñar. *Miren las películas que vemos todo el tiempo: es fácil imaginar el fin del mundo, o un asteroide destruyendo la vida, pero no podemos imaginar el fin del capitalismo.*

Aquella imposibilidad de imaginar el fin del capitalismo, como lo enuncia Slavoj Žižek, es antecedida por una ética que describe Esteban Magnani (2018) en “*Las consecuencias del capitalismo. La utopía tecno de salvarse solo*”. Un texto donde no solo describe la extinción global que confrontamos, sino cómo se despliegan tecno-utopías que anticipan la desaparición del mundo; y las medidas que están tomando, algunos sectores de la población con ingresos muy altos, de cara al cataclismo global. Magnani relata como, aunado a los horizontes de desertificación, extinción, acidificación, cascada de nitrógeno/fósforo, el efecto invernadero, ecocidio en nuestro orbe, se han instaurado en nuestros días utopías tecnológicas para las que, - ante cualquier desafío que el planeta confronte-, habría una solución tecnológica que le haría frente. Pero de lo que nos advierte Magnani es que estos mismos utopistas tecnológicos ya están tomando cartas en el asunto ante una inminente catástrofe global. Pues no solo saben, como Thomas Piketty (2014) en el *Capital en el siglo XXI* que la *tasa de retorno de capital es superior a la tasa de crecimiento económico*, aumentando la desigualdad, sino que llegará a niveles insostenibles para cualquier sistema de dominación, por lo que enuncian la máxima: *Sálvese quien pueda, comprar un bunker*. No es coincidencia que proliferen narrativas cinematográficas post-apocalípticas como *The Rain* (2018), serie danesa donde se profetiza el cataclismo global a partir de un virus, desperdigado en la lluvia, que hace desaparecer a la humanidad. Pero donde, anticipándose al fin del mundo, existen *bunkers*, donde los propios creadores del cataclismo aguardan a que la propia tecnología pueda sanitizar un mundo nuevo.

En ese sentido, Magnani no solo refiere las múltiples inversiones que el 1% de la población (Marvin Liao, Antonio Garcia Martínez o Steve Huffman) realiza en islas en el Pacífico, lagos en Patagonía o tierras remotas en Nueva Zelanda, sino describe como el esquema de negocios atiende a aquellos que quieren preservar su vida en un entorno post-apocalíptico como uno de los mercados más pujantes en la actualidad.

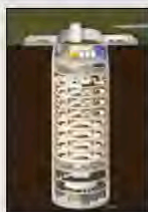
Ejemplificado en el *Proyecto condominio de supervivencia*, quien vende la experiencia de una familia feliz en un entorno post-apocalíptico para aquellos que puedan pagar entre 1.3 y 10 millones de dólares, Magnani (2018) se pregunta: “¿Será realmente posible cumplir la ilusión de seguridad? ¿Se puede depender de la tecnología de supervivencia sin un agrónomo para la huerta o un piloto para el avión para la huida? ¿Cómo sostener la lealtad de un guardia armado si el poder del dinero se desvanece junto con el resto de los lazos sociales?” Esta *muy limitada oportunidad de vivir una vida segura si alguna crisis mayor ocurre* ya tiene bunkers en algunos países como EEUU, Alemania, Nueva Zelanda y en algunas locaciones que no se han dado a conocer. Un cliente expresa, como lo reproducimos de la página del proyecto inmobiliario: “Me siento mejor sabiendo que tengo un bunker de sobrevivencia lujoso para mi familia si ocurre cualquier cosa”. “Un acto de clase total. Seguridad con todas las amenidades y lujo. Yo habría pagado más”.

Client Quotes:

"The same quality of condo in New York would have cost me the same, if not more per square foot and you get peace of mind with this." –Client


"I am in awe of what I have seen here in person. This is top-shelf, a total class act. Security with all of the amenities and luxury? I would have paid more" –Client

"I feel better knowing that I have a luxury survival bunker for my family if anything happens." –Client

 **NEWS:** The first Survival Condo Project is completed and sold out. The second Silo is now under construction. We've sold out the first silo and we fully expect to sell ALL units in our next silo fast.

If you are interested in securing one of our Luxury Survival Condos, and **you are financially able to do so** (a 1/2 Floor unit runs \$1.5 million and a Full Floor unit runs \$3 million), fill out the form [here](#).
(sales inquirers only – media and other requests, [click here](#))

Act now because this is a VERY limited opportunity to get total "life assurance" for you and your family in the event of just about any major crisis.

 **L**uxury Survival Condo

The Survival Condo is an engineering marvel designed for comfortable long-term survival in a former Atlas missile silo. It offers spacious condos with many amenities including luxury living space and a community swimming pool, dog walking park, rock climbing wall, theater, general store and an aquaponic farm, among other features, all of which are underground and encompassed by walls that are 2.5 – 9 feet thick.

Imagen 17. Captura de pantalla. *Condominio de supervivencia*.
<http://survivalcondo.com>

Una cuarta utopía tecnocrática tendría que ver justo con la abolición de la muerte en sociedades hipertecnologizadas. En el capítulo IV de la serie inglesa *The Black Mirror*, *San Junipero*, Charlie Brooker (2016) recrea la atmósfera festiva de un sitio de veraniego en 1987. Yorkie y Kelly viven un apasionado amor que develará hacia el final del capítulo la utopía de la quinta revolución industrial; una terapia de *nostalgia inmersiva*, la posibilidad de recrear la conciencia humana. La pareja se conoce un sábado por la noche en un nostálgico pueblo costero. Son los ochentas y en fondo musical suena *Heaven is a place on Earth* de Belinda Carlisle. Algo nos hace sentir que los personajes se encuentran en una utopía recursiva y desesperante que los devuelve una y otra vez a aquellos momentos en los que fueron inmensamente felices. En este caso los encuentros sensuales en un bar melancólico llamado *Tucker's*.

Cuando Yorkie pregunta a su interlocutora: ¿Cuántos están muertos? La historia toma un giro inesperado, pues de ser una historia de amor, la narrativa deviene, -entrelíneas-, la explicación de cómo *San Junipero* es un limbo digital, donde los seres humanos de una sociedad futura pueden huir de la enfermedad y la muerte. Lo que se revela al final del capítulo es la forma en que el tratamiento terapéutico de *nostalgia inmersiva* descrito puede recrear a través de la manipulación de la conciencia cada uno de los recuerdos gratos que un enfermo incurable o un anciano habría vivido. *Si la vida es demasiado dolorosa puedes tener otra en San Junipero*, si no quieres morir puedes seguir siendo en *San Junipero*. Un lugar habitado por los que ya se han aburrido de vivir eternamente.



Imagen 18. Captura de Pantalla, *San Junipero-¿Cuántos están muertos?*, BlackMirror, 2016.

Lo que pudiéramos plantear es un capítulo distópico; como a los que nos tiene acostumbrados la serie londinense se revela como una utopía perversa. No es la posibilidad en un futuro, -a través de tratamientos tecnocráticos-, de volver eternamente a los momentos en los que fuimos irredentamente felices, sino que enfermos de muerte, como estamos, no podemos salir de la desesperante cárcel que niega la belleza de la finita, dolorosa y frágil vida humana. Somos Marco Flaminio Rufo en el cuento de Jorge Luis Borges, *El Inmortal*. Aquel personaje que en búsqueda de Quaqmire, la ciudad donde el tiempo no transcurre, encuentra desesperante que la infinitud de la vida como utopía se revela degradante y decadente.

Las *anticipaciones oníricas* (Benjamin, 2005) asidas a nuestros múltiples *sanjuniperos* no se encuentran muy lejos de realizarse en nuestros días. La página *Etermine* nos pregunta: Who wants to live forever?

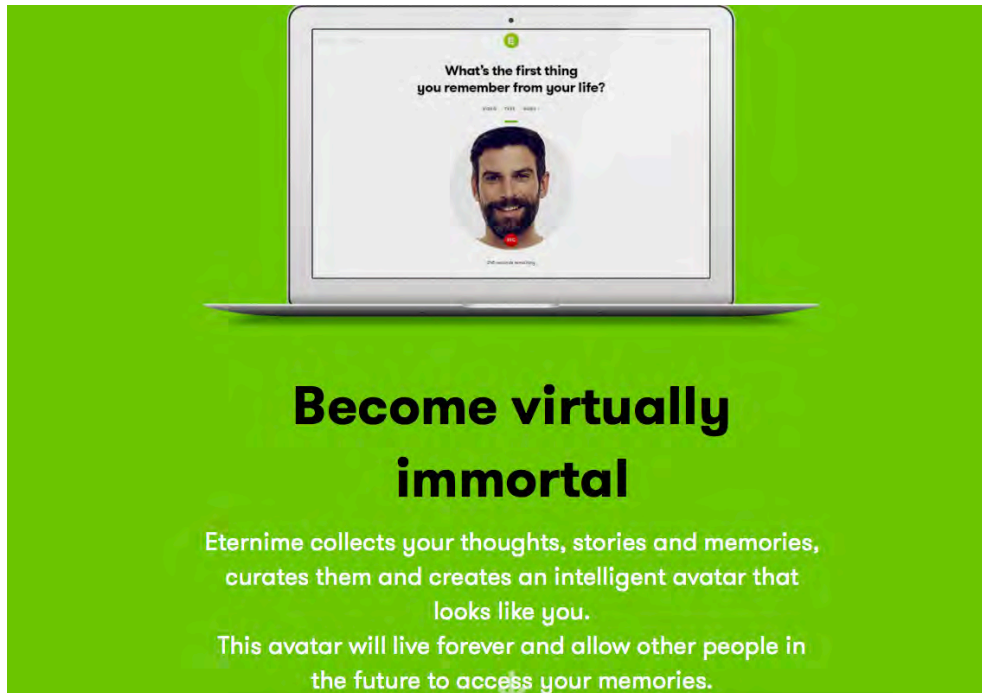


Imagen 19. Captura de Pantalla, *Eternime*, <http://eterni.me>

Actualmente, este emprendimiento en internet nos ofrece la posibilidad de reconstruir la persona digitalmente, a través de un *avatar inteligente* que reúne todos los registros audiovisuales en redes sociales y correos electrónicos para hacer una trama de gestos y recuerdos que puedan brindar una imagen fehaciente y en tiempo real a nuestros deudos. Como lo enuncia la página:

We want to preserve for eternity the memories, ideas, creations and stories of billions of people. Think of it like a library that has people instead of books, or an interactive history of the current and future generations. An invaluable treasure for humanity. You could preserve your parents' memories forever? And you could keep their stories alive, for your children, grandchildren and for many generations to come? You could preserve your legacy for the future? And in this way your children, friends, or even total strangers from a distant future will remember you in a hundred years? You could live on forever as a digital avatar? And people in the future could actually interact with your memories, stories and ideas, almost as if they were talking to you?

Así, frente a esta situación de descomposición del sentido de la vida en la muerte, valores destruidos por las sombras amenazantes en el planeta solidario, veremos a continuación las consecuencias en el tratamiento tecnocrático hospitalario, a través del llamado *cuero latente*, como un anhelo de perpetuación de la vida, pero que responde en la gangrena y contaminación a una clase social determinada, que controla todos los mecanismos de los triunfos militares. Mientras se piensa, en algunos ámbitos de estudio de la economía política neoliberal, que la gente muere por no existir los suficientes recursos económicos para mantener la vida (darwinismo social), los sectores privilegiados de la sociedad instauran esa utopía trágica de la inmortalidad y las lógicas tecnocráticas de prolongación de la vida, como las expresadas por nuestros múltiples *sanjuniperos* internalizados.

Consideramos que lo que late, contradictoriamente, en el centro de estas narrativas tecnocráticas, cibernéticas, apocalípticas, milenaristas, hipertecnologizadas, sería justamente un núcleo utópico de revolución o de cambio social radical que propaga una idea encarnada al lugar de la muerte en nuestras sociedades; y que venimos estudiando en el movimiento entorno al *muerto de hambre*. Una conversación (Bermejo, 2016) suscitada en 1973 entre Jorge Luis Borges y Juan Rulfo en la ciudad de México, nos parece esclarecedora para dar unos últimos teclados a este apartado. Pero para construir o reconstruir en este universo andamios de la “resistencia en la resistencia” de componentes materiales del mundo, que se resisten creativamente y objetivamente a morir en la condena del olvido de esta tormenta vaciada de fundamentos humanos, místicos e ideales de la Vida-Santa Muerte contra la muerte planificada del mercado.

Borges: Dígame, ¿cómo ha estado últimamente?

Rulfo: ¿Yo? Pues muriéndome, muriéndome por ahí.

Borges: Entonces no le ha ido tan mal.

Rulfo: ¿Cómo así?

Borges: Imagínese, don Juan, lo desdichados que seríamos si fuéramos inmortales.

Rulfo: Sí, verdad. Después anda uno por ahí muerto haciendo como si estuviera uno vivo.

Borges: Le voy a confiar un secreto. Mi abuelo, el general, decía que no se llamaba Borges, que su nombre verdadero era otro, secreto. Sospecho que se llamaba Pedro Páramo. Yo entonces soy una reedición de lo que usted escribió sobre los de Comala.

Rulfo: Así ya me puedo morir en serio.

2.6 La muerte medicada y el cuerpo latente

La idea contemporánea de la medicina interna de un *cuerpo latente* funcional al ingente mercado de la donación de órganos, también abona al argumento que venimos desplegando de la muerte como múltiple negación de lo comunitario en las representaciones espirituales. Desde los momentos genéticos de la medicina en Occidente, los médicos hipocráticos escindieron las enfermedades en dos grupos; las enfermedades de *teckné*, susceptibles de ser tratadas; y las *ananké*, ineludiblemente fatales. Esta representación de la medicina y la muerte, entendida en el horizonte hipocrático (siglo V a.c), era un acontecimiento natural. En este sentido, la medicina hipocrática buscaba prevenir y mitigar el dolor, no así a la muerte pensada como eslabón irrevocable de los ciclos orgánicos de la vida. Posteriormente, para la medicina romana, influenciada ampliamente por el estoicismo, la muerte no sólo era un acontecimiento natural, sino representaba un hecho deseable, un tránsito irrevocable. De allí su profundo interés por la figura del suicidio entre sus ciudadanos mediante el arte de los venenos. La medicina medieval, judeocristiana, predominantemente, pensó a la muerte como el castigo divino frente al que no cabía hacer alguna admonición. Por lo que la posición del galeno frente al enfermo fue de pasividad. Si la vida era un don del designio divino lo era, también, la muerte en su carácter de justicia, introducida en la historia por el pecado original de los primeros habitantes de la tierra que comieron del árbol los saberes y las experiencias del mal.

En los siglos XIV y XV, época de pandemias, como lo ejemplificarán las danzas de la muerte o macabras de Holbein, la muerte recuperará su carácter autónomo con respecto a figuras de la divinidad, pues se considerará a la muerte en su carácter democratizante: como la locura, llega igual a reyes o mendigos, probos o bandidos, laicos o sacerdotes, jóvenes o viejos. El horizonte del Renacimiento y sus avances en anatomía y fisiología ayudaron a que la muerte fuera vista como el punto de tensión entre un saber técnico y la pretensión de su cura. Este proceso lo atestiguamos durante el siglo XVII y XVIII en el completo alejamiento de la muerte en el creciente proceso de su secularización, ligada a mandatos divinos. La ilustración y el positivismo alentarán al médico a luchar contra la muerte mediante el desarrollo de la vacunación, la cirugía y la creciente desaparición de las epidemias; que hacen pensar que la muerte puede llegar a ser controlada por medio de la medicina.



Imagen 20. Michiel Jansz, Lección de anatomía del Dr. Willem Van der Meer, 1617



Imagen 21. Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *The Anatomy Lesson of Dr. Nicolaes Tulp*, 1632, Museo Maurits, The Hague, Netherlands.

Presenciamos entonces la constelación que construyó la ilustración en Occidente; ciencia/técnica, estado y capital. Como escriben Horkheimer y Adorno:

La Ilustración [...] ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del *miedo* y constituirlos en señores [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la *ciencia* [...] Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen [...] La técnica [...] no aspira a conceptos o imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital (Adorno et Horkheimer, 1997: 59-60).

La confrontación con el cuerpo muerto ya no es la del espanto u horizonte admonitorio medieval, como lo muestran las pinturas de Rembrandt y Jansz, sino la de la

pose con un cuerpo abyecto destinado a su administración y gestión por las técnicas médicas (Jansz) y la de la mirada atónita que intenta comprender la extraña máquina que habita dentro de nosotros (Rembrandt). En este sentido, al mirar lo que nos mira en esos cuadros, permitía reflexionar sobre el cuerpo destinado al escarnio. Que la imagen dialéctica, que revelan esos cuerpos lacerados, “derrocando la imaginación mediante la *ciencia*”, hiciera arder, abrazara y consumiera en un destello catártico el sueño del progreso. Deteniendo el flujo violento y “apacible” de la historia de los vencedores. Que el deseo del cuerpo muerto despertara para jalar el freno de emergencia de la locomotora del progreso nos recuerda a Walter Benjamin. Uno espera que un relámpago deslumbrara la mirada del pensamiento moderno, acumulativo y violento, dejando en *shock* esa dialéctica que anticipa el sueño despierto de la historia, de los vencedores.

En ese movimiento de detención es, justamente con la Ilustración, que la muerte comienza a ser medicada y planificada. A finales del siglo XVIII, el médico francés Xavier Bichat, quien luchara por pensar la irreductibilidad de la vida a la materia inerte, escribe sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. En ella dirá que la vida es el *conjunto de funciones que oponen resistencia a la muerte* (Laín, 1984: 205). Las fuerzas de la ciencia y la técnica comienzan a ver a la muerte como la gran enemiga a vencer. Hacia el siglo XIX, como lo analiza magistralmente Ivan Illich (1975) en su *Némesis Médica*, la forma social de la muerte ideal es la *muerte burguesa*, la que ocurre en la vejez y que no es ocasionada por enfermedades o accidentes. El médico y la institución terapéutica ofrece, a quien pueda pagarlo, la posibilidad de morir a una avanzada edad. Una vejez productiva y rentable en la esfera económica deviene la utopía del progreso capitalista. No basta seguir viviendo, sino hay que seguir produciendo. En este imaginario, genealogía de la vida contra la muerte, el dinero compra tiempo de vida y la muerte burguesa es la meta aspiracional final de la medicina y de la existencia. Por ello, no nos debe sorprender que, en México, actualmente, se debata una nueva *Ley General de Salud* (Reporte Índigo, 1 de marzo de 2018). En su apartado sobre una nueva iniciativa de donación de órganos se legisla que en el territorio mexicano todo ciudadano podrá ser donante de órganos cuando no haya manifestado en vida lo contrario. El artículo 324 del título decimocuarto correspondiente a la donación, trasplantes y pérdida de la vida dice:

Habrá consentimiento tácito del donante cuando no haya manifestado su negativa a que su cuerpo o componentes sean utilizados para trasplantes, siempre y cuando se obtenga también el consentimiento de alguna de las siguientes personas: el o la cónyuge, el concubinario, la concubina, los descendientes, los ascendientes, los hermanos, el adoptado o el adoptante; conforme a la prelación señalada.

El escrito por el que la persona exprese no ser donador, podrá ser privado o público, y deberá estar firmado por éste, o bien, la negativa expresa podrá constar en alguno de los documentos públicos que para este propósito determine la Secretaría de Salud en coordinación con otras autoridades competentes. Las disposiciones reglamentarias determinarán la forma para obtener dicho consentimiento (Reporte Índigo, 1 de marzo de 2018).

Entonces, recapitulando, si en la medicina hipocrática el médico es el ayudante de la *naturaleza sabia* y en el Renacimiento es el *reparador* de la naturaleza falible producto de la macula original, hacia el siglo XIX y XX el galeno y su técnica privatizada es el demiurgo tecnócrata por excelencia. En *La Muerte y sus símbolos. Muerte, tecnocracia y posmodernismo* el médico y sociólogo en la Universidad de Manizales, Orlando Mejía Rivera, dibuja una imagen prototípica de la medicina del siglo XXI.

La metáfora de la medicina actual podría ser la figura de un enfermo comatoso conectado a un ventilador mecánico, con un tubo endotraqueal, una sonda vesical, cables pegados a su pecho para vigilar el ritmo cardiaco, catéteres que miden la presión de las arterias pulmonares, el murmullo monótono de las máquinas que vigilan y un médico sentado [...] revisando los parámetros numéricos. En esta escena, el esqueleto ha desaparecido; la muerte ha sido destruida y por ello, ha dejado de ser natural; lo contrario de la vida es la no-vida. Tampoco el médico aferra la mano del paciente; el enfermo tiene los ojos cerrados, es difícil saber si esta vivo o muerto; el médico debe revisar el pH de la sangre y tomar un electroencefalograma [...] Se perfecciona la manipulación técnica del cuerpo pero se pierde la percepción de la persona enferma como algo más que una máquina (Mejía Rivera, 2000: 8).

Entonces, en este sistema, que deja poco margen para saber si somos algo más que una máquina, o en el cual cuesta distinguir si estamos vivos o muertos, emerge esa profunda negación la idea de una muerte natural de médicos ante sus pacientes. Entonces, podemos constatar que el concepto y conceptualización de la muerte, como hecho irreversible, se ha modificado en nuestro tiempo, mediante discursos y tecnologías del mercado. Se evidencia que el dogma del progreso tecnológico en la linealidad del capital domina los imaginarios de las comunidades enbarazadas por los discursos fetichizantes de los *seguros* del mercado. La muerte, un accidente de la vida perecerá bajo los adelantos tecnocráticos. Las máquinas devienen los instrumentos del combate a la muerte. Se apropian del lugar de esperanzas de los dioses mediante técnicas de criogenización, implantes con material de diseño, trasplantes de órganos, unidades terapéuticas y quirúrgicas de cuidado intensivo a través del concepto de *cuerpo latente*. A ese respecto es interesante mirar como la *Ley General de Salud* mexicana refiere lo que es un cuerpo muerto.

ARTICULO 343. Para efectos de este Título, la pérdida de la vida ocurre cuando:

- I. Se presente la muerte cerebral, o
- II. Se presenten los siguientes signos de muerte:
 - a. La ausencia completa y permanente de conciencia;
 - b. La ausencia permanente de respiración espontánea;
 - c. La ausencia de los reflejos del tallo cerebral, y
 - d. El paro cardiaco irreversible

Entonces, como venimos relatando, existe en nuestros días, en el área de la medicina interna, un concepto que aborda mecánicamente el pensamiento de la muerte. No como un acontecimiento, sino como un conjunto de mini-muertes controladas por la maquinaria; el *cuerpo latente*. En *El macabro destino de los cadáveres a los que les late el corazón*, Zaria Gorvett (30 de noviembre de 2016) nos relata cuerpos cuyo corazón sigue

latiendo, orinan, sus cuerpos no se descomponen y son cálidos al tacto; sus estómagos retumban, sus heridas se curan, pueden digerir alimentos, tener ataques cardíacos, fiebre y sufrir de escaras, sonrojarse, sudar y hasta dar nacimiento de niños y niñas. Gorvett, basándose en Alan Shewmon, neurólogo de la UCLA, crítico de la definición de muerte cerebral, ha identificado 175 casos de cuerpos que, después de ser declaradas muertas, sobrevivieron durante más de una semana. Incluso hay casos donde los corazones siguieron latiendo durante 14 años. ¿A quien es funcional esa extraña vida que puede durar incluso casi dos décadas, después de la muerte?

Cada vez, son más conscientes del importante mercado que representa el tráfico de órganos los contemporáneos tratamientos tecnocráticos de la salud. En México más de 13 mil personas esperaban un trasplante en 2017; y solo 470 trasplantes fueron realizados en ese mismo año (Imelda Garcia, reporte *Índigo*, 1 de marzo de 2018). Una muerte que ya no ocurre en un cuerpo *palimpsesto*, sino en una máquina que sustituye a lo humano como meta de la inmortalidad deviene eficiente y rentable en el *cuerpo latente*⁷. La medicación de la muerte es un indicio de la medicación de la vida. Los muertos dejan de morir en su casa con la comunidad para hacerlo en la soledad del hospital, sin que alguien atienda el sollozo, súplica y esperanza solitaria del individuo. El hospital deviene recinto de agonía estridente, que no perturba la tranquilidad de los vivos y su cotidianidad de muerte. La muerte medicada encierra en los hospitales el dolor que no queremos ver, la catástrofe del sujeto abandonado por los sistemas de salud y sus *seguros populares* que atienden las más urgentes dolencias con un placebo. Un sistema de salud para quien el paciente solo es una persona humana en la medida que se encuentra en los archivos numéricos de la rentabilidad y productividad. Si puede ser reinsertado en el sistema de las mercancías como una cifra más, no nos extraña que surjan devociones religiosas espontáneas que llenan esos vacíos de significación, no solo en México sino en toda América Latina.⁸

⁷ En EEUU se ha creado una comisión para abolir la muerte y en Francia existe desde 1976 una sociedad inmortalista.

⁸ Como por ejemplo, la creciente y dispersa devoción por Colombia, Venezuela y Ecuador de José Gregorio Hernández que he podido documentar en barrios de la ciudad de Pereira en el eje cafetero colombiano. José Gregorio es un médico de Trujillo, Venezuela de principios de siglo XX. Es venerado, como un “santo”, en forma de figura de bulto ataviada de médico con bata blanca o negra y su maletín. En honor de este venerable, *médico de los pobres* se ejecutan ritos “de consulta”. En



Imagen 22. Mural referente al Dr. José Gregorio Hernández, Parroquia de la Candelaria, Caracas, Venezuela

Incluso en los sistemas de salud existen personas indicadas para tolerar el discurso de la muerte. Se ha llegado a crear una especie de tecnocracia encargada de gestionar la muerte dentro de los sistemas hospitalarios, basada en su negación frente al enfermo y los familiares. Así lo testimonia el médico Orlando Mejía Rivera:

Los enfermos cuyas patologías son incurables, pero que todavía no se encuentran en los estados finales de su enfermedad, son obligados por la familia y los médicos a guardar silencio sobre su posible muerte. Se crea un acuerdo tácito para no mencionar la palabra muerte, estableciendo un círculo de mentira donde la familia miente al enfermo con el argumento de que si no lo hiciera, él sufriría; el paciente no pregunta al médico lo que ya

donde *opera* imaginariamente a los devotos se ofrecen canciones con oraciones especiales (personalizadas en algunos casos), caminatas con pies descalzos y las tradicionales placas, las cuales se instalan tanto en el mismo santuario que puede estar en una casa o en áreas donde se ha ejecutado algún *favor*. Actualmente está en proceso de beatificación y posterior canonización, luego que, en el año 1986, el Papa Juan Pablo II le otorgará el título de *Venerable*. Recientemente ha crecido la expectativa entre los fieles sobre su posible beatificación, debido a que el 25 de septiembre de 2013 el Papa Francisco manifestó interés por la causa del Dr. José Gregorio Hernández.

sospecha por disgustar a su familia, y éste no le dice la verdad diagnóstica porque, él mismo no se siente capaz al enfermo su situación real, pues no ha sido formado para aceptar la muerte sino para combatirla. El moribundo cuando, en medio de su angustia, desea expresar sus más íntimos pensamientos, es obligado a callarse, pues ni la familia ni el personal de salud se encuentran dispuestos a escucharle; si el moribundo insiste en hablar de su muerte, se llama al psiquiatra, al tanatólogo o al capellán hospitalario, *unicos adiestrados para tolerar el discurso de la muerte* (Mejía Rivera, 2000: 16).

De esta forma mientras los familiares exigen a los médicos luchar contra la enfermedad y la muerte; servidos por instrumental hemodinámico, con fármacos o ventilación mecánica asistida, el cuerpo del suplicio se encarna antagónicamente con la máquina que lo sostiene. En este horizonte de vida humana tecnocrática, que despoja de su muerte al cuerpo fallido, ¿en que momento de la esperanza la agonía del enfermo devino múltiplemente solitaria? Si su cuerpo ya ha sido expropiado por discursos técnicamente medicalizados, la soledad emocional y psíquica acompañará en sus postreros hábitos de vida, pues incluso el cuerpo inerte es molesto para la modernidad capitalista que la niega. El sistema fija su legitimidad en la ciencia del mercado y eficiencia mediante la completa manipulación de la vida en las lógicas tecnocráticas de perpetuación de la misma.

No nos extrañe que el modelo de la muerte accidental sea el modelo que sanciona el capital. No nos resulte ajeno, tampoco, que las diversas formas de morir en los horizontes de otras tradiciones culturales, sean vistas como retrogradadas, atavíos del pasado, indecentes o primitivas. La percepción de la muerte en sociedades como la mexicana está atravesada por alguno de estos imaginarios. Mientras en los sectores inmersos en la precariedad y el despojo la gente cree que muere por no tener los suficientes recursos económicos para mantener la vida, los sectores privilegiados de la sociedad instauran, en lugares selectos de la naturaleza como cementerio, la utopía trágica de inmortalidad mediada por lógicas tecnocráticas de prolongación de la vida. Encarnan el anhelo del capital para perpetuar sus calendarios y geografías ancladas en la linealidad. Una linealidad que precisa de la violencia exacerbada, expresada en imágenes de violencia continuada y *pornografía tanática del cuerpo latente*.

Así, movilizar una idea de *un nuevo estatuto del morir, que asida a los cuatro palimpsestos o nuevos momentos de acumulación y reproducción capitalista* descritos tiene como cometido, ahora, reflexionar que implicaciones tiene hablar de la abolición de la muerte con las singularidades en las espacialidades particularidades de devociones y representaciones sociales a la Santa Muerte. Como lo veremos en la siguiente *parte* de nuestra tesis, de cara a esta devoción religiosa que nos habla, veremos cómo las problemáticas sociales del mercado devienen, paradójicamente, argumentos centrales en las posibilidades de vivir, habitar una idea de la muerte en la organización de horizontes de vida y de emancipación social. Justamente, si el sistema social vigente refleja la necesidad de abolir la muerte y el imaginario cultural de la vida comunitaria, mediante la normalización de relaciones sociales de totalidad hipostasiada histórica y sociocultural del mercado, entonces es necesario comprender y aprehender la experiencia de *desbordamiento creyente* que suscita la devoción religiosa de la Santa Muerte como una impugnación a la sociedad regida por la forma mercancía, que finca su existencia en el olvido de la muerte.

Con esta articulación de ideas en las constelaciones que hacen la constelación de la Santa Muerte, queremos problematizar lo que, justamente, evidenciamos como uno de los problemas de abordaje de la devoción de la Santa Muerte; tal y como los conocimos al comenzar a escribir este trabajo de investigación. A saber, la idea de *externalidad teórica* plantea que no habría que estudiar el fenómeno religioso que afirma la muerte, pues de lo que tendríamos que ocuparnos es de los movimientos sociales que afirman la vida de cara a los procesos de muerte. Nosotros consideramos que, -y será una idea inquietando la articulación de movimientos en nuestra tesis-, desde interioridades materiales y concretas, las devociones de la Santa Muerte se afirman cultos a la vida, de cara a un sistema que, paradójica y simultáneamente, la niega y la afirma en las significaciones que despliegan los enigmas de las representaciones. Al igual que las significaciones significantes en la aparición contradictoria de la Santa-Virgen-Muerte-Guadalupana⁹, veremos cómo en los derrames de acumulación y reproducción del *ídolo* religioso del *Progreso* reaparecen iluminaciones espirituales del pasado en el presente. En los despliegues de resistencias y

⁹ Ver el Capítulo 5.2 Escatología y epistemologías creyentes en la apocalíptica Santa-Virgen-Muerte- Guadalupana

guerrillas del espíritu contra el mercado de la muerte programada, como el *centinela mesiánico* Walter Benjamin, (Bensaïd, 1990: 9), nuestra *reflexividad* mirará al interior del proceso de subjetivación las múltiples y simultáneas muertes que anidan posibles de lo universal en lo singular de las miradas que nos hablan, cotidianamente, de la *biopolítica* de violencia corporizada del Capital. Por eso, en la siguiente parte, destacaremos cómo en este *planeta dislocado* del capitalismo los tallos de espiritualidades religiosas anidan esperanzas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta del antagonismo en las *broussailles de la locura* y *el mito*. La necesidad de exponenciar los *entramados culturales de la teología-política* en la experiencia de *cultura de-y-para la vida comunitaria* nos permitirá comprender los falsos equilibrios de ídolos de la reconciliación antropológica y las falsas amnistias de los olvidos, pero, también, en su interior contenidos de verdad de los antagonismos refinados de intransigencia sin compromisos de la vida y la muerte; que nos da a raudales esperanzas, aunque sigan negándose en las enajenaciones de los ídolos fetichizados de la *religión capitalista*.

Segunda parte: Singularidades y particularidades en la universalidad cultural de la Santa Muerte

Capítulo 3. *Afinidades electivas* en los horizontes antagónicos de la Sta. Muerte

“El sentido no es capaz de permanecer quieto,
hierva de segundos sentidos, terceros y cuartos,
de direcciones radiales que se van dividiendo y subdividiendo
en ramas y ramajes hasta que se pierden de vista,
el sentido de cada palabra se parece a una estrella
cuando se pone a proyectar mareas vivas por el espacio,
vientos cósmicos, perturbaciones magnéticas, aflicciones”

José Saramago, *Todos los nombres*, (2001: 167).

“10. Los vivos a veces experimentan la infinitud, como les es revelada en el sueño, en el éxtasis, en instantes de extremo peligro, en el orgasmo, o tal vez en la experiencia misma de morir. Durante estos instantes la imaginación viva cubre el campo completo de la experiencia y rebasa los contornos de la vida o la muerte de cada quien. Roza la imaginación expectante de los muertos”
John Berger, *12 tesis sobre la economía de los muertos* (2006: 9-10).

Queremos subrayar que no vamos a relatar aquí cuales son los momentos genealógicos de la idea de una *Muerte Santa* en la Historia, sino desde nuestro presente, - antagónico y contradictorio-, pensar cómo se ejercen ciertas atracciones en las perspectivas de la muerte aparentemente disociadas o fragmentadas. Es decir, nuestro punto de partida nunca será pensar cierto origen (perspectiva lineal de la historia) del culto a la Santa Muerte, a la manera de preguntas como: ¿Cuál es el origen del culto a la Santa Muerte?, sino cómo se actualiza en una devoción religiosa contemporánea, con sus imágenes representativas, aquello ausente de la historia. ¿Cómo hacer de nuestra comprensión contemporánea del culto a la Muerte no una derivación histórica de un pasado lineal y homogéneo sin sujeto, considerado rebasado (lo Mesoamericano o Novohispano), sino una actualización de las resistencias y rebeldías de *los condenados de la tierra*? ¿Desde donde mirar en la problematización dialéctica de la actualidad, el movimiento religioso antagónico

de la Santa Muerte haciendo frente a la forma homogenizadora de una historia que nos mata incesantemente?

Primeramente, consideramos que es de suma importancia referir cómo las imágenes, representaciones e ideas, no solo las religiosas, contienen en su movimiento histórico interno silencios cautivos de la historia concreta, pero que no logran expresar, aparentemente, la trayectoria que constituye modos *de ver* (Berger, 2006) y sentir insertos en ella. Por esto, discurriremos las imágenes representativas en los cultos populares como evocaciones de procesos de miradas que se encarnan en la imagen viva de vivos y muertos. “Las imágenes se hicieron al principio para evocar la apariencia de algo ausente” (Berger, 1975: 16). Es decir, con una dialéctica de las imágenes, tallamos en lo boscoso de las mismas imágenes la beatitud de inteligibilidad racional de subjetividad creyente: valor de uso y trabajo concreto en las esperanzas invisibilizadas en los trazos racionales de horror y barbarie moderna. Por ello, queremos recuperar la dulzura de la conciencia histórica de las espiritualidades y religiosidades para destacar contenidos humanos y socialidades de dolor y ruptura en los encuentros con el *Otro*, quiebre, algarabía, sollozo y llanto, partes ya de la alegoría-movimiento de la imagen como constelación en el movimiento concreto de ideas y símbolos religiosos de la Santa Muerte.

A este respecto, también Danièle Hervieu-Léger define, por ejemplo, el concepto de religión como un conjunto de sentidos en las formas de *creer* en otro mundo:

todo tipo de dispositivo -ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular (Hervieu-Léger, 1996: 39).

Lo que implicaría que toda religión supone una comunidad creyente, un grupo social histórico concreto con ciertas formas de articulación y linaje imaginario del pasado con horizontes de futuro. Constituidos en las relaciones sociales comunitarias de espacios

concretos y geografías de la naturaleza, sabemos con Theodor Adorno que la palabra, el concepto y su conceptualización son determinaciones sociales en pugna con el mundo real y concreto.

El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él (Adorno, 2008: 402).

Entonces, si en la historia encontramos que la producción de imágenes sacras está ligada a contextos de crisis, lacerando formas de dominación, debemos referir que las creencias religiosas no producen marionetas sin sentido social, sino, paradójicamente, actores sociales críticos que la constituyen en la cristalización del *choc* en una mónada (Benjamin, Tesis XVII). Por esto, nosotros queremos superar la contradicción semántica entre un remanente sociológico “objetivista” de cara a otro “subjetivista” para mirar como Benjamin (Tesis XV) en las conmemoraciones de la Santa Muerte una rememoración de los olvidos de la consciencia histórica. En este sentido, Pierre Bourdieu, a partir de la teorización de las *estructuras sociales externas e internalizadas*, concilia las diferencias entre un *determinismo objetivista* y un *subjetivismo voluntarista*. Para él, los sujetos socialmente producidos en estados anteriores del sistema de relaciones sociales, no pueden ser reducidos al estado actual de cosas, como simples soportes de la estructura vigente. Como tampoco pueden ser concebidos como sujetos aislados, pues sus prácticas están condicionadas por la historia anterior que ha sido incorporada en forma de *habitus*. Por esto creemos que el *habitus* revela los peligros en la construcción del sujeto creyente, supuestamente regido por una *acción racional* o por una dominación sin disputa. En *Respuestas por una Antropología reflexiva*, Pierre Bourdieu y Loïc J.D Wacquant (1995), nos advierten sobre los peligros de concebir a los sujetos como marionetas incapaces de producir una cultura de insubordinación. Lo que ellos llamarán *paralogismo escolástico* a la manera de artefactos para mirar objetos sin sujetos activos o relaciones al interior constituyéndolos en las lógicas identitarias.

Error en que suelen incurrir los profesionales del Logos y de la lógica, consistente en “confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas”, como dijera Marx a propósito de Hegel, la teoría de la acción racional sustituye el sentido práctico socialmente constituido del agente por la mentalidad del científico que reflexiona sobre la práctica. El actor, tal como lo concibe, no es otra cosa que la proyección imaginaria del sujeto científico en el agente actuante, una especie de monstruo con cabeza de pensador que reflexiona sobre su propia práctica de manera lógica y reflexiva, y con cuerpo de hombre de acción que se empeña en la acción. La teoría de la acción racional sólo reconoce las “respuestas racionales” de un agente carente de historia, indeterminado e intercambiable. Esta antropología imaginaria pretende fundamentar la acción, económica o no, en la elección intencional de un actor libre de cualquier tipo de condicionamiento económico y social. Ignora la historia individual y colectiva de los agentes a través de la cual se constituyen las estructuras de preferencias que los caracterizan, dentro de una compleja dialéctica temporal con las estructuras objetivas que las producen y que ellas tienden a reproducir (Bourdieu et Wacquant, 1995: 85).

En este tenor, nuestro cometido es indagar en las genealogías socio-históricas del sujeto y su culto a la Santa Muerte, la *racionalidad instrumental* que constituye a las subjetividades devotas en Puebla. Es decir, miramos los procesos de múltiples genocidios vividos e invisibilizados en el instante discursivo, iconográfico o material en que la Muerte, representada en los esquemas de *significación* barrocos, mesoamericanos, medievales o protestantes que de ser anárquicas o asistemáticas se vuelven planificadas y metódicas. Para desplegar el sujeto vivo al interior de los conceptos, desplegamos significaciones a partir de aquello *ausente*, la voluntad de vivir frente a un mundo que nos arroja a la muerte y a la imposibilidad de su experiencia.

Con Fernando Matamoros sabemos que debemos buscar aquella subjetividad entre las ruinas del *dolor de la expansión del pensamiento colonial* abriendo los tiempos discordantes eminentemente negativos:

Si destacamos que las subjetividades que objetivan la trascendencia se encuentran en los signos de la eternidad soñada en los momentos frágiles de la felicidad, manifestada por las pulsiones y pasiones por la vida, podemos destacar también que las subjetividades son

signos negativos manifestados por las pulsiones y pasiones por la vida. Así, en el marco real y simbólico de la “guerra de los dioses” en la nueva sociedad de los mundos descubiertos, aparecieron tiempos discordantes y conflictivos frente a la violencia: pensamientos locales, confrontados, designaban abría caminos que trascendían nuevamente la historia hacia la utopía. Ya que estas conceptualizaciones de lo absoluto implicaban la ruptura y continuidad de las tradiciones creyentes, estas configuraciones de la *trascendencia* se inscribieron en contradicción con el tiempo del dolor de la expansión del pensamiento colonial. Esos instantes de los frágil, desgarrados en el abismo totalitario de la universalidad del mundo, se manifestaban en las cosas efímeras de la realidad: el deseo insistente en la realidad (Matamoros, 2015: 546).

Consideramos que esta comprensión de *signos negativos* de pasiones y pulsiones que anhelan la vida (Matamoros, 2015) nos permitirá avanzar en una reflexión sobre las múltiples concatenaciones, correspondencias y mutuas influencias (evocando también a Walter Benjamin, 1990), entre la forma capital, tiempo, genocidio, historia y el sujeto negado en su forma de subjetividad devota en, desde, contra y más allá de la Santa Muerte.

Así, entendemos por *afinidad electiva* un tipo particular de relación dialéctica articulada entre dos o más configuraciones sociales, históricas o culturales. Las afinidades electivas no pueden ser explicadas en su lógica cosificada, por una relación de simple causalidad, sino a partir de movimientos internos de compenetración, de atracción recíproca, convergencia activa o fusión compleja de lo concreto de la historia. En nuestra perspectiva, la *afinidad electiva* urde configuraciones económicas políticas o religiosas; sin que exista la formación de una síntesis, una substancia nueva o el trastrocamiento de los elementos iniciales de la dialéctica. Para nosotros, este concepto nos será útil para revelar y descubrir afinidades internas que hacen posible un diálogo dinámico, antes de que se constituya una síntesis que tienda al reforzamiento del cúmulo de relaciones sociales.

*Afinidades electivas*¹⁰ que se expresarán, sobresalientemente, cuando abordemos lo tocante a los remanentes iconográficos de la Muerte en el seno de mecanismos de

¹⁰ Con Michael Löwy (1997: 9), sabemos que la trayectoria histórica de la categoría *afinidad electiva*, vuelta concepto sociológico en Weber, tiene referentes y evocaciones a figuras como

significación novohispanos. Allí, al desplegar ciertos lazos de significación entre un *ethos capitalista* (Weber: 2007), un *ethos Barroco* (Echeverría: 2000), -en el instante en que constituyen un horizonte histórico con respecto a una temporalidad utópica-, potenciaremos los dos *Ethos* que existen como tipologías de conjunción o atracción recíproca entre fenomenologías que, en apariencia, podrían mostrarse irreconciliables, pero que vistas a la luz de campos culturales dialógicos entre lo Mismo y lo Otro, pueden develar compenetraciones de esperanza en los procesos religiosos creyentes. Dichas compenetraciones, no las entenderíamos como simples *correspondencias*, *correlaciones* o *influencias*, pues, ello evocaría analogías estáticas que perpetúan sus ámbitos semánticos, sino que privilegiaríamos el estudio de *atracciones*, -a la manera de un campo de fuerzas magnético- que pudiera potenciar la dinamización de nuestras analogías culturales.

Al mismo tiempo, sabemos que esas *afinidades electivas* no se dan en un ámbito de ingravidez sociocultural, por lo que, en adelante, nos referiremos a las condiciones históricas concretas, relaciones entre categorías sociales, movimientos culturales o acontecimientos políticos que posibilitan este movimiento crítico inmerso en lo religioso, evocaciones y devociones populares de *signos negativos* (Matamoros, 2015). Así, en adelante, nos propondremos referir *constelaciones* de matrices históricas, sociales o culturales de la Muerte (medieval, barroca, protestante, mesoamericana) que manifiestan las *afinidades electivas* de las que venimos hablando; y que se materializan en la devoción contemporánea de la “Niña Blanca” como actualización escatológica, milenarista, apocalíptica y post-secular.

Indagamos pues, parafraseando a Michel Foucault, las historicidades que constituyen las materialidades en las creencias de la actualidad:

una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento (Foucault, 1996: 8).

Alberto el Grande (siglo XIII), Johannes Conradus Barchusen (XIII), Hermanus Boerhave (XVIII) o Johann Wolfgang Goethe con su novela de 1809 *Die Wahlverwandtschaften*.

Por ello, comprendemos que elaborar una *genealogía* de nosotros mismos, más que pretender dar cuenta de documentos y archivos del pasado, nos debe plantear la necesidad de indagar los procesos inmersos en discursos y prácticas que han hecho posible en la historia una configuración del presente¹¹. Como Walter Benjamin, de frente a la concepción homogénea del tiempo, vacía, abstracta y lineal, la reflexión en el pensamiento permite “disparar” contra los relojes organizando el mundo, haciendo explotar la continuidad histórica. Así, evocando una de las motivaciones del estudio de Michael Löwy (2002) sobre *Las tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, no buscamos en el pasado el tiempo cosificado, tampoco mirar las ruinas las catástrofes de la historia sin el sentido y la intuición, sino la eterna contemporaneidad de deseos inmersos en esas ruinas del pasado: cambiar el mundo. Los sujetos sociales, la esperanza, la rabia, el dolor del *Ángel* mirando la historia permite, a la vez, mirar cómo el tiempo histórico está repleto de tiempo actual.

3.1 Sinfonía atonal sobre la *buena muerte*; materiales de desecho y puntos ciegos

“Cuando Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino—por así decirlo, *los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica*. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico”

Adorno, *Minima Moralia* (2006: 157).

Parfraseando a Adorno, procederemos a revelar cuáles han sido *los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica*, pero que subyacen al movimiento histórico de la contradicción de la Muerte, atestiguada, vivida o santificada en

¹¹Los últimos cinco años de vida de Michel Foucault, estuvieron orientados a elaborar una *historia de la sexualidad*, vinculada, inexorablemente, con el proyecto nietzscheano de construir una *genealogía de la moral* (1975) para recuperar, paradójicamente, el *origen* de la moral, desde la moral misma de lo humano, contra la moral establecida.

nuestros días. Así, podemos decir que es en el horizonte medieval donde irrumpiría la iconografía de la *Buena Muerte*. Una devoción que generaría congregaciones y cofradías desde el siglo XIII y hasta el siglo XIV en Europa, pero que serían trasplantadas, con un nuevo y renovado impulso en la Nueva España hacia el siglo XVI y XVII. Aquellos puntos ciegos de los que también John Berger (1996: 9-10) nos hereda en algunas de sus *12 tesis sobre la economía de los muertos*:

5. Los muertos habitan un momento sin tiempo, de construcción continuamente recomenzada. La construcción es el estado del universo en cualquier instante.
6. Según su memoria de vida, los muertos saben que el momento de construcción es, también, un momento de colapso. Habiendo vivido, los muertos nunca pueden ser inertes.
7. Si los muertos viven un momento sin tiempo, ¿cómo pueden tener memoria? No recuerdan sino ser lanzados al tiempo, igual que todo lo que existió o existe.
8. La diferencia entre los muertos y los que aún no han nacido es que los muertos tienen esta memoria. Conforme aumenta el número de muertos, la memoria se agranda.

Desde luego, aquí tendríamos que referir uno de los debates más acendrados entorno a los “orígenes” de la Santa Muerte: justamente la tensión entre aquellos que la ven antropológicamente como continuidad homogénea, simbólica y vacía del sujeto social en las iconografías medievales; y aquellos que la ven como una actualización mesoamericana en las reconfiguraciones políticas del presente. Como lo venimos señalando, en nuestra perspectiva, indagar en los orígenes de una manifestación cultural remite a una lógica histórica lineal, mientras que revelar los *materiales de desecho o puntos ciegos* nos permite comprender las lógicas dialécticas antagónicas y contradictorias en el seno de la propia devoción religiosa repleta de tiempo *actual*

De cualquier forma, como veremos en el capítulo siguiente, las particularidades de líderes carismáticos, quienes han representado este debate se escinden de líderes religiosos de la Santa Muerte. Como David Romo y aquellos especialistas -léase *paralogistas escolásticos*, diría Bourdieu- que subrayan el carácter del origen de la devoción al pasado

medieval europeo; y aquellos otros y otras, como Doña Queta¹², que acentúan el carácter mesoamericano; o el propio Claudio Lomnitz (2006) quien acentúa el origen de la Santa Muerte en Centroamérica. Andrew Chesnut citando a la antropóloga mexicana Katia Perdígón Castañeda, refiriéndose a la historicidad del culto a la Santa Muerte en el presente siglo en México, nos menciona:

La historia del concepto actual de la muerte y su iconografía, reflejada en la Santa Muerte del presente siglo, se relaciona más con la religión judeocristiana (llámese iglesia católica en este caso en particular) que con la olvidada y desconocida voz de los vencidos, es decir, la del pueblo prehispánico (Chesnut, 2013: 42).

En este orden, debemos señalar que en el seno del culto a la Santa Muerte irrumpe una *toral* contradicción, inscrita en las tensiones de la muerte y la resurrección del Hijo-hombre-Dios. De acuerdo a los horizontes escatológicos de la iglesia judeocristiana no es posible venerar a la muerte, pues el Mesías la ha derrotado con su resurrección. Sin embargo, entre los siglos XVII y XVIII, en el ámbito de la Nueva España y la Capitanía de Guatemala, existen ya grupos que la honran y la han vuelto una devoción, uncida como San Pascualito, San Pascual Rey, Justo Juez o Presagiadora.

Aunque el fallecer es una de las improntas ineludibles del ser humano, el ritual del duelo, en nuestras sociedades, es una expresión de adaptación al proceso que re-significa históricamente la pérdida y el choque emocional que conlleva la muerte del ser amado. Por esto, para Ernst Bloch (1991: 230-269) este paradigma de la muerte en los rituales lo encontramos desde los inicios de la humanidad. Los choques que producen desde el interior “lámparas funerarias” o imágenes diversas de luces de velas funerarias, que oponen la esperanza a la potencia de la anti-utopía por excelencia: la muerte. Entonces, si los ritos mortuorios expresan la cosmovisión que una comunidad despliega sobre la muerte, Philippe Ariès (2005), en su *Historia de la Muerte en Occidente*, nos propone re-visar la *curva de aflicción* de diferentes actitudes que han desarrollado las comunidades humanas occidentales frente a la muerte; la *muerte domesticada*, la *propia muerte*, la *muerte del*

¹² Doña Queta y David Romo figuras que abordaremos en el siguiente capítulo.

otro, la *muerte vedada*¹³. Una *curva* que atestigua la obsesión en el horizonte moderno de subsumir la muerte mediante la acumulación del capital y la cosificación de la muerte como mercancía. Así, Ariès subraya que la muerte constituye el reconocimiento del destino colectivo y rastrea cómo ha sido la relación de los muertos y vivos en su constelación, de la *resignación pasiva* a la *confianza mística*. Para él, la realidad psicológica del lugar de la muerte en las sociedades ha sido un hito articulador. Para nosotros, la muerte exaltada, vedada, invisibilizada, técnicada, milenarista, aceleracionista, innombrable, nunca dejará de constelar la experiencia humana; nuestra inquietud de perdurar en el tiempo y el espacio desde narrativas que, incluso, hablan del carácter *utópico* del fin del trabajo o fin de la muerte.

Consideramos que Ariès nos permite mirar el movimiento de continuidades y discontinuidades, de sístole y diástole que los colectivos humanos han desplegado. Nos permite pensar, a la luz del tiempo presente, aquellas *afinidades electivas* a manera de resabios del ethos medieval, renacentista, mesoamericano o barroco en nuestro actuar; y que desencadena la acumulación de prácticas en una actitud contradictoria como las hemos enunciado. En particular, miramos la labor de reflexión de Ariès para poder insertar lo que enunciaremos como *la muerte vivida* o *venerada* en el seno de los devotos de la *Santísima*. Aunque sepamos que en esta fenomenología religiosa caben lógicas de una narrativa histórica occidental, sabemos, también, que existen otros remanentes, experiencias, sensibilidades singulares que devienen particularidades temporales en las espacialidades. Por estas razones, la perspectiva de la larga duración permite potenciar contratiempos religiosos en cultos contemporáneos a la muerte santificada; representada en el movimiento de discontinuidad a la lógica homogénea de la Modernidad y la subjetividad instrumental (Capital-Trabajo), tejiendo contradicciones y antagonismo.

En el sentido de la larga duración, Ariès plantea que en la cultura occidental existe, desde el siglo XII, una respuesta emocional intensa y espontánea entorno a los ritos

¹³ Hemos de aclarar que, para nuestros propósitos, por el momento en este apartado solo nos ocuparemos de las dos primeras formas que evoca Ariès (2005). *La muerte del otro* y *la muerte vedada* se encuentran en total conversación con lo que nosotros hemos llamado las *nuevas formas del morir*. Solo que pertenecerían aún al sistema fordista de producción y no ya a los remanentes contemporáneos postsalariales que comienzan a debatirse actualmente en América Latina.

funerarios. En aquellos tiempos los ataques de histeria, los arañazos autoinfringidos, los sollozos permanentes y desahogados, así como el llanto inagotable frente al muerto, eran bien vistos por las comunidades. Así estas primeras actitudes frente a la muerte la conoceremos como la *muerte domesticada*. Esta actitud corresponde a los primeros siglos de la cristiandad, época imbuida por los paganismos que, después, se invisibilizarían por la cercanía que establecían los seres humanos frente a la muerte; considerada una premonición y una advertencia, una muerte piadosa, ceremoniosa, digna de temerse. Plantea Ariès que los antiguos temían a la muerte y se mantenían apartados de ella, pero, al mismo tiempo, honraban las sepulturas como espacialidades del rito mortuario; hechos que impedían que los difuntos pudieran perturbar a los vivos. Es sabido que en los principios de la humanidad los muertos eran enterrados alejadamente de las comunidades, después la práctica de cementerios extraurbanos, cercados y fortificados permitía un distanciamiento de la muerte. La familiaridad de la muerte en esta época representaba la aceptación del orden de la naturaleza de la que no procuraba escapar ni tampoco exaltar. Pero que, como diría Sören Kierkegaard (en Bloch, 1991: 231) frente a la noche de la desesperanza (la muerte), el espíritu de la esperanza deviene vivificante de la esperanza en la eternidad. Entonces, ya que la muerte era la justicia solemne, que puede acaecer en cualquier momento, es la resignación ignominiosa, pero que va, constantemente, al encuentro de la esperanza con la comunidad creyente en la salvación.

En un segundo momento, la *propia muerte* como *Buena Muerte* interpelará, ya no a un proceso de resignación, sino un proceso de triunfo frente a la vanidad del mundo. El *memento mori* será en este contexto cultural la consecuencia natural de una vida de sacrificios y aflicciones, del seguimiento de los diez mandamientos, de la confesión, el arrepentimiento y el recibimiento de la extremaunción. En la tesis X de las *Tesis sobre el concepto de Historia*, Walter Benjamin (en Löwy, 2002: 110) refiere al respecto del pensamiento que deviene idea y acción contra los objetos mundanos como: “Los objetos que la regla claustral asignaba a la meditación de los monjes tenían por misión enseñarles el desprecio del mundo y sus pompas”.

Pompas y desprecio del mundo que caracterizaban las cofradías novohispanas que conmemoraban la muerte de Cristo. Así, por ejemplo, en la Nueva España la *congregación*

de la Buena Muerte se fundó en 1775, pero sus orígenes provendrían de 1586. Su vocación era cuidar enfermos y ayudar a “bien morir” a los agonizantes¹⁴. En estas geografías novohispanas, la orden de los *camilianos* se establecería en unas casas conocidas como Calderas (Regina n. 94), por haber pertenecido a Manuel Calderas, opulento español que tenía muchas propiedades en el barrio de San Pablo. Ahí instalaron su convento bajo la advocación del *Sagrado Corazón*. Esta orden, como su predecesora española, nacería de la ingente necesidad de atender a todos los heridos civiles y militares abandonados en los campos de batalla. Era una de las órdenes con reglas más severas, lo que hacía que hubiera pocos candidatos dispuestos a ingresar en ella; debían socorrer inclusive a los que tenían enfermedades infecciosas, como la peste que era bastante común. Para la mayor movilidad de sus servicios, les era permitido andar en mula, pero ésta tenía que ser negra. En este sentido, por ejemplo, la patente de la *Cofradía de la Buena Muerte* garantizaba a sus miembros recibir los beneficios de las oraciones de todos ellos para la salvación de su alma. Como lo describen “Las Reglas de la Congregación de la Buena Muerte” o “Ejercicios de Buena Muerte”, dispersos en reservorios (entorno a 1748 y 1833) conservados en el *Archivo General de la Nación*.

La angustia que acompañaba a los novohispanos hacía que se constituyeran en congregaciones que pudiera garantizarles las oraciones piadosas, antes y después de morir; recibir el hábito correspondiente para que el santo de su devoción pudiera sacarlos del purgatorio; tener garantizadas las oraciones perpetuas y cercanía sepulcral al altar. Una especie de *seguro* de Buena Muerte sería ese *aprendizaje de la angustia como salvación de la fe* (Kierkegaard, 1990: 328-336); que, consideramos, habita en las grandezas de la *aventura* de su conocimiento y horror; en la preocupación que nos habla de esas relaciones, más profundas del tiempo y la espacialidad espiritual, entre los vivos, los muertos y sus procesos de memoria. Nosotros sabemos que todas las religiones, como lo menciona Berger (1996), han intentado clarificar los intercambios simbólicos entre los vivos y los muertos, por lo que, para nosotros, será de suma importancia desentrañar la madeja de la contemporánea religión de la Santa Muerte, para avizorar al interior de sus procesos de

¹⁴ Con el nombre de Congregación de "Hermanos Ministros de los Enfermos y Mártires de la Caridad" (*Clericorum Regolarium Ministrantium Infirmis*), Camilo de Lelis —Bucchianico, Chieti, Italia, 1550-1614, santo, arrepentido de una vida disipada—, fundaría la *Congregación de la Buena Muerte*.

subjetividad los índices negativos de una muerte que deviene culto a la vida, al deseo y al anhelo de apertura.

2. Entre el núcleo y lo que lo circunda hay intercambios que, por lo general, no son claros. Todas las religiones se han preocupado por aumentar su claridad.

La credibilidad de la religión depende de la claridad de ciertos intercambios inusuales. Las mistificaciones de la religión se derivan de su intento de sistematizar tales intercambios.

3. Lo excepcional de los intercambios claros se debe a que es también muy raro que algo pueda cruzar intacto la frontera entre la infinitud y el tiempo.

4. Ver a los muertos como las personas que alguna vez fueron tiende a oscurecer su naturaleza. Intentemos considerar a los vivos como podríamos asumir que lo hacen los muertos: colectivamente. No sólo a través del espacio se acumularía lo colectivo sino también a lo largo del tiempo. Incluiría a todos los que alguna vez vivieron. Y entonces también estaríamos pensando en los muertos. Para los vivos, los muertos son únicamente aquellos que vivieron; mas en su propia gran colectividad los muertos ya incluyen a los vivos (Berger, 2006: 9-10).

INSTRUCCION
A LOS INDIVIDUOS
DE LA CONGREGACION
DE LA
BUENA MUERTE,
*erigida canónicamente en la Iglesia
del Colegio Imperial de la Compañía de Jesus.*



CON LICENCIA.
MADRID: IMPRENTA DE D. E. AGUADO.
1833.

Imagen 23. “Las Reglas de la Congregación de la Buena Muerte”, 1833. Biblioteca de Catalunya, España.

EXERCICIOS
DE BUENA MUERTE,
EN LA CASA PROFESSA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS.
DEDICADA
AL GRANDE S. FRANCISCO
DE BORJA.
A DEVOCION
DE LA EXCELENTISSIMA SEÑORA,
Nieta de el Santo,
LA SEÑORA DOÑA ANA MARIA
de Borja, Duquesa de Gandia
y Bejar.

Año



1748.

EN MADRID: POR GABRIEL RAMIREZ,
frente la Trinidad Calzada.

Imagen 24. “Exercicios de Buena Muerte en la Casa Profesa...”, 1748, AGN, México.

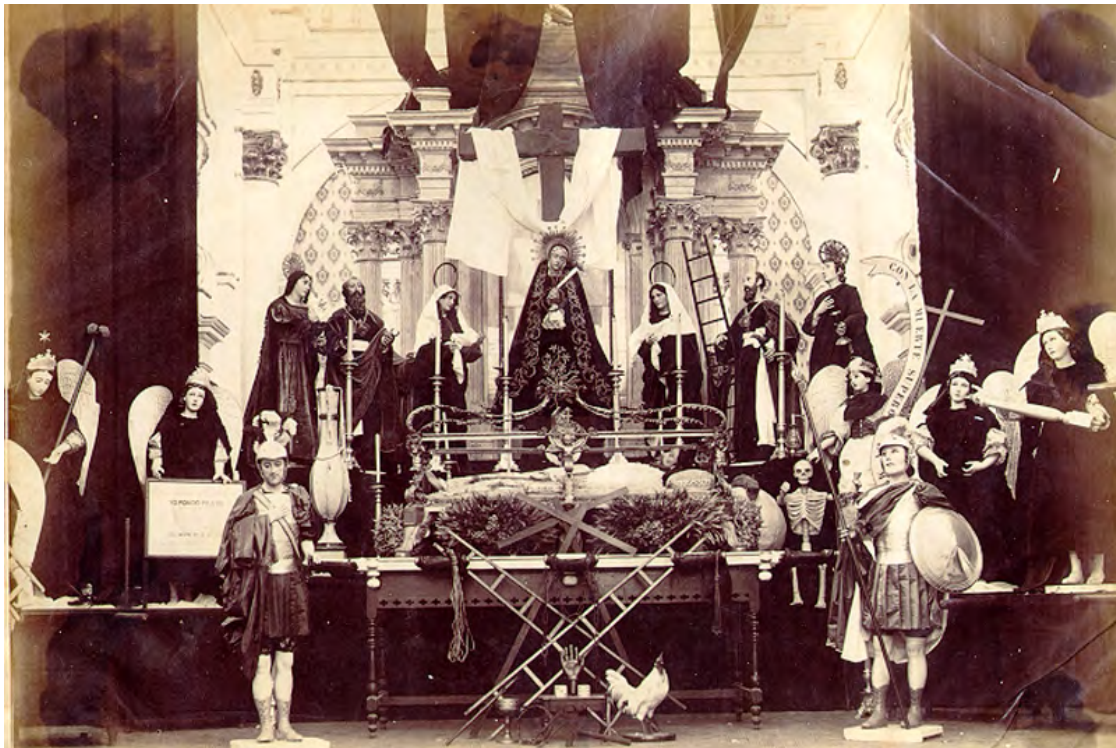


Imagen 25. *Pasión de Cristo*, Antigua Guatemala, Guatemala, 1906.

Para ello, realizaban oraciones dedicadas a cada una de las heridas o llagas del cuerpo de Cristo, actos de constrictión y de penitencia, además de realizar elaboradas representaciones de la *Pasión de Cristo* como lo muestra una foto que data de 1906 y es el referente más antiguo que hemos podido rescatar en Guatemala. De la aún existente *Hermandad del Señor Sepultado*, “*Cristo del Amor*” en el *Templo de Santo Domingo en Guatemala*. Fundada por una *Cedula Real* que data de 1547, haciéndola la más antigua del continente americano, la “*Cofradía del cristo morto*”, representaría la constancia histórica de la continuidad del culto y veneración a la *Buena Muerte* más amplia que podamos datar.



Imagen 26. Captura de Pantalla, *Cofradía del Santo Entierro de Santo Domingo de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, 2017, <http://www.cristodelamorop.org>

La representación de Jesús cuando es retirado después de ser azotado en la columna de *La Flagelación* es retomada actualmente por los fieles durante la Semana Santa en Guatemala. Lo que se llamaría, posteriormente, como “Jesús de la Caída de la Buena Muerte” deviene una segunda devoción en cada Viernes Santo. Después de doce campanadas de luto, emitidas por las llamadas “Campanas Lacrimosas”, se medita acerca de “La Buena Muerte” de Jesús en la cruz; que redime los pecados de la humanidad y da acceso a la resurrección en el mundo inmaterial de la eternidad.

Este ceremonial necesitaba de los llamados *Cristos de la Penitencia*, o sea esculturas de Jesús con movimientos en las manos, piernas y cabeza en honor a la *Buena Muerte* y las *Cinco Llagas de Cristo*¹⁵. De igual forma, nos parece peculiar como se utilizaba y utiliza una representación de la muerte como un cadáver o escombros de ruinas, como lo muestra la foto de 1906 y la procesión de la *cofradía del santo entierro* (2017); donde habita el personaje de Jesús en su suplicio; una escena de angustia y horror, pero

¹⁵ Cabe señalar que, desde la Nueva España, muchos de estos cristos fueron elaborados de pasta de caña de maíz, lo que los reviste de constelaciones evocadoras de una historia con hondas raíces mesoamericanas.

también de esperanza frente a los encuentros con la *Santa Muerte*, a quien derrotará, resucitando al tercer día¹⁶.

No podemos dejar de señalar que estos motivos iconográficos nos remiten a la presencia de este tipo de cofradías en la región de Puebla-Tlaxcala. A unos kilómetros del centro de la ciudad angelopolitana, murales del ex-convento de San Miguel Arcángel en Huejotzingo atestiguan cómo las procesiones de penitentes, además de detentar una pedagogía intramuros para los habitantes del convento fundado en 1524 en las reglas franciscanas de resistencia a una vida de frugalidad, siguen siendo testimonios del proceso de adoctrinamiento religioso, basado en una idea de la tortura del *Cristo de la Buena Muerte*. Como lo refiere Isabel Estrada de Gerlero (1983), quien vincula la pasión de Cristo con los penitentes de Huejotzingo en una cofradía del Santo Entierro. En ese mismo tenor, como lo investiga Susan Verdi Webster (1995)

Un documento fechado el 16 de septiembre de 1593 demuestra la existencia de una cofradía de la Vera Cruz en Huejotzingo. El documento es una petición escrita por una cofradía de la Vera Cruz al Canónigo Maldonado de la ciudad de Puebla de los Ángeles, pidiendo un traslado de las gracias y indulgencias concedidas a la cofradía por el pontífice Paulo III en el "vive vocis oraculo", y empieza "Bernaldo de Montesinos, Mateo Evangelista, Juan Davila, yndios principales de la cibdad de guaxocingo [Huejotzingo] por nos e por los demas hermanos de la cofradia de la sancta vera cruz questa fundada en la dha cibdad en la yglesia del convento de san fran[cis]co..." Webster (1995: 64).

Por esta razón no podríamos dejar de mencionar que la imagen más antigua de la *Buena Muerte*, Santo entierro o descendimiento de Cristo, tal y como lo hemos evocado en este apartado para el caso de Puebla, sería la imagen del descendimiento de la Cruz que encontramos en el convento huejotzinca. En el programa iconográfico, podemos aún

¹⁶ Es importante señalar que cuando los miembros de la congregación no tenían descendientes los bienes otorgados en vida para la cofradía se dedicaban a obras pías, misas y rosarios. Así, por ejemplo, un poblano, Andrés de Carvajal, habría dejado pagadas 600000 misas en su honor (Malvido, 2005: 22). Sin embargo, cuando el difunto no tenía las posibilidades de pagar su *Buena Muerte* no podía acceder a los sacramentos mencionados anteriormente. Podía ser enterrado en un atrio o podría ser enterrado en una fosa común.

observar aquellas imágenes del imaginario contra la angustia de la muerte; y preservado desde hace casi cinco siglos. Como lo refiere Verdi Webster (1995: 65):

Es indudable que la Cofradía de la Vera Cruz participó en la representación del Descendimiento de la Cruz por tener muchos de los accesorios entre los bienes. El Descendimiento debiera haber estado escenificado en la manera que está pintado en el muro norte de la iglesia, en que se ven cuatro frailes bajando el cuerpo de Cristo, mientras varios penitentes en túnicas blancas se arrodillan alrededor del Calvario. En la base de la cruz aparecen las figuras de las tres Marías y San Juan. Según el inventario, la cofradía tuvo una imagen de San Juan, que aparece en el paso acompañando a la Virgen en la procesión pintada... Aunque la escenificación del Descendimiento estuvo tradicionalmente vinculada con las cofradías del Santo Entierro, en Huejotzingo, bajo la dirección de los frailes franciscanos, la Cofradía de la Vera Cruz la tomó a su cargo.



Imagen 27. *Descendimiento de la Cruz. Pintura del muro norte de la nave de la Iglesia del Convento de Huejotzingo, Puebla, México, siglo XVI. Foto: Susan Verdi Webster*

3.2 La Muerte Santa en los entramados socio-históricos coloniales

“La historia es objeto de una construcción cuyo marco no es el tiempo homogéneo y vacío, sino un ámbito lleno de “tiempo actual”. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo actual”, surgido del continuo de la historia. La Revolución Francesa se entendía como un recomienzo de Roma. Citaba la antigua Roma exactamente como la moda cita un traje de antaño. En su recorrido por la jungla de otro tiempo, la moda husmeó la huella de lo actual. *Es el salto del tigre hacia el pasado. Ese salto sólo puede realizarse en una arena donde manda la clase dirigente.* Efectuando en pleno aire, el mismo salto es el salto dialéctico, la revolución tal como la concibió Marx”

Walter Benjamin, *Tesis XIV, Tesis sobre el concepto de Historia* (1940).

“La muerte ha estado presente en el teatro novohispano de evangelización, en sonetos, bailes, en representaciones plásticas de tipo religioso, como las pinturas murales de templos y conventos. También se encuentra en diversas pinturas de caballete que conforman catafalcos o piras, como la de santa Prisca, en Taxco, lo mismo que el políptico de la Muerte en en Tepotzotlán, como parte de la decoración mural de algunas casas, como la casa del Dean, en Puebla”

Custodio guardián del altar a la santísima muerte en el barrio de San Pablo (*Entrevista*, verano de 2017)

Desde el siglo XVI atravesando el XVII en la Nueva España, podremos rastrear en las constelaciones una creciente preocupación por la singularidad de cada individuo. El periodo que evocamos con Philippe Ariès (2005), como el de la *propia muerte*, es un momento caracterizado por la profusión de múltiples representaciones de la humanidad formada por la angustia, y solamente el que forma lo posible lo es por su infinidad: el Juicio Final como liberación de la muerte. En las postrimerías de los tiempos, las temáticas macabras, *-ars moriendi-*, la descomposición y la putrefacción y, sobre todo, por la actualización de la idea del fin de los tiempos, pero en el ámbito doméstico, en el lecho funerario serían materialidades de la esperanza en la muerte misma. Este tiempo de la aparición del cadáver en la iconografía del arte novohispano, sitúa la muerte como lugar privilegiado para adquirir conciencia de sí mismo. Entonces, la iconografía de la muerte, el conocimiento de cada uno como ser efímero y apego a las cosas poseídas en vida se

amalgaman para construir un tipo de subjetividad particular; que detentaría, parafraseando a Philippe Ariès:

una conciencia muy aguda de que estaba muerto aplazadamente, de que el plazo era corto, de que la muerte, siempre presente en el interior de sí mismo, quebraba sus ambiciones y emponzoñaba sus placeres (Ariès, 2005: 55).

En ese sentido, los libros de emblemas medievales, que después trasminarían los libros de emblemas barrocos, situaron gran parte de sus procesos de significación en el espejo de la muerte. Las imágenes que forman parte del imaginario de la Santa Muerte hoy, y que procederemos a ir desgranando, siguen ilustrando las subjetividades del mundo moderno: por ejemplo, el cráneo de Adán, la escalera de la vida, la calavera cruzada por dos fémures, la Buena Muerte de los Santos, los esqueletos y perspectivas de la crucifixión en el Gólgota.

La particularidad de la subjetividad histórica barroca (1580-1640), que encarna estos momentos representativos de la vida y la muerte, no niegan la escisión fundamental entre valor de uso y valor de cambio; al mismo tiempo que, tampoco, se asume, paradójicamente, como una forma natural las relaciones sociales en la subsunción del valor de uso con respecto al valor de cambio. La *propia muerte* evidencia la preocupación del ego acumulador, colonizador, violento más anti-utópico que la muerte. Pero, al hilvanar el mundo y su *ego*, como decadencia y catástrofe anunciada en las crisis y deterioros de la vida cotidiana, la significación material del contra-discurso barroco frente al *ethos capitalista*, violento, sacrificial, *real* deviene movimiento representativo contra el destino anunciado.

Esta propuesta del *ethos barroco* tiende puentes para sobrepasar el dominio avasallador del *pienso luego existo*. Transfigurado en la fantasía, des-realiza el hecho en el que el valor de uso es subordinado al valor económico; concretiza el trabajo fetichizado y alienado en los discursos de la dominación que han penetrado las subjetividades y los cuerpos en la sensualidad del mundo. Entonces, frente al recorrido de creciente individuación/individualización, adjunto a la lógica expansiva del *ethos capitalista* y

dominio material del método inductivo del *cogito* y *sum* cartesiano, encubridor del mito sacrificial violento de la *Modernidad* (Dussel, 1994), se erige una duda deslegitimadora al introducir un sustrato de caducidad, contingencia y decadencia. Mientras el *ethos protestante* propone “*Piensa que el tiempo es dinero*” (Weber, 2007: 46), el *ethos barroco* alegórico interpelará con *índices de negatividad* una condena a la vida fetichizada y alienada. En este orden de ideas, para el caso novohispano, la primera iconografía que profundizaremos son las *Alegorías de las etapas de la vida del hombre o Escala de la vida* (siglo XVIII). La alegoría que se despliega articula una formación arquitectónica con pasos ascendentes y descendentes, irrevocables en el tránsito de la vida del ser humano. Una imagen que es un emblema moralizante, piadoso y pedagógico, pues sitúa al sujeto que la mira en la lógica barroca de “los desengaños del mundo”. Temas destacados en los libros de *emblemas morales* de la época, muestran cuán frágiles son las vanidades humanas y cuán importante es resarcirlas con una vida piadosa. En ese sentido, el nacimiento y la muerte se acompaña de acontecimientos devotos correspondientes, -el bautismo y la extremaunción-, lugares de significación más hondos y polivalentes. Cada senda de pasos en el árbol de la vida del ser humano es un espejo de conciencia que permite asomarse a los atributos morales de una vida piadosa. Santiago Sebastián (1981) ha mencionado que *las alegorías de las etapas de la vida del hombre* están relacionadas con la iconografía de *Cronos* y la alegoría de las *Cuatro edades del hombre*¹⁷.

¹⁷ No es baladí mencionar que aquella ideología del progreso que critica Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) ya está interiorizada en los programas iconográficos progresistas del horizonte judeocristiano. Como lo atestiguamos en nuestro primer capítulo, esta alegoría de una *religión sin redención*, o el proceso secularizante que despliega la idea de la historia como acumulación de ruina, devastación, desesperanza y angustia habrían sido problematizados en *El capitalismo como religión* (Benjamin, 1921).



Imagen 28. Alegorías de las etapas de la vida del hombre o Escala de la vida.
Baltasar Talamantes, s. XVIII

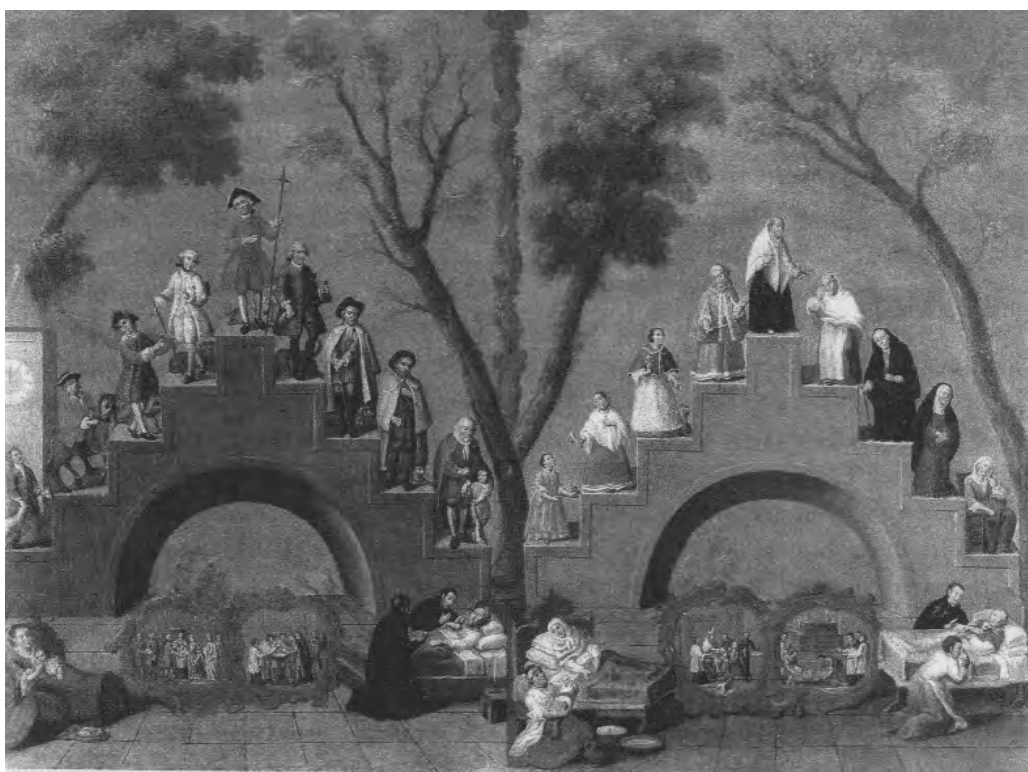


Imagen 29. Alegoría de las etapas de la vida del hombre, anónimo, siglo XVIII

Otra alegoría que nos podría permitir comprender cómo es traducida y actualizada la muerte santificada en los ámbitos de significación novohispanos tiene que ver con algo que se llamó *El árbol vano o árbol del pecador*. *El árbol vano* es una psicomaquia¹⁸ visual que representa banalidad y futilidad de la vida humana en la tierra. La escena iconográfica nos muestra a un hombre usualmente joven y elegante en una posición melancólica. Como se ve en las imágenes, que a continuación presentamos, permanece ajeno a los personajes que le rodean; su ángel guardián llorando consternado frente al futuro que se le avecina; la Virgen María implorando la intervención de Cristo. El Salvador del mundo tañendo una campana, símbolo de la conciencia que pretende ser despertada en el pecador y en ocasiones un reloj de tiempo que marca la condena de la vida en su paso irrevocable. Detrás de los mencionados personajes aparecerá indefectiblemente un esqueleto con guadaña o espada en mano que tala el tronco que sostiene la vida del hombre. Tronco que muchas veces es derribado por el demonio en alianza con la muerte.

¹⁸ Esta categoría que proviene del griego ψυχή "mente" y μάχη "batalla" es una representación alegórica común en la Edad Media. En la que virtudes humanas abstractas, representadas por personas, se entabla una lucha contra los vicios, también personificados.



Imagen 30. *El árbol del pecador*, Jerónimo Wierix, siglo XVI.



Imagen 31. *El árbol vano*, anónimo, siglo XVIII

Imagen 32. *El árbol vano*, Hermana Juana Beatriz de la Fuente, 1805

Imagen 33. *El árbol de la vida*, anónimo, siglo XIX

Podríamos incluso mencionar que este programa iconográfico hace eco de las ya mencionadas *ars moriendi*. Un hombre joven, adormilado por los excesos de una vida sensual y voluptuosa permanece indiferente frente a los horizontes de su propia tumba, funciona como una especie de discurso admonitorio, que enseña el *bien morir* o la *buena y Santa Muerte*. De la misma forma consideramos que esta evocación alegórica nos recuerda la parábola del árbol de San Mateo que, al no dar fruto, fue cortado y quemado por su propio dueño. En este sentido, el *desencanto del mundo* que ejemplifica la profusión de la iconografía de Jesús crucificado, como *Santa Muerte* en el Barroco, no es sólo una representación vacía. Ella nos permite referir *afinidades de sentido* (*Sinnäfinitäten*) que existen, desde nuestra perspectiva, entre un *ethos* protestante y otro católico. Para nosotros, la administración de los bienes de gracia y salvación no se despliegan, manifiestan o realizan con las mismas lógicas entre aquella religiosidad encarnada en la piedad católica y aquella otra de la liturgia sacramental calvinista, o inclusive puritana.



Imagen 34. *Procesión de penitentes*. Convento de Huejotzingo, Puebla, siglo XVI, foto: INAH

Aunque tengan trayectorias históricas que les permitan a estas dos tradiciones expresar el desencanto que viven con respecto a las sociedades, éstas dos religiosidades son materializaciones inteligibles de utopías en el mundo, como lo muestra el trabajo de Ernst Bloch (2002) sobre Thomas Müntzer, decapitado en 1525. En otras palabras, podríamos

decir que en las representaciones artísticas se manifiestan valores supremos del espíritu, signos de manifestaciones mismas de *humanitas (arte doloque)* de los utopistas (Thomas More, Erasmo, Benjamin, Blanqui...); que llegan a sus fines, mediante procesos poéticos de paz y concordia de la dignidad humana, contra sus enemigos que destruyen y matan cotidianamente (Cf., Abensour, 2009: 36-37). Como lo refiere Max Weber, éste es un momento fundamental en la genealogía de la moral en Occidente y los intentos de su normalización, institucionalización, auto-coacción y sistematización, pues mientras:

(...) para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago (...) que administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia (Weber, 2007: 152-153).

Para el calvinista vivir en esa angustia era y es condición natural y destino inexorable al que ninguna mediación mágica podría redimirle o consolarle, pues:

El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales buenas obras, sino una santidad elevada a sistema (*Ibíd.*, 2007: 153).

Por otra parte, muchas *ars moriendi* suelen acompañar el sotocoro en las iglesias novohispanas. Claramente apelaban a la contrición del feligrés y a la reflexión de su propia caducidad en la tierra. Incluso, como diría Sören Kierkegaard (1990), podríamos decir que en estas obras plásticas del pasado se encuentra un tratado de la desesperanza, intentos de pensar desde el presente las “migajas filosóficas” el “concepto de angustia” como esperanza. De la misma forma, las peregrinaciones de penitentes -como la citada del convento de Huejotzingo-, cumplirían con la misma función admonitoria. Tanto en la época novohispana como en los tiempos contemporáneos vemos que la Muerte santificada aparece como un discurso normalizador de la subjetividad que expresa: ninguna edad o

condición social pueden permanecer exentos del carácter efímero de nuestras vidas y de la dimensión igualadora de la muerte.

En este mismo sentido, resaltamos otra importante iconografía que interpela de carácter de la muerte igualadora como actividad del pasado en el presente (Kierkegaard, 1990: 112-127) el futuro: *los mensarios*. Un mensario era la representación del recordatorio que algunos católicos novohispanos legaban en sus testamentos; y que servía como garantía de los beneficios espirituales. Podían ser las oraciones necesarias para acceder al Paraíso. Parte de una antiquísima tradición de preservar el recordatorio de los oficios religiosos, que correspondían a cada devoto, los mensarios solían colocarse en las sacristías de las iglesias. Para Lorente (1990), los mensarios provienen de los zodiacos cristianizados y corresponden a la preocupación medieval europea de pedimento para que las ánimas de los seres queridos sean liberadas de los tormentos, que la cultura visual anticipaba a todos aquellos que morían en pecado. De la misma manera, esta intercesión que los vivos hacen para la *buena muerte* de sus difuntos podemos rastrearla en aquella fiesta judía de *Conmemoración de las almas* (Mazir Mehamot); en la cual se pedían favores a los justos difuntos para el despliegue de la vida de los deudos. Los dolientes en esta fiesta encienden lámparas de aceite para honrar la memoria de sus muertos, a quienes les piden consejos, curaciones o milagros, pues ellos, se cree, no solamente conocen el porvenir, sino que el porvenir está en ellos y ellas mismas.

En nuestra representación iconográfica podemos ver como en el *mensario*, *Tabla de misa de difuntos* de la sacristía de la *Piedad* en la ciudad de México, que data de 1818, predomina la representación circular de los meses, donde confluye la esfera celeste y el calendario. Entre las bandas que distinguen los meses encontramos cráneos coronados que evocan jerarquías en el género humano. A los lados del reloj representado, que marca el fin de la vida, se encuentra visibilizado un camposanto, donde las calaveras de los muertos yacen por fuera de sus tumbas, cobijados por la representación de pinos (la vida eterna) y sauces llorones (el dolor), anticipándonos que son pocos los caminos que recorrerán los muertos en la espera de la *Parusía* y el Juicio Final, la vida eterna o el purgatorio.

Nuevamente, el *Hominem te esse cogita* (el *piensa que eres solo un hombre*) se hace presente en el corazón de la significación de estas iconografías. El tiempo es frugal,

efímero, frágil y fugaz hasta la espera del Mesías y la promesa de la vida eterna. Como lo menciona Walter Benjamin, refiriéndose a la posibilidad de percibir el tiempo no homogéneo ni vacío en experiencias creyentes como la judía.

Como se sabe, los judíos tenían prohibido predecir el futuro. La Torá y la plegaría les enseñaban, en cambio, la rememoración... Para los judíos, no obstante, el futuro no se convirtió en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la puerta estrecha a través de la cual podía pasar el Mesías” (Benjamin, en Löwy, 2002: 163).



Imagen 35. *Piensa que eres (sólo un) hombre.* Juan de Borja, “Empresa 100”, en *Empresas morales*, Bruselas, F. Foppens, 1580 en De la Flor, Fernando R. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680).*



Imagen 36. *Advertencia a los prelados y dignidades*. Miguel Jerónimo Zendejas, *Retrato del Obispo Juan de Palafox*, siglo XVIII, Catedral, Burgo de Osma.

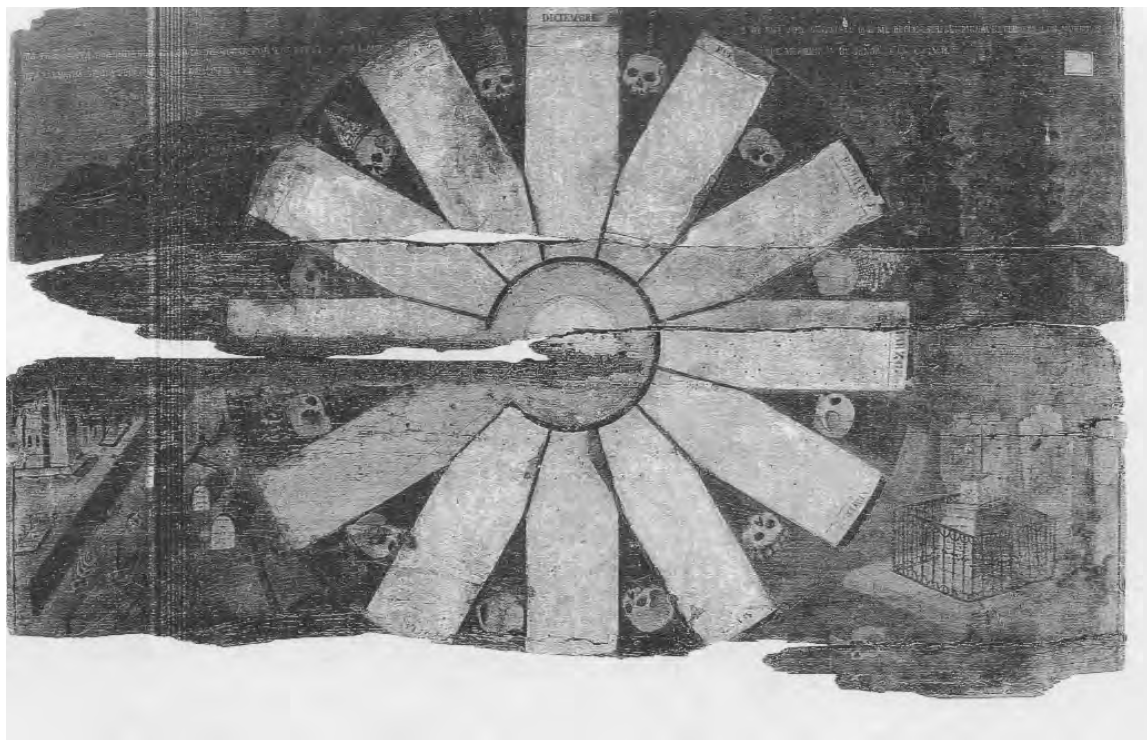


Imagen 37. *Tabla de misa de difuntos*, anónimo, 1818.

Otro caso emblemático sería aquel del *Políptico de la Muerte de Tepetzotlán* de 1775; el cual representa una de las perspectivas notables de la *idea* barroca de la Muerte en América. Concebida como una “caja de viaje” los marcos del barroco novohispano hacen eco del *Concilio de Trento* (1545-1563), pero también enfatizan lo transitorio de la vida y lo irrevocable de la experiencia de la muerte. Desde este momento, los cuerpos putrefactos, calaveras y cráneos buscan despertar en el devoto la ansia y angustia por saberse transitorios a cualquier gloria, poder o potestad. Así, en un fragmento del *Políptico de Tepetzotlán* vemos a la muerte rodeada de múltiples emblemas de poder; la tiara papal y arzobispal, una corona real con tibias cruzadas o una vela que se apaga, como la vida extinguiéndose cada segundo.



Imagen 38. *Políptico de la muerte, Relox*, anónimo, 1775

En el fragmento de imagen siguiente vemos emblemas que nos refieren al engaño de los sentidos. Los ojos que lloran sangre, la boca cerrada por el candado, la lengua atravesada por las flechas o la mano blandiendo la daga nos anticipan una *vanitas* que nos interpela, desde el *sustrato de negatividad*, la vida, sustrato cuestionador de la racionalidad acumulativa y de las lógicas lineales de una vida pensada como progresión infinita, sin realidad y sin lucha. El programa simbólico se completa con la *imagen de un clérigo*, con traje talar. Éste, frente a una calavera medita la vida frente al espejo de su muerte: representación de un árbol de malos frutos, franqueado por una danza entre mujeres y diablos, cuyos labios son tocados por serpientes, símbolos de calumnia y soberbia. Encima de esta escena vemos como la parca *Atropos* señala una campana con un hacha. Cloto muestra la vela apagada aún humeante y Lachesis indica la hora postrera. Detrás se simbolizan un barco que llega a su último puerto, una rama de olivo y una espada como símbolos de misericordia y justicia divina al final de una vida atormentada por la inminencia de la muerte. Al centro de la escena se reproduce un fragmento de la obra de Tomás Cayetano Ochoa y Arín (publicada en México en 1761).

Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfección, en vista del poder inmenso de Dios: su naturaleza divina, y humana, su soberanía, y nuestra miseria.

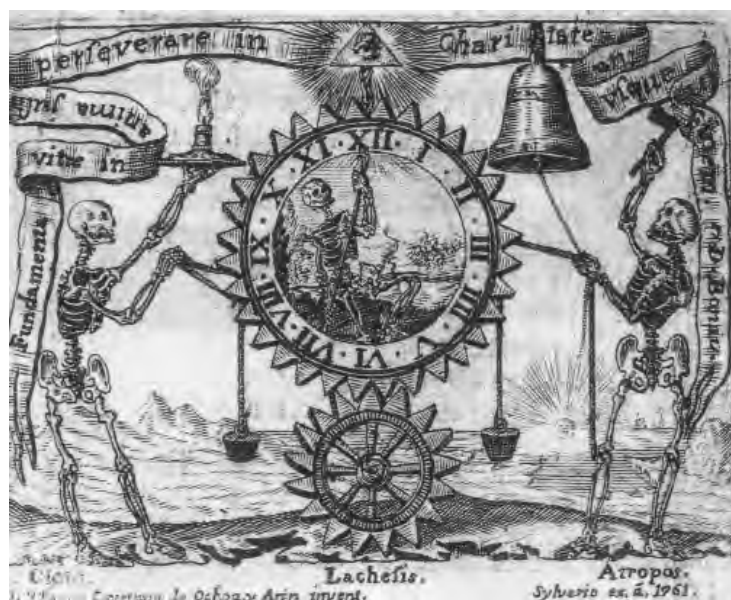


Imagen 39. *Relox*, anónimo, 1761.

A continuación citamos la primera y segunda cartelas de derecha a izquierda que hablan desde esa perspectiva, cara al barroco novohispano, del tiempo como *caducidad*.

Hombre, pues eres mortal, /Y pues pensar bien no quieres/ Aquello mismo que eres,/ Si quiera piénsalo mal./ Aun assi hará efecto/ tal que llegando a conocer/ la inconstancia de tu ser,/ consigas, sin más tardar, /un tan pronto hacer pensar,/ que sea pensar, y hacer.



Imagen 40. *Jeroglíficos de la decepción*. Anónimo, *Origen y destino del hombre*, óleo, Museo Nacional de Virreinato, México.

Este mortal despojo, o caminante,

Triste horror de la muerte, en quien la araña
Hilos añuda, y la inocencia engaña,
Que a romper lo sutil no fue bastante.
Coronado se vió, se vió triunfante
Con los trofeos de una, y otra hazaña,
Favor su risa fue, terror su saña,
Atento el orbe a su real semblante.
Donde antes la soberbia dando leyes
A la paz, y la guerra presidia,
Se prenden oy los viles animales,
Que os arrojáis, o Príncipes, o Reyes,
Si en los ultrajes de la muerte fría
Comunes sois con los demás mortales.

Inscritos en las imágenes, estos sujetos novohispanos serían los *tristes despojos de caminantes* en los marcos del barroco estamental; espejos que reflejan en la cultura barroca aquella capacidad del imaginario que crea contra el destino y carácter social, desde el imaginario, otro mundo. No asumiendo plenamente la lógica acumulativa de la Modernidad, pero abriendo con la *disimulación* un tercer remanente al interior de la dialéctica de los imaginarios.

El ethos barroco como experiencia que hace del genocidio colonial un habitar la muerte desde la potencia de la imagen. Con Bolívar Echeverría (2000) y Miguel Abensour (2009), entendemos por *disimulación*, la dinámica cultural utópica que actúa en el seno del proceso de mestizaje de las sociedades americanas del siglo XVI y XVII; y que se expresa en la creatividad y autonomía cultural de sectores marginales de las sociedades coloniales, pero también en la actualidad de esas representaciones de la modernidad: los pueblos originarios, los afro-descendientes y las castas.

Por ello, el *ethos barroco* representaría, como correlato del proceso de imbricación de imaginarios coloniales *una estrategia de supervivencia de vida después de la muerte* (Echeverría, 1994: 34). Una temporalidad utópica e imaginaria que escapa del genocidio

cultural del poder y la dominación del capitalismo; creando y reinventado formas nuevas a partir de instituciones e iconografías de las contradicciones de la cultura conceptualizada por el espíritu de la dominación. En suma, este *ethos barroco a contracorriente o a contrapelo, disimulándose* en las movi­lidades de la estética (*mimesis*) en el arte barroco, desplegado en las imágenes, representaría mecanismos de significación para resistir al destino anunciado, determinado por la racionalidad de acumulación capitalista. Así, asumimos que la forma mercancía es articuladora de la experiencia social, pero, sin soslayar o renunciar, a las formas pre-modernas de la misma: sentimientos e historicidades de hombres concretos enfrentando la muerte en una actualización de luchas de la vida contra el destino de la muerte. En ese sentido, podríamos también argüir que la práctica social en el seno del *ethos barroco* subsistiría sólo en la forma, o el modo de ser negada (Echeverría, 1994).

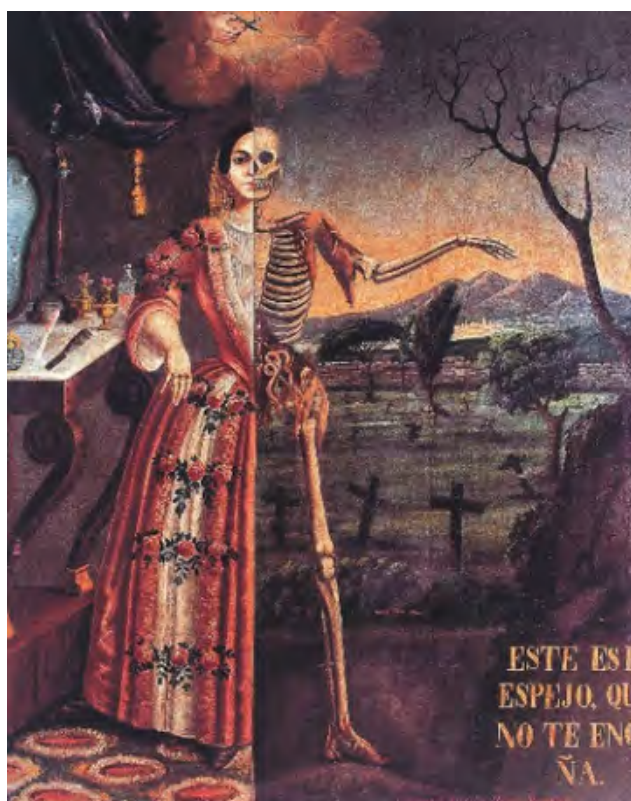


Imagen 41. *Alegoría de la muerte, este espejo no te engaña*, Tomás Mondragón, 1856.

De esta forma, si consideramos epistemológicamente las iconografías novohispanas como producción de una situación en el acontecimiento conformado por la dominación, las alegorías a la muerte como personajes históricos, por ejemplo la configuración del cráneo de Adán, serían emblemas de muerte santificada en los regímenes de significación barrocos. A finales del siglo XVI se solía problematizar que la Muerte habría nacido o aparecido en el castigo divino contra Adán y Eva por haber probado del árbol de la sabiduría en el Edén. Así lo expresa la Biblia de Jerusalén (*Génesis*, 3:19), “con sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella te sacaron; pues polvo eres y al polvo volverás”. De esta forma, los orígenes de la expulsión del Paraíso a Adán y Eva se simbolizarían en el cráneo cruzado por dos fémures del “primer padre” de la humanidad mortal: Adán. Lo mismo podríamos decir del dogma de la pasión de cristo para la redención de pecadores y el *memento mori* como ícono del triunfo de la resurrección de cara a la muerte. Como podemos atestiguarlo en las empresas morales de Diego Saavedra Fajardo publicadas en Valencia en 1675, uno de cuyos ejemplares se encuentra en los repositorios de la biblioteca *La Fragua* en la ciudad de Puebla.

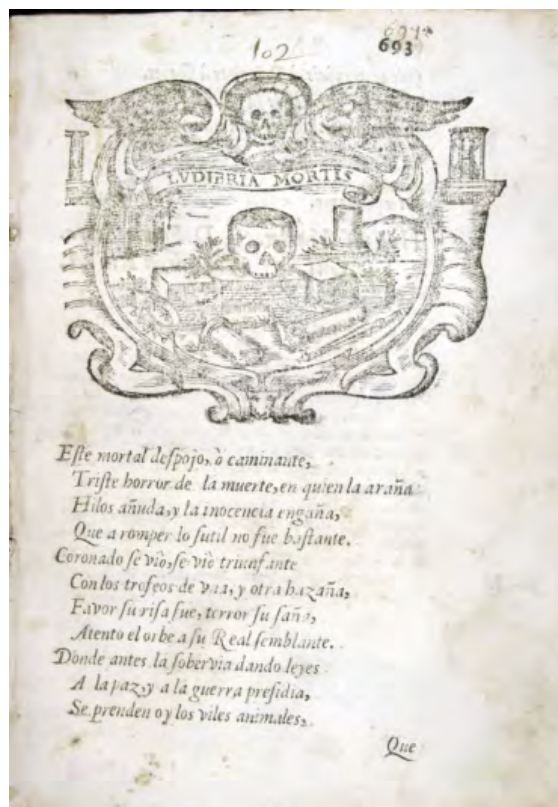


Imagen 42. Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un principe politico Christiano, representada en cien empresas*, Valencia, 1675 (sexta edición de la de 1640). Foto GLV: Cortesía Biblioteca La Fragua.



Imagen 43. *Mural de la danza de la muerte*, Convento Santa María de los Reyes, Huatlatlauca, siglo XVI. Foto: Ricardo Castro.

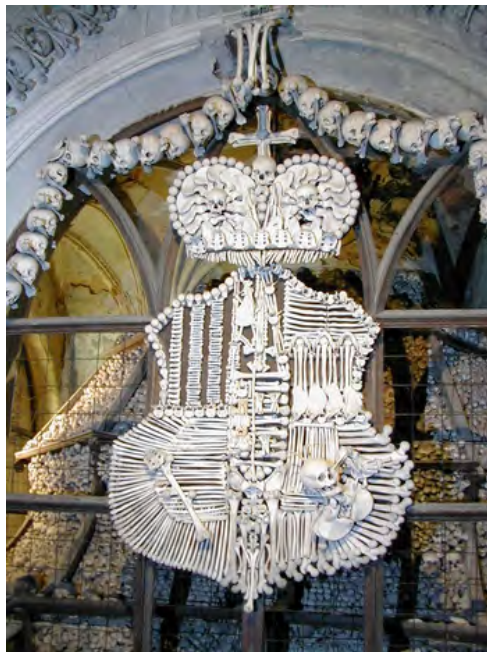


Imagen 44. Osario de Sedlec o Iglesia de Todos los Santos, Praga, República Checa, siglo XIV.



Imagen 45. “*Los huesos que aquí estamos, por vosotros esperamos*”, Capela dos Ossos, Convento Franciscano, Evorá, cerca de Lisboa, Portugal, siglo XVI.

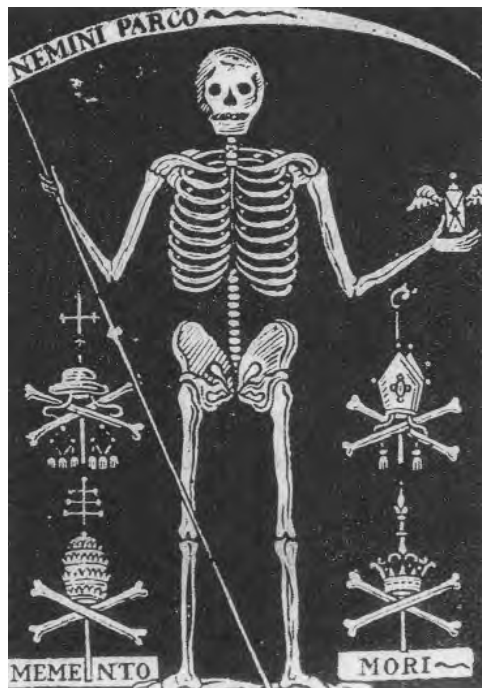


Imagen 46. *Memento mori*, anónimo, siglo XVIII.

Otra forma cara a la subjetividad barroca era el *speculum mortis*, a través del cual el ser humano recobraba conciencia de sí mismo, de su caducidad e individualidad. Pero, sin duda, la imagen que más acompañó los programas iconográficos de la época fue el de la calavera como símbolo de sabiduría y eternidad. Frente a la vanidad de los bienes terrenales, vemos profusamente en las imágenes de los santos y ermitaños la expresión de esa melancolía de la vida en su fragilidad y vulnerabilidad.



Imagen 47. *Vita fucata imago mortis*, Padre Antonio Rosende, siglo XVIII.

Por otra parte, si tuviéramos que elegir una imagen que interpelara electivamente de forma nítida a la Santa Muerte contemporánea tendría que ver con la figura del esqueleto medieval y barroco. Con un instrumento de cosecha o destrucción, - arco, flecha, guadaña, hoz, capsula de tiempo, mosquete-, se representa la muerte como un horizonte ineludible. De la misma forma, en la imagen se perfila a la parca como segadora de los bienes materiales y espirituales, incitando a los vivos a orar por los muertos.

Otro momento de exacerbación de la idea del triunfo de la resurrección y la pasión sobre la muerte no sólo se ejemplificaba por la profusión de cristos penitentes, como

mencionabamos anteriormente, sino, también, por la representación de la Santa Cruz triunfadora frente a la muerte.



Imagen 48. *Meditatio Mortis Optima Vitae Magistra*, Le souvenir de la Mort, anónimo, siglo XVIII

Como refiere Carlos Navarrete (1982) no solo la Hermandad del *Santo Entierro* en Sevilla sigue desplegando esta iconografía en el contexto de la Semana Santa, sino ha sido también en ciudades, como Antigua Guatemala, uno de los relatos más socorridos desde la época colonial. La muerte, trasminando el relato de lo que se llamaría en la época las *danzas de la muerte*, verifica su presencia en individuos vestidos de esqueletos, saliendo de las iglesias, burlándose de los espectadores; para volver después en actitud de derrota y recogimiento frente a la cruz¹⁹.

¹⁹ Como lo relata Elsa Malvido (2005: 34): “El único ejemplo sobreviviente de esta danza que podemos disfrutar en el siglo XXI tiene lugar durante la procesión nocturna del *Jueves Santo* en Verges, provincia de Girona, España, donde cinco niños vestidos de esqueletos, y portando la guadaña y un banderín con la representación de Adán, van en medio de los pasos y después de recorrer el vecindario entran a la Iglesia y se

En este sentido habría que mencionar que, tanto las *danzas macabras* como la profusión de una simbología del esqueleto se despliegan en contextos socio-históricos de catástrofe y enfermedades. Por una parte, en Europa (siglo XIV) se ha registrado una altísima mortandad derivada de la peste, que habría arrasado con buena parte de la población; y en América (siglo XVI, sobre todo) se expresan las consecuencias de procesos violentos, sacrificales y genocidarios de la empresa de colonización española y portuguesa.

Entonces, si bien la iconografía de la peste-muerte transformándose en materialización de la muerte ha cambiado sus atributos a lo largo de los siglos, podemos decir que ha guardado, inauditamente, muchos de los atributos iconográficos que la han constituido. Verbigracia, reloj de arena, guadaña, el mundo, la capa, habito franciscano, vela, azadón, mosquetón, flecha o algún instrumento musical. ¿serían *imágenes dialécticas* las que acompañan la conceptualización de los “triumfos de la muerte” y la “Señora del mundo”?; acontecimientos de la Historia otorgando legitimidad a los procesos de muerte. Una muerte que expresa “la ira de Dios” con un carácter democrático, pues vence y sesga tanto al rico como al pobre, al rey o al mendigo, al español o al indio, al joven o al viejo, al probo o al pecador.



arrodillan frente a la Cruz”. Incluso, podemos mencionar que durante las fiestas de “Todos Santos” en Mexico se pueden leer *satiras* en formas poéticas de cómo serán los vivos durante la muerte.

Imagen 49. *La muerte arquera*, anónimo, siglo XVIII.

Sin embargo, evocando cuatro historias puntuales de la historia novohispana creemos podríamos mirar lo que trasunta el fenómeno de la Muerte, vuelta una iconografía social y religiosa en las configuraciones sociopolíticas de conflicto y tensión social. En primer lugar, tendríamos que remitirnos a la investigación ya citada aquí de Carlos Navarrete (1982), quien sitúa narrativamente en 1650 el origen de San Pascualito Rey. Navarrete narra como la figura de este fraile franciscano habría sido considerada la causa del cese de la epidemia de la peste en la capitanía de Guatemala. Relata como, por primera vez, el santo franciscano habría sido representado como un esqueleto por los pueblos mayas de la capitanía de Guatemala. Se tratará del cadáver frente a ellos, triunfante de la muerte, un culto que devino clandestino al término de la epidemia, revisitado hasta nuestros días en razón de la creciente devoción que suscitaba, incluyendo Chiapas, México.

Debemos mencionar que uno de los atributos más caros a la iconografía de la Santa Muerte contemporánea, provienen formalmente de la utilización del habito de este fraile franciscano en los programas devocionales. San Pascual Baylon (Bailón) Yubera, quien nace en Torrehermosa, Aragón (16 de mayo de 1540 y fallece en Valencia, el 17 de mayo de 1592) ha sido considerado patrono de las asociaciones eucarísticas y cocineras. Pero, también, se le atribuye una leyenda en el momento de la consagración de su muerte. Según la tradición, durante su *Misa de Réquiem* sus ojos se abrieron para adorar el cuerpo de cristo, simbolizando por la muerte. Lo que hace pensar que San Pascual en el tiempo de su devoción, beatificación y santificación regresa de la muerte.



Imagen 50. *San Pascual Bailón*, Olinstepeque, Guatemala, foto cortesía de Anaite Galeotti

No quisiéramos dejar de lado que, al ser, también, patrono de las cocineras y sus menesteres está relacionado popularmente con una especie de advocación para mantener a los hombres enamorados mediante la belleza de guisos de la cocina. O, como lo menciona la primera cita que tenemos conocimiento en la historia moderna de México, San Pascual Bailon es el patrono venerado contra la *infidelidad masculina*.

Esta primera cita podemos encontrarla en la novela etnográfica de Oscar Lewis que lleva por título, *Los hijos de Sánchez*, fruto de una investigación transcurrida entre los años 1948-1949. Pero que viera la luz hasta 1964, al ser considerada en su época *obscena* y *denigrante* para nuestro país. Quisiéramos recordar que *Los hijos de Sánchez* (1965) es el relato de vida de una familia de la ciudad de México, a galope entre los barrios de Tepito y la colonia Guerrero. La novela se divide en apartados que cuentan las historias cruzadas del patriarca de familia, Jesús Sánchez, de sus cuatro hijos y sus respectivas familias. En el apartado dedicado a una de las hijas de Jesús, Marta, encontramos lo que consideramos, una de las primeras citas literarias en la historia moderna mexicana de la Santa Muerte. La cita reza:

Cuando mi hermana Antonia me contó en un principio lo de Crispín, me dijo que cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las doce de la noche, con una vela de sebo, y el retrato de él. Y me dijo que antes de la novena noche viene la persona que uno ha llamado. Yo compré la novena a un hombre que va a vender esas cosas a la vecindad y me la aprendí de memoria. Va así:

Jesucristo Vencedor, que en la Cruz fuiste vencido, quiero que por tu intervención, Padre, me traigas a Crispín, que esté vencido conmigo, en nombre del Señor. Si es animal feroz, manso como un cordero, manso como la flor de romero tiene que venir. Pan comió, de él me dio; agua bebió y de ella me dio. Y por todas las cosas que me prometió quiero, Señor, que por tu infinito poder, me lo traigas rendido y amolado a mis pies a cumplirme lo que me prometió. Como creo Señor que para ti no hay imposibles, te suplico encarecidamente me concedas esto que te pido, prometiendo hasta el fin de mi vida ser tu más fiel devota.

Sabía la novena, pero nunca la usé porque no quería nada a fuerza. Si él volvía iba a ser porque él así lo quería (Lewis, 1982: 293).

En las correspondencias y afinidades electivas de este pasaje podemos señalar que los rezos o pedidos de Marta son al vencedor de la muerte: *Jesucristo en su tortura*. En este mismo tenor, podemos subrayar como en exvotos del altiplano mexicano, ligados al patronazgo de San Pascual, existe la insistencia de que San Pascual Rey auxilia a las mujeres para retener a sus maridos o hacerlos volver si estos, se cree, tienen alguna aventura. Verbigracia en el exvoto siguiente:

Doy gracias a San Pascual Bailon por la gracia recibida en esta humilde cocina, era muy mala cocinera y cuando me case mi esposo dijo que no importaba pero después de un tiempo empezó a comer en casa de su mama y quien sabe donde más, y temiendo perderlo le rece a San Pascualito para que me ayudara y me hizo el milagro de darme un buen sazón en la comida, ahora mi esposo no falta nunca a comer y hasta presume de mi buena cocina, doy gracias.



Imagen 51. *Exvoto* San Pascual Bailón, foto: GLV

En otro exvoto nos resulta peculiar como, incluso, la intercesión de San Pascual Bailón posibilita conservar al marido, incluso después de muerto.

Mi marido Filemón murió hace ya muchos años y sin embargo sigue viniendo cada año el día de su cumpleaños a probar la comida que le preparo y que tanto le gusta y le doy gracias a San Pascual Bailón por haberme hecho tan buena cocinera y darme la oportunidad de seguir viendo a mi querido esposo aunque de esta peculiar manera ya que así no lo olvido.



Imagen 52. Exvoto San Pascual Bailón, foto: GLV

En este otro exvoto poblano de 1920 notamos la misma insistencia de la presencia sensual y erótica en la cocina mexicana. Sin duda, San Pascual Rey, como sujeto de las interioridades espirituales, es mediador para consolidar un sazón, una sensibilidad ligada indefectiblemente a lo sensual del *eros* marcusiano, como contra-discurso frente a la Muerte.

A Federica Villegas no se le dava el aser chiles en nogada por mas esfuerzos que asia por lo que le pidio a San Pascualito le consediera aserlos sabrosos y como asi fue le da infinitas gracias. Puebla 1920.

¿En estas imágenes estaríamos ante la presencia de aquel carácter del ethos barroco que no se subsume, totalmente, a las circunstancias de la valorización del valor? Nosotros consideramos que, aunque subsumidas por las lógicas patrimoniales de la mercancía, los exvotos evocados emiten voces de la estética en las relaciones sociales. Hablando desde la liberalización de *eros* en las imágenes dialécticas de espiritualidad, lo *excedente* en las

relaciones sociales, del momento *no conceptual del concepto*, interpela en una devoción los despliegues de horizontalidades que afrontan la experiencia del mundo. Como un talante, que no subsume la realidad a los conceptos (conceptualizados en la cosificación del objeto), los ecos del *principio esperanza* (Bloch, 1977) se manifiestan en la cocina para resucitar o redimir el pasado con el presente de los muertos, para de-volver los afectos espituales del ser amado.



Imagen 53. *Exvoto* San Pascualito, Puebla, 1920, foto: GLV

Un segundo movimiento que quisiéramos evocar tiene que ver con un *Edicto Real* de 1775. Destinado a exterminar idolatrías, se acusaba a los curanderos indígenas de utilizar tablas con imágenes de la Muerte. En el documento (*cf.*, Malvido, 2005: 25) se relata como unas tablas eran utilizadas para pronosticar el deceso de los enfermos, pero, sobre todo, nos permite destacar cómo la muerte devenía una devoción popular con artes paganas, representadas en las idolatrías de los últimos decenios de la época novohispana. Otro documento que proviene de los archivos de la *Santa Inquisición* (datado de 1797), titulado *Sobre las supersticiones contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz*, menciona por primera vez a la Santa Muerte en la época novohispana. Este documento relata la vida de pueblos chichimecas del estado de Guanajuato; y en particular de treinta individuos que se juntan para convocar los beneficios milagrosos de la Santa Muerte.

En las noches se juntan en su capilla para beber peyote hasta enloquecer y privarse de los sentidos, encienden velas volteadas al revés y otras teñidas de negro, bailan muñecos estampados en papel, azotan Santas Cruces y una figura de la Muerte que le llaman Santa Muerte la amarran con un mecate nuevo mojado, amenazándola con azotarla y quemarla si no hace el milagro (Chesnut, 2013:43).

Así mismo, debemos apuntar que en el documento se relata cómo el milagro se relaciona con el control político de la región, pues se incluye, dentro del mismo, el testimonio de Maria de Jesús Ramirez, quien atestigua lo siguiente:

Es notorio el abuso que tienen para amarrar a la figura de la Muerte que ellos tienen para hacer daño a alguna persona. A la figura que le llaman Santa Muerte le ponen un bastón en las manos diciéndole que si no le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder, le han de azotar y quemar; no queriendo que recaiga en otros individuos el bastón (Gil Olmos, 2012: 66).

En el mismo tenor, otro texto (hacia 1793), que aborda la vida de pueblos indígenas de Amoles en Querétaro, relata que en una misa celebrada aquel año se adoraría un esqueleto de tamaño natural. Coronado con arcos y flechas en las manos recibiría el nombre de *Justo Juez* que, como “el triunfo de la muerte-pestes” medieval, fungiría como segador de vidas en aquel contexto cultural. Así lo relata el fraile y vicario de esta región queretana, quien, también, presentaría una queja frente a la *Santa Inquisición*.

Depositaron en el altar un ídolo cuyo nombre es el Justo Juez, cuya figura es de esqueleto de cuerpo entero sobre una superficie colorada, coronado, portando arco y flechas en manos (Chesnut, 2013: 44).

Consideramos que este documento discurre ineludibles *afinidades electivas* entre la figura de *Jesús en su pasión* o *Señor de las Tres caídas*, el *Justo Juez* y el segador o *Buena*

Muerte barroca. El *Señor de las tres caídas* o *Justo Juez* evoca e invoca al Jesucristo doliente que no solamente está en la cruz como instrumento histórico de su muerte, sino como poder antisistémico de los crucificados enfrentando la muerte. Así, el *Cristo-Buena Muerte*, pleno de dolor y sangre, en el esquema de la *decorazione assoluta* barroca, parafraseando a Adorno (2004), expresa el sacrificio del mismo pueblo explotado que acude a mirarlo e implorar un consuelo en el mundo del dolor y sufrimiento de explotación y miseria.

¿Por qué nos atrevemos a decir que la imagen del *Justo-Juez-Santa-Muerte* está evocando al Jesucristo doliente, símbolo del pueblo inmolado en la forma mercancía? En nuestra argumentación, principalmente, porque el *Cristo Sufriente* expresa lo que Walter Benjamin (1990) llamaría el *Drama del Barroco* en su tristeza y melancolía de la pérdida, *Trauerspiel* como un *pensamiento de caducidad*. En este sentido, la iconografía barroca de la *Buena Muerte* comulga, dialécticamente, con una alegoría de tristeza, angustia y desesperanza en la ruina histórica y catástrofe total del proyecto humano. Exalta la *idea* de catástrofe del proyecto humano emancipatorio, pero, al mismo tiempo, reivindica las posibilidades, esperanzas de su vencimiento. Como todo fenómeno dialéctico, también, encarna, desde la desesperanza, el momento comunitario de esperanza, que se diluye entre las lógicas que sólo se potencian en las subjetividades de la acumulación de capital y su tiempo cosificado.

En *Paris, capital del Siglo XIX*, Walter Benjamin nos advertía sobre los peligros del presente cosificado que vaciaba de contenidos de verdad del materialismo histórico. Ya que el *progreso* y el *desarrollo*, como ideologías cosificadas en las subjetividades y las cosas-mercancías tienen un presente como ya rebasado, en su dimensión *caduca*, consumo, placer y diversión, Benjamin (también Ernst Bloch y Siegfried Kracauer) proponían mirar el sujeto muriendo en los objetos. En este sentido, para Benjamin era importante despertar del sueño cosificado de la magia o del fetiche de la mercancía, sacar de la caja de Pandora las bellezas humanas que producían ramificaciones interiores (*rizomas* o *revoluciones moleculares* en los objetos, dirían Felix Guattari y Gilles Deleuze).

cada época no sólo sueña la siguiente, sino que soñadoramente apremia su despertar. Lleva en sí misma su final y lo despliega con argucia. Antes de que se desmoronen empezamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía en las conmociones de la economía mercantil (Benjamin, 1972: 190).

Así, finalmente, si contrastamos estas reflexiones sobre los sueños en los rituales y la *caducidad* en la cosificación del dolor y el sufrimiento de las representaciones de la *Santa Muerte*, podríamos subrayar que el tiempo vaciado de contenido en el incesante devenir del fluir temporal hace del presente inasible sólo una continuidad histórica de barbarie. Por ello, desde el siglo XVI ha sido un bastión de evangelización que ha sabido desplegar los contenidos de verdad de las contradicciones de una historia, dónde la posibilidad emancipadora del proyecto humano parecería una *utopía* esterilizada; que habríamos de arrojar de las fronteras del discurso. En este sentido, no debe extrañarnos que la representación del Cristo abatido, derrotado, vilipendiado, antes de su muerte en la cruz, haya sido asociada sincréticamente y dialécticamente en el centro de México, Centroamérica con la *Santa Muerte* y en el noroeste de Argentina y Paraguay con el sombrío segador *San la Muerte*.



Imagen 54. *San La Muerte*, chaco argentino, foto cortesía de Ricardo Oliva, 2016

De la misma manera, recopilando la actualización de la *Santa muerte* en las obras plásticas contemporáneas, podemos mencionar cómo *Gólgota*, *Caravana de la Muerte* de

Mauricio Toro-Goya (2014) representa una “Dialectica en suspenso” de imaginarios benjaminianos. Cuando miramos la reconstitución de la historia en las representaciones de Toro-Goya constatamos que no hay docilidad sin contenidos de verdad. En la presentación de este libro de arte, Soledad Aguirre E. menciona que en la reconstitucion y análisis de las representaciones de Toro-Goya reaparecen “la ausencia y disolución de las barreras, haciendo visible” esas “superficies desiguales y heterogéneas” que confluyen y se separan en las perspectivas de la dialéctica de lo individual y colectivo de las cicatrices, tensiones, conflictos y olvidos de la historia a contrapelo. En efecto, como en los exvotos populares y obras barrocas del pasado, que hemos interpelado en este capítulo, “rastros y gestos ocultos” desaparecen en los fondos de la memoria, pero se mantienen, “ya que han adquirido una corporalidad en el relato” de los silencios que se escapan, pero que nos hablan en las estaciones clandestinas de viajes de la negatividad de la Santa Muerte en la *historia a Contrapelo*. Como en la serie “Milagreros” de Toro-Goya (2014) o en “Gólgota”, donde se revelan los contenidos humanos contradictorios y ambivalentes de sus nuevas versiones de exvotos e imágenes piadosas, donde el artista hace una crítica a las formas del creer en los pueblos latinoamericanos valiéndose de la estrategia enunciativa del montaje escénico. Territorio de mitos, sueños despiertos, constelaciones y deseos históricos antagónicos.



Imagen 54^a, Mauricio Toro Goya, *Gólgota, Caravana de la Muerte*, 2014

3.3 Lo mesoamericano y sus actualizaciones contemporáneas en la Santa Muerte.

“En las Iglesias de los pueblos abundan las esculturas de Jesús en cruz o cubiertas de llagas o heridas en las que el realismo desollado de los españoles se alía al simbolismo trágico de los indios; las heridas son flores, prendas de resurrección, por una parte y, asimismo, reiteración de que la vida es la máscara dolorosa de la muerte”

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. (2000: 75).

“Santísima Muerte, creo en ti. Porque eres la madre de los ciclos, pues todo lo que empieza termina y todo lo que vive, muere. Santísima Muerte creo en ti. Porque seguro estoy que al llegar un día fieles nos veremos, por eso y más prefiero estar en ti y no contra ti. Y así me puedas dar una *muerte santa*”

Juan de Dios, rezandero del culto a la Santa en Coronango, Puebla, México.

¿En que medida una perspectiva de la muerte que no es sintética (Juan de Dios) podría converger en una perspectiva de la muerte antagónica, movimiento perpetuo de la contradicción de la muerte y la vida en el horizonte mesoamericano? Consideramos que el carácter mesoamericano genético del culto a la Santa Muerte, decantado en los libros canónicos, serán correlato fehaciente de la forma en que los devotos despliegan su creer, tanto del pasado como del presente en ese salto del tigre mencionado por Walter Benjamin (Tesis XIV sobre el concepto de historia, 1940).

Sabemos por fuentes históricas de las luchas anticoloniales, pero sobre todo en la actualidad de lucha de las comunidades llamadas mesoamericanas del presente de pueblos en estas cartografías y calendarios, que el movimiento (*ollin*) de la contradicción representa la vida. Todo aquello que se revela inmóvil, sin movimiento, repetitivo y doloroso, entrópico en sus lógicas internas, representa la muerte. La muerte es aquel lugar donde la evolución anabólica del ser converge con la involución catabólica. Como lo refieren múltiples etimologías nahuas. Tanto en el pequeño ciclo alimenticio como en el mayor

ciclo de la vida, la existencia de las coincidencias paronímicas devienen evidentes: *entre aquello que se destruye y aquello que se descompone*.

Así, nos proponemos en este subcapítulo establecer algunas relaciones de sentido entorno a las lógicas escatológicas y de muerte que se han desplegado en el seno de la cultura náhuatl para mirar y entender, cómo desde que escenarios de enunciación los devotos de la Santa Muerte hacen suyo el horizonte mesoamericano. En este sentido, nos estamos situando en la historia a contrapelo de la historia institucional del olvido para rescatar las reminiscencias del pasado de la cultura que es, irrevocablemente, presente y nunca pasado rebasado, sino actualización de las esperanzas contra la muerte fetichizada en las categorías del mercado de la muerte. Entonces, nuestro trabajo de reflexión inmanente no es para establecer una derivación histórica, categórica y antropológica de *Mictecacihuatl / Miclantecuhtli* en la actualización de la Santa Muerte, sin sentido antagónico y de lucha, sino para pensar cómo la presente devoción a la Muerte santificada abre perspectivas sobre las sombras a las que ha sido encaminado el pasado histórico de los pueblos mesoamericanos: *descubrimiento, conquista, colonización, homogenización/ ciudadanización, laicidad, multiculturalismo, interculturalidad, racionalidad instrumental y despojo*. Por tanto, no se trata de mirar el objeto religioso como algo dado intuitivamente, empíricamente y antropológicamente como una cosa dada en el concepto, sin sentido de luchas sociales, sino como alusiones a los silencios dilatados en los tiempos detenidos de los mundos innombrables que se integran y se fragmentan constantemente, como teologías-políticas de memorias de las víctimas en el olvido.

Por esto, avanzamos en su desarticulación y reconstrucción a través del trabajo del concepto para mirar, justamente, lo no conceptual: la esperanza y la utopía de la criatura oprimida en el opio del pueblo. En otras palabras, nos rehusamos a ser seducidos por las lógicas identitarias, cerradas en un destino determinado por la racionalidad instrumental. En ese tenor, las devociones religiosas, incluyendo las mesoamericanas, nos muestran como los sujetos sociales se hacen conscientes de su ser finito en las representaciones. De la inexorabilidad de su sufrimiento y muerte, pero también, -y este sería el anhelo profundo de nuestra escritura-, por encima del sufrimiento y calvario, pervive el anhelo de que la existencia terrena no es la última ni es absoluta en un destino alienado y cosificado. Al

igual que la Virgen de Guadalupe encarna los sufrimientos de víctimas del pasado, destacaremos cómo en las representaciones mesoamericanas renacen sensibilidades del sufrimiento de la pérdida o desaparición de seres queridos durante la guerra del Capital.

Así, como lo veremos en nuestro relato, consideramos que lo que caracteriza los procesos de formas de la muerte, representados y ritualizados a través de la historia, anticipan, desde imaginarios de lo intrínseco, escenarios post-apocalípticos y utopías/heterotopías del fin de la muerte. Es decir que en los paralelismos de constelaciones del pasado se manifiestan miradas que no se agotan, sino que anticipan las perspectivas de acciones de los devotos que manifiestan situaciones relacionales con el dolor y sufrimiento.



Imagen 55. *La coatlicue*, Museo Nacional de Antropología e Historia, foto: GLV, 2017

En este sentido, Alfredo López Austin, estudiando los imaginarios entorno al cultivo del maíz en Mesoamérica escribe señeros señalamientos sobre lo que representaba la muerte en estos contextos culturales.

El mesoamericano podía observar en el maíz -como en muchos seres creados por los dioses- el misterio de perpetuación de la especie, a pesar de la destrucción de los individuos. ¿Qué hacía que el grano que sustentaba al hombre se convirtiese en semilla? Uno de los factores que intervenían en la regeneración era el retorno estacional de las lluvias; otro, la llegada de ciertas fuerzas verdes y amargas de crecimiento que el hombre creía que penetraban en el grano cuando éste quedaba bajo la tierra; otro más -y este era específico del maíz-, una “semilla” o “corazón” esencial, en virtud de la cual cada planta llegaba a tener las mismas características de sus antecesoras, que también heredaría a sus descendientes. Aguas, fuerzas de crecimiento y “semillas” esenciales poseían un ciclo anual. ¿Qué sucedía con ellas en las épocas de secas? ¿Perecían o simplemente se ocultaban a la vista de los hombres? Se retiraban del mundo para ir a depositarse en un gran recipiente subterráneo donde se conservaban inactivas hasta que llegaba de nuevo la oportunidad del retorno. Allí estaban, bajo la celosa custodia de los dioses de la lluvia, las “semillas” de todas las especies creadas. El gran recipiente era el Tlalocan, una de las regiones del mundo de los muertos. Estaban inactivas, muertas. En esta forma, cada una de las mitades del ciclo gestaba la siguiente: la muerte era la gran preparación de la vida de los futuros seres, era la actividad cósmica escondida en las profundidades de la tierra; en cambio, la vida era el antecedente de la muerte, la actividad cósmica realizada bajo los rayos del Sol. La destrucción de los individuos no era sino la condición indispensable para la perpetuación de las especies (López Austin, 1997: 17).

Esta cita sobre la racionalidad mesoamericana nos permite elucidar desde el mundo náhuatl la idea actualizada de renovación como un potente dinamizador de la vida social. La idea de anticipar o intentar comprender la putrefacción, lo deteriorado, lo descompuesto, lo que muda de forma, ha sido un mecanismo sociocultural que ha acompañado a las comunidades a lo largo de narrativas históricas. En este orden de ideas, en el ámbito náhuatl tenemos el término *cuitlatl* que refiere a las secreciones y a las heces, vegetales, animales o minerales. Este termino resuena en palabras como *yacacuitlatl*, “excremento de la nariz-el moco”, o *teocuitlatl*, “excrecencia divina-el oro”. Otra palabra densa en significación a este propósito es el radical *xixtli* que connota descomposición, destrucción,

disgregación. Podemos evocarla en palabras como *xixilitza*, deshacer, *xixitini*, caer o *xixitinia*, dispersar²⁰.

En este sentido, partiendo de la dimensión socio-histórica de que todo se transforma y muere, los pueblos de Mesoamérica han intentado conjugar en múltiples expresiones lingüísticas, culturales y económico-políticas de la contradicción entre lo vivo y lo muerto, lo que fenece y lo que amanece, lo putrefacto y lo lozano. Algo que aún en las palabras de los devotos de la *Santa* no deja de desplegarse. Aunque esa conciencia provenga de otros ámbitos de significación, Silvia, trabajadora en una estética y devota de la *Pelona* nos dijo:

Ella es vida y es muerte por eso. Porque todo lo que tiene vida, así como un árbol que esta verde, luego se seca. Pero luego vuelve a revivir. Como cuando nos enfermamos caemos en cama y con ayuda de su misericordia nos volvemos a parar.

Algo que aún permanece también como dialéctica contradictoria (lo putrefacto/lo lozano) en el horizonte de la contemporánea que los devotos comparten con su *Madrina*, de acuerdo al testimonio de Víctor Miguel Sánchez, encontramos:

Bastantes regalos, le traen chocolates, flores, le traen botellas de vino, le... tenemos... vaya.. anécdotas muy muy raras, por ejemplo le traen sandalias, le traen pastel, pollo rostizado. Imagínate aquí le traen.. y más que nada, aquí no es otra cosa más que la fe de la persona. Es lo que ellos le pueden dar. Porque la Santa Muerte no nos pide nada a cambio al ser un ser espiritual. Y sin en cambio, nosotros, con esa muestra de cariño y de respeto, le mostramos nuestro agradecimiento. Y no importa tan muy pequeña que sea la ofrenda como que muy grande.

²⁰ Haciendo un parangón, en el horizonte griego decantado posteriormente en el latín, la coincidencia de sentido entre aquello que cubre el campo semántico de los excrementos y aquel que cubre el destino del ser humano, después de la muerte, se evidencia en el término *scatos* "excremento" y *eschatos* "fin" que nos habla del anhelo de asemejar, -en este imaginario-, el proceso de transformar materia viva en desechos y la comprensión el destino último de la vida frente a los procesos de su putrefacción.

Tendríamos que escribir un capítulo sólo para enumerar las bellezas de la vida, lo que nos portamos o gusta y/o esperamos para describir las significaciones-significantes en los significados del cúmulo de objetos ofrendados, que *fenecen y amanecen* en los altares de la Santa Muerte en Puebla, públicos y privados: osos de peluche, botellas de licor, cigarros, flores, juguetes, fotografías, exvotos, banderas, comida, prendas de ropa, veladoras, amarres, instrumental médico, trozos de cabello. Así, en la perspectiva del sufrimiento del mundo, a la vista de la injusticia, creemos que es imposible creer en la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, sin remanentes históricos racionales de la contradicción. Especialmente, lo que queremos revelar es, en primer lugar, que las ideas y esencias de la resurrección de los muertos, del juicio final y de la vida eterna son negadas como afirmaciones dogmáticas, sin relaciones con las realidades de los actores creyentes. Sin embargo, al ser negadas, podemos observar, en segundo lugar, que en su negación se manifiesta el ansía de felicidad, anhelos y/o deseos que entrarán en contradicción con las condiciones terrenales, tanto las condiciones del trabajo como las institucionales. Esto representa el momento dialéctico que relampaguea en las miradas y acciones devotas; y que enunciamos, nosotros, como *anhelo de justicia consumada*. Un momento que ya no representa la legitimación del estado de cosas, sino la fragmentación del ¿por qué el malestar cotidiano? ¿Dónde encontrar las posibilidades de enfrentar la cosificación de la reproducción técnica y cosificada en el arte sacro? O, también, finalmente, la pregunta esencial racionalizadora contra la violencia de las condiciones de muerte: ¿cómo enfrentar el destino y la muerte anunciada por la totalidad (concreta, represiva, subjetivada en los cuerpos), que nos aplasta biopolíticamente (diría, Michel Foucault, 1996) en nuestras soledades angustiadas y enervadas, cuando nos pensamos y vivimos angustiadamente en el mundo presente de la vida cotidiana? ¿Cómo se han urdido, míticamente, estas dimensiones del movimiento de la vida y la muerte, antagónicas desde el ámbito mesoamericano? ¿Resuenan en el rito devocionario de la *Santa* significaciones miméticas, contradictorias o disimiles de la historia a contrapelo de la fetichización del mundo? En nuestra perspectiva es profundamente interpelador cómo los devotos de la *Niña Blanca* han ataviado al bulto de la Santa muerte de los atributos propios de la iconografía mesoamericana de la muerte; y de los procesos anabólicos y catabólicos con los que han comprendido la vida cotidiana desde, por lo menos, hace más de treinta siglos. No hay una

procesión donde no hayamos visto caminando a la *Santa muerte azteca*, como la llaman los devotos del altiplano poblano, ataviada de una planta de maíz o un penacho naciente de las fauces de una serpiente bífida, en lugar de la guadaña, la espada o el reloj de arena como usualmente la vemos representada. En ese sentido, Mariana, migrante poblana y autonombrada sacerdotisa de la Santa Muerte en Coronango, nos evoca una de las tensiones más caras al culto de la Santa, -la dimensión de los devotos de la Santa Muerte en tanto católicos y devotos de la Santa Muerte, una que encarna/des-cubre hondas raíces mesoamericanas.

El culto a la Santa Muerte es propagarlo, es declarar que no estamos en contra de Dios, también creemos en Dios, pero veneramos a la Muerte. Porque lo único real en esta vida es el poder de Dios y la Muerte. Lo que yo sé es que el culto a la Santa Muerte existe desde 3000 años antes de Cristo, cuando unas civilizaciones avanzadas la veneraban con el nombre de *Mitacihuatl*, pero ya cuando comenzó a salir a la Luz con el nombre de Santísima Muerte fue en 1947, aproximadamente, aunque no existe un dato exacto. ¿Por qué no salía a la luz? Porque la gente juzga y destruye lo que desconoce. Bueno, de hecho aquí en el santuario de la Santa muerte (Coronango, Puebla) se hacen bautizos. Casamientos se harán hasta que esté la Iglesia. Para ser sacerdotisa, como estás manejando otro tipo de energías, debes conocer todos los tipos de energía. Las magias, saber lo que es exactamente la historia de la Santa Muerte, saber exorcizar, es decir tener un conocimiento de muchas cosas.



Imagen 56. *La Santa Muerte Azteca*, Puebla, foto: GLV, 2016



Imagen 57. *La Santa Muerte Azteca/Maíz*, Puebla, foto: GLV, 2016

La apropiación de los mitos de origen mesoamericanos representan una interpelación riquísima al culto contemporáneo de la Santa Muerte. Ya que no provienen de una *docta* interpretación del pasado mesoamericano o de un *paralogismo escolástico* que estatiza el conocimiento de lo que *realmente paso en la historia*, se destacan en su hacer creativo de las imágenes la apertura de procesos de recomposición y apropiación, recreación sociohistóricas que horadan esa línea del pasado activo, para hacerlo presente en sus contradicciones y antagonismos. Ha sido esta comprensión del proceso socio-histórico, decantado en las imágenes con las que nos confrontamos constantemente en los altares de la *Santa Patrona*, lo que nos ha llevado a mirar, dialécticamente, cómo podrían convivir en un mismo proceso de significación devoto contemporáneo aquellos indicios semióticos milenarios mesoamericanos. Llamada *Santa Muerte Azteca* en muchos altares del escenario devoto mexicano de la Santa Muerte, miramos cómo irrumpe en las imágenes del proceso del rito contemporáneo a la muerte los antagonismos en sus formas y miradas de escucha. La *Santa Azteca* comúnmente ataviada con la guadaña, una balanza, un reloj de arena o un cetro, en el caso de su mesoamericanización, además del habito que siempre suelen portar, se agrega el *tonalpohualli*- cuenta calendárica mexicana, dos víboras franqueando sus hombros. También, se le puede ver emerger de las fauces de un jaguar o una águila, que hace las veces de un penacho. Hay algunas que hemos encontrado y observado portando una planta de maíz o un girasol, suspendidas siempre sobre monedas o sobre osamentas. ¿Qué resonancia tiene esta apropiación de símbolos, emblemas, significaciones del pasado en el proceso contemporáneo de subjetividad devota? ¿Porqué si en los libros canónicos del culto y en el testimonio de los creyentes se escucha repetidamente que la Santa Muerte es una actualización del culto a Mictecacihuatl o Mictlantecuhtli, no se logra representar en las efigies algún atavío o símbolo concerniente a los creyentes; y sí se ven materializados íconos de la Coatlicue? ¿La planta de maíz, las serpientes, las fauces de un monstruo telúrico o la propia calavera?



Imagen 58. *Mictecacihuatl*, Origen desconocido, foto: Claudia Benavides.

Analizando la figura de la Coatlicue en Mesoamérica podemos observar la complejidad de los mitos mesoamericanos. En el t́elos imaginativo, la figura de la madre de todos los dioses decanta en ś el doble caŕcter del tiempo. Aporta la creaci3n y destrucci3n de una potente narrativa sobre el nacimiento de los dioses mesoamericanos y la fundaci3n de relatos comunitarios. Se cuenta que, en la monta~a de Coatepec, Coatlicue se vio milagrosamente fecundada por una pluma caída del cielo. Su hija Coyolxauhqui y sus cuatrocientos hijos, los Centzon Huitznahua (los Cuatrocientos Surianos o las Pléyades), ofendidos por su estado, se rebelaron y decidieron su muerte. Un reci3n nacido Huitzilopochtli daría muerte a aquellos que osaron matar a su madre, inaugurando un gran relato de la *cratofanía* (manifestaci3n del poder) mesoamericano y sus relaciones teol3gicas. En ella, podemos avizorar que la vida, *yoliztli*, nace del movimiento, *oillin*. La ruptura de este ritmo significa la vuelta al caos primigenio. La figura de la Coatlicue aparece decapitada -tal y como podemos mirar en la sala *Mexica del Museo Nacional de Antropología e Historia*-, es un bulto de 2,60 metros y de varias toneladas. De su cuello brotan dos torrentes de agua en formas de cabezas de serpiente (tal y como las vemos

también en el atavío actual de la *Santa Muerte Azteca*). Su pecho se ve adornado de manos cortadas y corazones arrancados. En la parte baja de su busto aparece una calavera que da pie a un faldellín de serpientes que se entrelazan y miran entre sí. De sus macizas piernas sobresalen unas garras que podrían evocar a un híbrido de otra advocación mesoamericana, la *Tlahtecuhli*, el monstruo de la Tierra.

Para nosotros, el asesinato de la madre en el monte Coatepec, cercano a Tula, podría representar la alegoría del nacimiento del dios ligado a los ritos solares, Huitzilopochtli, como aquella salida del *Sol* que derrota a su hermana mayor la *Luna*, Coyolxauhqui y sus hermanos Centzonhuitznahua, las cuatrocientas estrellas sureñas. En este sentido, podríamos extrapolar que la actividad del ser humano mesoamericano finca sus esperanzas en el anhelo de que todo cuanto existe esté en movimiento. Que el sol, las pléyades, la luna, la siembra, el agua o los vientos no cesen de alimentar el hálito cíclico de la vida. Con su hacer cotidiano alumbran al sol, *Tonatiuh*, y prodigan la tierra, *tlaltecuhtli*. Los pueblos mesoamericanos no pretendían que lo que deviene deba ser suspendido o acumulado, como el tiempo histórico. Lo que no muere amenaza con llevar al mundo al ahogamiento cósmico. Incluso sabemos que los enseres domésticos se renovaban cada año solar y que el *metlapil*, los *temolotes*, los molcajetes o las estatuas de los dioses se hundían en agua cada ciclo mesoamericano de 52 años. Como lo refieren los informadores indígenas, cronistas mesoamericanos, que interpeló Bernardino de Sahagún (2011), entre los años de 1540 y 1585:

Y cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían ajíes o chiles (Sahagún, 2011).

Así, aunque los objetos del ajuar doméstico parecieran sin vida, ellos detentaban una energía que se desgastaba con el tiempo y que debía perecer a través de su antagónico complementario, el agua. En ese mismo sentido, sabemos por los comentaristas del texto de Sahagún, -depositado en la *Biblioteca Laurentina* de Florencia-, que cada ocho años,

cuando los años solares y los venusinos coincidían, se revitalizaba el grano meciéndolo sonoramente, restaurando sus fuerzas. Este rito acaecía en la fiesta de *Atamalqualiztli* y tenía el propósito de hacer dormir al maíz bajo una danza que pudiera restaurarle sus fuerzas. Incluso el Sol astro que nacía y moría, cotidianamente, para los pueblos mesoamericanos debía regenerar su ciclo vital cada 52 años. Durante este *Atamalqualiztli* se comen tamales de agua y se disfrutaban entremeses teatrales que hablaban de enfermos de bubas, ciegos y mancos o cojos con discursos fuertemente escatológicos.

Son muchas las razones que han sido esgrimidas para explicar la existencia de una cuenta calendárica larga y otra corta en el ámbito mesoamericano; o porqué el llamado fuego nuevo acontecía cada 52 años. En las siguientes líneas procederemos a vislumbrar algunos comentarios en aras de hacer inteligible las circunstancias del transcurso del tiempo mesoamericano como tiempo de actualización/renovación/descomposición. La llamada ceremonia de atadura de los años o *xiuhmolpilli*, es un acontecimiento que marca la transición de la existencia de una socialidad a otra. Se hace la cremación y enterramientos rituales de un amarre de 52 cañas, representando a cada año difunto en el proceso de su actualización en el espacio-tiempo de la muerte. Con las cenizas del tiempo pasado se encenderá el fuego nuevo de los años venideros. Por esto, se sabe por la labor arqueológica de Felipe Solís (1976: 70) que existen vestigios de lo que él llamó “mausoleos de los siglos” en el espacio arquitectónico del *Templo Mayor* en el centro de la Ciudad de México.

En ese sentido, Constantino Reyes Valerio, en su abarcador libro sobre el *Arte Indocristiano* (2000: 318), abriendo las entrañas del programa estético de la portería del convento franciscano de Huejotzingo, Puebla, aquel de la primera representación de la *Buena Muerte* en el altiplano poblano, nos ha advertido sobre la utilización de una metáfora, cara al imaginario mesoamericano. *In atl in tlachinolli, el agua y el fuego* designan la *guerra sagrada*. Reyes Valerio nos recuerda que uno de los elementos literarios preferidos por los antiguos mexicanos del altiplano era la construcción de difrasismos. Estos se urdían con la lógica de la lucha entre los contrarios, figurados, en el caso de la portería, en el binomio agua-fuego. Reyes reitera la alusión de la lucha agua-fuego en el sentido de que el símbolo en el extradós podría ser una variante del signo calendárico 4 (nahui) *ollin*. Así, el símbolo de una supuesta flor de lis (derecha) para la tradición católica,

en otra raigambre como la indígena significaría 2 acatl, lo cual podría evidenciar las fechas de 1507-1559-1611; precisiones del calendario de 52 años del altiplano central.



Imagen 59. *In atl in tlachinolli/1507-1559-1611*, Convento franciscano de Huejotzingo, Puebla, siglo XVI. Foto: GLV

Aunado a lo dicho, paradigmáticamente, Quetzalcóatl se cree habría fungido como modelo ejemplar de una especie de muerte redentora, ligada a la alternancia de los tiempos. Según las leyendas y mitos, fallece a los 52 años de existencia y se cree que se prendería fuego para renacer en el *Tlapallan* como lucero del alba y como ciclo del agua. Según nos lo relata Alva Ixtlilxochitl (1891), Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, al cumplir 52 años e inmolarse, estableció la duración culturalmente arquetípica de la existencia humana. Ixtlilxochitl relata que Huemac, también, habría puesto fin a su existencia a los 52 años en la cueva del Cincalco en Chapultepec. Sus cuerpos en el contexto náhuatl serían engullidos por el monstruo de la tierra/*tlaltecuhtli*, quien digiere la carne, pero deja perenne los huesos que se regenerarán una y otra vez. En ese sentido, ya habíamos mencionado que en el ámbito lexicográfico nahua son muchas las coincidencias existentes entre la comprensión de lo que se pudre y aquello que se muere. Quizás por ello se refiere en el *Códice Matritense*, folio 84r, que quienes habitan el *Mictlan*, especie de territorio de los muertos mesoamericano, se nutren de los excrementos:

In ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli in aquí cenca quicuaya tamalli, ye xixilqui/ Allá en el Mictlan comen las huellas de los pies y la palma de las manos. Y su salsa de escarabajo (hediondo), su atole de pus, para beberlo lo meten en un cráneo. Comían muchos tamales hinchados.

Como parangón, en el mundo cultural maya, el dios de la muerte Kisim se nutre así mismo de lo putrefacto: “Hongos de árbol son la comida de Kisim. No come frijoles, sino larvas de moscas verdes. Su pozol no es pozol, sino carroña de nosotros” (Cruz, 1999: 43). A Kisim los mayas lo imaginan como un esqueleto con los ojos colgantes; siendo su oponente el dios del maíz tierno Ah Mun o Hun-Hunahpu. Lo que nos permite evocar la figura de otro dios de la mitología maya “Rilaj Maam”, *nahual* de los mayas-tz’utujiles de Santiago Atitlán; y que sería para el caso de la capitania de Guatemala una figura parangonable a la de la Santa Muerte en México²¹. Maximón, como también es conocido en las inmediaciones del Lago Atitlán, en el departamento de Sololá, es un guardián protector del pueblo tz’utujil. Popularmente se refiere que encarna a un palo de Pito, -*Erythrina corallodendron*-, con quien fue tallado su rostro y cuerpo. En el Popol Wuj se relata que, en el instante mismo de la creación, cuando la claridad irrumpía en el horizonte, fueron creados los protectores de todo lo existente; los Saqik’oxol, los Kaqik’oxol, los Sisimit, los Alux, los Mam y los Ixoqaajaw, los abuelos y abuelas mayores de la creación. Rilaj Mam cuenta la tradición y sería el primer Ajq’iq, conocedor de la tradición e intermediador entre el mundo de los seres humanos y los dioses. Los relatos concernientes a su figura histórica cuentan que el gran abuelo, Rilaj Mam, luego de enseñar a los habitantes de la tierra sobre el tiempo y el equilibrio en el mundo de la vida, habría desaparecido en la atemporalidad,

²¹ Agradezco profundamente los comentarios vertidos en la ciudad de Guatemala y Antigua Guatemala por los profesores de la Universidad de San Carlos (USAC) y el Instituto de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Antropológicas (IIHAA), en especial el doctor Rafael Castillo Taracena. Pude conversar el interés por situar las constelaciones religiosas en la situación de la Santa Muerte, San Simón, Maximón o San Pascual Bailón en la perspectiva de los pueblos mayas de Mesoamérica en dos seminarios del Instituto “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la USAC; donde se han abordado y tejido redes académicas entorno a las “Imágenes dialécticas en la estética y las artes en diversas configuraciones representativas de la Historia”, título del último seminario (2017) coordinado, también, por Fernando Matamoros Ponce, asesor de esta tesis doctoral. Mi agradecimiento más fervoroso por todo el conocimiento aprendido en estas conversaciones, discusiones y debates sobre las racionalidades en representaciones religiosas.

después de exiliarse en la montaña, quemar su pom y beber miel fermentada. Maximón nunca tuvo una muerte, como la que tienen los seres humanos, por lo que se cree que aún habita su alma en todas las cosas animadas e inanimadas. Ya que protege se asocia su culto tanto a la muerte como, paradójicamente, a los ritos de fertilidad. Maximón, entre los atlitecos, es potencia creada para guardar un orden sexual que el adulterio ha impugnado, incluso que él mismo habría sido el primero en transgredirlo. Actualmente, es venerado en la mayor parte de los márgenes del lago Atitlán, por pueblos Kaqchiqueles, K'iches y Tz'utujiles, y es vestido por el traje tradicional de los pueblos mayas de las regiones, por un pañuelo, un sombrero y la máscara de palo de Pito.



Imagen 60. *San Simón Shrine Starter Kit*, Antigua Guatemala, foto: GLV, 2018

Maximón, llamado por los ladinos y mestizos guatemaltecos, San Simón, atraviesa procesos de avasallamiento y recomposición social por los incesantes procesos de turismo religioso y *explosión pentecostal* que atraviesan su devoción. Actualmente, podemos ver

cómo, incluso, es posible comprar un *San Simón Shrine Stater Kit*, que incluye 9 velas, un puro, un octavo de aguardiente y la oración de San Simón para todos aquellos que quieran comenzar su iglesia *san simoniana*, como lo reza la publicidad del *kit*. Respecto al despliegue de su devocionario, ligado hoy, sobre todo, a trabajadores y trabajadoras sexuales, y patrono de la infidelidad, -como la Santa Muerte, también, lo es en el altiplano mexicano-, Sylvie Pédrón-Colombani (2008) nos relata que *El culto a Maximón en Guatemala* contiene varias realidades en sus representaciones.

Varias leyendas coexisten en explicar la creación de Maximón en Santiago, pero todas se refieren a la necesidad de salvar un orden sexual puesto en peligro por el adulterio frecuente entre los primeros habitantes. Algunos elementos se repiten en cada leyenda. Primero, los ancianos del pueblo crearon el muñeco para proteger a las mujeres que se quedaban solas a causa de las actividades comerciales de sus maridos. Sin embargo, una vez creado el personaje, los poderes de éste pueden haber crecido desmedidamente y, al convertirse en hombre o en mujer, no sólo atemorizaba a los adúlteros tomando la apariencia del ser querido y, luego, revelándose y enloqueciéndolos, sino también propició a unirse, sin discriminación, con muchachos y muchachas, convirtiéndose así en el principal factor del rompimiento del orden para cuya preservación había sido creado. Y, por último, la imagen fue destruida, despojándola de piernas y brazos, lo que explica la forma actual de la efigie de Santiago (sin brazos y con piernas cortas) (Pédrón-Colombani, 2008: 26).



Imagen 61. Maximón, Lago Atitlán, Guatemala, 2018, foto: <http://atitlanliving.com>

El equilibrio, tan importante concepto para los pueblos mesoamericanos, podemos atestiguarlo de igual forma en el espacio- temporal de *Mictlantecuhtli* y *Mictecacihuatl*, el señor y la señora de la Muerte, donde habita todo lo que se pudre, muere, decae o se disgrega. No como destino último, sino como transición: lo putrefacto fecunda y lo muerto da vida. Nos llaman mucho la atención las afinidades electivas del más antiguo custodio guardián del altar a la santísima muerte en el barrio de San Pablo en la ciudad de Puebla cuando nos relata cuáles podrían ser los “orígenes” de la devoción de la Niña Blanca en México:

Los primeros Misioneros Franciscanos que vinieron a Evangelizar la Nueva España, trajeron la devoción de San Pascual Bailón, canonizado por el Papa León XIII, y junto con la devoción llegó una imagen que lo representaba muerto, que llevaron a Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Donde se le comenzó a venerar. Los indígenas empezaron a fabricar imágenes pequeñas de la que habían llevado los franciscanos y le llamaron “El santo Muerto”, más tarde le agregaron la guadaña y la balanza y empezó a conocerse como la Santa Muerte.

Por ejemplo, en la mitología del altiplano mexicano existe una indisoluble relación entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación de un nuevo momento espacio-tiempo eterna de la esperanza de la vida. Como lo ilustran el mito de la muerte de Quetzalcóatl y el mito de la fecundación del ser humano mesoamericano, Quetzalcoatl, muerto en Tula, y convertido en huesos en su travesía por el Mictlan, logra redimirse a través del fuego del *Tlillan*, *Tlapallan* o *Tlatlayan*. El fuego consumirá su carne para renacer como Venus. También, en el caso de la fecundación del ser humano mesoamericano, Quetzalcóatl es guiado por las hormigas al inframundo, donde recogerá los huesos de las humanidades pasadas que llevará a *Tamoanchan*. De aquellos huesos bañados en la sangre del dios Quetzalcoatl se fecundará el cuerpo de la diosa Quilaztli, lo que haría nacer nuestra época: *Era sol de movimiento*. Así mismo, López Austin, reseña que la significación de los mitos de creación y destrucción del ser humano y sus socialidades en Mesoamérica advierten que la muerte es síntoma; no es destino lineal inexorable, sino semilla de la vida.

¿Qué sentido racional puede tener un viaje de tormentos, de purificación, si el individuo llega tras éste a su pérdida total? Otro nombre del Mictlan, Ximoayan, descubre el sentido cósmico de aquel viaje de tormentos. Ximoayan deriva del verbo xima, que significa "dolar", "pulir", y se refiere al desprendimiento de los elementos de individualidad que quedaban en el muerto. El hombre era limpiado de todo lo que había adquirido durante su vida. Al perderse el individuo quedaba puro y solo el principio de la especie, el "corazón" o "semilla" esencial, que servía para dar origen a un futuro ser humano. La raíz del verbo xima forma parte de otras dos palabras muy significativas: semilla (xinachtli) y semen (xináchyotí). Con la racionalidad de la gran isonomía cósmica, la especie humana —como la planta del maíz— perduraba gracias a la paulatina destrucción de sus individuos. La muerte era no sólo la consecuencia, sino la causa de la vida en una cosmovisión de naturaleza cíclica. Era la coherencia de un cosmos cuyos principios regían a todos los seres de la creación (López Austin, 1997: 17).

En ese sentido, creemos que a través del lenguaje y de las representaciones escatológicas, -como las raíces *cuetlatl* o *xima*-, se sublima la experiencia de la muerte en el ámbito doméstico mesoamericano, pero también en las actualizaciones de la Santa Muerte. Sin embargo, pensamos existe una potente idea de la redención de la muerte tal y como lo avizoraremos a continuación. En un amplio artículo sobre las *Ideas nahuas y mayas sobre la muerte*, Mercedes de la Garza (1997) contrasta las fuentes prehispánicas y coloniales con los datos arqueológicos y antropológicos del tratamiento mortuario en nuestro ámbito cultural. Afirma que, a diferencia del ámbito judeocristiano, la verdadera vida en Mesoamérica no se encontraba allende la vida terrenal, sino era la vida en la tierra y la lucha contra todo lo que atentara contra la misma, la razón del existir. Por ende, el ritual mortuario mesoamericano se despliega como un elaborado prisma de significados:

Se ponía al muerto en posición flexionada, se le introducía una piedra en la boca y se lo envolvía en mantas hasta formar un bulto fuertemente atado. Se le iban colocando papeles cortados y, al mismo tiempo, se le indicaban los sitios que recorrería en su camino; se le cubría la cara con una máscara y, si se trataba de un soberano, se lo adornaba con las insignias de algún dios, pues al morir se sacralizaba; se le derramaba agua sobre la cabeza, dirigiéndole unas palabras sobre el simbolismo del líquido, y se depositaban junto a él

comida, bebida y varios objetos útiles y simbólicos, así como el cuerpo de un perro sacrificado. Para los gobernantes y sacerdotes, se inmolaban mujeres, esclavos y bufones que los acompañarían. La cremación se realizaba a los cuatro días del fallecimiento en una hoguera cuidada por los ancianos, mientras se oían los *miccacuicatl* o cantos fúnebres. Se dice que en esos cuatro días los familiares y amigos podían conversar con el muerto, pues su espíritu todavía estaba en el cuerpo. Después de incinerado el cadáver, se recogía toda la ceniza y los huesos, así como la cuenta de jade que el difunto llevaba en la boca, y se derramaba agua encima para purificar los restos, los cuales se disponían en una urna más tarde enterrada. Los cuerpos de los acompañantes se quemaban en otra pira, en tanto sus corazones se incineraban en la hoguera del señor. Las cenizas de los gobernantes se guardaban en el templo de Huitzilopochtli. A los 80 días de la muerte se formaba un bulto mortuario artificial y se le daba de nuevo comida, vestidos y objetos. Lo mismo se efectuaba una vez al año durante los cuatro siguientes (De la Garza, 1997: 18).

En el contexto de las honras fúnebres mesoamericanas se acostumbraba, y se acostumbra, que algunos cantores evocaran los llamados *tzocuicatl* o cantos de la putrefacción, que tenían la intención de culturalmente estimular la corrupción del cadáver presente; y generar una catarsis del carácter caduco de la vida entre los familiares cercanos: “empezaban a cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas traen consigo y traían los cantores vestidos unas mantas muy sucias y manchadas” (Durán, 1967: 289). Las palabras de la caducidad, sucias y putrefactas son digeridas para que el dolor se renueve y vuelva a nacer la alegría de vivir. En el altiplano se guardaba durante 80 días un duelo obsequioso, durante el cual los deudos más cercanos no tomaban ninguna consideración para cuidar de sí mismos o preservar una imagen de pulcritud o limpieza. Fray Diego Durán lo menciona de esta forma:

Y desde aquel día se ponían de luto y no había de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasados ochenta días. Las cuales estaban en aquel luto y lagrimas y tristeza, y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaba en las mejillas que, al cabo de ochenta días, enviaban los viejos a sus ministros para aquel oficio, que fuesen a casa de aquellas viudas a traer las lágrimas y tristeza al templo (1967:289).

Para Patrick Johansson (2014:176), la mugre mortuoria en mesoamérica tiene el carácter de poder catabolizar psíquicamente el dolor de la falta y la ausencia, estableciendo un paralelismo entre la putrefacción del cadáver y el comportamiento compungido de los deudos. Incluso, también, Durán menciona que la mugre lacrimal era recogida por sacerdotes que la llevaban a un lugar periférico de la ciudad, *yahualichan*, dónde el dios del fuego *Xiuhtecuhtli* la digería y purificaba. *Atl tlachinolli*, -como lo veíamos líneas atrás con Constantino Reyes Valerio-, el difrasismo nahua por antonomasia se hace presente en estas metaforizaciones, ya que el agua y el fuego, lo masculino y lo femenino irrumpen representando, no las contradicciones positivas de la lógica instrumental de género, biología y fisiología, sino en el horizonte mesoamericano movimiento de la contradicción y la ambigüedad de los imaginarios con el *Otro*.

Este proceso de conciencia de la putrefacción y la degradación es llamado entre los pueblos nahuas *quitonaltia*, “le da un destino”. Al concluir los ochenta días se daba de comer al bulto mortuorio o a su representación, como lo relata Tezozomoc para el caso de la muerte del gobernante Axayacatl.

...estando presente el retrato y bulto de Axayaca, y vinieron sus veinte mujeres, que tantas tenía, trayéndole de comer al bulto o retrato, poniéndoselo por delante en ringlera, los manjares, tortillas, tamales de cada género, todas las cestas en ringlera, y otra ringlera de jícaras de cacao que es la bebida de los naturales y hoy día la acostumbran así en toda la Nueva España. Los señores principales se pusieron en orden con rosas y perfumaderos galanos, *yetl*, que decían le daban de comer al muerto, le vendían fuego y le sahumaban con unos vasillos pequeños, que les decían *quitlenamaquilia* (Tezozomoc, 1975: 434-435).

De esta forma, el gobernante se nutría de todo aquello que era dispuesto para su ágape. Esta etapa ritual representaba la transubstanciación de un cuerpo terrenal a un cuerpo divino. Lo etéreo de la comida ayuda a significar en los deudos el cambio de forma ontológica que el cuerpo transita. Posteriormente, los vivos comerán de la que se creará materia inodora e incolora de los alimentos ofrendados. Quizás, a través de una analogía de sentido, los vivos comen del muerto al degustar de los alimentos prodigados en su

memoria. La digestión simbólica del difunto por los vivos nos hace pensar también en el proceso que el cadáver confrontará en su propia lucha por engendrar vida de la vacuidad de su putrefacción. En ese mismo sentido, no podemos olvidar que los horarios de las comidas y nutrimentos, que un sujeto hacía en el ámbito mesoamericano, respondían a un ritual complejo y dinámico. Durán, para el caso del ritual a los difuntos, evoca cómo la vida cotidiana se componía de imaginarios y realidades concretas de relaciones sociales de cotidianidad.

Ponía cada una a su estatua un plato de comida de un guisado que llaman *tlacatlacualli*, que quiere decir “comida humana” unas tortillas que ellos llaman *papalotlaxcalli*, que quiere decir “pan de mariposas”. Y una poca de harina de maíz tostado, desleída en agua para bebida (1967: 288).

Sin embargo, encontramos un error de traducción, ya que el término *tlacatlacualli*, que introduce el evangelizador, no debe leerse como “comida humana” sino como “comida de medio día”- *Tlahcatlacualli*. La comida de medio día es aquella que los vivos realizan en comunión con el Sol en su cenit, el *Tonatiuh ichan*, tiempo y espacio, donde se cree los guerreros muertos acuden. El “pan de mariposas” es la tortilla en forma de mariposa/*papalotl*, que reproduce la forma del cuerpo animal que abriga a los guerreros muertos. En la lucha que permite al *Sol* emerger cotidianamente, se creía que el hálito de vida de los guerreros salía de su crisálida carnal. Incluso sabemos que en la fiesta mesoamericana de los muertos se recuperaban estos significados cíclicamente, la *Miccaílhuiltonli* o *Huey Miccaílhuil* y la misma fiesta de regeneración del maíz- *Atacamalcualiztli* que hemos reseñado anteriormente.

Tezozómoc, quien relató las exequias fúnebres del guerrero mexicana Huitznáhuatl, puede ayudarnos a seguir ilustrando como transcurría el ritual comunitario entre los vivos y los difuntos en Mesoamérica:

... luego a estos tales les daban de comer tres o cuatro géneros de tortillas que llaman *tlacatlacualli*, y *papalotlaxcalli*, comida de gente buena, y tortilla volada *papalotlaxcalli*, y gallinas guisadas a la usanza antigua que llamamos pipían, y bervage que llaman *izquiatl*,

rosas y perfumaderos galanes, yetl: luego los varones convidados cantaban sentados con un atambor bajo *tlapanhuehuetl*, el canto de difunto que llamaban *miccacuicatl*, todos trenzados los cabellos, y con las cabezas emplumadas otros, y luego ponían en medio una gran jícara que llamaban *teotecomatl*, lleno de vino o zumo, que llamaban *iztac octli*, que cabe más de media arroba de vino blanco; luego uno de ellos, el más mozo les comenzaba a dar a cada uno de beber, por su orden, comenzando desde el más anciano, a venir a acabar con el más mozo: acabado este tecomate, le volvían a llenar los de la casa del difunto por dos, tres, cuatro y más veces; luego se levantaba el más antiguo o viejo y rociaba a la estatua con el vino blanco *iztac octli*... (Tezozómoc, 1975: 427-428).

No podemos dudar que el aroma de cada uno de los elementos de la ofrenda constituye una mediación entre múltiples planos de la existencia del espacio-tiempo mesoamericano. Aunque muchos de los significados rituales escapan actualmente a una comprensión cabal del fenómeno, en suma, podemos vislumbrar que en Mesoamérica existió y existe una escatología que procesa la irredenta materialidad del cadáver. En esta tradición los muertos se deleitan con los alimentos de los vivos y los vivos consumen aquello concebido como muerto, insípido o podrido. Aquí la muerte y la vida no se niegan mutuamente, sino que se muere para nacer en un ciclo regenerativo infinito. Como lo referíamos al comienzo de este capítulo con Berger (1994) en sus *12 tesis sobre la economía de los muertos*:

1. Los muertos circundan a los vivos. Los vivos son el núcleo de los muertos. En este núcleo se encuentran las dimensiones del tiempo y el espacio. Lo que rodea al núcleo es infinitud.



Imagen 62. *La Santa Azteca* en procesión por la Av. Reforma, Puebla, 1 de noviembre de 2016, foto: GLV

En el siguiente capítulo referiremos sociológicamente la certeza que en la idea de Muerte que preservan en las devociones barriales estudiadas, se guarda la convicción que manifiestan empíricamente, la explotación, el dominio o la violencia. El reconocimiento de un ser que se despliega en la historia, en las devociones religiosas estudiadas recibe su potencia más sólida del *descontento* sobre el destino terrenal. En las devociones se depositan los deseos, anhelos, y quejas de innumerables generaciones. Por ello habríamos de añadir que, para nosotros, las religiones no sólo expresarían un anhelo de justicia abstracta, sino un anhelo de justicia consumada. Por ello, como lo veíamos en el primer capítulo del *capitalismo como religión*, debemos seguir indagando cuáles son las posibilidades en la sociedad secular o post-secular; para destacar estadios de bienestar ulterior, no sólo de la injusticia presente, que pudiera ser saldada, sino aquella miseria pasada, restaurada en la redención de los muertos. Nosotros creemos que aquel anhelo nunca podría superar el sufrimiento en la naturaleza circundante, acumulada en siglos y siglos de opresión y olvido. Sin embargo, como Walter Benjamin (1990) intentó estudiar

toda su vida, la redención del pasado de los muertos del pasado pondría en primer lugar las constelaciones del aura, orígenes de contenidos de verdad *a contrapelo*, manifestada en los grandes acontecimientos de la historia.

En ese sentido, estos avizoramientos de la idea de redención destaca cómo las artes de la resistencia del pensamiento, construido a través de los siglos, son un conjunto social no fragmentado. Una teoría crítica que no acepta las categorías sociales de las ideas y pensamiento a contrapelo, como realidades y complementos en sí y para sí, que sospecha de categorías como “mejor, útil, adecuado, productivo” (Adorno, 2008) no sabrá extraer de la experiencia histórica no solamente la necesidad, sino la urgencia de lo importante en la vida. Así, con esta mirada epistemológica de las interioridades que constelan las representaciones modernas, no pretendemos monumentalizar las concepciones o entendimientos de lo absoluto como verdad contingente, sino conjugar y potencializar cómo las diferentes tonalidades de la estética en el movimiento del arte representativo de la vida se encuentran, enarboladas, en las contradicciones del destino de la muerte programada en el concepto y conceptualización de la *razón instrumental*.

Capítulo 4. El momento no conceptual de la Muerte: la *muerte vivida o santificada*

“El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica”

Karl Marx, *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*, (2009: 2)

Nos proponemos relatar como el culto contemporáneo a la muerte santa representa, una mirada que se mira desde la cultura de la vida, movimientos de discontinuidad a la lógica homogénea de la Modernidad y su subjetividad instrumental. Así, desde la perspectiva del estudio de la muerte de Philippe Ariès (2005), abordaremos lo que nosotros llamamos *la muerte vivida o santificada* en el seno de los devotos de la Santa Muerte. Cabe señalar que el interés por revelar el carácter *no conceptual del concepto* (Adorno: 2008), muerte desde la cultura corresponderá a horadar el criterio racional instrumental de una supuesta ciencia de lo divino, como un tratado teológico, para abordar las múltiples relaciones en los *entramados culturales* del *creer*. En nuestra mirada, *Teología* significa la consciencia del mundo como un fenómeno de deseo *Ser* y *bien-estar*, como un acontecimiento inacabado que agrieta la desesperanza de consciencia histórica de que lo último no puede ser la muerte. Con esta intuición de anhelo que el verdugo no triunfe sobre el subyugado, veremos en este capítulo cómo los actos de la inmediatez de los creyentes de la Santa Muerte comparten con sus palabras, pensamientos y pasiones deseos y aspiraciones utópicas singulares en sus particularidades del *aquí* y el *ahora* de la cultura de la vida contra la muerte programada por la racionalidad capitalista. Apoyándonos en Adorno (2008) nos proponemos verificar que el pensamiento como reflexión y con ideas, y la filosofía que organiza las intenciones del pensar que expresan las palabras, no son entes sin correspondencia con el mundo de la desesperanza, sino la conjura para visualizar los contenidos de verdad de la esperanza en esas prácticas empíricas de ideologías; en la

Cuarta guerra mundial de la humanidad contra la violencia cotidiana, dirían los zapatistas del siglo XXI.

No obstante, el pensamiento de que la muerte es lo absolutamente último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte son vanos hasta en la lógica: ¿quién sería el sujeto del que ahí se predique que aquí y ahora está muerto? No sólo el placer, que según la iluminada palabra de Nietzsche quiere la eternidad, se rebela contra la desaparición. Si la muerte fuera ese absoluto que la filosofía en vano conjura positivamente, todo sería nada en absoluto, incluso todo pensamiento se pensaría en el vacío, ninguno podría pensarse de ningún modo con verdad (Adorno, 2008: 340).

Entonces, si nos preguntamos qué es una *cultura de la vida*, sería preciso decir una tautología y un anacronismo: es en la inmediatez del pasado que heredamos la *cultura en la vida* y para la vida. En este sentido, como diría Roger Renaud (2018), la *cultura en la vida* es una palabra y práctica que en su origen no es una institución, sino una expresión del sentido en la cotidianidad de la vida cotidiana. Es capaz de invención y juego en las artes de la invención y la creación; maneras de ser, de estar y hacer frente al mundo que nos rodea. En contraste, cómo lo hemos destacado en los capítulos anteriores, una cultura de la muerte, o en la muerte, es cuando hombres y mujeres se ven privados de los medios o de las posibilidades de crear sentido de comunidad. Encontrándose determinadas, controladas y condenadas por las determinaciones del mercado, se encuentran en la angustia de la melancolía y en el exilio de ellos mismos y del universo. O, en otras palabras, cuando la forma y el sentido de la cultura se transforma en dictados que encierran en un universo con dichos y acciones determinadas por el mercado, en lugar de ser autores y actores de la cultura en la vida²² devienen basura o desechos en grandes cementerios de la cultura del mercado.

²² Como está constatado en la historia de acumulación del Capital, la cultura subsumida por las lógicas del mercado, colonialismo y esclavización propagará tipos de muerte *etnoci-diaria*. En este sentido, una cultura de la muerte es, por lo tanto, una cultura que, desde el interior, se fija en institución, ahogando bajo diversas disciplinas (científicas: etnográficas, antropológicas y sociológicas) o presiones diversas de ideologías de mercado toda posibilidad de expresión autónoma de sus miembros; y/o que compromete o niega las posibilidades del universo con del Otro; y que desde exterior se compromete con empresas de expansión predadora, mercantil, de asimilación ideológica, etcétera. (Renaud, 2018).

Así, subrayamos que la teología como cultura en la vida existe porque existen hombres y mujeres con materialidades de deseos y aspiraciones, en lucha por su liberación, palabras y hechos como el irreductible anhelo de justicia, una esperanza desesperanzada o una utopía concreta en la creación de espacio con las temporalidades de vidas dañadas. Parafraseando a Karl Marx (2009), *el hombre hace la religión no la religión hace al hombre*, pero desde el lugar de la lengua que significa un sentido que marca una distancia de sentidos entre el mismo y los otros. Así, Maurice Merleau-Ponty en *Signos* (2008: 63 y 64) subraya que el lenguaje es indirecto cuando escuchamos las voces del silencio. Es decir, en el caso de los devotos de la Santa Muerte, consideramos que la lengua está hecha de diferencias sin términos; o mejor dicho los términos implicados en las palabras se engendran por diferencias que aparecen de manera invisible entre los sentidos que articulan de manera completa la lengua. Más allá de las gramáticas y diccionarios, los señalamientos del lenguaje crítico en caras y miradas de los devotos muestran al objeto completo, dialécticamente, pero muchas veces no necesariamente lo tocan conscientemente.

En este sentido, aquellos anhelos implicados en la historia corresponderían a la categorización de una *Teología Negativa* que tiene como cometido revelar los modos de vida cultural negados por la forma mercancía/muerte. El sujeto dialéctico, antagónico y contradictorio serían esas negatividades en el *desbordamiento* del sujeto devoto. A la manera de una *sapientia populorum*, subrayamos que estas sensibilidades materiales de nuestro caminar preguntando la teología, no es para probar la existencia de Dios; ya que ello nos remitiría a la razón instrumental que nos condena a la soledad de nuestra individualidad individualizada condenada sin remedio. Sin embargo, queremos revelar aquellos inconscientes que se manifiestan en la consciencia de nuestra finitud negativa y contradictoria como sujetos sociales: creemos, danzamos, amamos, comemos, soñamos, pero, sobre todo, imaginamos siempre nuestra-otra existencia en la vida con el Otro.

Así, si una teología tradicional concibe a Dios como una respuesta, nosotros creemos en una teología negativa concreta del hombre que concibe, constantemente, la categoría de Dios como una pregunta; aunque sea inconsciente en la conciencia de la vida. Una pregunta que no solamente permite sobrevivir en la violencia cotidiana de la desesperanza, sino que permite caminar en los escombros de la sociedad. De esta manera,

con Matamoros (2009a), resaltamos con la devoción popular de la Santa Muerte cómo en las dinámicas sociales, procesos representados en la religiosidad de la palabra y la constelación de las devociones, se concretizan materialidades de lo *divino del lenguaje humano*, compuesto en sus orígenes de historias a contrapelo (preguntas, dudas y miedos de la esperanza, antes que afirmación y confirmación empírica). Plasmado en utopías sociales de trabajos de sociología e historia, pero dejados de lado, aplastados o negados por lo empírico del dolor y el sufrimiento, miramos como resurge de las cenizas de la historia esa naturaleza subyugada por las esperanzas del más allá en el mundo real del silencio y el olvido. Esas fuerzas subterráneas de los/nuestros muertos en el presente, renuevan constelaciones de los imaginarios del pasado, pues siguen suspirando o auscultando en diversos bordes políticos de lo autorizado por la forma mercancía.

De esta forma, en aras de destacar esas subjetividades negativas, dentro de los regímenes del concepto Santa Muerte, procederemos a relatar bajo la pregunta: ¿Cómo una conceptualización de los contenidos de verdad podrían potencializar en las mismas contradicciones del mercado esas posibilidades de la criatura oprimida? ¿Cómo podríamos enunciar que el culto a la Santa Muerte irrumpe, contradictoriamente, en el devocionario mexicano contemporáneo con la fuerza de una teología negada? Como el detective (Kracauer, 2001), que en muchas ocasiones se encuentra en afinidad electiva con el malo, que violan juntos las normas institucionales de la verdad establecida por las instituciones, nuestra disposición será cuestionar cómo en los grandes discursos se condensan, también, certidumbres de contenidos de verdad espiritual y deseos de afinidad con los deshechos en basuras de la miseria cotidiana. Es decir, ya que las figuras del detective y el criminal condensan formas de religión, cuestionando las instituciones establecidas, constataremos que en las apariencias hay, a pesar de todo, una afinidad electiva entre los misterios de lo divino (la santa muerte y los miserables; Dios-Jesucristo-Salvación) y el detective que rastrea (violando él también las convenciones establecidas de la ley y la policía) la verdad desde la teología, como experimentación política concreta de la lucha de clases en la guerra moderna de las conceptualizaciones de lo demoníaco y lo divino. Así, podríamos decir que es en los mismos fenómenos cotidianos, en las costumbres, *habitus* y hábitos de los acontecimientos imperceptibles que podemos abrir las llaves de la *situación* histórica que vivimos. Llena de signos se anuncian en los bordes de los grandes advenimientos. Desde

luego, al mismo tiempo que son solamente síntomas y resultados de la barbarie persistente y creciente de la desesperanza, son anunciadores, con claves y huellas de esperanza, tanto de la falsa conciencia como de la catástrofe siguiente.

Por esto, para nosotros, una fecha es crucial para relatar esta constelación de fervor religioso que tiende hacia la forma de dios, la salvación y la condena es el 17 de agosto de 1998. Ese día, según hemos rastreado, la imagen de la Santa Muerte haría su aparición intempestiva y pública en el ámbito de los medios de comunicación masiva mexicana. ¿Quiere decir esto que antes no existía? Como lo hemos reseñado, desde luego que no. Sin embargo, desde este momento la Santa Muerte deviene una guerra por desmitificar y conceptualizar sus contenidos con fines políticos de la guerra. Al ser capturado Daniel Arizmendi, “El mochaorejas”, en las Brisas, Naucalpan, Estado de México, última morada del secuestrador, se encontrarían, además de 80 millones de pesos y 500 mil dólares, un altar improvisado a una devoción, entonces poco conocida y nulamente investigada. En esos momentos se destacó, cómo este antiguo policía judicial morelense habría realizado 21 secuestros, entre los años de 1993 a 1998. En este dispositivo discursivo de instituciones policiacas -en afinidad con la corrupción y morales institucionales-, para completar la fotografía del “malo”, el “mochaorejas” tendría como firma delictiva la mutilación de orejas o dedos de las víctimas, mismas que enviaba a las familias como prenda de intercambio, de donde obtendría su sobrenombre. A partir de este momento, el culto a la Santa será relacionado con la delincuencia organizada, a quien en múltiples ocasiones se cree sirve de protectora. Tenemos que recordar que, a lo largo de este trabajo de investigación, hemos visto cómo ésta ha sido una *estrategia discursiva* para estigmatizar y simplificar un culto mucho más complejo y rico en significaciones. En este sentido, con la *Arqueología del saber* de Michel Foucault, entendemos por *estrategia discursiva* la dimensión del campo discursivo como un conjunto de prácticas sometidas a reglas de formación históricamente determinadas.

En lugar de alinearse sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su

dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización) (Foucault, 1995: 218).

Es decir, se trata de un conjunto de reglas que establecen de *qué* hablar, *cuáles* son los enunciados válidos y *cómo* están institucionalizadas las relaciones discursivas de poder, entre quienes emiten o reciben un texto. Entonces, al criminalizar el culto de la Santa Muerte, ligándolo a criminales, en la opinión pública nacional se teje una lectura del propio culto que, consideramos, es una de las primeras cuestiones que tendríamos que poner en tensión. Como lo venimos mencionando, si este culto no es un culto a la muerte, sino antes que nada un culto a la vida negada por el sistema social vigente, entonces la estrategia en la construcción del discurso delictivo deviene una manipulación o una representación del Otro-maleante como el representante de la muerte. Como lo hemos escrito antes, si el culto a la Niña Blanca es una impugnación a una modernidad que ha negado la experiencia de la muerte desde sus remanentes milenaristas, apocalípticos, escatológicos, postseculares, instrumentales y aceleracionistas, entonces, la representación misma deviene en la guerra sujeto de discordia en manipulaciones del sujeto inmerso en la industria cultural del género *kitsch*; y que vemos en todas las series de narcotraficantes, donde, por ejemplo, el *Señor de los Cielos* deviene camuflado en múltiples representaciones de la maldad y la sexualidad el mismo demonio.



Imagen 63. Captura de Pantalla, *Pistola 9 mm de Ángel Jácome Gamboa con la cache de la Santa Muerte*, Baja California, 11 de marzo de 2009

Sin embargo, aún con la invasión de imágenes, nosotros pensamos que la devoción de la Santa Muerte en las calles y pasajes subterráneos de los creyentes no es un culto de la muerte, sólo ligado a la criminalidad o a la cultura del narco, sino, como lo mencionábamos en nuestro primer capítulo; una utopía concreta que surge de experiencias alternativas del tiempo y el espacio en clave esperanza; y que articula horizontes de lucha contra la *Religion del Capitalismo*. Los creyentes que hemos entrevistados dibujan con sus palabras lo que *aún no ha llegado a ser*; una experiencia del dolor y sufrimiento que hace del eco de la muerte *un* sentido de la pregunta: un deseo de vida contra la muerte instrumentalizada por las estrategias discursivas del Capital. Volviéndose intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo, que ha hecho de la muerte una negación profunda en la mercantilización del objeto, cotidiana y ambivalente en las *nuevas formas del morir*, como lo referiría Paola, conocida como la *bruja negra* del culto a la Santa Muerte:

Yo soy bruja negra, puedo manejar tanto energías buenas como energías malas. Mucha gente ignorante porque a la Santa Muerte la postran como algo malo. Sinceramente, la Santa Muerte solo busca paz, tanto terrenal y armonía entre las familias.

Entonces, primeramente podríamos decir que reproducir la idea de que la Santa Muerte es un culto de los “márgenes”, o desde los “márgenes” sociales, es perpetuar un pensamiento que concibe que la muerte no es el entramado mismo de relaciones sociales concretas, tal y como se despliegan en una sociedad capitalista. En segundo lugar, esta disposición epistemológica banaliza las formas de la muerte ligadas a las luchas sociales contra la miseria y el hambre: represión, tortura, desaparición y muerte cotidiana y niega el hecho que estamos atravesados por la muerte como hipóstasis del fenómeno social en su conjunto: Por esto, dialécticamente, podríamos decir que aquellos que nombramos “los márgenes” sociales son el corazón mismo de un mundo descorazonado, parafraseando a

Marx (2009). Desde luego, somos conscientes de que el propio Estado Mexicano se ha encargado de perpetuar la idea del sobre de lo marginal de este culto en las periferias del narcotráfico, pero sin destacar los intereses objetivos del carácter terrestre concreto y negativo de negaciones a la sociedad establecida. Como lo refiere Aurora Vega en una nota para Excélsior (16 de abril 2012).

[la Secretaría de Marina mexicana] tiene evidencia de que la organización delictiva de *Los Zetas* utiliza símbolos satánicos para marcar sus territorios y sus plazas, además de que también emplean la imagen de la Santa Muerte para que otras organizaciones criminales conozcan qué puentes, calles y hasta barrios están bajo su dominio.

En aquella nota no sólo se refiere que los miembros de estos grupos delincuenciales portan en medallas, anillos o tatuajes la efigie de la Santa Muerte, sino que habrían realizado como rito de iniciación la ingesta del corazón de sus adversarios. La nota precisa que, a lo largo de sus pesquisas investigativas, la Secretaría de Marina puede afirmar que incluso esta práctica sería una tradición de sus tutores, los Kaibiles en Guatemala. De igual forma, pudimos registrar, y mirar en la imagen anterior de este capítulo, la recurrencia de las notas que tejen relaciones entre crimen organizado y “cultos satánicos”. Por ejemplo, el 11 de marzo de 2009 en las inmediaciones de Tijuana, la pistola 9 mm de Ángel Jácome Gamboa “El Kaibil”, lugarteniente del “Cartel Arellano Félix”, con la cache de la Santa Muerte, se esparció en la mayor parte de medios electrónicos e impresos de México. La insistencia fue siempre la relación entre crimen organizado y cultos ligados “al mal”, estrategia discursiva y dispositivo recurrente que aparecía en el imaginario popular como una lucha entre el bien y el mal diabólico, ejemplificado, también, como lo mencionamos líneas atrás, en la serie del *El Señor de los Cielos*.

En nuestra mirada, aquellos que siguen reproduciendo la idea de que es un culto de lxs malvivientes, drogadictxs, narcos, sucixs y locxs invisibilizan un fenómeno mucho más complejo de cuestiones sociales e históricas en lo religioso; y que lo que lxs zapatistas en Chiapas mencionaban en su texto *¿De que nos van a perdonar?*, aquel cercano 18 de enero de 1994.

¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin el ¡YA BASTA!, que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos que regresaran a morir otra vez, pero ahora para vivir?

Es decir, no hablábamos desde un fenómeno de la muerte naturalizada, santificada o que sólo concierne a una *santa de moda* (José Gil Olmos, Proceso, 29 de noviembre de 2010). Tampoco nos referimos a la enunciación melancólica de una *guardiana de los desamparados* u olvidados (José Gil Olmos, Proceso, 2 de noviembre de 2016). Estamos interpelando a una devoción que es el correlato de un país de cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos, en donde la muerte ha sido negada como experiencia en los horizontes de la disolución en ácido, el desmembramiento, la decapitación, el colgamiento y múltiples formas de tortura que impiden -como la desaparición- la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interpelar, nombrar, velar, llorar, acompañar en las tentativas deliberadas o involuntarias tanto de los creyentes en otro mundo como de las instituciones que estabilizan el estado presente de la sociedad.



Imagen 64. Daena Elba Vázquez, Laura Donlucas y José Javier Vázquez, 9 de diciembre de 2012.
Foto: Foto Jalisco, agencia de noticias.

Así, consideramos que toda religión expresa un lugar de memoria, a través de recuerdos de actores en los escenarios de los espacios públicos. En otras palabras, para entender las representaciones que en el presente son materializaciones de sociedad en las identidades es necesario mirar las representaciones de devociones, cultos y rituales con un lente al pasado de las espiritualidades correlativas del individuo y la colectividad. Así, podemos decir que la religión y su conceptualización tiene en su significante, significaciones sociales. Formas constituidas de relaciones sociales históricas encarnadas en las representaciones de conflictos, totalidades, saberes e interpretaciones decantadas en ideologías, materiales de arco-iris de mónadas de la historia, participando en el presente de las representaciones religiosas. Al hilar el conjunto de dimensiones sociales en la religión, estructuradas a partir de discursos y prácticas comunes de la historia, percibidas como fuerzas superiores y anteriores al entorno social vivido, podemos observar en nuestras *formas de ver* (parafraseando a John Berger, 1975) que estas prácticas tienen un sentido del mundo. No son, pues, manipulaciones de hombres y mujeres. Son expresión de múltiples relaciones históricas que transcurren el tiempo lineal para construir otro tiempo y espacio

donde se signifiquen las significaciones de la historia a contrapelo, esa frágil fuerza mesiánica (Benjamin, 1940) representada en las contradicciones de múltiples religiosidades (Bloch, 1991), incluyendo representaciones seculares y utópicas de la creencia en otro mundo posible.

Ese Otro espacio y tiempo se despliega cuando caminamos la esquina de la 9 norte y 14 poniente. Allí, podemos encontrar uno de los altares más visibles que la Santa Muerte tiene en la ciudad de Puebla. Entre los gritos de quienes anuncian las idas y venidas de las rutas colectivas, que hieren a la ciudad de sur a norte, el estruendo sonoro de la última novedad musical del irredento *Samurai* y la demanda de *unos tacos de suadero, sin verdura por favor* (cebolla y cilantro), pero con *copia* (doble tortilla), navega efímera y recóndita la voz de la música y canto del popular Antonio Aguilar que, con mariachi, anticipa nuestra llegada al altar más influyente del devocionario poblano a la Santa Muerte. Allí en esa espacialidad construida con discursos y prácticas creyentes en la vida, encontramos a la Madrina -como suelen llamarla algunos devotos- representada en sudario, bulto, escapulario, oración, medallón, vela o velón, estampa, corrido o *hip hop*. La muerte imaginada y vivida se hace presente, tejida en íconos, como la balanza, la guadaña, el sudario, el mundo, las manzanas, el reloj, la espada o la corona, como lo veíamos en las actualizaciones iconográficas, novohispanas y medievales. A diferencia de Guatemala con San Pascual Bailón y/o Rey o en Argentina, con la representación de la San la Muerte, la *Huesuda mexicana, la Flaca, la Patas de Hule, la Reyna* no es un ser humano que ha fallecido, sino la personificación misma de la muerte que ronda todos los tiempos y espacios de los excluidos. La Santa Muerte, en palabras de los devotos entrevistados, ha sabido entrar en el corazón del nuevo panteón de dioses mexicanos, como tantas veces los cristos negros o las vírgenes morenas, porque “es una cabrona, como nosotros”.

No podemos dejar de mencionar que en el despliegue devoto muchas veces se haga uso de San Pascual Rey o San Pascual Bailón como una imagen parangonable a la de la Santa Muerte. Delimitar cultos puede representar un falso debate, ya que los devotos no lo delimitan tan ortodoxamente. Verbigracia, cuando los patriarcas del altar de la 9 norte y 14 poniente en el año de 2016 anunciaban un “gran pachangón” con bailongo, como lo cubriría un medio impreso de circulación estatal, no sostenían la figura de la Santa Muerte,

sino aquella de San Pascual Rey o Bailón tal y como lo describimos en el subcapítulo de *El movimiento de contradicción de lo mesoamericano*; y lo vemos en la fotografía subyacente.



Imagen 65. *Preparan pachangón*, El sol de Puebla, foto: Majestuoso Altar a la Santa...

2016

En ese tenor, la Santa Muerte estaría siendo interpelada por los devotos como una figura femenina cadavérica que personifica a la muerte en el nuevo devocionario mesoamericano. Como dialogaremos en adelante, en la mayoría de los casos, la Santa Muerte otorga una promesa de salvación y asegura protección a las dimensiones aplastadas por la sociedad constituida conceptualmente, otorgando certeza, seguridad, identidad y

significación al grupo social que adopta estas prácticas devotas. Al tiempo, éstas prácticas, inmersas en la totalidad de las relaciones intersubjetivas, pueden significar instrumentos de mediación de conflictos en el seno de la sociedad, por lo que en ese movimiento crítico, también, pueden verse cuestionadas o interpeladas por otras prácticas y discursos, cuyo origen político, económico, cultural o filosófico es radicalmente otro, pero que también da cuenta del mundo en sus subjetividades representadas en objetos de valor espiritual, como la santería yoruba, el budismo o la reivindicación de un horizonte mesoamericano. Por ello, a pesar de saber que la religión y la experiencia de las devociones populares son un terreno complejo, mediado y mediador de distintos variopintos representativos y conflictos sociales, sabemos que el estudio de los fenómenos religiosos supondría, al menos, un espacio geográfico construido contradictoriamente en un momento socio-histórico y un ambiente sociocultural concreto. Por lo que nos proponemos en las siguientes líneas particularizar estos ámbitos de significación. Como lo hemos mencionado, apoyándonos en Karl Marx y su *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*, podemos afirmar que la religión no solamente es expresión de la dominación, sino expresión de esperanzas contra el mundo. Por lo tanto, la experiencia de conflictos, plasmados en “mascaras” de representaciones religiosas, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales en los carnavales de los bailongos, son fundamentos sociales del hombre concreto que materializa sus negatividades en las teologías del más allá, pero en el mundo concreto. Así, nuestra muerte cotidiana, la más de las veces banalizada, dialoga con aquella santa que, para muchos y muchas, parece solo un cadáver y para otros la manifestación irrenunciable de la vida antagónica en sus fines y contradictoria en sus medios.

Si bien, a partir del 2001, la Santa Muerte irrumpe como incipiente culto organizado, y como correlato narrativo milenarista en la calle de Plateros 12, del barrio de Tepito, ecos de la Patrona no han dejado de acompañar la historia religiosa de este país. Entonces, dar luces de aquellos rescoldos invisibilizados de la historia de las devociones de esta llaga abierta que llamamos México en el mundo de teologías negativas deviene en las esferas de la sociedad creyente una tarea imprescindible. Descubrir en lo existente aquellos elementos que se disuelven en las materialidades violentas de la vida nos permite destacar cómo las aspiraciones inscritas en la Santa muerte son espirales ascendentes que objetivan sus medios y fines en los alejamientos de las formas fijas de las instituciones autorizadas de

la verdad. En primer lugar, no podemos soslayar hacer un recorrido semiótico de la Muerte, sin olvidar que, simbólica y metafóricamente, como lo destaca el estudio de Jean Chevalier (2009) en su *Diccionario de símbolos*.

La muerte designa el fin absoluto de algo positivo y vivo. Un ser humano, un animal, una planta, una amistad, una alianza, la Paz, una época. No se habla de la muerte de una tempestad y sí en cambio de la muerte de un hermoso día. En cuanto símbolo la muerte es el aspecto percedero Y destructor de la existencia. Invita lo que desaparece en la ineluctable evolución de las cosas; se relaciona con la simbología de la tierra. Pero también nos introduce en los mundos desconocidos de los infiernos o los paraísos; lo cual muestra ambivalencia, análoga a la de la tierra, y la vincula a los ritos de pasaje. Todas las iniciaciones atraviesan una fase de muerte antes de abrir el acceso a una vida nueva. En este sentido la muerte nos libra de las fuerzas negativas y regresivas, a la vez que desmaterializa y libera las fuerzas ascensionales de la mente. Aunque es hija de la noche y hermana del sueño, posee como su madre y su hermano el poder de regenerar. Si el ser a quien alcanza no vive más que en el nivel material o bestial, cae a los infiernos; si, por el contrario, vive en el nivel espiritual, la muerte le desvela campos de luz (Chevalier, 2009: 731).

Sin embargo, la muerte en el contexto de su devoción como *santa, madrina, esposa, novia, amante y cabrona* no establece aquella relación que Chevalier plantearía como fin absoluto de algo positivo y vivo sin relaciones sociales. Por esto, nosotros hacemos visible lo invisible, desde los relatos de los devotos, para destacar que idea de la Santa segadora es una figura que despliega un horizonte, que no es aquel de una linealidad que conduce irremediabilmente a la muerte, sino, antes del grito y suspiro de la criatura oprimida (cf., Marx, 2009) es una subjetividad negada por las verdades establecidas. Subjetividades que saben que la Muerte es igualadora y diferenciadora, contradictoria y antagónica, *una chingona*, de la que se viene en la historia y no solo a la que se va después de haber vivido una existencia *positiva*, moral y aceptada. En otras palabras, si la *existencia*, diría Sören Kierkegaard (en Kracauer, 2001: 39), es ese estado intermediario, tal como los hombres y mujeres viven su relación con la ley y la muerte, entonces, la vida común deberá ser pensada como las temporalidades del amor y fidelidad que cuestionan la ley y la muerte establecida en el mercado y el kitsch de la industria cultural. Por esto, en adelante nos

propondremos trazar las tensiones que, alrededor de determinaciones del rito en la ciudad de Puebla, son condicionantes y determinantes de lo que encontramos en sus múltiples genealogías y antagonismos activos. Como el negativo de una fotografía, revelar, en suma, el movimiento de la contradicción que se consagra y sacraliza en aspectos humanos de una imagen dialéctica como la Santa Muerte nos permite mirar por qué la Santa Muerte es la representación de lo imperfecto de la vida común, al mismo tiempo que el deseo para la realización de la comunión en comunidad, mediante la crítica a las tensiones en el límite de las contradicciones de la misma ley que infracciona, estigmatiza y criminaliza su propia ceguera.

4.1 *Habitus y desbordamientos creyentes en el culto a la Muerte vuelta santa*

“El gobierno se ha encargado de estigmatizar al devoto. Es el ropero de los pobres. Algunos dicen que esta puede ser una deidad de la crisis, pero nosotros siempre hemos estado en crisis. Entonces no, esto es otra cosa”

Juan de Dios, rezandero del culto a la Santa en Coronango, Puebla.

“El historicismo se conforma con establecer un lazo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero jamás hay una realidad de hecho que sea, desde el comienzo y en concepto de causa, un suceso ya histórico. Llega a serlo, a título póstumo, gracias a acontecimientos de los que puede estar separada por milenios. El historiador que parte de allí deja de desgranar la sucesión de los acontecimientos como un rosario. Capta la constelación en la cual ha encontrado su época con una época anterior perfectamente determinada. Funda así un concepto del presente como tiempo actual en el que han penetrado astillas del tiempo mesiánico”

Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de Historia* (Tesis A, en Löwy, 2002: 160).

En la medianoche del 31 de octubre del año 2016 nos encontramos en uno de los altares móviles consagrados a la Muerte santificada en la ciudad de Puebla. En esta fecha, momento más importante para los creyentes de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla, nos envuelve el rezo evocado al unísono por los fieles y que reproducen los altavoces del altar. Un Orador del rezo declara: *!Venda mis ojos para que no cometan la impía de efectos ajenos! ¡Dame el coraje y la fuerza para poder perdonar y aparta de mí: ¡Oh Santa muerte cualquier deseo de venganza! ¡Que yo sea tolerante sin ser cobarde! ¡Perseverante sin presunción!*. Los devotos que repiten la oración solemnemente son instantes en que se borra

la frágil línea entre el culto a la vida y a la muerte como acontecimientos señeros de la existencia. Aquella certeza o incertidumbre marca el inicio de un día en que la fiesta se dedica a la ausencia de la vida o a la afirmación de la vida de cara a un sistema de muerte. Las palabras y los silencios se reparten con los tragos de algún destilado o añejado, los cigarros de marihuana y algunos solventes. Danzan entre los asistentes platos de gorditas, chancas, pambazos, pelonas o chalupas que alguien con una *manda* se encargó de cocinar. La mirada de la representación de la *esquelética figura*, que concentra cantos, rezos y plegarias, no es la mirada de una figura de bulto, es la mirada de la propia muerte para los devotos que suelen limpiar las estatuillas con humo de puro o de marihuana, porque la creencia indica que el humo se llevará las maldiciones que el propietario carga. Bañarlas en mezcal quitará las malas energías que las personas le pueden arrojar.

¿Es la inmaterialidad y superstición de la Santa Muerte o es una materialidad de las condiciones reales y concretas de espiritualidad contra el dolor y el sufrimiento en la vida de los mismos creyentes? Si incursionamos en las preguntas de quiénes son los devotos de la Santa Muerte, podríamos establecer una especie de perfil histórico singular y particular de los mismos, *penetrado de astillas del tiempo mesiánico universal contra el capitalismo como religión*. Por eso, como el detective, nuestro interés en la pregunta para destacar, desde las particularidades psicológicas de sus acciones, las configuraciones de la *ratio* dominante, ligado al mal cotidiano del sufrimiento; al mismo tiempo que las cualidades del *ello*, pero en relación con los misterios espirituales de lo supremo en la Santa Muerte, liberado del Super-yo que los determina en la ley del sufrimiento en la vida. En este sentido, lo que podemos percibir y sentir en esta ceremonia, y otras más que frecuentamos, es la solidaridad existencial socializada de la tensión que da nacimiento a categorías que, siendo universales y extraterrenales, irrumpen paradójicamente en los espacios del tiempo absoluto de la muerte representada en lo relativo de particularidades de la Santa Muerte. Como diría Kracauer (2001: 65), el individuo, en este caso el creyente en la Santa Muerte, no adquiere presencia real sino cuando adquiere las verdades confirmadas en el espacio que lo configura socialmente; en tanto que individuo que quiere ser *Ser* en la soledad del nombre y luces de su muerte, solamente es la *nada*. Por eso nos preguntamos ¿cómo comenzó la devoción colectiva por la Niña Blanca? ¿Cómo el santero de la muerte devino colectividad y comunidad en la negación de las instituciones que validan el creer? ¿Qué

hace de esta devoción una mayor progresión y amplitud en el horizonte religioso mexicano? En nuestra perspectiva, relatando espacialidades y temporalidades de algunas de las subjetividades que han propagado el culto en el altiplano mexicano, podríamos ilustrar, primeramente, las determinaciones que han dado a luz a esta creencia en nuestra historia reciente. De esta forma, procederíamos a enunciar algunas matrices culturales del culto a la santa muerte; *ofrecimientos piadosos*, *contratos imaginarios* o *desbordamientos creyentes* con características particulares, pero universales. Tal y como pudimos atestiguarlos a lo largo de nuestro caminar preguntando, en segundo lugar, desplegaremos sus correlatos en la ciudad de Puebla para referir espacialidades y temporalidades barriales que fungan como telón de fondo de este fenómeno religioso colectivo en México.

Así, como hemos expresado en el transcurso de nuestras reflexiones, las creencias religiosas no reproducen actores sociales sin sentido social de luchas y esperanzas, “como marionetas controladas por los hilos de las estructuras” (Bourdieu, 1987: 22). Por lo que queremos hilar cómo las acciones con sus sentidos, tanto las conductas con sus determinantes de tensiones de conflicto y crítica social del orden establecido como su participación en calles y barrios populares permiten vislumbrar, desde las catacumbas de sus personalidades singulares, cuáles son las características contradictorias de la *imitación*, pero que se liberan objetivamente con fines en luchas contemporáneas. Con Pierre Bourdieu, sabemos que hay una producción diferencial de los sujetos sociales -de sus esquemas de acción, percepción y apreciación- en función de las condiciones sociales en que han sido producidos en la imitación de los *habitus*. *Campos* de posiciones sociales que se han construido en dinámicas históricas, como el sistema escolar, el campo económico o el político, que son lugares de estructuración y subjetividad contradictoria y antagonica. Así nos lo explica el propio Bourdieu:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de

finés y el dominio expreso de las operaciones necesarias para conseguirlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, y siendo todo esto, objetivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta (Bourdieu, 1991: 88-89).

En ese tenor, en el paisaje de la subjetividad devota de la *Patrona Santa Muerte* debemos mencionar que en los altares acuden choferes de taxi, narco-menudistas, fayuqueros, ex convictos, ladrones, brujos, trabajadorxs sexuales, enfermos terminales, migrantes, policías y militares, meseros, músicos populares; pero sobre todo, también hay familias completas, personas que salen de trabajar, mujeres que piden amparo durante su embarazo, madres que esperan la salida de sus hijos presos, que anhelan un trabajo, que un familiar llegue o vuelva con bien de los Estados Unidos, buscan *amarrar* al ser amado, evitar ser infieles o ampararse a ser descubiertos si lo son.

Así, la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a la magia concreta de los milagros obrados por ella o con ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida como un *desbordamiento creyente*, de cara a una sociedad que ha negado la muerte. Si analizáramos el tratamiento con que los devotos prodigan al bulto de la Niña Blanca, que es presencia no alegórica de la Muerte, nos daríamos cuenta que existe una relación distinta del sujeto con el “objeto religioso”. En suma, el bulto de la Santa Muerte es un sujeto repleto de constelaciones y materialidades de esperanza que exceden una sociedad, que sólo se despliega como valorización del valor, pero que muestra en sus contradicciones la riqueza de haceres no plenamente subsumidos al Capital y su barbarie de explotación y miseria. El bulto de la Santa, es la presencia viva de la vida en la muerte; y, por ende, la relación que establecen sus fieles con ella, no es la del objeto alegórico sin sentido social de esperanza, como instrumento para acceder a una gracia fuera del mundo, sino un sujeto histórico del imaginario que come, bebe, danza, tiene frío o calor, precisa de cuidados y atenciones. Para mirar cómo las singularidades y particularidades del *creer*

como producción universal de subjetividades, por ejemplo, existe un culto en un pequeño pueblo en Indonesia, Toraja, donde se desplegaría un equivalente alegórico de los cadáveres de los familiares de México en el mundo. El 19 de abril de 2017, Sahar Zand en un artículo para la BBC, *La inusual práctica del pueblo donde las familias conviven con los muertos como si estuvieran vivos*, describe como las costumbres animistas del pueblo toraja, en la isla de Célebes, fractura la línea entre este mundo y otro allende; haciendo de los muertos la socialidad entre los vivos. Como el caso de Mamak Lisa, quien muestra el cadáver de su padre Paulo Cirida, fallecido hace doce años, con quien sigue conversando, bromeando, haciéndole de comer, dándole de beber, procurándolo y atendiéndole.



Imagen 66. Captura de pantalla, *Muertos vivos*, Toraja, Indonesia, foto: BBC

En ese tenor, como diría Marx en su crítica a la *filosofía del derecho*, y para ir tejiendo nuestra hipótesis sobre lo universal del sentido humano, consideramos importante pensar cuál es el papel del *entusiasmo* de la acción humana en esquemas espirituales de creencias religiosas; tanto en la mitigación, superación y cuestionamiento de una sociedad de tortura, como en el sistema social vigente bajo la forma de la mercancía. Siendo la devoción popular el suspiro de la criatura oprimida un modelo para la acción social del anatagonismo, que se despliega como crítica de los creyentes, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza, dentro de esas acciones, nos ayuda a entender cómo el sistema social de acumulación vigente persiste a través del despojo que se profundiza (nuevas

formas del morir; *mercado tanático, urnas agroecológicas, asimilación del cuerpo a una máquina o el cuerpo latente*).

Por ello, a la luz de nuestros testimonios, podemos evidenciar cómo, dentro de esos esquemas fundamentales de los *habitus* o significados básicos compartidos de la acción social de las devociones populares, en torno al milagro o “paro”, persiste la contradicción o dimensión dialéctica en torno a la emancipación social. En un primer momento se testimonia que la intervención en su propia emancipación tan sólo es instrumental y no tiene grandes alcances. En un segundo momento pensamos en los esquemas de las creencias en torno al milagro de la religiosidad católica popular como una posibilidad de emancipación a partir del ejercicio tanto de sus propias capacidades de acción colectiva en las vivencias como en el proceso de conceptualización del concepto Santa Muerte.

Para nosotros la devoción popular, expresada en peregrinaciones, mandas, *ofrecimientos piadosos*, compra de reliquias, estampitas, cirios, por mencionar sólo algunos de los que refieren los entrevistados, representaría el *teatro* de una práctica social significativa, significa con sus significaciones y deseos la búsqueda de una *constelación social* del sujeto crítico. Representado en las comunidades creyentes que acuden a los altares establecidos o *móviles* de la Santa Muerte, las *constelaciones* serían bienes concretos relacionados con su supervivencia: la obtención de un trabajo remunerado, cosechas abundantes, lluvias de temporal, un matrimonio, un buen partido, un examen exitoso, salud o el éxito en la aventura migratoria próxima, la protección ante la inseguridad y las violencias múltiples imperantes. Entonces, el sujeto, aunque inconsciente, manifiesta subjetivamente la conjunción consciente de constelaciones en actores del mundo antagónico, encarnados colectivamente en el bulto de la Patrona. Los ayudantes u oponentes de ese sujeto activo en las espiritualidades de los deseos serían el cumplimiento o incumplimiento de las mandas, los sacerdotes o alguna circunstancia particular representada en los “charlatanes”, como son nombrados por los sacerdotes oficiales al culto de la Santa muerte, el *Estado mexicano* que condena el culto; o la misma Iglesia católica apostólica y romana que lo sanciona como una herejía o paganismo. Pero, antes de que tenga lugar dicha conjunción, hace falta que ocurra un trastocamiento en las relaciones, de lo que podríamos llamar con Genaro Zalpa (2008: 158): “un *sujeto operador* con respecto a

un *sujeto modal* (*poder querer, saber, deber...*). En el caso de la Santa Muerte; el trastocamiento concreto tendría que ver con *mover la voluntad* de la imagen -manifestación misma de la muerte-, para que obre el milagro, que en la lengua-jerga de los devotos es un “paro”. Por ello, decimos que el sujeto que busca la buena voluntad de la divinidad instrumentaliza un *habitus*, que precisa no sólo de la acción humana, sino también la imprescindible intervención de Dios para la realización de las voluntades y deseos en la acción del *hacer, poder querer, saber, deber*. (Ya que no podemos olvidar que los devotos de la Patrona se consideran en primer lugar católicos, Dios, como posibilidad de movimiento y realización de la esperanza, otorga en última instancia los bienes que posibilitan la subsistencia biológica, social, económica política).

Así, este *contrato imaginario* establece un compromiso con la divinidad para el otorgamiento de las gracias o bienes solicitados. Así, un *paro* es un acuerdo entre desiguales, ya que implica un castigo si la manda a cumplir no se realiza. Mientras el *incumplimiento* de las gracias no se interpreta como un silencio de la divinidad, pues, ésta, nunca está obligada a cumplirlas. Ahora bien, no queremos decir con lo anterior que quienes entran en esta relación del *creer* no trabajen o actúen para la obtención de dichos bienes materiales o espirituales, sino queremos subrayar el sentido que otorgan los creyentes a sus propias devociones. En ese tenor, el custodio guardián del primer altar de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla abundó en comentarios para explicarnos cómo podríamos entender que los devotos de la Niña Blanca son, al mismo tiempo, creyentes de Dios (Jesucristo) y adoradores de la Santa Muerte. A nuestra pregunta de ¿en quién creen los devotos de la Santa Muerte?, nos respondió:

Existen dos expresiones sobre la Muerte en la Sagrada Escritura: La primera habla sobre la muerte que entró al mundo cuando pecaron Adán y Eva, (Génesis, 2:17 17) “menos del árbol del bien y del mal. No comas del fruto de ese árbol, porque si lo comes, ciertamente morirás.” (3:19 19) “Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás”. Que por desobediencia Dios les envía como castigo, esta es la misma muerte que en diversos pasajes de la Escritura se evita, cumpliendo con los preceptos del Todopoderoso; y que al final de los tiempos se levantará para guerrear en contra del Cordero y que habrá de ser vencida y finalmente arrojada al fuego para su destrucción. (1ª Cor. 15:26 26); “y el último enemigo

que será derrotado es la muerte” (Apoc. 20:14 14). “Luego el reino de la muerte fue arrojado al lago de fuego. Este lago de fuego es la muerte segunda”. A este ser nosotros no le rendimos culto, mucho menos le reconocemos potestad alguna porque es un acontecimiento que gracias al sacrificio de Jesús en su *Pasión*, lograremos vencer si aceptamos vivir la doctrina de su Evangelio, rechazamos rotundamente que veneremos a este ser. La segunda es en cuanto al Ángel de la Muerte, quien aparece en diversos pasajes de la Escritura sirviendo a Dios y ejecutando la voluntad de Él para ayudar o en su caso castigar al pueblo de Israel. Contrario a lo que piensan y afirman los detractores de esta devoción, nosotros Creemos en Dios como lo declaramos en nuestro cuerpo de creencias y es a quien dirigimos nuestra adoración, al Ángel de la Muerte o Santa Muerte le rendimos solamente veneración.

En nuestra perspectiva, el concepto que quisiéramos poner en el centro del debate sería aquel que nosotros hemos decidido nombrar como *desbordamiento creyente*; un sentido que despliegan los creyentes, que mira al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de una experiencia de la muerte. No como destino último, como nos lo plantea Adorno (2008), sino como horizonte necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario. A ese respecto, las oraciones que se rezan en la religiosidad popular también son fehacientes ecos de esta concatenación de pensamientos. A este respecto nos resulta profundamente interesante mirar cómo no existen oraciones institucionalizadas del rito a la Santa Muerte, sino que cada devoto se encargaría de escribir las suyas. Como lo explicita la siguiente fotografía, no sólo se sitúa como sujeto enunciador de la oración, sino se ve obligado como *manda* a repartir su propia creación a tantos devotos como le sea posible. Así reza una oración reproducida en una copia tal y como es repartida en las ceremonias, marchas o misas a las que acudimos, regularmente.



Imagen 67. A ti que no me conoces. A ti que me conoces, Puebla, 2017, foto: GLV

A TI QUE NO ME CONOCES Te escribo esta carta para pedirte que no me insultes ni me juzgues puesto que soy una obra mas de tu creador yo no soy el culpable de que me digan SANTA MUERTE si es que eso te molesta recuerda que JESUCRITO hijo de Dios padre murio y asi resucito Yo soy el espíritu de Luz que te lleva hacia el cuando tu cuerpo se desprende de tu alma tienes que rendir cuentas de tu vida si no conoces de mi no hables de mis primero conoceme para que despues puedas dar tu opinión.

PARA TI QUE ME CONOCES Solo quiero pedirte en esta ocasion me mandes la carta de 70 personas diferentes con paletas después lleva una moneda a uno de mis altares y cuando ya hayas cumplido con esto. Prendeme una veladora i pideme un favor o un deseo que yo lo mas pro te lo cumplire Reza 3 veces mi oración P.P No lo olvides ATTE SANTA MUERTE. FAMILIAS SOTELO

En las anteriores oraciones, como en las lógicas de la acción social que venimos describiendo, todo se espera de la divinidad, cuya voluntad hay que trastocar para que el

sujeto modal (un poder hacer, saber, conocer) actúe en nosotros y se asegure la obtención de su gracia. De la Santa se espera todo, ella es la fuente de todo bien y todo mal también, *el espíritu de luz que te lleva a Jesucristo cuando tu cuerpo se desprende de tu alma.*

En México, existirían tres subjetividades que fungen como referentes ineludibles para comprender el fenómeno religioso de la Santa Muerte. En primer lugar, tenemos el altar de la señora Enriqueta Romero, “Doña Queta” en la calle de Plateros 12 en el barrio de Tepito en la ciudad de México. En la historia contemporánea de la devoción de la Santa se atribuye a “Doña Queta” haber mostrado por primera vez, en la fiesta de todos santos del 2001, la estatua de tamaño real de la Niña Blanca.

Doña Enriqueta siempre fue comerciante y completaba el ingreso familiar con la venta de quesadillas en el portón de su domicilio. Ataviada con un delantal a cuadros - uniforme de las mujeres de la clase trabajadora en el ámbito doméstico mexicano-, nos relata (14 de abril de 2016) que sólo pudo acudir a la primaria. A doña Enriqueta le gusta hablar fuerte y con palabras certeras, consideradas por la moral en turno altisonantes. Nueve años después en agosto de 2009 sería tanta la devoción por la Madrina que comenzaron a efectuarse “rosarios”, mismos que, declara doña Queta, comenzaron en honor a la Niña Hermosa por la liberación de uno de sus hijos de la cárcel.



Imagen 68. Doña Queta, marzo de 2016, foto: GLV

Por otra parte, tenemos a la llamada “Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos”, que dirigió, hasta el año 2011, David Romo Guillén en la calle

Bravo de la colonia Morelos del Distrito Federal. En 2005, David Romo logró que su iglesia tuviera el registro como asociación religiosa por parte de la Secretaría de Gobernación. De donde adoptó el sobrenombre de “arzobispo de la Santísima Muerte”. Sin embargo, en 2007, el gobierno federal desconocería el culto en el contexto de la incipiente “guerra contra el narco”. Siendo presidente Felipe Calderón Hinojosa, ésta fue catalogada como la santa venerada por los narcotraficantes.

La detención en 2011 por la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal de David Romo, líder del Santuario Nacional del Ángel de la Santa Muerte, como presunto partícipe en un grupo de secuestradores que se hacían pasar como sicarios del cártel de Los Zetas, fue un duro golpe a la posibilidad de construcción de una iglesia que norme el rito y mito de la Madrina en el altiplano mexicano y por extensión en el poblano. En efecto, desde los años dos mil, Romo ha sido uno de los principales promotores del culto popular de la Santa Muerte. Se autonombraría en aquella época “Arzobispo primado de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos” y, desde principios de la década, reconoció el culto de la Santa Muerte en *su* iglesia. En el 2004, al casar a la bailarina y cantante cubana Niurka se ganó las primeras planas de las publicaciones de espectáculos. Posteriormente, al ser pionero en la Ciudad de México de la realización de matrimonios de parejas del mismo sexo, explica, en parte, su gran acogida en el ámbito de la comunidad LGBTTTI. Como veremos adelante, aunque son muchos los testimonios que evocan la presencia de la Santa muerte entre los miembros de esta comunidad en México, y allende nuestras fronteras, Romo intentó construir una catedral para que los devotos pudieran orarle a la Niña Blanca. Posteriormente, decidiría sustituirla por el *Ángel* de la Muerte, lo que traería un éxodo de feligreses confundidos por la nueva advocación. Crisis que anticiparía su detención, junto a nueve integrantes de una banda de secuestradores: “Los Aztlán”. Acusados de robo agravado calificado, secuestro agravado y delincuencia organizada, subrayó la relación en el imaginario mexicano de la Santa con la delincuencia organizada.

Hasta el momento de su detención, presentación y declaración, Romo Guillén negaría su responsabilidad en los hechos. “Fui torturado y golpeado en la cabeza para confesar esos delitos. Soy inocente”, así lo refiere una nota del semanario *Proceso* del 4 de enero de 2011. No obstante, el juez 19 penal, Jorge González Tenorio, sentenciaría a David

Romo Guillén, líder de la Iglesia de la Santa Muerte, a 66 años de prisión y al pago de dos mil 666 días de salario mínimo de multa, equivalentes a \$153,188.36 pesos, luego de encontrarlo culpable de los delitos de robo simple, secuestro, y extorsión agravada, cometida en pandilla.

Para comprender los lazos de significación entre las dinámicas religiosas de los altares más influyentes de la Santa Muerte el tercer referente ineludible es Jonathan Legaria Vargas. Jonathan, también conocido como el “Comandante Pantera” o “Padrino Endoque”, era líder del templo dedicado a la Santa Muerte en el municipio mexiquense de Tultitlán. Allí hizo levantar, desde el 27 de enero de 2008, una estatua gigante de casi 22 metros de la Madrina. “El Pantera”, fundador del “Grupo Santa Muerte Internacional” no tardaría mucho tiempo en ser asesinado en julio del 2008 en la Vía López Portillo, en Ecatepec, Estado de México. Fue acribillado con más de 150 disparos de armas AR-15, lo que generó en los medios de comunicación suspicacia, pues parecía ser una ejecución ligada al crimen organizado. El propio “pantera” se presentaba como Policía Federal. Las autoridades encontraron dentro de la camioneta en la que viajaba una placa de la corporación, que la *Secretaría de Seguridad Pública federal* no confirmó como auténtica.



Imagen 69. “Comandante Pantera” abatido, julio de 2008, foto: Revista *Hashtag*

La Procuraduría General de la República había recibido reportes de que El

Comandante Pantera estaba relacionado con redes de narco menudistas en el Estado de México y el Distrito Federal, como lo referiría la Revista *Hashtag* el 16 de abril de 2014. Esta es una de las líneas de investigación que se sigue respecto a su asesinato, aunque la Procuraduría de Justicia del Estado de México recabó testimonios en el sentido de que había recibido amenazas, tras la inauguración de la efigie gigante en Tultitlán, la cual convirtió en santuario de culto. “No te metas en el negocio”, le dijeron más de una ocasión, como lo refiere el expediente de la investigación. Él, en un programa radiofónico en internet, solía decir que el altar era: “Todo en honor de la Niña, porque me salvó del cáncer”. En ese contexto de relaciones sociales de la Santa Muerte, paradigmáticamente, en 2008 circularon versiones periodísticas que vinculaban a Romo Guillén con la muerte de Jonathan Legaria Vargas, ya que ambos personajes se disputaban el derecho a monopolizar el culto a la Niña Blanca.

Aunque no ha existido hasta la fecha manera de estandarizar el ritual entorno a esta Santísima, si han existido intentos de normalizarlo, controlarlo, estigmatizarlo y desaparecerlo. Debemos subrayar que el culto a la Muerte santificada es informal, carece de organización, no hay una especie de mito de origen, ni festividad marcada o ritual estandarizado. Aquí en Puebla, el culto y el rito dependen en gran parte del decurso de la creatividad e imaginación de los devotos, en ello radica su emergencia de subjetividades religiosas otras. Como correlato en la espacialidad de la ciudad de Puebla, existen seis referentes ineludibles. Por una parte, el “Majestuoso Altar de la Santa Muerte” en la ciudad de Puebla de la 9 Norte 1204 y, en segundo lugar, el “Primer Santuario de la Santa Muerte” y Centro Botánico Azteca en la misma 9 norte 1201. En tercer lugar, la “Iglesia de la Santa Muerte y Bárbara Bendita” en Puebla en la 8 Oriente 416. En cuarto lugar, el Altar a la Santa Muerte en el callejón del Ex cine *Variedades*, entre la 3 y 5 Norte y 2 y 4 Poniente. En quinto lugar (hoy desaparecida, tienda de venta de películas piratas), el santuario de la 6 oriente y 2 norte. Y, finalmente, el sexto santuario: el Altar a la Santa Muerte en *Plaza Mega*, local 8, en la 4 Poniente 307 (itinerante).

Más adelante nos abocaremos a pensarlos en la forma de entramados culturales del paisaje de la subjetividad devota poblana para destacar cuáles son las singularidades en las particularidades de Puebla Nos referiremos particularmente a dos altares, el de la 9 norte y

el de la 8 oriente, por ser los que expresan con mayor asiduidad lo que nosotros consideramos el *desbordamiento creyente*. Uno por la negatividad *emblemática eminente* que aporta para la comprensión de la actualidad de una muerte vuelta santa; y otro, por los procesos contemporáneos de desposesión, urbanalización y gentrificación que sirven de contexto histórico para el propio culto a la Muerte: como impugnación al *fascismo societal* o a las *nuevas formas de morir*.

4.2 En el horizonte particular del devocionario poblano, constelaciones de la imagen de la Santa Muerte como crítica social universal

“Decir que la muerte es siempre la misma es algo tan abstracto como falso; la forma en que la consciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas, según cómo uno muere, hasta en la *physis*. La muerte ha alcanzado un nuevo horror en los campos: desde Auschwitz, temer a la muerte significa temer algo peor que la muerte. Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados cabe anticiparlo biológicamente en los seres queridos de avanzada edad; no sólo sus cuerpos, sino su yo, todo aquello por lo que se determinaban como hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta. El resto de confianza en su duración trascendente se desvanece en la vida terrenal: ¿qué debe haber en ellos que no muera?”

Adorno, *Dialéctica negativa. Morir hoy*, (2008: 340).

Si el sistema social vigente del mercado despliega el mito de la necesidad de abolir la muerte como imaginario, para cada vez más normalizar las relaciones sociales de muerte que nos brinda como totalidad hipostasiada histórica y sociocultural, entonces sería necesario comprender y aprehender la experiencia de *desbordamiento creyente* que suscita la devoción religiosa de la Santa Muerte como una impugnación a la sociedad actual. Así, consideramos que la sociedad regida por la forma mercancía finca su existencia en el olvido de la muerte. Como lo vimos en la primera parte de esta tesis, la *ratio* capitalista como configuración estereotipada de las relaciones sociales tiene las llaves de comprensión de las problemáticas sociales de la subjetividad. Fincando la muerte en un problema individual de la *nada* y en un vacío de las relaciones de comunidad vivencial, la muerte deviene un problema social de consumo, incluso de placer en lugares lujosos de entierro y en posibilidades de eternidad en las imágenes virtuales de la computadora. Pero, al mismo

tiempo, se transforma en el reflejo de lo descompuesto del individuo, pero recompuesto en la búsqueda de alternativas sociales con la colectividad. Por lo que el principal horizonte que tenemos para comprender cómo irrumpe la imagen de la Niña Blanca en el devocionario poblano tiene que ver con aquella constatación histórica de crítica a la normalización de la muerte bajo condiciones de miseria e individuación violenta y cotidiana de imágenes de placer tanático y pornográfico cotidiano.

Aquí podríamos situar el principal desafío de abordaje de la devoción de la Santa Muerte, aquel que tiene que ver con dejar de pensar esta *heterotopía* religiosa como un culto a la muerte sin contenidos sociales. En ese horizonte, una idea de *externalidad teórica* plantearía que no habría que estudiar un fenómeno religioso que afirma la muerte, pues de lo que tendríamos que ocuparnos es de los movimientos sociales que afirman la vida de cara a los procesos de muerte. Por ello, nosotros consideramos que la devoción de la Santa Muerte es un culto que afirma la vida de cara a un sistema que, simultánea y ambivalentemente, niega la muerte, afirmándola en sus derrames de acumulación y reproducción (derrames esquizofrénicos). Pensamos que sólo una *abstracción determinada* (Gunn, 2005), que mire al interior del proceso de su subjetivación las múltiples y simultáneas muertes, que anidan en nuestras miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos, podrá dar cuenta de la necesidad de una experiencia de la muerte en un mundo que nos la da a raudales, aunque siga negándola. No tendríamos más que asomarnos al *Diccionario de Símbolos* de Jean Chevalier (2009) para entender, como plantea Adorno (2008), que la muerte *nunca es la misma*. La muerte históricamente se despliega en la mirada del sujeto según la forma en que la consciencia se resigna a las condiciones concretas, es decir según cómo uno muere.

Los místicos, de acuerdo con los médicos y los psicólogos, han advertido que en todo ser humano, a todos sus niveles de existencia, coexisten la muerte y la vida, es decir una tensión entre fuerzas contrarias. La muerte a un nivel es tal vez la condición de una vida superior a otro nivel. El dios que habla César en *De Bello Gallico* y del que todos los galos se dicen nacidos, es en principio el dios de la muerte, pero también es el padre de la raza. Es la parte sombría de la dignidad soberana, llamada también Ogmios (Ogme en Irlanda). La alegoría de la muerte en la Bretaña armoricana, el Ankou, es la continuación

del conductor de los muertos de la danza macabra de la edad media y, a pesar de la cristianización, del Ogmios conductor de los muertos (OGAC, 3, 168; 15, 258)

2. Ello no impide que el misterio de la muerte se afronte corrientemente con angustia y se figure con rasgos pavorosos. Semejante actitud entraña más la resistencia al cambio y a una forma de existencia desconocida, que no el temor a una reabsorción en la nada.

3. Eurinomos, que figura a la muerte devastadora, genio infernal “cuya función es devorar la carne de los muertos y no dejar más que los huesos, estaba pintado de color azul tirado a negro, Como estas moscas que se pegan la carne; muestra sus dientes y una piel de buitre esta extendida sobre el asiento donde está sentado (Pausanias, *Periegesis de Grecia* 10, 28-31). El derecho de vida y, correlativamente, el derecho de muerte pertenecen a los dioses. Las principales divinidades letíferas después de Zeus, son Atenea, Apolo, Artemis (Diana), Ares (Marte), Hades (Platón), Hécate y Perséfone. La muerte está personificada por Thanatos, hijo de la noche y hermano del sueño, feroz, insensible, despiadado (LAVD, 656-664). En la iconografía antigua la muerte se representa con una tumba, un personaje armado con una guadaña, una divinidad que tiene a un ser humano entre sus quijadas, un genio alado, dos muchachos (uno negro y otro blanco), un jinete, un esqueleto, una danza macabra, una serpiente o cualquier animal psicopompo (caballo, perro, etc).

3. El simbolismo general de la muerte aparece igualmente en el decimo tercer arcano mayor del Tarot, que no tiene nombre, Como si el número tuviese sentido suficiente por sí mismo o como si los autores de esta lamina hubiesen temido nombrarla. La cifra 13, efectivamente, cuya significación maléfica, constante en la edad media cristiana, aparece ya en la antigüedad, simboliza “el curso cíclico de la actividad humana, el pasaje a otro estado, y en consecuencia, a la muerte” (ALLN, 358-360). “La Muerte –o el Guadañador- expresa la evolución importante, el duelo, la transformación de los seres y las cosas, el cambio, la fatalidad ineluctable y, según O. Wirth, la desilusión, La separación, el estoicismo o el desaliento y el pesimismo. Jean Vassel constata (en “Etudes traditionelles, no. 278, septiembre 1949: 282) que la muerte constituye una cesura en la serie de las imágenes taróticas y que seguidamente vienen los arcanos más elevados, de suerte que se puede hacer corresponder los 12 primeros a los pequeños misterios y los siguientes a los grandes misterios, pues es manifiesto que las láminas que siguen tienen un carácter más celestial que las precedentes. Como el juglar, la Muerte corresponde en astrología a la primera casa horoscópica. La muerte tiene, en efecto, varias significaciones; liberadora de las penas y las preocupaciones, no es un fin en sí misma; abre el acceso al reino del espíritu, A la vida

verdadera: *mors janua vitae* (la muerte puerta de la vida). En sentido esotérico, simboliza el cambio profundo que sufre el hombre por efecto de la iniciación. El profano debe morir para renacer a la vida superior que confiere la iniciación. Si no muere en su estado de imperfección, se le veda todo progreso iniciático (WIRT, 188). Asimismo, en alquimia, el sujeto que ha de constituir la materia de la piedra filosofal, encerrado en un recipiente cerrado y privado de todo contacto exterior, debe morir y purificarse. Así la 13ª lámina del tarot simboliza la muerte en un sentido iniciático de renovación y de renacimiento. Después del ahorcado místico, completamente ofrecido y abandonado, que recupera fuerzas al contacto con la tierra, la muerte nos recuerda que debemos ir aún más lejos y que ella es la condición misma del progreso y de la vida (Chevalier, 2009: 731-732).

Entonces ¿cómo podríamos enunciar la irrupción del culto a la “Niña Blanca” en Puebla? El primer altar con un reconocimiento popular en la ciudad de Puebla es el ubicado en la 9 Norte y 12-14 poniente, en el antiguo barrio de San Pablo de los naturales. En nuestra perspectiva no es fortuito que en uno de los considerados *arrabales* de la entonces ciudad colonial angelopolitana se despliegue el fenómeno religioso más influyente en la sociedad poblana de nuestros días. En primer lugar, haciendo una *historia a contrapelo del barrio de San Pablito*, como se le conoce afectuosamente, debemos mencionar que, ayer como hoy, siempre ha sido un barrio de los trabajadores precarizados y marginalizados de la ciudad. El inmueble cercano, que sirve como punto neurálgico del barrio, es el convento dominico del siglo XVI, ubicado en la 18 poniente entre 9 y 11 norte. Gracias a Hugo Leicht (2005 :29) sabemos que hacia 1550 ya existía en estos reales una iglesia con aquel nombre: “Este barrio antes del 1550 se designa con el nombre de San Pablo, de lo que se colige que ya existía la iglesia”. La iglesia sabemos fue casa de retiro espiritual de la orden de los predicadores, colegio y hospital de naturales. Pero, destacado por múltiples historiadores, lo que nos parece relevante a subrayar es que en sus solares se establecieron desde el siglo XVI los antiguos habitantes del barrio de Santiago Tlatelolco de la ciudad de México (con las improntas del proceso genocida que cargaban a costas insoslayablemente):

El Barrio de San Pablo el Antiguo, cupo de parte a los de Tlatelulco (Santiago Tlatelolco, al norte de México) que son los mexicanos cuando vinieron, después de los españoles, a

poblar y avecindarse los cuatro linajes de caciques principales de Tlaxcala, Tlatelulco, Tezcuco y Cholula (Leicht, 2005: 84).

Así, en el siglo XVI el proceso de guetto manifestó esas construcciones de barrios. Los Tlaxcaltecas se establecieron en Santa Ana; los de *Tezcoco* en San Pablo de los Frailes; los Cholultecas en Santiago; y los de Tlatelolco en San Pablo de los naturales, con la salvedad de que los territorios que se concedían a los pueblos originarios en este siglo: “no eran merced perpetua, sino por sólo el tiempo y voluntad de esta ciudad” (Leicht, 2005: 84). Lo que sabemos generaría un despliegue urbano caótico e improvisado como el que seguimos presenciando en esta parte de nuestro centro histórico, ya que los trabajadores sólo podrían ocupar estos solares mientras la ciudad necesitara de sus labores y menesteres.

Hacia 1556 se cita este barrio de San Pablo al Poniente del monasterio de Sto. Domingo en las incipientes cartas geográficas.

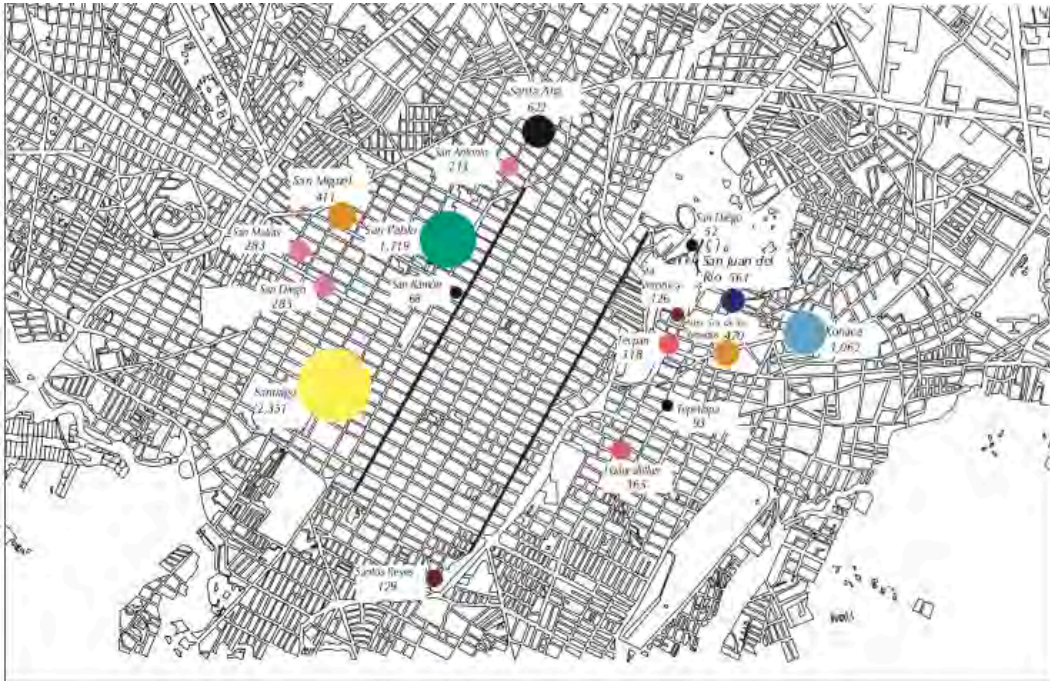


Imagen 70. Plano de la ciudad de Puebla de los Ángeles, hacia 1650, Archivo del H. Ayuntamiento de Puebla.

Según los primeros libros de los *Censos* (1584-1601), este barrio se extendía entre las Avenidas 6 y 16 Poniente. Formando el límite de la población española en el siglo XVI, en la calle 7 Norte y a partir de 1608, la calle 9 Norte, los vecinos del barrio empezaron a establecer un hospital en 1551 o 1563, cuya capilla se dedicó al mismo patrón, distinguiéndose el templo primitivo por la adición del *Antiguo*, o más tarde, el de los Indios o Naturales.

Entonces ¿Qué implicaciones podría tener que en los solares del contemporáneo barrio de San Pablito hubieran habitado desde el siglo XVI los herederos sobrevivientes de la violencia genocida, producto de la conquista, como en Tlatelolco? ¿Existe acaso en nuestra ciudad una memoria de la muerte que pudiera acumular los múltiples episodios cruentos de exterminio y violencia? En nuestra perspectiva, hay una impronta indeleble de signos que interpela a aquella violencia colonial que marca los cuerpos y los imaginarios de todos aquellos que caminan las calles que circundan este barrio. Con Fernando Matamoros (2015) sabemos que:

[...] la historia no está en el pasado; sus constelaciones se encuentran en las consecuencias del presente, que sigue preguntándose cómo caminar en este mundo. Si los imperios coloniales dejaron huellas en los cuerpos marcados por su subjetividad, en toda la América india existen pliegues de las prácticas sacrificiales ofrecidas a su divinidad el oro, tan buscado, codiciado y venerado por la subjetividad capitalista. Todavía hoy, habitantes de este mundo, llamado *tercer mundo o en vías de desarrollo o periferia del centro mundo*, siguen pagando la condena del pecado original de la riqueza acumulada en Occidente y el destino anunciado en la eternidad del tiempo de miseria, hambre y muerte (Matamoros, 2015: 568).



1. Plano de distribución poblacional de barrios de la ciudad de Puebla, 1777

Imagen 71. Fuente: Rosalva Loreto López, *Los artífices de una ciudad*. (2010: 256)

Nos parece relevante mencionar que, en este barrio, las *afinidades electivas* (ver capítulo 3 de nuestra investigación) son un *telos* histórico del contemporáneo culto: entre el culto a la *Buena Muerte* y la forma del *Justo Juez*, el *Ecce Homo* y el *Santo Entierro* se remontan a más de tres siglos. Podríamos decir que serían aquellos *pliegues de las prácticas sacrificiales* de la historia en el presente que menciona Matamoros (2015). Como lo refiere uno de los grandes cronistas de la ciudad, don Mariano Fernández de Echeverría y Veytia en su *Historia de la Fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles* hacia 1780:

En el del lado del evangelio está colocada en un nicho resguardado de cristales una devota imagen de bulto de Nuestra Señora con el título de las Lágrimas, que es de Soledad, sentada en una silla y reclinada la cabeza sobre la mano siniestra en ademán de tristeza y pesar y en el del lado opuesto que es de igual estructura otra muy hermosa de Jesús Nazareno preso con la soga al cuello, vestido de una túnica de terciopelo morado y en más bajo sobre la misma mesa del altar otra no menos devota del mismo señor Redentor nuestro difunto muy decentemente adornada (...)erigido el altar en el testero inferior de la banda del sureste, en que está colocada en centro de un retablo antiguo una muy buena pintura de Nuestra Señora

con su Divinísimo Hijo difunto sobre su regazo al pie de la cruz, acompañada de Sn. Juan y la Magdalena (Fernández de Echeverría y Veytia, 1962, 373-374).

En ese sentido, nosotros creemos que las representaciones y signos no son solamente el *Jesús Nazareno con la soga al cuello* como alegoría de la Buena Muerte, aquel que camina como devoción entre los raudales de este barrio, sino signos de la muerte y tortura como lógica social hegemónica y cotidiana, pero acompañada de esperanza. Aunque estas dimensiones las abordaremos en el capítulo siguiente, podríamos decir que tienen que ver con la forma en que las trabajadoras sexuales de las calles adyacentes al altar de la 9 norte interpelan a esta devoción femenina, apocalíptica, milenarista y anti-estatal de la muerte. Por cierto, en nuestra investigación hemos podido rastrear imágenes antiguas, ligadas al culto de la *buena muerte* en la ciudad de Puebla. En primer lugar, se trataría de la imagen del *Justo Juez del convento dominico* en la 5 de mayo y 4 poniente (el que probablemente describiría Veyta en 1780) y la figura del *Justo Juez del Templo de San Roque* en la calle de Juan de Palafox y 6 norte; que dataría del siglo XVI y que vemos debajo de estas líneas.





Imagen 72 y 73. *Justo Juez*, *Convento de Santo Domingo*, Puebla, siglo XVII, foto:

GLV

Desde hace más de 70 años entre la 12 y 14 poniente se han situado las casas de citas, los hoteles y los espacios de encuentro entre aquellos que desean obtener los “favores sexuales” de mujeres que, desde las primeras horas del día, esperan a un cliente que les permita obtener la tan anhelada cuota que será repartida entre autoridades, padrotes y consorcios del crimen y la trata de personas. Violencias que atraviesan un cuerpo lacerado por una *propiedad emblemática negativa*, -apropiándonos del sentido de las palabras de Walter Benjamin-, pues existen en la forma de las múltiples negaciones que lo habitan.



Imagen 74. *La irreductible muerte que nos mira: Altar de Plateros 12*, foto: Desinformémonos.

En nuestra mirada, la muerte que habita e irrumpe como devoción religiosa la subjetividad de mujeres y hombres que habitan estas calles adyacentes, también vive en los cuerpos violentados, como desencaje definitivo de significado y materialidad de la historia de la mercancía corporalizada. Remite a lógicas que fragmentan la linealidad del tiempo del capital al poner en el centro discursivo a la muerte y su caducidad como motores de la historia. Verbigracia, para el drama barroco el único cuerpo significativo era el cuerpo muerto. Como afirma Benjamin (1990: 218), del cuerpo se extrae vida para dejarle un significado alegórico, una *propiedad emblemática eminente* de matrices de ideas de los emblemas que jamás acabaremos de desarrollar su sentido. El *Trauerspiel* da vueltas sobre un cuerpo desmembrado; dando signos que permiten pensar, justamente, lo que está instalado material y espiritualmente en los cuerpos. En cada una de sus partes despedazadas se puede escuchar el leve lamento por su reconstitución originaria, el *instante aurático* de relaciones sociales implicadas en la representación del que nos advertía el crítico berlinés. Una *mimesis* perdida en la violencia de la razón instrumental, para la que palabra y mundo se encontrarán por siempre disociados.

De esta manera, el cuerpo viviente se presenta a sí mismo como una unidad expresiva en la brutal ruina del lenguaje. En la multiplicidad de fragmentos deshilados y reificados, en el drama de las ruinas donde se puede indagar el significado que representa. Por ello, mirar las iconografías de la Muerte nos hace personificar aquellos bultos sagrados

simbolizando cuerpos incorruptos y metáforas del tiempo cosificado del capital. Espejos de cuerpos lacerados, dolientes, torturados en espera de la muerte, nos hacen recordar como el significado es arrancado de las ruinas del cuerpo, de la carne desollada, momificada o torturada del poder de fragmentación de la *ontología negativa barroca*. No es coincidencia que muchos de los devotos se tatúan la imagen de la Niña Blanca como correlato corpóreo de esta muerte. Como *emblema negativo*, que venimos interpelando, se despliega en los cuerpos testigos la brutal ruina de las cosas, al mismo tiempo que los relieves que inauguran una discusión que no acaba, sino que suscita la investigación de los sentidos en tensión con el sentido del mundo. Como lo subraya Maurice Merleau-Ponty (2008: 123 y 124; cf., 1993), el mismo Marx buscaba en el liberalismo los contenidos de cuerpos en el mundo, el dinero y sus conflictos de la sociedad moderna para subrayar que *la voluntad de la muerte* no está en las palabras mismas, “está entre ellos”, en los bordes del espacio y del tiempo de significaciones que delimitan el movimiento de las imágenes negativas en el mundo: un universo de posibles de lo invisible que tiene la esperanza del cuerpo humano visible, aunque sea en la palabra muda u e innomable; una vida humana. “Licas”, un comerciante de ropa de paca, nos lo dice de esta forma: “Hace poco un hermano se vio bien malo y prometí tatuármela aquí en la espalda y gracias a Dios y a ella se alivio mi hermano; y me la tatué y la llevo y se despierta conmigo y ahora vengo cada primero de mes caminando desde la María”.



Imagen 75. *Emblemas negativos barrocos*, Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos



Imagen 76. *Espejo de la Muerte*, Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos.

Con Benjamin (1990) decimos que aquellos cuerpos lacerados son, al mismo tiempo, el mecanismo alegórico más nítido que rige la *episteme* de su tiempo de vida. Y ello, sin duda, por lo que apunta Benjamin (1990) en *El origen del drama barroco alemán*: la cantidad de sentido es exactamente proporcional a la presencia de la muerte y al poder de la ruina como catástrofe humana, pues lo descarnado, lo putrefacto, lo podrido, lo mutilado, el calvario condensará los sentidos de una historia y una naturaleza melancólica, inmóvil y petrificada contra el mundo. Así, las constelaciones de la presencia de la muerte en la calavera, dentro de los marcos iconográficos barrocos, ofrecerá la capacidad de visualizar el presente como futuro de aniquilación.



Imagen 77. *La muerte que nos habita*. Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos

Nosotros consideramos que existe un desmembramiento material que atestiguan las iconografías barrocas encarnadas en la iconografía de la Santa Muerte; que hemos señalado en el capítulo 3 sobre las *afinidades electivas* y las que pensamos rigen los mecanismos de significación de los shocks e invasiones de la experiencia urbanalizada contemporánea. Cosificación a la que precisamente el *flâneur* de los *passagenwerk* benjaminianos intenta resistir a través de una poética que se aleja del mundo. Por ello, hemos evocado los orígenes del barrio de San Pablito. Para pensar el espacio y el tiempo en esa perspectiva socio-histórica y en la contemporaneidad de su proceso urbanalizado, consideramos que la misma muerte que la ciudad atestigua como proceso de “civilización” habita los cuerpos de los transeúntes que hacen de la muerte una afirmación para negar el mundo que los aliena, tortura y desmiembra.

Así, para nosotros, el caso del barrio de San Pablo, en el centro histórico de Puebla y el ambiente sociocultural específico de esta parroquia, estaría caracterizado por el hecho de que la fe religiosa es un eje de significación y sentido profundamente arraigado en la cultura de la vida cotidiana del barrio. En contra de procesos de secularización, que trae la modernidad, como ya lo hemos mencionado en el capítulo 1 del *capitalismo como una religión* (Benjamin, 1921) - *a sangre y fuego*- (Marx, 1974), la fe religiosa en la Muerte condiciona comportamientos ambivalentes y contradictorios de culpa e insubordinación, como las configuraciones del *flâneur* y el detective que se movilizan contra el mundo. Maneras de ver el mundo y de vivir en él expresan un contra-discurso con las *nuevas formas del morir, mercantilizadas*. Anticipan un mundo en el que la muerte no tiene lugar, pues se expresa la totalidad de las relaciones sociales como destino y carácter de la violencia cotidiana.

Como lo mencionamos, en forma de gueto, este barrio fue asentamiento de la población indígena proveniente de Tlatelolco. Trabajaba para los españoles en la construcción de la ciudad, aunque la población tuviera prohibido pernoctar en ella. Así nos lo recuerdan las disposiciones del cabildo angelopolitano que, desde el establecimiento de

la traza de la ciudad, ya regulaban el asiento de los barrios indígenas. El 14 de febrero de 1550²³ el cabildo acordaría:

...por lo que conviene a la república de esta ciudad, y porque los naturales a quien esta ciudad diere y repartiere algún sitio de solar para hacer sus casas estén apartados y divididos de la traza de los españoles, acordaron y mandaron que los sitios de solares que se proveieren de aquí adelante a los naturales, como van de esta ciudad hacia la parte de Cholula, se provean y den desde el sitio del matadero de esta ciudad, en adelante hacia el dicho pueblo de Cholula, en que del dicho matadero hacia esta ciudad no se les pueda dar ninguna parte de solar so pena que la tal data sea en sí ninguna y no valgan ni puedan gozar de ello los dichos naturales (Cabildo, Libro 6, f. 68).

Más tarde, incluso se establecería que estas *mercedes* no tuvieran carácter perpetuo, detentando el cabildo el poder de trasladar o no los asientos indígenas. Hacia 1684 se llegó incluso a prohibir la presencia de cualquier casta que no consintieran los cabildos indígenas que permaneciera en sus barrios. Así, lo precisan los *Anales Indígenas* de Puebla y Tlaxcala²⁴ a raíz de un conflicto intracomunitario:

... fue desterrado un mulato llamado Peña, en compañía de Mateo Jaén y un tal Betancur, para que ya no tuviera entrada ni asiento en el Cabildo de los Señores Indios, pues allí sólo se burlaba de ellos, no los respetaba y sólo los amenazaba. Por tal motivo, el gobernador, llamado don Felipe de Santiago, convocó a todo el pueblo para que se ocurriera a México a conseguir una real provisión, con el fin de que ninguno que fuera castellano, mestizo, mulato, negro o chino se mezclase con los señores indios en sus juntas o

²³ Debemos recordar que el primer libro de Cabildo de Puebla se encuentra desaparecido. De esta forma no podemos establecer con certeza los primeros veinte años de lógicas urbanísticas en la fundación de la capital poblana.

²⁴ Así se llaman el conjunto de crónicas de la región de Puebla y Tlaxcala que tradujo del náhuatl el licenciado Galicia Chimalpopoca y que se encontraron entre los papeles de Boturini Bernaducci. Se encuentran actualmente en el Archivo Histórico del INAH en la ciudad de México.

cabildos. Así, se consiguió y llegó el mandamiento el día nueve domingo del mes de julio y se pregonó dicho mandamiento el día trece jueves.

El barrio de San Pablo y otros barrios antiguos de la ciudad conservan, pues, lógicas barriales; donde existen aún oficios artesanos de continuidad histórica (alfarería, forja, carpintería, talla de la piedra, panadería, vulcanizadoras, reparación de sombreros, ferreterías, venta de objetos de segunda mano o bazares ambulantes), donde a la par del abandono de las iglesias católicas que circundan, -como la iglesia de San Ramoncito, la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, el Templo del Señor de los Trabajos-, en el barrio se percibe un incremento exponencial del culto a la Muerte. En ese sentido, Víctor Miguel Sánchez, custodio guardián del altar a la santísima muerte en el barrio de San Pablo, ubicado en la 9 norte 1204, afirma que en Puebla el culto a la Santa Muerte se ha incrementado exponencialmente para el año 2017:

En este aniversario tuvimos la impresión de que la devoción creció entre un 25 y un 30 por ciento ya que la respuesta si fue mayor a lo del año pasado. Aparte estamos nosotros dando esa estadística o esa medida porque en un promedio de 200 personas que se acercaban diariamente al altar ya vienen entre 300 y 360 personas diariamente a visitar aquí al altar, a nuestra Santísima Muerte. La Santísima Muerte no tiene nada que ver con rituales satánicos porque una semana santa antes se estuvo dando esa noticia que en Sinaloa estuvieron haciendo sacrificios humanos en honor a la Santa Muerte. También totalmente desmarcando lo que es la devoción a la Santa Muerte, a lo que solamente personas del narcotráfico se acercan a ella. Ya que esta devoción es una devoción universal. Una devoción para quien en realidad se quiere acercar a ella, para que profesionistas, como amas de casa, e jóvenes, estudiantes, o sea viene de todo a visitar a nuestra Santísima Muerte. Hemos tratado de aclarar que no tiene nada que ver con lo que es la santería, con los rituales satánicos, nada que ver con los rayamientos, que te tienen que matar un animal, que te tienen que poner la sangre de una gallina negra, no no aquí el culto y la fe hacia ella se hacen solamente através de las oraciones, de una veladora y hacerle la petición como es, como a cualquier otro santo. En el primer aniversario nosotros hicimos el festejo con cerca de... que te gusta 100-150 personas nomás. Incluso cuando se abrió el altar el 15 de abril. Éramos cerca de 25

personas las que estábamos presentes en la inauguración del altar. Y respecto de que se abrió el altar al público la fe en Puebla creció muchísimo. Por qué; porque se esta mostrando como es en realidad un culto a la Santísima Muerte. No se esta escondiendo absolutamente nada a nadie. Y la gente ya se abre más. Acá al altar han venido personas del medio artístico, personas del ámbito político, personas también dentro de lo que es el periodismo se han acercado a ella, han venido. Y al final de cuentas como se lo comentamos cuando ellos decidan hacerlo saber ya será decisión de ellos.

Con respecto a cómo podrían transcurrir los rosarios y novenas a la Santa Muerte debemos mencionar que la narrativa de los mismos transcurre con gran semejanza a cómo transcurrirían en un rosario católico. Con la salvedad que, en el contexto del culto a la *Patrona Muerte*, los devotos rezan las mismas oraciones que ellos escriben, a pesar de existir ya esfuerzos por normalizar el mito y el rito dentro de regiones de México. Como es el caso de la *Sagrada Biblia de la Santa Muerte*, publicada por Ediciones Aigam Internacional, desde octubre de 2012 en la ciudad de San Vicente Chicoloapan, Estado de México. Podríamos mencionar que este estudio no académico es el más minucioso del culto a la Niña Blanca. Nos cuenta el mismo Víctor Manuel Sánchez, quien aparece con el micrófono en las imágenes siguientes, anunciando la fiesta del 15 de abril de 2017.



Imagen 78. *La mano de la muerte y la del hombre circundando el mundo*, abril de 2017, foto: GLV



Imagen 79. *Guardianes del culto a la Santa Muerte en Puebla, anuncian su fiesta*. Altar en la 9 norte y 12 poniente, Foto: GLV

A ella nosotros solamente le estamos haciendo un rosario mariano, es un rosario que lleva sus misterios, sus aves marías, sus padres nuestros, y que se le hace a un difunto, en una casa o en un velatorio. Solamente que, en cada uno de los misterios, hay una oración especial para ella. Mi nombre es Víctor Miguel Sánchez, tengo 30 años y soy el custodio guardián del majestuoso altar de la Santísima Muerte en Puebla. Nosotros llevamos acá seis años y en estos seis años la devoción ha crecido o mejor dicho se ha abierto de una manera impresionante. El primer aniversario nosotros lo empezamos con cerca de 100-120 personas. Este sexto aniversario nosotros lo empezamos con cerca de 7000. Todos somos libres de creer en lo que uno quiera. La única diferencia entre un país libre y un país que tenga reprimendas. Es una base fundamental que haya esa libertad de creencia y de devociones diferentes.

Ajeno a los mandatos de la iglesia institucional, que mira con recelo el culto y las palabras de los creyentes, como una herejía o paganismo, el culto popular más importante en México, en el último cuarto de siglo, se despliega en el barrio de San Pablito. Mariana, migrante poblana y sacerdotisa de la Santa Muerte insiste de cara a las narrativas que hacen de la “Patrona” una protectora de los Narcos.

Aquí hay una cosa, que yo puedo hablar con la Santa Muerte, así como estoy hablando ahora con usted. Y ella ha hecho la petición por la paz aquí en México, como usted sabe estamos ahora viviendo unos tiempos muy difíciles, las muertes, el arrancar la vida es algo de todos los días y como dice la Santísima Muerte; o sea aquí, como en muchos lados, la maldad y todos esos sentimientos negativos han ido creciendo en la humanidad, lo han ido carcomiendo; y [por eso] no tenemos la exclusividad del narcotráfico, como se dice y que en este culto, como en otros, hay gente que se dedica a eso, creen en diferentes santos y en muchos dioses, porque en la Iglesia católica, cuantas iglesias [templos] no se han edificado de narco limosnas. Que no nos pongan a nosotros como que la pura delincuencia cree en la Muerte, claro que no. Aquí existe de todo tipo de persona, desde niños, médicos, de todo.

Estamos, pues, ante una muerte vuelta santa; que es el espejo de los cuerpos sufrientes y torturados, reflejos de la muerte o de la vida negada. Los bultos de la “Niña” nos hacen recordar las materialidades de esperanza arrancadas a las ruinas del cuerpo, de la

carne desollada, momificada o torturada del poder de fragmentación de la forma mercancía. La “comadrita” como lo menciona Juan, comerciante en la cuchilla: “es enviada por Dios para que ella venga y nos lleve ante Dios nuestro señor, pues para que nos dé nuestra invitación de ir hacia arriba o irnos pa’bajo”. A ella se le trata como una persona; y cuando “se tiene con qué”, no se duda en ser copioso y generoso en las ofrendas, tal como seríamos con alguien a quien guardamos un profundo afecto; y no una distancia escolástica, temerosa y autoritaria como en el rito católico. A la “hermanita” le gusta tener siempre sus manzanas, su fruta variada.



Imagen 80. Altar Majestuoso a la Santa Muerte, 9 norte y 14 poniente, Puebla, foto: GLV

Cuando la vida apremia es posible acudir a la “Niña”, como lo menciona Micaela, dueña de una papelería en el centro de Puebla:

Me ha puesto pruebas bien duras. Incluso hasta no tener nada para comer, pero ella me ha levantado. O sea, desde que empecé a creer en ella, empecé desde abajo. Y, ahora ya (silencio prolongado), ya me ha ayudado mucho; ya tengo mi propio negocio.

En ese sentido, la Patrona no reivindicaría un culto que *espiritualiza la pobreza* a la manera de los ritos católicos; que nacieron de proverbios, como aquel atribuido a Mateo

(19, 24): “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los Cielos”. Para la Santa Muerte tener o no tener recursos económicos no sería un impedimento para acceder a una gracia eterna. Pues, en primer lugar, no es una devoción religiosa que prodigue una idea de salvación. Interpela una crítica al mundo; donde las religiones han abandonado una idea de redención humana, con la colectividad vaciada por el individualismo, plasmado en el miedo que nos encierra diariamente. Aunque muchos de los horizontes que despliegan son expresiones del dolor individual, sí puedan ser pensados en clave esperanza colectiva, pues, como lo menciona Kracauer, son la expresión de rebasamientos de la sociedad y conceptualización de sus leyes en las que existimos. A la manera de una teología política y estética materialista las correspondencias del sentido no concilian con el mundo de la crueldad y la usura, crean desde la perspectiva psíquica social la constitución de medios estéticos para caracterizar *el* sin-alma en medio de las sombras enflamadas.

Max Weber, interpelado por Jacob Taubes (2010), en su *Escatología occidental*, predecía cómo los viejos dioses emergen de sus tumbas para librar las nuevas batallas de la historia del presente de un mundo sin Dios y sin jerarquías.

El caos actual de las mitologías antagónicas puede entonces conducir —si no a otra cosa— a un reconocimiento de la unidad indivisible de teología y teoría política. El puente secreto entre ambos terrenos se basa en el concepto de poder. Sólo cuando el principio universal del poder pierda su validez será superada la unidad de teología y teoría política. [...] una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder (Weber, en Taubes, 2007: 275).

Por ello, podemos decir que la teológica política estética y negativa que despliega la devoción de la Niña Blanca estaría en contra de una *espiritualización de la pobreza*. Nosotros concebimos que esta forma de pensar y conceptualizar la *espiritualización* es un remanente de la acción individual secularizada, vaciada de contenidos de ruptura colectiva. Sabemos que existe una tendencia histórica dentro de la Iglesia Católica institucional que se concibe así misma indispensable para transformar las condiciones de *vida* del individuo. La Iglesia victimiza a los pobres, concibiendo la pobreza como un problema involuntario y no

en el contexto de sus relaciones sociales de explotación. En última instancia, piensa a la pobreza como una virtud, pues *vuestro será el reino de los cielos*, encubriendo ese mito violento y esclavizante que espiritualiza a los pobres. Ya que piensa a la pobreza como producto mítico de la naturaleza humana, entonces su transformación implica un carácter divino en suspenso, pues, la corrupta naturaleza humana impide la instauración de un mundo socialmente *justo*, que necesita de Dios y su redención como alternativa al estado de cosas.

¿De quién habría que esperar la transformación de condiciones de violencia en la vida cotidiana? ¿No fue acaso aquella Iglesia del bienestar que concibe a los pobres como aquellos que no pueden ofrendar o desperdigar el mensaje divino, pues, son asimilados como sujetos prescindibles, desechables, porque no glorifican a Dios y no colaboran con la difusión de su plan? Así, el momento histórico de devociones populares como la de la Santa Muerte, desde una lectura teológica en América Latina, podría situarse entre la contradicción *del dolor de la pobreza real y el gozo de la pobreza espiritual*. Desde un planteamiento teológico latinoamericano, Gilberto Giménez (1978), ligado al pensamiento de Enrique Dussel, Frei Beto, Juan Luis Segundo y/o F. Hinkelammert, plantea que la pobreza, en su definición bíblica, sería insuficiente para explicar la espiritualización de la pobreza en la modernidad, pues la pobreza en la Biblia estaría ligada a los desamparados; el enfermo, el viejo, el niño, la viuda, grupos humanos que dependen de los otros para el sustento de su vida. Mientras que para la modernidad serían las relaciones sociales de producción en el mundo de la mercancía, la plusvalía y la explotación las que explicarían esta pobreza.

¿No es acaso esta Iglesia institucional la que niega que el pobre sea aquel que ha sido excluido por el capital de sus dinámicas productivas la que sigue *oficiando de espaldas a la gente*? ¿No es esta misma Iglesia la que ha naturalizado un sistema de propiedad, creyendo que la propiedad privada es una creación de Dios? ¿No es ésta misma Iglesia la que llama a los ricos que den a los pobres lo superfluo de sus rentas o un *Ingreso Universal único* para que sobrevivan “dignamente”?, una iglesia para la que vivir en la pobreza es vivir en el pecado, que llama al pobre, pobre en espíritu y acude a su evangelización. Por ello, nosotros quisiéramos subrayar que para el caso de la devoción popular de la Santa

Muerte no existe una idea de *Iglesia o sacerdocio*, indispensable como vehículo de transformación de las condiciones de *vida* del individuo. Aunque, al interior de la devoción de la “Patrona” existan liderazgos carismáticos (como los describe Bourdieu, 2006) entorno a la idea del profeta y el brujo en su *Génesis y estructura del campo religioso*, las múltiples dimensiones creyentes que hemos escuchado siempre rebasan cualquier intento de normalización e institucionalización. Aquí nos encontramos en una de las dimensiones contradictorias del mundo contemporáneo, donde la ratio absoluta y dominante deviene la cadena intermediaria entre el individuo capaz de su salvación y la colectividad. ¿No será uno de los principales pilares del crecimiento del culto de la Santa Muerte, expresión y conclusión de lo visible y lo invisible reducidos a la apariencia, de alguna manera mutilada de socialidad? En todo caso, como nos lo sugiere Siegfried Kracauer en sus trabajos sociológicos sobre la psicología social de la literatura policiaca, nos encontramos en la significación de los hechos o del objeto que provienen de la existencia mutilada del sujeto: entre la existencia y las necesidades de confortamiento corporal y espiritual y la eliminación del sentido que les es propio. Los peligros son evidentes, como todo proceso de mistificación y mitificación.

“El visionario se vuelve un sonámbulo, el mago dispone de poderes de sugestión: en estas esferas, toda anomalía física se transforma en fundamentos de realidades mudas; son cerradas mediante la conjuración [de la parte maldita], cuando en realidad no son sino los efectos [de configuraciones sociales]” (Kracauer, 2001: 71).

Al culto de la “matrona” se llega por un sueño revelador de voluntad, un llamado, una experiencia liminar ligada a la muerte de los mismos devotos que la viven como una condena cotidiana, por decisión propia y, aparentemente no como un proceso impositivo desde el exterior. Los chamanes, sacerdotes o padres ofician misa, bendicen las imágenes, son portadores del rezo y portavoces de la devoción de la propia feligresía, como pudimos constatarlo en el caso de los dos altares evocados. Tendríamos la figura de Víctor Manuel Sánchez, cercano a “Doña Queta”, para el caso del “Altar majestuoso a la Santa Muerte” de la 9 norte, líder carismático con fuerte apego a la comunidad. Y, para el caso de la “Iglesia de la Santa Muerte y Bárbara Bendita”, el fallecido presbítero José Manuel Bello Núñez,

quien, ligado a David Romo, hasta el 2012, fungió como “gran fundador” y representante de la Iglesia de la Niña Blanca en Puebla.

Andrés, mecánico desempleado nos relata: “Una vez a mi me picaron y le prometí que si sobrevivía de esa... [entonces]. Mira aquí se metió [mostrando la herida en su costado derecho] le vendría a rezar, y desde entonces aquí le vengo rezando”. En este sentido, podemos decir que la *ocasión* que motiva o crea la situación de ser devoto de la “Patrona” es una *anamnesis*, rememoración de vidas pasadas. Lo que nos haría recordar, en cierta manera, la idea platónica y aristotélica de la transmigración de las almas, decantada en la *escolástica*. Como nos lo refiere, Santiago, hechicero de la “patroncita”.

Me inicio desde una temprana edad y ya pasaban cosas extrañas en mi vida y no sabía yo comprender o canalizar. No tenía la respuesta. Me doy cuenta del templo de la Santa Muerte y fue una cosa intuitiva o mágica si podemos decir. Me doy cuenta que soy un hechicero, sí, me doy cuenta de mis vidas pasadas, me doy cuenta de mi reencarnación, un poder que ya se trae, una virtud, a través de la mente de las personas, podemos leer el aura de las personas, diferentes colores, ver espíritus, ver demonios y muchos vienen a hacernos preguntas, sus familiares cercanos andan perdidos, andan desaparecidos y uno les puede uno decir, tu familiar esta muerto, mira esta prisionero, esta vivo. Sí, eso es lo que uno ve. Sobre la violencia aquí en mi país podemos hacer muchas cosas. Nosotros lo hacemos, ponemos un campo protector, pedimos por la ciudad, por la gente, hay muchos demonios, el mal. El mal esta como el bien y se dice que hasta en los lugares sagrados el mal se viste de blanco.

4.3. Lo factual y lo ontico del *amor* en representaciones míticas de imaginarios en la Santa Muerte

Muchas veces lo que podemos abstraer de los relatos escuchados es que la devoción por la “hermanita” no es una elección o una preferencia, sino una especie de interpelación del Otro frente a *su* muerte, que sólo el bulto puede responder en la experiencia sonámbula. Mariana, migrante poblana y sacerdotisa de la Santa Muerte narra:

Para saber si eres hijo de la Santa Muerte tu mismo le preguntas a la Santa. Te digo

mucha gente viene luego a consulta y ella me dice, mira este es hijo de la Santa Muerte, tiene dones. Se les invita a las clases, las clases no tienen ningún costo, pero si se les empieza a ayudar en su redención hacia la Santa Muerte, en su manejo de energías.

De esta forma, es interesante mirar cómo las *afinidades electivas* en la construcción del tiempo actual de devoción evocan dimensiones del *habitus* de lo mesoamericano y lo novohispano en atributos iconográficos de altares dispuestos en la ciudad para la “Madrina”, la novia-espiritual del *amor fati* como expresión del *gusto* en contexto y acción de realización social en el mundo. No sin antes advertir que uno de los problemas de los estudios de la Santa Muerte es la problemática del estudio del *ritual*, pensamos con Pierre Bourdieu (1979: 271) que los *habitus* engendran representaciones y prácticas que se ajustan, más de lo que creen los materialistas positivistas del materialismo histórico, a las condiciones objetivas que las produce. Para nosotros, urge rebasar el uso de descripciones factuales u onticas de análisis de discursos o de interpretaciones simbólicas que a veces informan más al lector sobre las inquietudes del investigador, que sobre las inspiraciones poéticas de los devotos mismos. Faltan estudios que nos informen sobre el sentido universal y particular de constelaciones en la forma manifestada factualmente de la práctica del *gusto* situado en contexto. ¿Quiénes actúan en el ritual? ¿Qué se hace, qué se dice y por qué? ¿Qué emociones y qué relaciones sociales de crítica científica factual están en juego? ¿Cómo entender un culto sometido a una violencia simbólica y concreta del capitalismo, y que, al mismo tiempo, generan en las extensiones de la guerra posibilidades de violencia simbólica sobre los no-adeptos? Habría que analizar la forma en que esta representación antropomorfa de la Muerte puede ser entendida como inversión de códigos y signos del lenguaje interno de teología negativa de los devotos para mirar en las transformaciones – únicamente para los devotos– cómo la imagen deviene una *Madre protectora*²⁵; mientras que para la mayor parte de mexicanos es una figura *repulsiva*. Hace falta explorar la dimensión del “doble doméstico” que Mancini (2012: 7) retoma de Bourdieu,

²⁵ En el siguiente capítulo abordaremos la asimilación de la Santa a la Virgen de Guadalupe para poner en tensión las recomposiciones sociales y culturales que dan cuenta de las interioridades de la primera devoción femenina de la Muerte en América Latina.

(domesticable y habitando el espacio doméstico). La “prótesis” que se le puede otorgar a la representación material de la Santa Muerte: “Más precisamente esta parte desconocida de sí mismo, que uno no llega a expresar ni a manifestar, pero que se expresa y se manifiesta, sin embargo, en los poderes atribuidos a su doble”. A ese respecto nos parece fundamental que:

La Santa no se reduce a un “significante” o a un “símbolo” de algo. El hecho de que encarne acabadamente una *función operatoria* en el marco de una ecología cultural específica, no se deriva solamente del aspecto “objetivo” de semejante ecología (la Santa en tanto *figuración mítica del mundo, propedéutica para la acción* sobre éste). Además del hecho de ser el vector de una práctica que tiene como objeto el mundo, ella es también el vector de una práctica ejercida sobre el sujeto, lo cual constituye el aspecto “subjetivo” de la relación entre ella y sus devotos. La intencionalidad activa que se le asigna a la Santa Muerte –ella come frutas, bebe tequila y pulque, fuma marihuana, se viste como una reina y, según su estado de ánimo, protege o abandona a los humanos– forma una figura de “doble” de la intencionalidad humana (Mancini, 2012: 8).

Así, la Santa Muerte sería el *doble doméstico* de la intencionalidad humana; que decanta en ella anhelos y frustraciones. Revestida de complejidades socioculturales en rituales contradictorios, los mitos podrían dar cuenta de una profunda plasticidad y adaptación al espacio que construyen con sus temporalidades contradictorias. Quizás, como lo señala Karl Marx (1971) al final de la “introducción” de los *Grundrisse*, allí en las representaciones mitológicas se encuentran de manera condensada imaginarios que, de manera representativa, muestran las tensiones sociales de los mitos (griegos en el caso tratado por Marx) como representación de la lucha de deseos representados en el arte griego. Así, hemos considerado que el culto a la Santa Muerte sería un culto de jerarquías autogestoras; de devotos con origen marcadamente católico, con el que no dejan de estar vinculados, pero que se nutren de múltiples horizontes de significación. El devoto a la Santa Muerte busca lo que todo ser humano moviliza en su caminar, dar sentido a las experiencias que enfrenta en su cotidianidad, dar un orden alegórico al caos y a la banalidad de la muerte vuelta mercancía; o quizás, la expresión última de una lógica social necrófila. Por ello, consideramos que, para el caso del culto de la Santa Muerte, la *práctica ritual* de

su significación histórica no opera como “representación” o significante de una realidad que es capaz de nombrar (objetiva y escolásticamente); su simbología da cuenta más de la significación contenida en su interior como crítica social inmanente a las relaciones sociales capitalistas, como relaciones de muerte. Por ende, es un culto que no nombra para cerrar, sino para rebasar la sociedad supeditada a la realidad e interpretación del concepto. No sería entonces una utopía de nuestros tiempos vaciada de contenido, sino una heterotopía repleta de astillas de un tiempo no lineal, contradictoria, ambivalente e incomoda. Como diría Cornelieus Castoriadis (1975: 247), los paralelos de particularidades de la cultura e imaginarios con la poesía en la historia son una mixtura cognitiva de lo universal con lo poético. Desde este punto de vista, por lo tanto, cuando las imágenes de historia de la Santa Muerte devienen una razón especulativa concreta de luchas, el proyecto de elucidación teorica y conceptual de estas imágenes en los mitos devienen tentativas interpretativas *para* transformar el mundo de violencia del mercado.

Se presenta como emanación directa y sensible de una realidad, cuyos términos de sentido contiene y actualiza, prolonga fácticamente (y no solamente metafóricamente y poéticamente). En ese sentido, una de las características del rito, y las imágenes de la Santidad buscada de solución de problemas sociales, sería la utilización de bálsamos o lociones de la Santa Muerte, destinados a atraer la armonía, el amor y la buena suerte; se rocían sobre lugares, objetos y cuerpos humanos con la finalidad de procurar el bienestar, estabilidad y protección del devoto. Éstos pueden adquirirse en tiendas botánicas especializadas adyacentes; para los altares (públicos y privados, también...) de los y las propias feligreses que utilizan alcohol, hierbas, productos de cocina, como azúcar, canela, jengibre, ajo, miel. Entre los rituales más socorridos se encontrarían las populares “limpias” que deshacen hechizos y eliminan energías negativas que habitan lugares y personas. El procedimiento, generalmente, consiste en pasar por el cuerpo o el lugar (casas) un manojo de hierbas, rociarlos con bálsamos o lociones, prender veladoras y rezar a la “Madrina”. Otro ejemplo son los rituales para el amor, destinados a encontrar a la pareja ideal o atraer a la persona que se ama, los llamados *amarres*. Como lo veremos para el caso del *amarre para que regrese*, se involucran los bultos de la Santa Muerte, veladoras rojas (amor), miel, canela, rezos y prendas o posesiones de las parejas involucradas.

Ritos, en suma, que comparten una realidad que opera humanizando a la muerte. Como lo menciona Blanca Estela Bravo en *Bajo tu mano nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara*.

El devoto a la Santa Muerte es un ser religioso en exclusión material y espiritual. Se trata de un creyente de este mundo, con necesidades que no han sido solventadas satisfactoriamente por las instituciones, ni las del Estado, ni las religiosas. Es un individuo que no admite ser despojado de Dios y excluido de un mundo de creencias y religiosidad que le permiten lidiar con la realidad adversa de su cotidianidad. El devoto a la Santa Muerte no acepta la realidad que le es impuesta desde afuera con *santa resignación*. Es tan consciente de la inevitabilidad y cercanía de la muerte, como de lo lejana e incierta que es la vida eterna (Bravo, 2013: 3).

Otro ejemplo, para el caso de la Santa Muerte que porta una balanza, en ocasiones una espada o un reloj de tiempo, Francisca, rezandera del culto a la Santa, nos relata mientras le reza al bulto.

La balanza es el equilibrio en nuestras vidas para que tengamos la tranquilidad necesaria en nuestra persona que por la balanza de equidad entre el bien y el mal. Florezca más y más este culto hacia ti mi niña bonita. Mi niña blanca agraciada eres por estar tan cerca de nuestro señor todopoderoso. Oh preciosísima y divinísima Santa Muerte. Sana lo mezquinos y mentirosos. Que todos los días atacan tu divinísimo y maravilloso culto. Cuando los llares a rendir cuentas ante nuestro señor. Apiádate de sus almas y perdónalos con ese don de sabiduría que solo tu posees, que tu balanza logre el equilibrio espiritual para todos sus fervientes seguidores.

Así, siempre encontraremos a la “Patrona” portando su guadaña, su espada, el ramo de una novia o la balanza con la que admonitoriamente nos advertirá sobre el insondable transito de la vida terrenal. De igual forma la veremos caracterizada con vestidos de novia, de quinceañera o de reina, cuyo color será determinado por el patronazgo que se desea desperdigue sobre los creyentes; *verde/ley y justicia, dorado/prosperidad y abundancia, negro/protección y daño, rojo/amor y pasión, morado/curación*.



Imagen 81. *Altar doméstico de la Santa Muerte*, LA, California, EEUU, foto: Mariana, sacerdotisa Santa Muerte



Imagen 82. *Veladoras para la "madrecita"*, Altar de la 9 norte, Puebla, Puebla, foto: GLV

Aunque ha sido negado sistemáticamente por todxs los entrevistadxs a lo largo de nuestra investigación, en los ritos uno de los grandes tabúes del culto a la “Niña” es *prometer vidas humanas* para que sean cumplidos *sus* milagros. Sin embargo, algo que no fue negado en nuestras pesquisas tiene que ver con la elaboración de magia “negra” y magia “blanca”. La magia negra se relacionaría con lo oculto, con generar una afrenta a otra persona o para obtener protección frente a posibles ataques de enemigos o frente a circunstancias oprobiosas. La magia blanca se ligaría con rituales que no consisten en el daño a ningún animal o persona; y estarían destinados a la obtención de un *bien*, ganar el afecto de una persona o conseguir un proyecto.

En ese sentido existe toda una hermenéutica de significados que prodigan los símbolos y elementos usados durante los rituales, rezos y procesiones. Por ejemplo, si el agua que se ofrece a la Santa Muerte presenta burbujas, significa que la Santa Muerte proveerá exitosamente las peticiones del fiel. Si la flama o la manera en que las veladoras se consumen se dan a un ritmo estable, significa que los deseos se cumplirán sin problemas; en cambio si presentan chispas, significa que, antes de que se cumpla el pedimento, podría ocurrir algún acontecimiento no beneficioso.

La *Sagrada Biblia de la Santa Muerte* tiene todo un apartado en que se detalla los colores de la indumentaria de la Santa, las posturas del bulto, la interpretación de la flama, el poder de los cuarzos, los sellos o la consagración de medallas y dijes. Por ejemplo, existen siete colores utilizados durante los ritos a la “madrecita”, que son parte de su vestimenta y permean el de las velas votivas, las llamadas “siete potencias”. El color rojo es empleado para obtener los afectos del ser amado, para conseguir pareja o evitar que nuestra pareja se enamore de alguien más. El dorado se utiliza para conseguir dinero y bienestar económico, el blanco para la consecución de la paz y la protección ante la adversidad, el azul significaría sabiduría frente a los desafíos de la vida, el morado para atraer la buena salud o el amarillo asociado con la suerte. El color negro se utilizaría para hacer “trabajos” de magia negra y perjudicar al enemigo o adversario.

Aunque, como lo hemos mencionado, no existe aún una especie de normalización del rito, y los colores pueden expresar distintas dimensiones del fenómeno religioso, existe

una multiplicidad de ofrendas que uno puede llevarle a la niña; cirios, cigarros, botellas de licor, veladoras, flores, comida, uñas, cabello, un ramo de novia, zapatos y una larga retahíla de objetos. Lo que nos parece importante referir es el inclemente crecimiento del mercado de reliquias y productos ligados al mito y rito de la “Niña”, aspectos que podrían permitirnos abordar dimensiones sociales contradictorias del contemporáneo culto. Una matriz de comprensión tendría que ver con la lógica mercantil en la cual se inserta el culto, a menudo subrayada por varios autores (Mancini, 2012, Flores Martos 2007, Michalik, 2011): las contradicciones donde se inserta el culto y los rituales. Así, en el contexto de una sociedad tecnocrática, que ha instituido *nuevas formas de morir*, se despliegan como efectos de mercado de las religiones una amplia gama de productos derivados del rito, que han surgido como estrategias de mercado y llevadas a cabo por los comerciantes de artículos esotéricos en toda la república. ¿Significaría, entonces, que el culto a la Santa Muerte compite también en este campo con las iglesias pentecostales, adventistas, ebionitas, carismáticas, milenaristas?



Imagen 83. *Cruces de semillas, arcilla, chile, sal*, Altar a la Santa Muerte, 9 norte, Puebla

Como hemos evocado, si en la historia encontramos que la producción de imágenes sacras está ligada a contextos de crisis, al mismo tiempo que lacera formas de dominación, sabemos que las creencias religiosas no producen marionetas vaciadas de sentido, sino

actores sociales que, como diría Maurice Merleau-Ponty (1993 y 2008) se mueven en la sociedad con las subjetividades significativas que delimitan *signos de lo visible y lo invisible, lo que se dice y lo que se calla* en los contextos represivos del mercado y la institucionalidad. Nos parece también que la propuesta teórica de *sociología reflexiva* sobre *habitus y distinciones* de Pierre Bourdieu y L  ic Wacquant (1979 y 2005) nos ayudaría a superar la contradicción semántica entre un remanente sociológico “objetivista” de cara a otro “subjetivista”. Como lo hemos evocado, para las teorías “objetivistas” las prácticas sociales son determinadas por la estructura social y los sujetos son meros soportes de las relaciones en las que se hallan inmersos. Para las teorías “subjetivistas”, las acciones sociales son concatenaciones del hacer individual ligado a la *voluntad de saber* y actuar en el mundo, diría Michel Foucault (1984). A partir de la teorización de las *estructuras sociales externas e internalizadas*, Pierre Bourdieu (1991) concilia las diferencias entre un *determinismo objetivista* y un *subjetivismo voluntarista*. Para él, los sujetos socialmente producidos en estados anteriores del sistema de relaciones sociales contemporáneas, no pueden ser reducidos al estado actual de cosas sin historia, como simples soportes de la estructura vigente. Tampoco pueden ser concebidos como sujetos aislados, pues sus prácticas están condicionadas por la historia anterior que ha sido incorporada en la forma contradictoria del *habitus*.

Por ello, nosotros concebimos que el crecimiento del mercado religioso de la Santa Muerte corresponde al propio escenario devocional de negaciones al sistema de instituciones religiosas y políticas, dónde se despliega una tensión; no se obliga a los devotos a dar una limosna, diezmo o adquirir una reliquia, pero, por otra parte, se ofrece un bagaje impresionante de mercancías y de historias simbólicas para el consumo devocional. Para nosotros lo que habita las imágenes articuladas al ingente mercado religioso son el *aura* de movimientos históricos, repletos de silencios cautivos que no logran expresar, aparentemente, la trayectoria que constituye los *modos de ver* y *sentir* de las subjetividades sociales insertas en esos *modos*. Por ello, como lo propone Siegfried Kracauer (2008) en el *Ornamento de la masa*, intentamos recuperar esos contenidos humanos y socialidades de dolor, algarabía y llanto, parte ya de la imagen de la felicidad como contradicciones y antagonismos en las constelaciones en movimiento. Por ejemplo, en el contexto que hemos descrito de los *nuevos modos de morir* nos parece ineludible referir cómo los seres

humanos, en el horizonte de las corporalidades y afectos *asimilables a los de una máquina*, la *pornografía tanática* o la *extradición de los muertos* -conceptos con los que hemos querido enunciar el tiempo actual hacen del erotismo una experiencia. Vivencia que podemos significar yendo en contra del mundo de la valorización del valor que, sin embargo, en el clímax devoto de la Santa muerte son vividos dentro de la forma consumo. Solo tendríamos que asomarnos a los requerimientos de cualquier oración, amarre, bálsamo o penitencia para entender que dentro de esta devoción es necesario un cierto cúmulo de mercancías para poder realizar la mediación devota. Reza el *amarre para que regrese*, según la *Biblia de la Santa Muerte* (2012: 213):

Ingredientes:

12 monedas de su propiedad

3 veladoras rojas de la Santa Muerte

1 foto de ambos

1 frasco de colonia de la Santa Muerte

1 palo vencedor

1 frasquito de polvo de la buena muerte, de la clase que contiene un amuleto

2 m de listón color vino

1 frasco de aceite o esencia de: “Ven a mí”, “Yo puedo más que tú” “Pachuli”

1 sobre de polvos “Chupa rosa” y “Dominio”

3 alfileres de cabeza roja

1 estampa de la santísima muerte

Una estatua de la Santa Muerte en color rojo (Bulto)

Para nosotros las narrativas y discursos de las subjetividades creyentes y sus *desbordamientos devocionales*, insertos en las mercancías del creciente mercado religioso, no pueden ser abordados desde arquetipos de un núcleo factual etno-céntrico, cientificista, omnisciente, que atribuye a la acendrada religiosidad de los colectivos humanos ciertos *prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del “pueblo”*. En ese sentido,

nos rehusamos a considerar a la religión sólo como un *disfraz* de los intereses de clase o mercado. Nosotros afirmamos el sentido de la religión como una de las formas significativas de la negatividad en la conciencia *utópica*. Como un desencanto del mundo vivido, la santa Muerte sería, al mismo tiempo, esa ausencia de sentido, pero también la anticipación creadora del *Todavía-No Aún* (Bloch, 1979, vol. III) manifestado en las iluminaciones utópicas en los colores y manifestaciones de carnaval y poesía de imaginarios del amor y libertad avasallada en la larga noche del capitalismo.

Por ello, queremos subrayar que no es nuestro cometido hacer un análisis minucioso del rito de la Santa Muerte, que un lector avezado podría encontrar en libros como el de Andrew Chesnut (2013), sino pensar a esta devoción en el horizonte de impugnación del proyecto de la modernidad que, en nuestra perspectiva, invisibiliza la racionalidad de guerra y muerte. Por esto, situarla contextualmente en el centro del entramado mismo de las relaciones sociales nos permite comprender cómo la devoción de la muerte, vuelta santa en las particularidades de lo mexicano, es una problematización universal del sujeto moderno y su racionalidad instrumental; un correlato potente asido en un país como el México que se revela como una inmensa fosa común en la fábrica de cadáveres.

Somos conscientes que esta lectura de la religión como encubridora de los intereses de clase es avivada por el ordenamiento moderno cotidiano e institucional de militarización del país y el mundo. Por esto, miramos la secularización que, reiteradamente, en las paradojas invoca a “Dios” como matriz de reconocimiento del mundo. Con Diego Irrázaval (1993: 182-183), subrayamos que los *cimientos teológicos* de creencias populares navegan entre dos ejes sistematizados en la teología institucional del *sensus fidei* y la *sapientia populorum*. El primero, *sensus fidei* refiere la importancia de la pasión de Jesús-resurrección-vida como una ética de solidaridad en la celebración de la vida, la fe comunitaria y la confianza en Dios sería el repudio de la maldad como exigencia de comportamiento y respeto de la ley establecida por la Iglesia, e incluso la constitución mexicana (o, en nuestro análisis, la devoción de la muerte como experiencia negativa de la vida espiritual de Dios-eterno en la historia de la humanidad). Mientras que el segundo, la *sapientia populorum*, lo hace a través del intensísimo culto a las personas difuntas, la creencia en espíritus benignos, una sensibilidad religiosa ante la naturaleza y la humanidad,

así como la consideración del amor y lo comunal como síntesis del ser cristiano. Además, hay que subrayar que la *sapientia populorum* porta su fe mediante la palabra con contenidos sociales de deseos y aspiraciones en el mundo: “gracias a Dios”, “si Dios quiere”, “que Dios te bendiga” y otras múltiples formas de re-conocer a Dios como experiencia vivida, finalmente, con el sentido humano en las realidades sociales cotidianas.

En los barrios estudiados podemos vislumbrar las controversias teológicas como correlatos de tendencias materiales y contradicciones sociopolíticas que cruzan las subjetividades creyentes, como el ingente mercado religioso y negociaciones con las instituciones establecidas. Por ejemplo, es común entre los devotos de la Santa Muerte narrar una situación de enfermedad. El relato puede detentar la intervención de la “madrina” para explicar la transición entre el momento de la enfermedad y la salud como experiencia de salvación. Así, en el seno de la devoción existe la convicción de que la persona es sanada gracias a la “Niña blanca”, y no hay que explicar más. Sin embargo, para otros y otras, existe la impronta entre una voluntad de sanarse, la acción de una persona curandera y la gracia de Dios a través de su mensajera la Muerte. Otros más, conectan la crítica a la injusticia social, enfermedad del marginado y la acción milagrosa del dios o la diosa en los márgenes de la experiencia humana.

Así, para nosotros, los devotos que acuden a los altares adquieren sus reliquias y despliegan su devoción como un momento dialéctico de relaciones antagónicas de la sociedad; el enfermo o la enfermedad no solamente es un problema biológico o fisiológico, sino problemas de sociedad en las manifestaciones de pobreza y miseria. Por eso, en nuestra perspectiva, las imágenes/reliquias que se venden allí son veneradas no sólo por lo que representan en forma antropológica, sino porque en los relatos de los devotos representados “hacen presente a la Santa Muerte” como expresión real y factual de las condiciones de vida, al mismo tiempo que la esperanza en su vida cotidiana. No son objetos sin sujeto, son instancias de culto, síntesis teológicas de materialidades de sufrimientos histórico sociales de materiales concretos de cosificación de cuerpos y subjetividades del trabajo. Para nosotros en esos íconos se expresan e interactúan varias constelaciones de culturas; desde la Europa medieval y su imaginería salvífica y escatológica, hasta las culturas originarias de Mesoamérica que, junto con los ecos afro-descendientes o los

remanentes asiáticos de la colonización demuestran sus negatividades de los *condenados de la tierra* a través de carnavales y rituales de los *Santos Muertos*. Los bultos de la Santa Muerte serían biblias de los pueblos, ya que provocan un pensamiento orante, festivo, artístico, comunitario, inculturado e itinerante de lo cultural en el movimiento de la teología negativa reconfigurada en *habitus* culturales de la vida cotidiana.

4.4 Campos sociales en lucha y *Nuevo Fascismo Societal*

De la misma forma, estudiar la devoción de la *Santa Muerte* en México y EEUU, *San La muerte* en Argentina, *Máximón* en Guatemala o *Gregorio* en Venezuela y Colombia nos permite avanzar en una reflexión sobre los cimientos de la religiosidad popular en países de América Latina. Para nosotros, la religiosidad popular es un instante de lo ausente e innumerable en el complejo tejido de la cultura mediada por la racionalidad del mercado. Es un núcleo fundamental de la totalidad de las relaciones sociales, consteladas por la forma mercancía. Pero, al mismo tiempo, observamos cómo en la religiosidad popular renacen en la globalización de la economía las pautas socioculturales de un pueblo que reaparece fragmentariamente en las estructuras educativas del Estado, la cultura de masas, ciertos partidos, sindicatos o movimientos sociales, el trabajo, el matrimonio, la familia, el placer, el sufrimiento o las culturas gastronómicas. El Estado liberal y su idea de laicidad y secularización ignoraron, totalmente, la dimensión de lo popular en lo religioso; y permitieron el desarrollo autónomo de las comunidades creyentes como protagonistas aislados en su propia religiosidad: cada quien cree lo que quiere, pero en su casa, solo y fragmentado, tranquilo y sin molestar a nadie (como el protestantismo, vaciado de los intereses de clase que lo vieron nacer). Sin embargo, por ejemplo, aun con la religión oficial de la Iglesia de Roma y sus concilios, la religiosidad popular se expresa en cofradías, mayordomías, barrios o familias como las contradicciones de las múltiples formas de dominio, pero también con sus teologías de la liberación en su seno. Por ello, la religiosidad en sus diversas manifestaciones contradictorias del *habitus* se manifestarían en ese “campo” social, político y simbólico (Bourdieu, 1997 y 2006); privilegiado por el protagonismo popular, donde se pueden trazar horizontes generales, útiles para ulteriores

análisis del hecho social entrecruzado en afinidades simbólicas y políticas de luchas en espacios objetivos de estructuras sociales objetivas (Bourdieu, 1979: 271).

Por ejemplo, el pensar cristiano se refiere continuamente al pueblo, pero no le trata como interlocutor o como fuente de conocimiento. La devoción de la Santa Muerte sí. Allí, los colectivos sociales, que tienen sus maneras de entender la fe, a su vez, no consideran a la teología como una tarea asequible, inteligible: le hacen preguntas para vivir la situación creando una situación de experiencia de símbolos contra las lógicas estructurantes de la sociedad. Hacen de la muerte la pregunta central de su existencia. Entonces, nos habremos preguntado suficientemente: ¿Cómo las personas comprenden y reinterpretan en los campos en conflicto la doctrina que se le muestra en la realidad eclesial? ¿Por ejemplo, cuáles son las implicaciones que tendría adorar una muerte derrotada por la resurrección de Jesús? ¿En qué medida aquella teología, que aboga por la liberación, ha sabido dialogar con la simbología y sabiduría creyente de la gente concreta del sufrimiento y la muerte cotidiana, tan cercana que la adoran y la solicitan como protectora? En ese sentido, podemos enunciar con Enrique Dussel (1992: 34) que las religiosidades populares son:

las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de historia centenaria. Es un campo religioso propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, chamanes y profetas.

Nosotros sumariamos a esta enunciación una perspectiva desde la cual, la devoción popular se despliega como una potente utopía concreta que surge de experiencias alternativas del tiempo estructurado y el espacio simbólico en clave de esperanza, donde lo *aún no llegado a ser* -desde la exclusión material y espiritual- horada los cimientos del mundo cruel. Así, es del choque entre aquel *sensus fidei* y *la sapientia populorum* que provienen más de uno de los malentendidos con respecto a la comprensión de la trascendencia de la vivencia de las devociones populares en contextos marginales mediados por el mercado. Ya que muchas veces se cree que estas devociones se encuentran, sólo, en los “márgenes” como en estado impertérito, nunca se refiere su carácter como cimiento teológico de la experiencia de lo *sagrado* y lo *maldito*, la vida concreta del pecado, el deseo

y el placer, pero más allá de lo cosificado por las mediaciones y determinantes que se apropian de la fe colectiva.

Otro enfoque que quisiéramos problematizar sería el de tratar de comprender la razón por la cual esta práctica, que no es autónoma de forma total, sino ligada a otros emplazamientos estratégicos de campos a defender y a conquistar en el campo de las luchas. Ya que forma parte de una oferta religiosa amplia, con la cual se acumula y se articula, se está convirtiendo en México en portadora de una dimensión identitaria nacional “arrasadora” que poco a poco va absorbiendo elementos provenientes de otras modalidades de culto. Para Flores Martos (2007: 292), no se trata tanto, en efecto, de un culto sincrético o híbrido, sino de un “culto caníbal”, porque devora y fagocita los sentidos de otras tradiciones. Mientras que Michalik propone la noción de “voracidad semiótica” (2011: 165), incluso aquella *voracidad semiótica* podríamos atestiguarla en su participación del escenario de las artes en México. Por ejemplo, Teresa Margolles ha trabajado ya con materiales procedentes de la morgue desde lo que se ha dado en llamar una “narcoestética”. Ricardo Delgado Herbert, con sus series *El Cuerpo del Delito* (óleo sobre madera) y *Glorious Pistols: de la A a la Zeta1* (óleo sobre tela), quien ha sido censurado por interpelar esta dimensión poética de la muerte en la guerra. Xavier Rodríguez, él mismo en el performance se caracteriza como el *Santo Malverde: Ladrón que Roba a Ladrón*. El escultor Pedro Reyes, con su instalación *makeover* de la Santa Muerte, engarzado con un video de Stephan Lugbauer, en la exposición colectiva *¡Viva la Muerte! Arte y Muerte en Latinoamérica* serían otras instancias de la construcción de campos y luchas simbólicas que venimos mencionando. En ese sentido cuando hablamos de esa gran *voracidad semiótica* del culto a la Santa Muerte, no tenemos más que citar la multiplicidad de horizontes creyentes que los devotos integran en su relato cultural de luchas por la vida. Imágenes dialécticas de imaginarios se manifiestan en la creencia en *los ángeles, los duendes, los extraterrestres, la naturaleza, los dragones o la misma Mictlantecuhtli* del panteón mesoamericano. Como lo dictaba de memoria una sacerdotisa de la Santa Muerte que entrevistamos; y que llamaba, la *Oración contra los enemigos de la Santa Muerte*.

En el nombre de Dios, si eres animal feroz, serás manso como un cordero. Mansos como la

flor de romero. Pan comieron, de el nos dieron. Por la palabra más fuerte que dijeron, príncipe de príncipes, rey de reyes. Amparador de los hombres. Líbranos de las malas ocasiones y persigue nuestros enemigos, bienvenidas sean las cosas en tu nombre, tengan ojos y no nos vean, tengan manos y no nos toquen. Pies tengan y no nos alcancen, armas tengan y no den fuego. Cobardes, difamadores, aquí voy con los duendes (en este momento la sacerdotisa parecía hablar con alguien que no se encontraba en la sala). El valor se les desmaje y los pelos se les ericen, de terror y miedo. Bienvenidas sean a mi las cosas, como yo las deseo. Señora de la naturaleza, es tiempo que venzas a nuestros enemigos. Así fue, así es y así será. Amén. Amén. Amén.

Esta *voracidad semiótica* que puede integrar al culto tanto a duendes como dragones o espíritus, y que operan en el ámbito de los “vivos” lo narraba Juliana, costurera y sacerdotisa de la Santa Muerte.

Mira aquí vemos un altar de un hechicero de los que labora aquí. Un hechicero maneja las energías de muchas formas. Ellos tienen dones muy fuertes, de hecho aquí vemos los dragones que ahora venimos manejando como las protecciones contra los degollados. Como sabes que eso anda de moda. Por eso se está manejando el dragón de muchas cabezas, para uno evitar precisamente esas situaciones. El ser degollado. Por eso se maneja este dragón. Entonces, el hechicero con su propia energía puede ayudar o destruir.

Por otro lado, si bien el primer caso abordado representaría un ejemplo de un altar público a la “Madrina”, para nuestro segundo caso, estaríamos frente al esfuerzo de edificación de una primera iglesia de la “Niña Blanca” en Puebla; la Iglesia de la *Santa Muerte y Bárbara*²⁶ *Bendita de Puebla*. Situada en la 8 Oriente 416, a raíz de los sismos del 7 y 19 de septiembre de 2017 en México, las calles adyacentes a la iglesia de la *Santa Muerte y Bárbara Bendita de Puebla* han atravesado un proceso de intervención de

²⁶ Quisiéramos hacer notar que existe una potente *correspondencia* entre la figura de la Santa muerte y la de Santa Bárbara, pues esta última sería en el devocionario cristiano patrona de arquitectos, artilleros, armeros, mineros, albañiles, bomberos, campaneros y todos aquellos que viven en peligro de muerte imprevista. Bárbara es representada como una joven con una palma o con plumas de pavo real. Su atributo es una torre con tres ventanas y se cree murió mártir en las persecuciones de Maximino en el siglo IV. Bárbara es hija de Dióscoro, rey de Nicomedia y se convirtió al cristianismo, por lo que sería torturada por su padre, decapitada y su padre fulminado por un rayo.

“rescate” y “restauración”, lo que ha impuesto una reestructuración tal, que ha destruido radicalmente el valor patrimonial de elementos del lugar, a pesar de respetarlos formalmente o “embellecerlos” dentro de las lógicas de la mercancía.



Imagen 84. Altar de la Iglesia de la *Santa Muerte y Bárbara Bendita de Puebla*, foto: ISMyBBP, 2012

Así, podríamos decir que la re-semantización del espacio es una de las características que marcan los ritmos de las luchas de símbolos y alegorías en el movimiento antagónico de temporalidades del culto en estos cuadrantes de la ciudad. Las transformaciones han sido tan brutales que son más las estructuras y *usos* destruidos que los preservados. Se han expropiado casas, desalojado a sus inquilinos y el municipio está en proceso de demoler viviendas, sobre todo vecindades circundantes. Los criterios seguidos han sido la priorización de las estructuras más antiguas, dándoles un tratamiento de ruina arqueológica de difícil catalogación. En suma, en meses pasados encontrábamos anuncios que advertían a nuestro caminar con leyendas: “obras en proceso de restauración”; que en realidad avizoran intervenciones patrimoniales que trastocarán la vida comunitaria en estos barrios históricos de Puebla. Las obras de “restauración” han considerado patrimonio sólo los objetos inmuebles; y han despreciado los usos de habitación y sociabilidad del espacio. En ese mismo orden, ha supuesto una reprivatización real de un espacio que se designaba valioso desde el punto de vista histórico-cultural, pues los habitantes de estos barrios reproducían su vida día con día. Como lo refiere la nota del *Popular* (21 de septiembre de

2017) o el diario *Cambio* (20 de septiembre de 2017). Se demolerán en los próximos meses: 1632 viviendas, 32 escuelas y 5 templos religiosos en Puebla. Pero no solamente serán afectados habitantes de la ciudad, sino, como nos lo relata un hechicero guardián de la Santa Muerte que acude al altar de *Santa Barbara Bendita*²⁷:

Aquí la mayor parte de devotos son poblanos, aunque aquí viene gente de Veracruz o Oaxaca, por herencia católicos, pero también hay de otras nacionalidades, hay hondureños, hay guatemaltecos, hay salvadoreños, hay un argentino. Sabes a que vienen? A pedirle favores a la santísima.

En ese sentido podríamos decir que la vida en el barrio del “Portalillo” se substantivaría, en nuestra mirada, por un proceso de invisibilización y estigmatización del culto a la “Madrina”, articulado a partir de la dimensión de la *soberanía*, ya no como emanación del ciudadano, sino del consumidor instaurado en los procesos de expropiación patrimonial. Por esto, en nuestro argumento, como ha sucedido en otras ciudades de Mexico (Oaxaca, San Miguel Allende, por ejemplo) o del mundo (París, Londres, por ejemplo) en el barrio se están actualizando lógicas de invisibilización de subjetividades culturales mediante un flujo normalizador mercantil del espacio gentrificado. El habitar de las comunidades se desplaza mediante el consumo como eje de socialidad. Así, en estos cuadrantes de la ciudad no hay en la mirada “patrimonialista” de la memoria histórica de los habitantes de la ciudad; “algo digno de rescatar”. Así, los habitantes del “Portalillo” sufrirán en carne propia las lógicas de artes de la acumulación del capital, donde el *Ser* deviene signo de la razón instrumental, pues todo lo vivo del signo de la esperanza ha muerto en la forma *valorización del valor* que nos hablaba Bolívar Echeverría (2000). Entonces, los que no son signo evidente del mercado, los que permanecen en los márgenes de la socialidad capitalista, los humillados, los ninguneados, los nadie, que se esconden para ver, pero no pueden ser vistos, son atravesados por la mirada acumulativa de la cultura que los anula. Los que no son signo cuantitativo son insignificantes.

²⁷ Una iglesia emparentada con la Iglesia Tradicional México-EEUU de David Romo, aunque como lo publicaron en sus redes sociales y página de internet, a raíz de la aprehensión del patriarca de aquella iglesia se deslindaron el 23 de enero de 2012. Comunicado en el que también establecerían que: “La Nueva iglesia de la Santa Muerte acepta abiertamente la unión y bodas entre personas del mismo sexo, con la intención de afianzar el amor ante los ojos de Dios y nuestra Santa Muerte”.

A la luz de las transformaciones que han traído los gobiernos neoliberales en Puebla, creemos que el barrio del “Portalillo” sufre una honda transformación de los múltiples lazos sociales. La violencia irrumpe allí donde queda suspendido o comprometido lo que hace vínculo entre las personas, a saber, su pertenencia a un mito fundacional. Mito fundacional que nos remite a los orígenes de palabras, para el caso del barrio en cuestión el portalillo provendría de ser uno de los barrios más antiguos de la ciudad. Leopoldo A. García Lastra y Silvia Castellanos Gómez (2005) del INAH en su investigación, *La Angelópolis, réplica de Jerusalén: una utopía novohispana*, nos muestran como el templo (la Capilla de Dolores) adjunto a la Iglesia de la Santa Muerte y Bárbara Bendita de Puebla, forma parte de un complejo relato que, bajo criterios estético-simbólicos, quiso construir un paralelismo en la traza original de la *ciudad de los ángeles* (ejes *cardo-decumanus*) con aquella de la *Jerusalén terrestre y celeste*. Una ciudad que sería el correlato de tres momentos trascendentales para el cristianismo; el *Santo Sepulcro*, *Viacrucis* y *Cenáculo*. El cuadrante correspondiente al barrio del “Portalillo” en ese ordenamiento *Pascual* del espacio tendría que ver con la vía dolorosa, del que la capilla de dolores sería el vector fundamental.

A nosotros nos quedaría claro que sólo la violencia domina el paisaje de los cuerpos vacíos de su segunda naturaleza de *vida desnuda*, que un orden social colonial habitó y representó en las luchas de campos sociales del mestizaje y el indigenismo independiente, como el de Puebla en el siglo XVI. Donde solo se restablece la copia de su propia ley capital de los vencedores, patriarcal y colonial, a través de una *violencia institucional normalizadora*, que expulsa los *insignificantes* por afuera del discurso, lo indecible, hacia la muerte y el silencio mudo de fantasmas de la historia. Desde esta mirada concebimos central los despliegues y *desbordamientos creyentes* que nacen en esta devoción de la *muerte vuelta una pregunta*. Con García y Castellanos (2005) sabemos fundacionales de la forma en que el propio espacio poblano fue articulado. Una ciudad apocalíptica que evoca en su traza de *guetos* la inminencia del proceso de muerte como gestor de “civilización”.

Habría que apuntar, también, que el lazo social, a través del cual se ejerce la violencia simbólica y concreta del Capital, está basado en la ficción del *ciudadano*, en la ficción de las *naciones*, en la historia y la memoria como edificio de identidades mutiladas

de las comunidades, en la *representación* como dispositivo de funcionamiento jurídico y, sobre todo, en la idea de *progreso* en el contexto del *contrato social republicano*. De esta forma, podríamos caracterizar este momento socio-histórico del culto a la Santa Muerte con Boaventura de Sousa Santos (2004: 28) como la emergencia en los discursos niveladores de identidades para el mercado de un *Nuevo Fascismo Societal*. Para Boaventura de Sousa este “nuevo” fascismo societal -contemporáneo de nuestra propia elaboración de las *nuevas formas del morir*- se distinguiría de aquel de los años 30 o 40 del siglo pasado de la democracia ante las exigencias del capitalismo. Un fascismo que hace uso de la democracia suplantadora, fomentándola al grado que esta forma de gobierno de los cuerpos e imaginarios ya no resulte necesaria ni conveniente; y que sin embargo genere formas de sociedad como la de segregación social basada en cartografías urbanas racistas; que dibujen ineludiblemente en la piel de las ciudades o que escinden a las urbes en “zonas salvajes” y “zonas civilizadas”. Un fascismo que construye nuevos castillos feudales, como las grandes construcciones arquitectónicas residenciales, para resguardar un potencial ataque de las zonas salvajes con respecto a las civilizaciones. Lo que Boaventura llamará *fascismo del apartheid social* se muestra en nuestra geografía política y económica. Bastaría pensar esta escisión al recorrer a pie o en automóvil del segundo al décimo kilómetro de la carretera Puebla-Atlixco, léase *Plaza Angelópolis, Solesta, La Vista, Lomas de Angelópolis, Hospital Ángeles*, y bastaría con remontarnos al río Atoyac y los asentamientos a sus orillas, a unos cuantos kilómetros, para constatar estas segregaciones de la sociedad. Otro eje principal sería aquel del *fascismo del estado paralelo*. Uno que se constituiría por aquellas formas de la acción estatal alejadas del derecho positivo. La llamada vara doble en la medición de la “justicia”, que en las zonas salvajes actúa genocidamente -la lógica del desalojo/expropiación y en las civilizadas con “higiene social” impulsa proyectos de saneamiento, recuperación y privilegio. Hay que mencionar que, a partir de la administración del gobernador Manuel Bartlett Díaz, pasando por Melquiades Morales, Mario Marín o Rafael Moreno Valle y su proyecto de “rescate” del Paseo del Río de San Francisco, en muchos cuadrantes del centro histórico, se han desalojado numerosas vecindades para construir nuevos hoteles boutique, spas, galerías de arte y universidades. Como lo evocábamos, también, para la especulación financiera y territorial ligada a los *nuevos parques funerarios*, al *turismo mortuario*, en el capítulo 2 de las urnas

agroecológicas en donde especificamos de que manera la muerte es invisibilizada como cementerio y normalizada como ciudad-muerte. Como el relato de Juliana que se dedica a pintar las uñas, nos cuenta como comenzó su devoción por la “madrina”: “a mi se me murió una bebé, hace siete años y fue una pérdida muy grande para mí. Era una [simple] gripe que se le agravó. Por eso que empecé a creer en ella”. Un fascismo que *expropia* territorio en las “zonas salvajes” e *higieniza* en las “zonas civilizadas” da cuenta de una sociedad en la que los niños mueren cotidianamente en vida, por enfermedades curables. Como lo evocan los compañeros zapatistas en sus primeros años desde 1994: “¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares?” Y lo rezan los muros del propio centro histórico:



Imagen 85. Graffiti, ¿Habrà vida antes de la muerte?, Foto: GLV

Finalmente, lo que Boaventura enuncia como *El fascismo paraestatal* es la expresión de la usurpación que detentarían poderosos actores sociales de facultades de coerción y regulación/normalización social, con la connivencia o no de la figura del Estado. Al igual que la guetización del periodo colonial, este fascismo paraestatal contractual fincaría su fortaleza en la debilidad de una de las partes del contrato civil²⁸, mientras que el fascismo paraestatal territorial ejercería la regulación social a partir del capital patrimonial

²⁸ Las lógicas de privatización de los actuales contratos individuales, de consumo de servicios, en la seguridad social (*Ley del ISSTE*), la atención médica, la electricidad (Extinción del sindicato *Luz y Fuerza del Centro*) o la nueva *Ley General de Aguas*.

que detentan élites económicas, a través del cual modifican la economía política del territorio, tatuando sus intereses en él.

El *fascismo paraestatal territorial* sería precisamente el correlato o rostro contemporáneo que confrontaría al otrora ambiente sociocultural de los añejos patronazgos quiméricos en la consolidación de los mecanismos de dominación del espacio y el tiempo en los territorios novohispanos. Esta lógica fascista del territorio deviene un flujo perenne, como aquel que representó el patronazgo quimérico de los santos, beatos y venerables sobre las ciudades y reinos. Así, si aquel pasado se legitimó en la búsqueda de sacralidad de la iglesia pos-tridentina, que *resemantiza* el espacio dejado por otras confesiones religiosas, al instaurar una dimensión teúrgica omnisciente del proceso histórico de memoria del territorio indígena, como la idea de una *Jerusalén Celeste*, la actual lógica económico-política de dominación del territorio se sustentaría en las lógicas de administración del espacio urbano. Subsumido a un proceso de *urbanización* capitalista, para servicios de consumo turístico (el caso de Oaxaca es emblemático de estos procesos de culturalización y expropiación de espacios de viviendas, pero también como el centro de una comunalización de entramados verificados en las luchas de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca - APPPO en 2006) la vida deviene consumo, placer y goce de la mercancía sin sentido social. En nuestra perspectiva, existe una proyección productivista sobre el patrimonio histórico que se adecúa indisociablemente a la asunción de políticas de privatizaciones que, en el ámbito patrimonial, se expresan como un debilitamiento del papel de los estados como garantes de la “conservación del patrimonio”. Para el Estado, inscrito en este nuevo *fascismo societal*, la importancia de un bien patrimonial se justificaría por su potencialidad como dinamizador económico que atrae turismo. De esta forma, el patrimonio, como un objeto más de consumo cultural, pasa a ser evaluado no por los valores que le asocian los habitantes del territorio que alberga a la comunidad, sino por una cuantificación del número de visitas recibidas, las reservas en los hoteles o los *likes* en las redes sociales. Cuestión que no sorprende si tenemos en cuenta que el patrimonio mercantilizado se constituye en un objeto más del consumo cultural; y su interés se justifica por el público asistente que reproduce el capital, como lo vemos actualizado en el barrio del “Portalillo”.

De esta forma es como vemos que en el barrio de la Iglesia de la Santa Muerte se desarrolla un consumo del territorio a tiempo parcial; se multiplican los estacionamientos masivos de automóviles que sólo preservan su fachada original, se instalan hoteles boutiques exclusivos que contrastan con el entorno social. Las viejas perspectivas consideradas ejes de sentido al interior del barrio son laceradas para suplirlas por nuevos paradigmas de paisaje urbano de homogenización de la experiencia vital cotidiana subsumida por el mercado. De sobra sabemos que estas nuevas lógicas de recuperación e intervención de los edificios y espacios urbanos, especialmente en centros históricos habitados por sectores obreros o populares, traen aparejada una revalorización tal del suelo que en no pocas ocasiones conlleva la expulsión real de sus moradores, provocando un traslado de una población hacia la periferia, cuyas posibilidades económicas no son compatibles con la revalorización simbólica y económica del espacio del que fueron removidos. Y no solo una remoción del territorio, sino una expulsión del tejido social que busca y construye posibilidades de lucha simbólica en la Santa Muerte. Ya que las enfermedades de unos, los nadie no importan al sistema de salud y seguridad social, muchos y muchas se convierten a la clemencia de la devoción religiosa para que el familiar deje de sufrir en una sociedad donde los hospitales enferman, las escuelas asesinan y los cementerios son parques de diversiones. Amando, comerciante en el mercado 5 de mayo nos lo relataba.

Haz de cuenta que mi Mamá estaba bastante mala de cáncer. Pues ya no había cura, ¿no?. Le pedí que fuera lo más rápido y menos doloroso que se pudiera porque el cáncer es muy doloroso y en ningún hospital nos la querían atender. Le recé un día y a los cinco minutos que llegué a la casa mi Mamá se fue.

Así, para entender las devociones en estos barrios poblanos, no partimos de la perspectiva del sujeto moderno asexuado, abstracto o transhistórico, sino de la praxis histórica como construcción del espacio con las temporalidades de la lucha por la vida. Es decir, nos referimos a la densidad metafísica y trans-subjetiva que encarnan los sujetos creyentes en contextos urbanos marginales para trascender utópicamente las condiciones económicas de la condena. En los contextos de marginalidad urbana aparecen los pobres

como una alteridad cuestionante y un mal histórico radical -el *hecho mayor de lo absoluto en la cultura de las resistencias religiosas, la esperanza* que hablaba Gustavo Gutiérrez (1982). En este tenor, es central para nuestro argumento el hecho de que es esa alteridad radical y maldad histórica la que alimenta la experiencia espiritual devocional que se cruza con el Occidente cristiano y la realidad mesoamericana y colonial. Nos referimos a una devoción que pretende descubrir el rostro del señor de la historia, la presencia del totalmente Otro (Mateo, 25). Aquella Santa Muerte que lacera los cimientos de una modernidad que ha sabido ocultar la experiencia de la muerte, como una experiencia irredenta y problematizadora del ethos acumulativo y violento. Lo que pensamos tiene profundas implicaciones sociológicas, pues prescindimos o criticamos las lógicas identitarias de la alteridad y del mal ligadas a la negatividad del horizonte teológico clásico. Para poder expresar en el *caminar-preguntando* el “lugar teológico” del campo del arte como construcción de *situación* (1992 y 2013) en los múltiples senderos de la historia del dolor en la guerra. Si la alteridad y el mal fueran carencia de *Ser y Dios* abstracto y se identificará con el *Ser Supremo sin socialidad*, entonces la cercanía de Dios a los pobres sería un imposible metafísico. Para nosotros, la historia no puede ser más la apertura del sujeto trascendental al absoluto sin contenidos de verdad, como lo querría una teología del bienestar naturalizado por el capitalismo o el mismo marxismo clásico que define la religión como *opio del pueblo*, pero sin el sujeto concreto de la criatura oprimida. La trascendencia de Dios no consiste en la plenitud de ser ni en lo absoluto de un sujeto no enajenado, sino en la plenitud de la utopía de lo *Superior* (1987 y 1990), desado y luchado en la historia de artes de *haceres* de la frágil fuerza mesiánica, teológica y política. Lo que Jean-Luc Nancy (2010) llamará el principio de “apertura”, queriéndonos advertir sobre una trascendencia; no “a la realidad”, sino “en la realidad”, nos permite rastrear en lo sublime de las representaciones negadas aquellas astillas o iluminaciones del *principio esperanza*.

En suma, el momento teológico que pretendemos dibujar no parte de las esencias subjetivas, sino de la acción humana antagónica y contradictoria de esas esencias espirituales que se mueven al interior de los sujetos concretos. Así, al estudiar la imagen de la Santa Muerte en clave negativa, o en términos de su inserción en la totalidad de sus relaciones sociales consteladas (Adorno, 2002; Benjamin, 1990), podemos decir que la constelación situada reúne lo empírico, lo conceptual y lo no-conceptual de las luchas de la

historia, al restaurar su carácter *aurático* del pasado en el presente. En este sentido, como lo sugiere Walter Benjamin, si el materialismo histórico quiere vencer, no basta mirar el ajedrez y los hilos que se mueven al interior, es importante mirar el conjunto, la totalidad en la mónada de la Santa Muerte para rescatar o redimir las constelaciones de la teología política que se esconde; tanto por ser catalogada como fea, pero también, quizás, para no ser destruida por la *violencia del fascismo societal*. Entonces, el estudio de la imagen de la Niña Blanca, creemos, nos permite restituir el significado del significante, es decir redimir su materialidad humana. Creemos, paradójicamente, que mientras más se libera de significado el significante, más evidentes resultan las operaciones materiales de la alegoría de la Muerte vuelta santa. Una materialidad humana, migrante, clandestina, presa, irredenta y memoriosa. Por ejemplo, Antonio un carnicero, habitante del barrio de Xonaca, que encontramos en un pequeño altar móvil dispuesto en el Mercado *Jorge Murad*, nos relata: “Donde yo me entero más y dónde desgraciadamente me voy enterando más de la Santa es en la cárcel. Allá se vive una devoción más fuerte, allá en la cárcel. Ahí traigo un cuadrito de ella, que me acompaño los cinco años que permanecí allá”. Una “Patrona” que acompaña al preso, pero también al migrante en su exilio del mundo real y concreto de la miseria y la condena. Mariana una de las mujeres que nos dio detalles del culto transfronterizo de la Santa entre EEUU y México nos relato su propia experiencia como peregrina devota transnacional de este culto:

En si desde niña yo había tenido experiencias con ella, se presentaba y en sí yo desconocía quien era la entidad de la Santa Muerte. Ya, como va pasando el tiempo, uno se va dando cuenta como por medio de imágenes. Hasta que un día yo tuve una experiencia en mi vida, en la cual ella me da la oportunidad. Yo fui apuñalada. Yo le pedí una oportunidad y aquí estoy. Mi compromiso con ella fue regresar aquí a Puebla porque yo vivía en Nueva York y allá fue donde me sucedió esto; y desde entonces no le falto a su santuario²⁹.

²⁹ Sabemos que algunos migrantes radicados en Nueva York, Nueva Jersey, Chicago, Michigan o Carolina del Norte y que visitaron los altares de la ciudad, durante los primeros días de noviembre del 2015 y 2016, cuando realizamos la mayor parte de nuestras entrevistas, nos mencionan que el culto, incluso, es muy conocido en ciudades de EEUU, donde tiene altares, fiestas y se hacen reuniones periódicas para recaudar lo necesario para el mantenimiento de los altares. Lo que acentúa un carácter transnacional que, seguramente, nos gustaría en futuras investigaciones abordar, pues creemos que el *aura* de la Muerte desborda y da sentido, constantemente, al tiempo de luchas y esperanzas en la vida.

Una Santa Muerte que se revela en imágenes, en sueños despiertos, en haceres que tejen vida para des-bordar el tejido de muerte al que son confinados. Desde esas experiencias liminares, habla María Ignacia, organizadora del rezo a la Santísima en Coronango, quien nos refiere que los altares son del pueblo, una abstracción que sabemos *motiva a pensar el objeto* o su proceso de objetivación:

Tengo ya varios años que yo saqué aquí este altar al público. Pero yo de ser devota tengo cincuenta años. Nunca por mi mente pensó que llegara alguna gente. Es muy fuerte pero no es que sea muy fuerte es que hay mucha fe. Antes no sabía la gente donde ir a pedirle a la Santa y la Virgen. Y ahora tienen su altar porque el altar es del pueblo.

En este tenor, en nuestro caminar por el Barrio de *San Pablo de los Naturales* o por el “Portalillo” percibimos que la actitud global de la vida cotidiana, ante la existencia, personal o socio-histórica, es trágica y pasiva, pero *desborda creyentemente* la ineludible muerte sistemática, haciendo una experiencia con la cual narrarse, soñarse, organizarse. En ese mismo andar hemos podido corroborar cómo la religiosidad popular es manipulada en varias esferas de la actividad política; por la banalización del mercado de la fe, que obtiene jugosos ingresos por la venta de reliquias que administran el “arte adivinatorio” de los feligreses. Por la sociedad política partidaria, que no duda en acudir a estos barrios en tiempo de elecciones, usando empatía y carisma con la devoción barrial y por la misma Iglesia oficial que no deja de administrar, controlando los centros de peregrinación, alentando el turismo religioso y regulando las celebraciones.

Así, revelando estos trayectos históricos, subrayamos que en el proceso de explosión de todo aquello que *impulsa a pensar el objeto*, a fin de cuentas, desde nuestra perspectiva, está la subjetividad en crisis. Aquella que plantea sus preguntas frente a la creciente lógica de la razón acumulativa e instrumental que niega, paradójicamente la muerte. En ese espejo miramos el significante de la Muerte vuelta santa como deseo de salvación y redención del pasado en el presente del mercado de las religiosidades, mercantilizadas en el folclor de la vida cotidiana. En ese marco de acción, el pueblo

cristiano (sujeto), al no poder alcanzar, por su estado de opresión, alienación y dominación, los bienes cotidianos de subsistencia (salud, educación, alimentación, amor), encomienda dichos bienes al patrón, al santo donador, a la divinidad (aliados), a la Santa Muerte, quienes otorgan el milagro o “paro” a un sujeto que *desborda creyentemente* los horizontes de su proceso de cosificación. Sabemos que esta lógica cosificante se ha agravado y abigarrado en los últimos cuarenta años en nuestros países por las políticas de ajuste estructural que hemos englobado en lo que Boaventura de Sousa Santos llama el *Nuevo Fascismo Societal* o que hemos descrito en los cuatro momentos del *nuevo estatuto de morir*. Nosotros concebimos que, lo santo de la donadora -la Santa Muerte- es la misma comunidad creyente; que genera un bagaje inconmensurable de creencias que son una crítica a la realidad y al proceso cotidiano de muerte. En esta perspectiva, por ende, el milagro o “paro” no sería la obtención de un bien o facultad, sino el hecho de que la comunidad misma se torna protagonista de su historia; y por ende de su emancipación como disidencia política, fuera y más allá de la política institucional de la Iglesia y las corporaciones del Estado.

Así, una de las dimensiones o contenidos principales de la religiosidad popular es la sacralización del tiempo múltiple (deseos y aspiraciones). Se sacraliza el día al “encomendarse a la Patrona”, al salir de casa al trabajo, al comer, al dormir, a lo largo del día, en momentos disimiles. En un tiempo medio, como vivencia de las estaciones; entre un invierno que es tiempo de muerte y recogimiento; y una primavera que es resurrección en la vida; esperanza frente a la muerte (hojas y fríos de la temporada). En un tiempo largo es aquel mítico, donde convergen los héroes culturales locales y las conquistas sociales de los sacrificios de los *muertos andantes* en la vida. De la misma forma podemos señalar que otro contenido de esta religiosidad es la sacralización del espacio como campo de lucha. Un proceso de significación que se atestigua en los habitantes del centro de la ciudad de Puebla. Al ser percepción general, el trayecto de casa al trabajo suele representar un peligro (asaltos, secuestros, atropellamientos), por lo que hay que encomendarse a algún santo protector (pensando *ayúdame que yo te ayudaré*).

En suma, podemos subrayar que la dimensión dialéctica del hecho religioso es la objetivación de la realidad de opresión que viven los devotos; y que pretenden fracturar en

su oración y actuar. Como lo presenciamos en su oración y *hacer*, sus oraciones son indicios que permiten profundizar en la acción de una teología negativa situada en la sociedad del espectáculo y folklorización de la historia para el mercado. Esa dinámica religiosa no puede ser sólo *benéfica*, sino *salvífica*. Es decir, no sólo puede avocarse a construir el reino de justicia anhelado, sino también enfrentarse, denunciar y destruir aquello que representa el oprobio, la violencia y el martirio. La Santa muerte sería esa denuncia del mundo que ha negado una experiencia de la muerte como justicia y como comunidad; y que produce los cadáveres por anticipado en la guerra del Capital. Lo anterior nos permite afirmar que en el vaivén de las vivencias; entre la construcción del reino de justicia y el aniquilamiento de la sociedad de la violencia y el martirio, existe una potencia subjetiva del *sujeto negativo*, engarzado a esa Niña Blanca como representación de la obsesión y la incertidumbre del mundo como degradación galopante. De esta forma podríamos apuntar algunas tendencias del contemporáneo culto a la Santa Muerte en la ciudad de Puebla:

- 1) La fenomenología de la tradición oral es una alianza concreta con la comunidad creyente a través de la imagen.
- 2) El mundo del “paro” potencia es el entendimiento de textos neo-testamentarios, milenaristas, apocalípticos o post-seculares a la luz de comunidades sufrientes.
- 3) Las actuales dimensiones de creencias sincréticas, procesos de privatización religiosa o de redimensionamiento popular de la subjetividad moderna interpelan un mundo donde cada vez es más difícil pensar en términos de redención.
- 4) La vida al interior de la Santa Muerte representa una completa desposesión de todo estatuto jurídico o fáctico (hombre/mujer, libre/preso, casado/soltero, mexicano/extranjero, bueno/malo, legal/ilegal, inmigrante en el exilio del mundo), no solo para fundar una nueva identidad, sino para establecer una nueva forma de pensar-nos en la acción convulsiva de la desaparición y la muerte.
- 5) El estudio del culto a la Santa Muerte nos permite entender como socialmente el sujeto en las cosas y las subjetividades son negadas.
- 6) La subjetividad mesiánica subyacente, en nuestro comprender, en el culto a la Santa Muerte, sabe que en el tiempo mesiánico el mundo salvado coincide con lo irremediablemente perdido. La posibilidad del tiempo mesiánico debe vivir ahora en

el mundo sin Dios, pues es la realidad concreta la que da sentido a la felicidad del estado mesiánico de la salvación.

Nosotros consideramos que la Santa Muerte como representación no alegórica de la Muerte es una divinidad ambivalente y moldeable que se adapta a circunstancias y poblaciones diversas. Como hemos insistido, en sus altares, no solamente encontramos personas ligadas al crimen, a una vida de ilegalidad o al margen de las instituciones hegemónicas, sino como lo mencionan los devotos, como David un mecánico del barrio de San Pablo: “Yo creo que no estoy ni dentro de lo bueno ni de lo malo. Ni con el diablo ni con Dios. Estoy en el intermedio”. La mayor parte de personas que se integran al culto de la “Patrona” provienen de todas las clases sociales, ámbitos económicos políticos u horizontes culturales. La Santísima recibe peticiones de Amor, Protección, Salud, Suerte, Dinero. A la madre no se le piden milagros sino “paros” para posibilitar la existencia en la vida. A diferencia de las iglesias hegemónicas, para establecer una comunicación con la Niña no se necesita de intermediarios o mucho menos una institución. Aunque hemos mencionado que hay esfuerzos por normar el culto y que es también reflejo de problemas de individualización reinante en la forma neoliberal, la “flaquita” interpela a devotos católicos que han optado por tener, al mismo tiempo, como segunda advocación a la “Madrina”. La iglesia y el estado mexicano no han dejado de perseguir este culto, que podríamos enunciar es una respuesta también al roto “estado de bienestar” en la época neoliberal y a la “crisis de la iglesia católica”, ligada también al lavado de dinero, pederastia, abusos, pero denunciada también por su cercanía con los poderes fácticos y *de jure*. Por esto, consideramos que lo que está al interior del auge devoto de la “Madre” es una profunda interpelación milenarista que transtoca la vida pública y los paisajes devotos mexicanos desde los años 2000. De ser un culto ceñido al ámbito doméstico en el sur y centro de México hoy ha devenido un importante fenómeno religioso en los últimos decenios en este país. Ya que no hay una fórmula definida para ejercer este culto, vemos discurrir en el seno del escenario ritual, una mezcla de sincretismos universales de religiosidades particulares: santería Yoruba, budismo, cultos populares New Age, danzas “prehispánicas” o una intencionalidad de origen mercantil que pretende normar o interpretar la orientación de la flama de una vela, el color de un bulto, los colores de un atuendo, los símbolos que debería portar la imagen o las formas lingüísticas con las cuales interpelarla.

Sin embargo, a pesar de los sincretismos, la “Comadre”, la amiga cotidiana, simboliza el tiempo actual del *aura* que irrumpe con la religión de antepasados mesoamericanos. Una herencia cultural como alegoría de la resistencia a la exclusión material y espiritual en la que viven la mayor parte de lxs devotxs. Un mundo de exclusión en dónde la mayor parte de religiones han claudicado en la posibilidad de ofrecer un camino preñado de redención. Como veíamos en el capítulo 1 *capitalismo como religión* es el sistema social vigente quien ha sabido perpetuar sus fragmentaciones a partir de construir una religión capitalista de la *culpa*. Con la imposición de cotidianeidad opresora, angustiante y sofocante, los devotos de la Santa Muerte le hablan a un bulto que no es una representación de la Muerte, sino la Muerte misma. Aquella que se sienta a comer en su mesa, camina a su lado como una fiel sombra, y nace en su mirada del amanecer en medio de la noche, aquella muerte que asoma la ventana del hospital, que niega una cobertura amplia al enfermo terminal o aquella muerte que irrumpe en la fábrica, el taller en que un día no y otro día tampoco seremos requeridos, donde somos desechables, obsoletos, *muertos de hambre*. ¿Podemos seguir esperando un crecimiento de este culto en el paisaje religioso mexicano? En nuestra mirada tendríamos una respuesta afirmativa si vemos cómo la devoción a la Santa muerte actualiza la cercanía y familiaridad con un sistema que hace de la tortura algo *cotidiano, burocrático y banal*, tanto como nos aleja de una especie de vida eterna, como promesa de las religiones institucionales del *sálvese quien pueda*.

Así, podemos decir que el culto a la “hermanita” es una devoción en expansión, pues ofrece posibilidades de identificación a un amplio espectro de población, cada vez más grande, cada vez más numeroso (basta ver las masas de inmigrantes que huyen de sus países, no solamente por la guerra, sino por el hambre y la miseria galopante en la tormenta de todos los días). A través de una vía neo-tradicional sincrética, reivindicando un pasado mesoamericano y una vía neo-pentecostal, en el manejo de los códigos religiosos populares para normalizar un comportamiento desde una vida ascética, que propicia la acumulación de capital, en horizonte devocionario de la Santa, también, percibimos una manera de sobrepasar la bipolaridad entre un bien y un mal como péndulo o brújula ética que rige el comportamiento de los devotos. La Santa no juzga ni pide un comportamiento virtuoso. La plasticidad del culto a la Santa Muerte bien podría escenificar la universalidad de las tendencias polivalentes, ambivalentes y contradictorias de nuestros tiempos. La devoción es

una que no sé pregunta si habrá vida después de la muerte, sino si hay acaso una vida vivible en lo particular, antes de que ella irrumpa en la irreductible mirada de la vida: *¿Habrá vida antes de la muerte?*

O, como se preguntaba Walter Benjamin (1967: 198-209) desde su juventud en 1919, unos años antes de escribir *Critica de la Violencia* (1921): ¿el destino está ya determinado en caracteres, impresos en los cuerpos dañados por la violencia estructural y simbólica de la muerte? Para nosotros, junto con Benjamin y los *Antiguos* en el mundo del *paganismo* (Cf., Augé, 1982) la propuesta de la presencia de la muerte, como universalidad y crítica a la racionalidad instrumental, es escrudiñar en los signos manticos de la *falta* y la *culpa*, justamente, el *genio* de esos irreverentes de la libertad; que se oponen, trágicamente, a la muerte determinada por la racionalidad capitalista. Para nosotros, pues, las marcas del carácter de la Santa Muerte no están, por lo tanto, en los nudos de la red de la dominación, sino *en el cielo sin color (anónimo) del hombre*. Él, ellos mismos son la cultura y el sol del individuo, la luz que proyecta en la sombra de acciones y sentido, muchas veces en forma *cómica* (como en las artes del surrealismo y el dadaísmo), como si en el teatro de los rituales se burlaran, con su esperanza, del progreso y el desarrollo que deja a su paso sangre y muertos de hambre y miseria.

Capítulo 5. Cuerpos, acumulación y reproducción de la vida-sagrada en contextos de muerte; improntas en el paisaje sonoro de la muerte

“Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente que así como te formo Dios, inmortal, con tu grande poder sobre todos los mortales, hasta ponernos en la esfera celestial, donde gozaremos un grandioso 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 a ser mi protectora y me concedas todos los favores que yo te pido hasta el último día que tu divina majestad me honre con su presencia. Amén”

Alejandra, costurera poblana de 35 años.

“Acentuamos siempre la motivación casual de la muerte, el accidente, la enfermedad, la infección, la ancianidad y delatamos así nuestra tendencia a rebajar la muerte de la categoría de una necesidad a la del simple azar ¿No sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante la muerte, que hasta ahora hemos reprimido tan cuidadosamente”

Sigmund Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915: 108).

En las siguientes palabras pretendemos hacer habitar, en un primer momento, nuevamente las preguntas sobre constelaciones de resistencias en la mónada de los creyentes. ¿Cómo las nuevas formas de la guerra trastocan los cuerpos de las mujeres y cómo una devoción religiosa puede representar la impugnación a múltiples procesos de muerte tal y como se despliegan en sociedades de tortura como la nuestra? Así, el cometido de este capítulo tendrá que ver con evocar la forma en que las y los trabajadores sexuales de las calles adyacentes al altar de la Santa Muerte de la 9 norte y a la Iglesia de la Santa Muerte de la 8 oriente, interpelan las imbricaciones de una Virgen de Guadalupe/Santa-Muerte como la primera devoción femenina, apocalíptica, milenarista, post-secular y anti-estatal de la muerte en el continente americano. ¿Cuáles serían las particularidades del devocionario de la Santa Muerte en Puebla entorno a la construcción de una idea de lo femenino, al mismo tiempo que la universalidad de la justicia conceptualizada por el exilio creyente? ¿Cómo interpelan las subjetividades disidentes de la Santa Muerte a una virgen maculada con fuertes interpelaciones a la Virgen de Guadalupe?

Así, en este capítulo reflexionaremos cuestiones sociales contenidas en testimonios recuperados desde el año 2015 con hombres y mujeres que ejercen el trabajo sexual en el barrio de *San Pablo* y del *Portalillo* en el centro histórico de Puebla. Veremos cuáles y cómo se entrecruzan en los entramados de testimonios “amistosos” las variantes estéticas de la cultura y lo sagrado de la vida en representaciones religiosas. Hay que subrayar que, por razones de fondo, trabajo real y tensiones institucionales, las entrevistas se realizaron fuera de las *casas de cita* o las calles en las que la prostitución representa una *nobleza*, a la vez oficial y clandestina de estas personas. De la mano de los testimonios, pudimos auxiliarnos también de una *etnografía* de los paisajes sonoros, a través de la cual pudimos registrar cómo se desenvolvían las actividades barriales, pero en el horizonte de la producción (tensiones y conflictos de instituciones políticas y de mercado) de una *auralidad* común; manifestaciones culturales *en* la vida. Aunque nos apoyamos en una etnografía disciplinaria, vemos en la realidad cotidiana los choques con las lógicas de dominación y poder del capitalismo. Es decir, ponemos en consideración que, en la cultura viviente de los devotos, no solamente existe una representación de lo empírico como representaciones sin historia de resistencias, sino también de tensiones con las formas de la cultura en la vida; sensibilidades contra las lógicas del Capital.

Inspirándonos en Emile Zola (Ver, Grojnowskki, en Maupassant, 2015: 21), podríamos decir que las relaciones sociales y espirituales en las anécdotas en las *Once nouvelles* de *Las Prostitutas* de Guy de Maupassant (2015) son el coraje de poner a la luz del día relaciones profundas de una sociedad. Así, nuestro interés no fue rastrear antropológicamente anécdotas de ficción de personajes de carne y hueso en las calles y pasajes poblanos. Como diría Daniel Grojnowskki en esta introducción a *Las Prostitutas* de Maupassant, nuestro objetivo fue mirar, dialécticamente, si la inmortalidad contenida en palabras y representaciones de los devotos de la Santa Muerte no son, justamente, “virtudes” originales incomprendidas por las subjetividades dañadas del mundo real, pero que, en el fondo, son “ilusiones” completas de lo “real”. Si sus penas, sus alegrías y sus obligaciones son expresiones mediadas por los roles de poder y de dinero, entonces, sus creencias-aspiraciones de vida frente a la muerte serían partes importantes de la punta del iceberg: circulación de un microcosmos cultural de lo sagrado que se mueve en el macrocosmos de una sociedad. Espacialidades de *virtud* de la crítica social del sentido de la

palabra, en todos los lugares, pero que no logra jamás su fin de realización del amor y la felicidad deseada. Así, entonces, parafraseando a Louis Forestier (en Maupassant, 2015: 250 y 251), nuestro interés no residió en la anécdota pura y simple del dolor que habita estos personajes, sino sacar de las notas sonoras humanas lo que moviliza la criatura humana en la experiencia de resistencia en el mercado. Así, estas mujeres y hombres con sus “bultos” de la Santa Muerte, solicitando “paros” con sus plegarías, son una manifestación concreta de lo que son, pero también de lo que podrían ser si sus plegarias crecieran en el mundo concreto de la miseria.

(En este sentido, pensamos que, en el contexto de su participación y dentro de los rituales propios de devoción a la Santa Muerte, la mayor parte de conversas que nos permitieron escuchar sus palabras constituyen el corazón de este apartado. Por estas impresiones en nuestras reflexiones, nuestro agradecimiento para lxs compañerxs interpelados durante estos últimos años, algunos con quienes aún nos une una amistad y otrxs con quienes solo evocamos recuerdos a la espera de poder volver a encontrarlxs en el horizonte de la crueldad que nos atraviesa a todos).

En estos encuentros nos acompañó, primeramente, una pregunta central: ¿Puede una devoción religiosa des-estabilizar los cimientos del sujeto de la modernidad violenta del capitalismo, que subsume en empresas y lógicas de mercado los cuerpos? Nosotros consideramos que sí. No por un acto de fe, sino porque en las palabras y representaciones podemos identificar el *instante privilegiado*, diría George Bataille (2008: 263-264) en la *Conjuración Sagrada*, de aquellas partículas del sentido de historia a contrapelo de la violencia: lo *sagrado* que, *apenas ha aparecido, huye* para no dejarse *apresar*. Como ha sido un hilo conductor de toda nuestra investigación, atrapar para dimensionar la erupción del nacimiento de otro mundo y la muerte, nosotros consideramos que no estamos frente a una devoción religiosa que enaltece etnográficamente y antropológicamente la figura de la muerte en sí, sino que potencia socialmente un culto de lo sagrado a la vida negada por el propio sistema de producción y reproducción capitalista, patriarcal y colonial. Pues, si la modernidad como catástrofe del sujeto envilece la vida al prodigar la muerte, negándola aparentemente, como lo hemos intentado desplegar en nuestro argumento, lo que consideramos se reivindica en estos espacios, con temporalidades de vidas dañadas, es la

necesidad de pensar la muerte como una experiencia sagrada contra el mundo de miseria y violencia cotidiana, un dialogo que construye acciones y actores en los escenarios teatrales y culturales de la angustia de la vida, pero como goce extraviado contra la ley que está por encima del universo. Una problematización del mundo que sólo puede surgir de la comprensión de nuestras capacidades de contradicciones en los entramados culturales, incluyendo nuestros deseos de muerte del padre; y el anhelo que tenemos de dar forma a la cultura de la esperanza en la vida, aunque estemos mediados por el espejo de la muerte sistémica del capitalismo. Entonces, la voluntad de suspender en acción esos instantes de lo sagrado de la vida en común de los devotos de la Santa Muerte nos han permitido hacerlos reaparecer en las poéticas renovadas que evocan, pero no sustancian, lo que en la historia ha reaparecido más de una vez como deseo que, en última instancia, las prostitutas satisfacen en lugares prohibidos por la norma y moral establecida. Por estas razones, coincidimos con las compañeras del seminario de *Entramados Comunitarios y Formas de lo Político*, Raquel Gutierrez, Mina Navarro y Lucia Linsalata (2017), en *Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión* en la constelación para la cual:

Entre la vida y su siempre relanzada capacidad de negar y desafiar la muerte dictada por el capital que, una y otra vez, desde hace varios siglos, la intenta sujetar, negándola, abusando de ella, reduciéndola a mercancía y a recurso susceptible de ser convertido en más y más capital, sin lograrlo nunca del todo. La vida, en tal sentido, ha de ser entendida como capacidad de negar la muerte; mientras que el capital, bajo esta clave, se muestra como una fuerza que una y otra vez deforma e intenta contener a la vida, acota las posibilidades de su realización, limita sus creaciones, busca agotar sus fuerzas para, al capturarlas, ampliarse a sí mismo expandiéndose y amenazando con negar cualquier nueva posibilidad de apertura (Gutierrez, Navarro y Linsalata, 2017: 13).

En eco de estas palabras, nosotros vemos actualizarse en la contemporánea devoción de la Muerte santificada en Puebla, México, la capacidad de subjetividades disidentes de hacer de la muerte una experiencia cultural, desde luego, con tensiones y contradicciones en la *decoración absoluta* de la cultura del mercado. Con esta disposición, nosotros comprenderíamos que la devoción de la Santa Muerte para las trabajadoras devotas es una constelación que nos permite pensar las dimensiones cualitativas del mundo

de la vida, desde el horizonte vivo de la cultura de actos y acontecimientos más allá de la valorización del valor. Así, en un segundo momento, referiremos cuáles podrían ser las implicaciones de que la Santa Muerte sea la única santa femenina de la muerte en América. Quisiéramos, así mismo, plantear algunas hipótesis entorno a por qué creemos que en México la muerte santificada adopta una figura femenina, siendo que en el horizonte latinoamericano, por ejemplo, hay dos contrapartes, pero masculinas; San la Muerte, en Argentina y Paraguay, y el Rey Pascual de Guatemala y Chiapas.

En un tercer momento, concibiendo como ya lo anunciábamos en el capítulo 2 respecto a las *nuevas formas del morir*, destacaremos cómo una estrategia en la sociedad capitalista permite encubrir el carácter mortuorio de sus lógicas internas mediante la tendencia a preferir la cremación del cadáver al entierro del cuerpo. Analizaremos esta tendencia que, pensamos, busca aminorar el trauma que representa el entierro material de los afectos, pero que corresponde correlativamente al modelo social de las *ciudades/muerte*. Es decir, en nuestras sociedades, creemos existirá como tendencia histórica la necesidad de suprimir el lugar de los muertos, el cementerio, al tiempo que se hace de la experiencia misma de habitar una ciudad, una experiencia de muerte como comunidad colectiva. Siendo Puebla una de las ciudades con la mayor tasa de feminicidios de México, consideramos ya no se buscará simplemente ubicar a los cadáveres en las orillas de la sociedad y la urbe sino, contradictoriamente, se configurará a la muerte como un sustrato social desechable al tiempo que la experiencia de vivir en Puebla se devela como una experiencia mortuoria de la vida a contrapelo de las determinaciones del mercado. Finalmente, acompañamos este capítulo con los ecos de preguntas en las historias coloniales del mundo contemporáneo. ¿Puede el sonido y la escucha ayudarnos a comprender otras posibilidades de la experiencia cultural mortuoria en los paisajes sonoros devotos de la Santa Muerte? o ¿cómo se despliega el cuerpo y hacer de las mujeres en los barrios estudiados a través de una etnografía del sonido, plagada en las relaciones sociales de la crítica? Pensamos con George Bataille (2008: 231) cómo la imaginación de otro mundo devela relaciones sociales cuando devotos de la Santa Muerte desean que la muerte se vuelva una *muerte afectuosa y apasionada* con la *flaquita*, la *Santa Muerte* gritando su odio hacia un mundo que los empuja a la violencia cotidiana del mercado. No puede ser de otra manera, pues en los ruidos estridentes de la sociedad del placer y el consumo, con sus ojos reventados y los

cuerpos destrozados por el trabajo, se mueven como los ciegos en las oscuridades a través de los sueños y deseos perturbadores de *paros* y *plegarias* contra el mundo que no les pertenece.

5.1 Tres dimensiones para pensar el trabajo sexual en la ciudad de Puebla; transfeminismo, valor de uso y la sociología de las religiones como episteme

“La muerte propia es, desde luego, inimaginable, y cuantas veces lo intentemos podemos observar que continuamos siendo en ello meros espectadores. Así, la escuela psicoanalítica ha podido arriesgar el aserto de que, en el fondo, nadie cree en su propia muerte o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra
inmortalidad”

Sigmund Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, (1915: 102).

“Colocando la acumulación capitalista como punto de partida, sencillamente se invisibiliza y niega la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana, que no son de manera inmediata producción de capital, aun si ocurren en medio de cercos y agresiones. Quedan ocultos y son considerados “anómalos” tanto los procesos creativos y productivos que sostienen cotidianamente la vida humana y no humana, como el conjunto de actividades y tareas destinadas a la procreación y sostén de las siguientes generaciones; se desconocen y niegan las capacidades humanas de generación de vínculos sociales de todo tipo, que se orientan mucho más allá de las relaciones mercantiles asociadas a la producción de valor, pese a que, casi siempre, tales prácticas se desarrollan en medio de los cercos impuestos por la expansivamente agresiva lógica de la valorización del valor”

Raquel Gutiérrez Aguilar, *Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político* (2018: 53)

En la novela *El Palacio de los Sueños* (*Nëpunësi i Pallatit të Endrrave*, 1981), el escritor albanés Ismaíl Kadaré (1999) utiliza la metáfora de espacio estatal gestor y administrador de sueños de una comunidad para hablarnos en lenguaje poético del facismo societal que vivimos. *El Palacio de los Sueños* relata la carrera en ascenso del joven Mark Alem por la jerarquía del Tabir Saray, una especie de ministerio de los sueños que reúne, selecciona, relata e interpreta los sueños de los súbditos del Imperio. Un aparato burocrático creado y destinado a indagar entre los recovecos más oscuros de la psique humana, sancionando los sueños correctos e incorrectos para el sistema vigente. Cada

semana, uno de esos sueños adquiere categoría de *sueño maestro* por sus implicaciones políticas (cualquier indicio de rebelión o traición será duramente castigado), y de él dependen las decisiones que pueda tomar el Sultán. Si la información es poder, el conocimiento de los anhelos, deseos, frustraciones y aspiraciones de una comunidad, nos plantea Kadaré, es una manera infalible de anticiparse a cualquier rebelión.

A través de la mirada del protagonista, entre asombrada y desorientada, el lector avanza bajo el punto de vista de Mark-Alem en la burocrática organización del trabajo del Palacio, desentrañando junto a él los mecanismos de la institución y los anquilosados engranajes que sustentan el poder del Estado. Mark-Alem es un angustiado traductor de sueños, pues en sus manos está la posibilidad de evitar un levantamiento social o un ataque directo a los intereses del sultán. La sensación de ruptura entre realidad y ficción que prodiga la escritura del albanés se despliega en forma de absurdo. El lector no sabe si la página es el espacio recóndito dónde el universo onírico propio converge con el esfuerzo por clasificar y desentrañar el tejido de la vida de los funcionarios del Tabir Saray.

En nuestra mirada, nuestro sistema social ha sabido desplegar en nuestra historia una experiencia similar a la descrita por el albanés. *Nuestro palacio de los sueños* nos contempla en la manera cómo hemos hecho de la muerte del prójimo algo banal y frívolo. Los medios de comunicación y los contenidos antropológicos desperdigados en las redes sociales dan cuenta de ello: funcionan como aparato sistémico del mercado, en apariencia benévolo, a través del cual cada uno de nosotros decanta sus aspiraciones, frustraciones, deseos y sueños de consumo y placer. A diferencia del *Tabir Zaray* de Kadaré no hace falta que ningún funcionario estatal vaya a nuestra casa y sancione lo que soñamos y dejamos de soñar, como ya lo advertía también Zizek (2011) a los manifestantes de Occupy Wall Street (Ver capítulo 1 de esta tesis). En nuestra experiencia, en la fragilidad que expresan los contenidos de esta sociedad de redes virtuales, los propios gestores de autocontrol entre las personas, ahora llamadas usuarios, se encuentran al interior del sujeto, mediante las empresas e ideologías que subsumen la autonomía de *Autrui*. Opera desde allí y desborda los cánones de dominio que ahora no sólo son verticales, desde las instituciones, sino auto-reflexivos y regenerativos en la vida privada cotidiana, mediada por las redes sociales y el control de las imágenes-sueños que allí circulan. En nuestro lugar de enunciación,

sociedades como la poblana, dónde la crueldad y la barbarie rigen la experiencia social, es preciso matar de alguna forma el relato mismo sobre lo que ocurre a nuestro alrededor. Ya sea a través de palacios de administración de los sueños o con políticas de desapariciones, desalojos o represión, podemos observar en nuestros informadores de la Santa Muerte, por decirlo de alguna manera, el anhelo de *no* conciliación con el mundo que nos es dado. En ese sentido, uno de los mecanismos que creemos opera ampliamente en nuestro entorno es la capacidad del sistema vigente por zanjar la experiencia cultural de las representaciones y creaciones, mediante el abismo que existe entre ficción y realidad, entorno a las muertes transmitidas por los medios de comunicación impresos o digitales, así como en las redes sociales.

Los directores del *Tabir Zaray* estarían encantados en conocer las lógicas sociales que vivimos en nuestras geografías y calendarios. Dónde los discursos que emiten los medios de desinformación materiales o virtuales fabrican sueños y pesadillas con las que nos alimentan. En aquellos horrores o utopías, el discurso penetra bombardeando al sujeto con imágenes/fragmento y continuadas en los cuerpos desmembrados, desollados, mutilados, heridos y sufrientes. Siendo lo que atraviesa a los medios de comunicación masiva de corto, mediano o largo espectro, aquella capacidad para mostrar imágenes desprovistas de un relato que las ancle a una historia o historicidad cultural. La alienación mediática, en ese sentido, utiliza la multiplicidad acelerada de imágenes de violencia exacerbada para invisibilizar el pensamiento crítico al sistema que crea la muerte y miseria de cuerpos en la inmigración y el exilio de la cultura. Lo sustituyen mediante múltiples planos de imágenes; en los que se mezcla al unísono el cuerpo de un niño muerto zozobrando en una playa, la coronación del reinado de belleza, la campaña publicitaria de una marca de bolsas de lujo, la liberación de un secuestro, la entrevista a un jugador de fútbol, el incendio de una guardería de niños en Hermosillo, Sonora y la desaparición y asesinato de cientos de miles de personas. El que mira no comprende lo que ve; y sólo atina a entender que todo es la sucesión de una misma sociedad frívola, sin sentido, ni sentidos de la cultura de la vida en la vida.

Las imágenes de crueldad se encarnan en la experiencia del sujeto que, aquí y desde ahora, es incapaz de *concienciar* la inclemente esquizofrenia que vive a su alrededor: la

muerte trivializada. Lo que nosotros a continuación llamaremos la *pornografía tanática*. Pensamos que esta *pornografía tanática* se encarna en el anhelo del sistema vigente por despojar a las personas de relatos y comunidad sobre la muerte. Una pornografía de la muerte sin discurso, vaciada del sentido de las palabras y acciones de la cultura, hace de muertes reales, ficciones en la alienación mediática. Expresar, en suma, el deseo de negar u ocultar la experiencia de la muerte en una sociedad tecnocrática como la nuestra, lo expresa Luis Hernández Narvarro (2010): somos *un país de nota roja*, pero sin cultura de la muerte como vida. No sólo los personajes protagónicos de las épicas televisivas nunca mueren, sino que las muertes violentas son cubiertas de un hálito de hilaridad, jocosidad y banalidad.



Imagen 86. *Me quitaron el rostro per hoy los que marchan son mi nueva cara*. Pancarta en manifestación por la aparición con vida de los compañeros de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, primavera de 2016, México.

Hace algunos años, en una carretera de la zona conurbada de Xalapa Veracruz fueron encontrados los cuerpos torturados de tres jóvenes. Medios amarillistas daban cuenta de la noticia. En la portada se podía leer: “En calzones y balaceados”. Lo que reafirma dos dimensiones sistémicas que quisiéramos subrayar: la muerte es accidental e intrascendente, solamente es subsanada mediante los costos del funeral. La negación de la muerte, sobre todo si tiene que ver con la invisibilización de la derrota cultural de un país como el

nuestro, encarna el irrespeto a la vida del prójimo y la exclusión psíquica de la muerte propia, así como la lectura entre líneas de una banalización de las estructuras que condicionan la muerte: “algo tuvo que haber hecho para merecer tal suplicio”; “seguramente había tomado o se había drogado” “que hacía tan tarde y tan sola”, “por qué iba vestida de tal forma”. En lugar de indagar las causas y consecuencias de un acontecimiento se busca encontrar *su* absurdo como correlato de una sociedad cruel que vanagloria la muerte accidental como única experiencia de la muerte en la modernidad.

“Nos mueve el Deseo”, “Ni una más, ni una menos”, “Disculpe las molestias, nos están asesinando”; “no estoy lista para vivir una vida sin ti, pero voy a intentar vivir una vida en honor a ti”; “querernos vivos y desearnos libres”; “la violencia deja marcas, no verlas deja feminicidios”; “si me matan...” eran proclamas que acompañaban las marchas, clamores que nos interpelan, mientras escribíamos estas líneas. Sabíamos que una compañera más había desaparecido, era torturada, asesinada, criminalizada y nos devolvía aquellas imágenes de crueldad, banalidad y normalización de la que hemos intentado dejar constancia en esta investigación. Al pensarnos entre líneas, como sujetos, que han sido expropiados de su propia muerte y como sujetos que excluyen la muerte del otrx, y la propia pudimos leer que “La muerte no se compone”. Era una frase tatuada de una pancarta en las marchas multitudinarias de la ciudad de Puebla (2017) contra los feminicidios y la muerte de la compañera Mara Castilla el 8 de septiembre de 2017. Esas palabras y acciones en las calles nos devolvía a este texto, donde hemos pretendido hacer habitar a todxs los que nos faltan, los que seguimos esperando, de los que nunca aprendimos a despedirnos.



Imagen 87. *La muerte no se compone*. Marcha contra los feminicidios en México, noviembre 2017

Al volver a casa, nos confrontábamos con narrativas en los medios de (des)información que describían las muertes, contradictoriamente, vaciadas de cualquier contenido narrativo que los y las anclara en la continuidad de un sistema bárbaro y genocida. Los cuerpos calcinados, desmembrados, arrojados, inertes devenían cadáveres anónimos alcanzados por una muerte *externa*, cotidiana o violenta sin afectar el tejido emocional de los televidentes, radioescuchas o usuarios de redes sociales. Nunca la televisión, con la excepción de algún héroe cultural autoerigido, mostrará a alguien que haya muerto en su cama, en la soledad de su muerte. Lo que corresponde a lo que Geoffrey Gorer (1965) enunció como “pornografía de la muerte”. Gorer narra el momento en que el tabú social del sexo se libera y como esta tendencia es proporcional a la intensificación del tabú de la muerte. Lo que permite que pueda mostrarse el cuerpo desmembrado, vehículo morboso de ganancia mediática, como negación de la muerte en el carácter necrofílico de la mercancía. Trabajo alienado que opera como negación de la experiencia de vida y por ende de la muerte. La sociedad se articula entorno a la experiencia de lo sexual, pero inhibe la naturalidad del morir con el goce de los deseos que articulan la vida en comunidad. Como plantea Vladimir Jankelevitch (1996: 22), en la sociedad contemporánea la muerte es un objeto cualquiera. De tal manera que en los medios de comunicación al presentador le es

indiferente hablar de fútbol que de muerte. El efecto de las imágenes en nuestra cultura es inofensivo en la sociedad que teme la muerte, ya que la reduce a información banalizada y normada por las lógicas del mercado de la salud, el placer y el masoquismo de la muerte administrada.

En ese orden de ideas, nosotros consideramos que lo que contextualiza sociohistóricamente la vida y muerte de las trabajadoras sexuales de los barrios estudiados tiene que ver con lo que Philippe Ariès (2005) evocará como el momento histórico de la *muerte vedada*. ¿Qué caracteriza a esta época, la nuestra por extensión? Lo que caracterizaría a esta época es el en-cubrimiento del cuerpo moribundo, yacente, postrado y decadente, pues se admite socialmente que cualquier irrupción o negatividad a la felicidad como fin último de la mercancía representa una turbación a la normalidad. Es el momento de un desplazamiento del lugar de la muerte. Como hemos descrito en el capítulo 2 (2.1-2.6) sobre *las nuevas formas del morir*, ya no se muere en casa, sino en el hospital y solo, ya no se muere en los hospitales, sino en cualquier esquina mediatizada por la transmisión en vivo de transeúntes, que prefieren registrar el hecho en Twitter o Instagram que llamar al servicio de emergencias. Incluso la propia muerte ha dejado de existir para el tratamiento tecnocrático hospitalario que rige los campos de visibilidad. Por ejemplo, en el hospital ya no existe un ritual funerario, sino un ritual técnico que evita el dolor como espectáculo, contrario a la utopía de la ciencia. La pena de la muerte no inspira piedad, como en la actitud de la *muerte domesticada* que describíamos en el capítulo 3 de *afinidades electivas*, sino repugnancia. El llanto es justificado si es silencioso e individual, privado y retrotraído. Como lo analizábamos para el caso de las *urnas agroecológicas*, no hay lugar para enterrar a los muertos y visitarlos. Es más un acto absurdo el duelo cultural que deviene una actividad turística de relleno en los panteones.

Así, nuestro tiempo sería testigo del proceso de anestesiamiento de la experiencia ritual dolorosa que vivieron las temporalidades de siglos anteriores. De esta forma, las instituciones de producción y reproducción del capital, patriarcal y colonial, aletargarían el hecho de que las personas pudieran pensar en su propia muerte y en la ajena mediante el fetiche del dinero. Entonces, se sugiere mediante los mecanismos de la estética, o se exige, que los familiares oculten su aflicción de vejez y muerte; es mal visto el llanto copioso o

los viejos y viejas muriendo como inservibles. Por esto, queremos insistir en la pretensión del momento histórico de *la muerte vedada* para destacar cómo operan formas cualitativamente diferentes, en sus procesos *de en-cubrimiento del cuerpo moribundo, yacente, postrado y decadente*. Así, por ejemplo, en los ámbitos del cuerpo de las mujeres producidas como un cadáver; como el caso de las trabajadoras sexuales de los barrios que hemos caminado y donde hacer experiencia de la muerte, y sus representaciones en cuerpos frágiles y subjetividades, deviene una reivindicación de cara a ser desaparecidas, disueltas, colgadas, desmembradas o desolladas. Es decir, no nos referimos a procesos que reivindican un sujeto abstracto, trans-histórico o asexuado, sino desde constelaciones de materialidades concretas que interpelan a mujeres en circunstancias de vulnerabilidad tales, que hacer de la muerte una devoción representa ya una respuesta a la vida negada en las múltiples formas que, cotidianamente, las habita y colma todo lo que existe a su alrededor. Como el caso de lxs trabajadorxs sexuales de las calles adyacentes a los altares e iglesia de la Santa Muerte, nos referimos, también, a los trabajos de Margarita Triana (Sayak) Valencia (2010) en su *Capitalismo Gore*, para el caso de la frontera norte mexicana:

Con capitalismo *gore* nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento (Valencia, 2010: 16-17).

Desde donde nosotros estaríamos abrevando, pues aquella *pornografía tanática* que estaría interpelando a la conceptualización de lo *gore*, en economías políticas como la nuestra, nos permite pensar cómo los cuerpos son concebidos como productos de intercambio en la fase de producción de la mercancía, pues literalmente encarnan a la vida como mercancía. Sin embargo, diferimos entorno a la postura de Sayak Valencia (2010) de que el *capitalismo gore* expresaría estrategias convergentes de los subalternos y marginalizados en el tercer mundo, confrontándose a las fuerzas transnacionalizadoras del Primer mundo. Aunque, desde luego, nos hermanamos en la comprensión contemporánea de que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable de la historia geopolítica reciente. No sabríamos de que manera pensar a la violencia en los años recientes

“recrudecida”, -uno de los postulados de Sayak Valencia-, de cara a los más de cinco siglos de *capitalismo gore* -utilizando su propuesta- en el altiplano mexicano. Ni en que medida podríamos dibujar una clara frontera entre un primer y un tercer mundo, o entre el Estado y los carteles de la droga, la *clase criminal* o un *sujeto endriago*.

Para nosotros, aquella *masculinidad marginalizada* (Sayak Valencia, 2010: 172) que describe la autora tijuanaense, sí nos permite problematizar violencias desplegadas en la masculinidad hegemónica que sirve de telón a los procesos de muerte que atraviesan los cuerpos de lxs trabajadorxs sexualmente disidentes que habitan las calles preguntadas en la ciudad de Puebla.



Imagen 88. *Misa por la enfermedad terminal*. Altar de la 9 norte, Puebla, foto: GLV

En el mercado tanático que venimos relatando, incluso, los médicos son llamados para medicar el llanto y evitar que éste emerja de forma notable. Existe ahora una próspera industria y mercado de los servicios fúnebres, especializado en gestionar la neutralidad simbólica de un acontecimiento que precisa de ser despojado de todo cuanto lo aproxime a un rito sacralizado, como lo veíamos en el subcapítulo 2.3 sobre *el mercado tanático*. Las salas de velación son espacios diseñados homogéneamente y reproducen una arquitectura

que despersonaliza el dolor y lo hace una experiencia expedita e inmediata. Los avisos clasificados -expresión del mercado mortuorio-, que aparecen en las guías amarillas y en la publicidad desperdigada por la ciudad, nos anticipan esta experiencia; “Si va a manejar a más de 100 km/h sin cinturón, anote nuestros números”; “no dejes para mañana lo que puedas pagar hoy”; “muérase, nosotros haremos el resto”; “compre su paquete completo y olvídense de las penosas diligencias de un funeral”. Las tácticas de banalización del mercado tanático pueden ejemplificarse en los múltiples mecanismos del *turismo mortuorio* (subcapítulo 2.4) o en los grandes proyectos de panteones de lujo, como el famoso narcocementerio de Culiacán Sinaloa, los *Jardines del Humaya*, donde los mausoleos cuentan con equipo de sonido, clima, televisores portátiles en los féretros, reproducciones arquitectónicas del Vaticano o la catedral de Florencia, vigilancia de circuito cerrado; verdaderos monumentos a una vida prolija en lujos y frivolidad. Donde la mancha urbana se come cada vez más a los otrora periféricos cementerios, en nuestros días la vida social se revive con la sensación de que uno se encuentra en una pequeña ciudad de la muerte; *coementerio*, el lugar donde se duerme (del griego *Koimeterión*) y no ya en *el lugar donde se pudre*, parafraseando a Louis-Vincent Thomas (1993).

A este respecto, abonamos en el horizonte de la política situada del feminismo para situar problemáticas del trabajo sexual y subjetividades disidentes con las que nos confrontamos en nuestro andar por los paisajes devotos de la Muerte en la ciudad de Puebla. Consideramos que la propia vida y devoción de las trabajadoras de los barrios estudiados impugna en múltiples formas el proyecto de la modernidad. Por una parte, miramos desde una perspectiva que revela la experiencia femenina, desvalorizada frente a la masculina, desestabilizando al sujeto de la modernidad abstracto, racional y masculino. En un segundo momento, subrayamos la necesidad de hacer estudios más allá de la figura del trabajador industrial asalariado, de la fábrica, de la producción de mercancías y el sistema del salario, como lo advierte Silvia Federici (2018) en su *patriarcado del salario*. Desde la urgencia de analizar las formas específicas de explotación de las mujeres en la sociedad capitalista. En un tercer momento, revelamos las dificultades de abordar la cuestión del trabajo sexual en un orden hegemónico *andro-etno-logocéntrico*. Márgara Millán Moncayo (2011) nos advierte sobre esta dimensión en *Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿Del centro a los márgenes?*

El concepto de feminismo que propongo es el de un actuar/pensar en tensión que emerge en contextos diversos, siempre contingente, en relación con una diversidad de sentidos donde se articulan los poderes y las relaciones de privilegio y de subalternización de las mujeres y sus prácticas, frente a un orden hegemónico andro-etno-logocéntrico, y entre las mujeres y sus distintas posicionalidades como efecto de ese orden (Millán, 2011: 19).

En el cuarto momento advertimos el *lugar de memoria* desde el que estamos concibiendo la figura de la “prostituta”. Una *figura* que se engarza con una comprensión amplia de lo que representan las relaciones sociales: que vuelven a todo mercancía, pero que se fincan en una idea moral de familia y trabajo. Un lugar que quiere pensarse desde un *transfeminismo* (Sayak Valencia, 2010) o un *feminismo descolonizado* (Millán, 2011) para pensarnos no como purezas genéticas, sino como subjetividades de vidas dañadas por las subjetividades del capitalismo, tanto hombres como mujeres.

El proceso de descolonización del feminismo o de los feminismos implica un involucramiento en y con los mundos de los sujetos-mujeres subalternizadas, un reconocimiento de sus lógicas culturales, y por lo menos la disposición a pensar en una relación diferente entre lo humano y lo no humano. Una predisposición a realizar el *pachakuti* como parte de la lucha feminista. No es un intento de recuperar raigambres estáticas y autenticadas en su pureza, sino de actualizar distintas formas de ser y estar en el mundo, para con ello, disminuir la fuerza instituyente que el *hecho capitalista* inflige a nuestra cotidianidad presente (Millán, 2011: 26).

Mirar en aquella tradición andina aymara, conocida como el *pachakuti*, permite mirar como las tradiciones culturales, vivientes como luchas, ponen de cabeza el mundo actual, o vuelven a ponerlo sobre sus pies. Lo que implica referir, por ejemplo, cuál ha sido una de las escisiones claves para comprender la forma en la que son construidas las “trabajadoras sexuales”, como objetos en nuestra sociedad patriarcal, capital y colonial. Federici (2011: 78) relata como en la génesis de la familia de clase obrera en Inglaterra, y con la idea de una mano de obra más sana y productiva, se instituyó una escisión entra la “ama de casa” y la “prostituta”. En aquella época, como lo refiere Federici (ibídem), no era fácil convencer a las mujeres de que se quedaran en casa a trabajar gratis, cuando sus

propias amigas, hermanas, vecinas o conocidas ganaban más, y trabajaban menos, vendiendo servicios en la calle. Una época (1857) que, de igual manera, atestiguaría nuevas regulaciones para controlar mejor el trabajo sexual; un registro de hostales en los que se practicaba la prostitución, la inspección obligatoria (*Contagious Diseases Act, 1869*) o la detención obligatoria, en caso de enfermedad de las trabajadoras sexuales. La idea de la prostituta nacería así de la separación de la “buena esposa, laboriosa y ahorrativa” de la “trabajadora sexual derrochadora”. La escisión entre buenas y malas mujeres, entre esposas y putas y de una simiente idea de familia legitimaría el trabajo doméstico no remunerado. Como lo refiere el médico William Acton, quien abogó por estas reformas a mediados de siglo XIX.

Principalmente, me interesa considerar los efectos que produce en las mujeres casadas acostumbrarse a [...] presenciar cómo alardean sus hermanas de forma cruel y disoluta, a lo grande, como les gusta decir [...] —aceptan todas las atenciones de los hombres, beben licor a voluntad, se sientan en los mejores sitios, se visten muy por encima de lo que corresponde a su condición social, gastan mucho dinero y no renuncian a ningún placer o diversión, libres de todo lazo doméstico y de la carga de los hijos— [...] esta efectiva superioridad de la vida alegre no podía pasar desapercibida al sexo astuto (Federici, 2011: 79).

De esta forma, la separación de amas de casa, de las mujeres en la fábrica, y a su vez de las prostitutas, provocaría no solo una nueva división sexual del trabajo, sino la separación de los lugares en los que desarrollarían su vida laboral las mujeres. Idea, donde la respetabilidad se convertiría en la compensación por el trabajo no remunerado y la dependencia del hombre. Un trato legitimado como protección o un privilegio de las “buenas mujeres”.

En un quinto momento, revelaremos la pobreza explicativa que brinda el mismo Karl Marx en textos como aquel de la *Ideología alemana* (1845-1846). A pesar de expresar que la primera división del trabajo es sexual, o que la esclavitud es latente en la familia, en el tomo uno de *Das Kapital* (1867) no se considera el trabajo sexual ni siquiera en su modalidad de pago. Las prostitutas, junto con los vagabundos y criminales, formarían parte de la ambigua esfera del “pauperismo”, del “lumpenproletariado”. Aquella clase social que

ya desdeña desde el *18 brumario* (1851-1852) como incapaz de transformar su propia condición social.

La prostituta será la metáfora de la degradación de las mujeres, se le negará su condición como trabajadora, haciéndola pertenecer al *sedimento más bajo de la población excedente* (Marx, 2008: 797), *la escoria de todas las clases* (Marx, 2015). Marx nunca comprendió cuál es aquella determinación del valor de la fuerza de trabajo que no será “posible suprimir totalmente” y que debe ser remplazado por productos comprados, como en el esclarecedor apartado trece del primer tomo de *Das Kapital*, “Maquinaria y gran industria” en que se refiere con los siguientes términos:

Como no es posible suprimir totalmente ciertas funciones de la familia, como por ejemplo las de cuidar a los niños, darles de mamar, etc., las madres de familia confiscadas por el capital tienen que contratar a quien las reemplace en mayor o menor medida. Es necesario sustituir por mercancías terminadas los trabajos que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de trabajo doméstico se ve acompañado por un mayor gasto de dinero. Crecen, por consiguiente, los costos de producción de la clase obrera y contrapesan el mayor ingreso (Marx, 2008: 482).

Así, primeramente, no queremos hablar desde una figura universalizante y canónica de lo “femenino”, apelamos a un feminismo interactuante en las diferentes posicionalidades y agencias diversas de las mujeres ancladas a variopintos horizontes culturales, sociales, políticos, ideológicos. En este sentido, una segunda narrativa que quisieramos abonar sería aquella que hace una crítica de la economía política, como la del *valor de uso* de Bolívar Echeverría (2012), pues sabemos este análisis nos permitirá ir más allá del sujeto histórico (el proletariado) o un momento específico de la lucha del trabajo contra el capital enmarcado en las contradicciones de las identidades de la sociedad, como la mujer-esposa; mujer-trabajadora de hogar o mujer-prostituta. En un dossier *Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría* (2012) de Daniel Inclán, Margara Millán y Lucía Insalata, la apuesta por una restitución de la capacidad política del sujeto social basada en el advenimiento de una nueva relacionalidad

social/natural, nos parece central en los comentarios que podamos hacer en este apartado. La importancia de las dimensiones concretas de la vida, más allá de la dimensión de la valorización del valor, nos permite visualizar cómo en los márgenes del *capitalismo como religión* existen historias en disputa; que muchas veces logran volverse inteligibles en *clave* esperanza, en la potencialidad de pensar el lugar de la utopía en las sociedades contemporáneas. En este sentido, las afinidades electivas, visualizadas en los actores de la Santa Muerte, resaltan particularidades de lo mesoamericano y novohispano en la ambivalente, contradictoria y antagónica devoción como *multivocidad*. Como lo mencionan Millán, Inclán y Insalata (2012), donde el presente adquiere un cierto grado de *in-actualidad*, la actualidad del pasado se transforma en posibilidades de luchas concretas contra el capitalismo.

La teoría general de la cultura presupone una teoría de la historia, que tiene como principio entender al presente como un tiempo histórico en disputa. Histórico en tanto síntesis de múltiples temporalidades, reales o potenciales, existentes o deseables, en las que se juega la construcción de formas de socialidad en las que se despliegan o cancelen las potencias creativas de lo humano. Condición que no es exclusiva del presente capitalista, pero que en la crisis civilizatoria que enfrenta este sistema social se hace más aguda; la disputa por el presente es también una disputa por los pasados que contiene. El presente es visibilizado en este discurso crítico con un cierto grado de *in-actua-lidad*, que resulta de la “paradójica actualidad” de múltiples pasados en el tiempo del ahora. El reconocimiento de esta contradicción afianza un procedimiento para pensar el presente más allá de lo dado y encontrar en lo “realmente existente” la pervivencia de tiempos históricos que llaman por ser recuperados, en la medida en que viven como actuales en el mundo del ahora (Millán, Inclán e Insalata, 2012: 23).

Por ello, queremos subrayar que la forma en que transcurre la vida de las devotas de la “Niña Blanca” en la ciudad de Puebla apela a un proceso donde cada actor humano reproduce, produce y consume la forma capitalista de su existencia, sin pretender muchas veces perpetuarla, sino reinventarla denodadamente. Una autoapuesta del sujeto por apropiarse de si mismo y de su mundo. Por ello, con Insalata, Millán e Inclán, insistimos en

la *multivocidad* de las formas de existencia de la modernidad capitalista, sobre todo aquellas que subrayan el carácter del mundo de la vida -concreto y cualitativo del valor de uso.

Así, una tercera narrativa que quisieramos abonar es la *sociología de las religiones como episteme*. Hemos advertido en muchos pasajes de nuestra investigación que las devociones religiosas producen experiencias y conocimientos que hablan como sujetos sociales; y que no son marionetas transhistóricas ignorantes del destino, sino sujetos de su propia reflexión, criticidad y búsqueda de alternativas sociohistóricas concretizadas en las palabras, representaciones y rituales que reivindican la cultura en vida. Por eso no nos detuvimos en referir minuciosamente el rito de la Santa para concluir, como suele hacerse, que los devotos de la “Madrina” solo son víctimas del mercado postmoderno; que reflejan devociones a la medida de subjetividades excluidas material y espiritualmente del mundo. Lo que nosotros reivindicamos a lo largo de nuestra investigación es la capacidad de los sujetos entrevistados de anticipar, incluso oníricamente, una sociedad donde la muerte es una *pregunta* activa y comprometida de una experiencia de esperanza contra las determinaciones del sistema violento y genocidiario imperante. De cara al proceso de la modernidad, que finca su existencia en el olvido de la Muerte como cultura y sociedad, basamos nuestra crítica en *clave* esperanza. Ya Emile Durkheim (1982) en su trabajo clásico sobre la sociología de las religiones, *Las formas elementales de la vida religiosa*, nos advertía que estudiar el hecho religioso prodiga luces sobre la forma en que los sujetos conocen y se apropian del mundo para producir la cultura de y para la vida. De igual forma, miramos que Pierre Bourdieu percibió cómo Immanuel Kant concebía hacer posible una teoría del conocimiento que pasará por hacer del empirismo una sociología de las formas simbólicas, a la manera de preguntas como: ¿Qué puedo conocer? De esta forma, no podemos soslayar el hecho de que las religiones expresan lenguaje sociohistorico de formas por excelencia de deseos y aspiraciones con el Otro.

Al tratar la religión como una lengua, es decir, a la vez, como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *medium simbólico*, a la vez *estructurado* (por lo tanto, susceptible de un análisis estructural) y *estructurante*, como condición de posibilidad de esa forma primordial del consenso que es

el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir (Bourdieu, 2006: 30).

De tal forma, hablar desde la génesis y estructura del campo religioso tiene que partir no del interés *por el mito, en tanto que estructura estructurada, sino en tanto que estructura estructurante, es decir, en tanto que principio de estructuración del mundo.*

El conjunto de las transformaciones tecnológicas, económicas y sociales que son correlativas del nacimiento y del desarrollo de las ciudades, y, en particular, del progreso de la división del trabajo y de la aparición de la separación del trabajo intelectual y del trabajo material, constituyen la condición común de dos procesos que no pueden cumplirse, sino en una relación de interdependencia y de reforzamiento recíproco, sea la constitución de un campo religioso relativamente autónomo y el desarrollo de una necesidad de “moralización” y de “sistematización” de las creencias y de las prácticas religiosas (Bourdieu, 2006: 31).

La división entre el campo y la ciudad, el trabajo manual y el intelectual, o el proceso de individuación, interiorización, racionalización o moralización propias de la modernidad son formas de existencia que prodigarán entonces la génesis del campo religioso. Un campo religioso que nace a la par de las ciudades y de la transfiguración de los dioses en potencias éticas serían las racionalidades que están implícitas en los símbolos y alegorías de los sistemas creyentes.

Los procesos de ‘interiorización’ y de ‘racionalización’ de los fenómenos religiosos, y, en particular, la introducción de criterios y de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el ‘bien’ y penan el ‘mal’, salvaguardando también de este modo las aspiraciones éticas, y, en fin, el desarrollo del sentimiento del ‘pecado’ y el deseo de ‘redención’, son rasgos que, en regla general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, la mayor parte del tiempo en relación directa con el desarrollo de la ciudad (Bourdieu, 2006: 39).

Con la salvedad que, nosotros, no encontramos en el campo religioso de la Santa Muerte el despliegue de *un cuerpo específicamente sacerdotal*, pues como lo relatamos en el apartado anterior el culto de la “Niña Blanca” se ha mantenido al margen de los mandamientos de una especie de iglesia institucional o un sacerdocio que norma el rito. Aunque existan sacerdotes, chamanes, sacerdotisas y videntes que se apropian de una posición de privilegio, pero sin ser capaces aún de reglar este culto polivalente en el altiplano mexicano. Bourdieu (2006) mirará en:

La existencia de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos, la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal (Bourdieu, 2006: 39).

Nosotros concebimos que aquel *capital religioso* se detenta dentro de fenómenos religiosos, sostenidos por procesos de identidad que escinden un sujeto devoto de un objeto religioso. Pero, en esas relaciones de identidad, lo que hemos intentado revelar es el carácter mismo de desbordamiento del capital religioso de los devotos de la Santa Muerte para subrayar que los ámbitos de la vida no están plenamente subsumidos a las lógicas de acumulación o reproducción capitalista. A diferencia de la propuesta de génesis del campo religioso en Bourdieu, no habría ni un *dominio práctico*, ni un *dominio erudito* o una *reinterpretación letrada* de los mandatos de la figura no alegórica de la muerte en la ciudad de Puebla. En suma, no creemos que lo que constituiría el ámbito religioso de la devoción a la “Patrona” sea la *manipulación simbólica de las aspiraciones* de los sujetos, que ajustan sus esperanzas vitales con las posibilidades objetivas en el dominio religioso, como lo describe Bourdieu (2006: 50). Por el contrario, la forma el fenómeno religioso da cuenta de los procesos de sociedad en las historias concretas de los sujetos sufrientes/gozosos como interpelación utópica a un mundo que nos plantea mil interrogantes. ¿Los anhelos de

esperanza, la ansia de apertura en una producción de lazos para urdirse al mundo será acaso el centro de las palabras y acciones? como lo se lo pregunta Bourdieu.

¿La gestión del depósito de capital religioso (o sagrado) que es el producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la *conservación* o la *restauración* del mercado simbólico en el que circula, no pueden estar asegurados, sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua? Bourdieu (2006: 64).

Consideramos que las nuevas religiones, que atestiguan los contemporáneos procesos de post-secularidad, y lo que nosotros llamamos las *nuevas formas del morir*, no precisarán de sacerdocios o especialistas del capital religioso, pues las religiones de los años venideros nacerán en otra parte. Tocaré a futuras investigaciones acompañar las preguntas de aquellxs que no harán de Dios una respuesta, sino vivirán categorías como Dios o lo divino con preguntas desde su desbordamiento. En este decurso de ideas, nos proponemos describir de qué manera las tres dimensiones que hemos descrito anteriormente se articulan en los testimonios de las trabajadoras sexuales devotas de la Santa Muerte, en los paisajes sonoros que las habitan y en su capacidad de dar forma a una experiencia de la muerte o a un culto de la vida negada por el sistema social vigente. En primer lugar, quisiéramos contextualizar lo que representa Puebla para las tramas de la trata de personas en la región y cómo el tratamiento de sus subjetividades, anticipadamente como cadáveres, va a configurar las interpelaciones de cómo creen, aman, comen, se miran a si mismas, o piensan su trabajo.

Como lo refieren Elena Domínguez y Maribel Vázquez (27 de junio de 2018) en *El Popular*, el origen y destino para las mujeres engarzadas a la trata de personas en nuestro país, son disímiles y variopintos. En Puebla, las mujeres que interpelamos, y que laboran en calles adyacentes a los altares, provienen de lugares como Tehuacán, San Martín Texmelucan, Tepeaca, Atlixco, Huauchinango, Cholula, Zacatlán, los mismos barrios de la ciudad de Puebla o de los estados vecinos de Veracruz, Oaxaca, Tlaxcala y Chiapas. Son partes del engranaje de una incesante cadena de producción de muerte y crueldad, a través

de la cual hemos conocido rostros de personas enviadas como jornaleros al norte de país en plantaciones que se sirven del trabajo forzado, las maquilas bajo formas contemporáneas de esclavitud, o incluso son usados y usadas en el creciente mercado de donación de órganos, como ya lo referíamos en el subcapítulo 2.6 de la *muerte latente*. En el estudio de Elena Domínguez y Maribel Vázquez, *Una mirada desde las organizaciones de la sociedad civil a la trata de personas en México*, se detalla que existen, al menos, 19 puntos de origen de quienes son víctima de *trata*, pero uno que representa una especie de capital cultural para el sureste mexicano es el estado de Puebla. Las personas, en su mayor parte mujeres, que son “enganchadas” en Puebla van a Veracruz, Oaxaca, Tlaxcala o Chiapas. Mientras que los lugares de “enganche” son la región mixteca, sierra norte y sierra nororiental de nuestro estado. Aunado a la alta migración, el despojo de tierras, la desertificación o el auge del crimen organizado, con el aval de autoridades y el crimen organizado, se ha impulsado en nuestra región un gran corredor del crimen, no solo de ordeña de ductos o de trasiego de drogas, sino también de trata de personas.

El “enganche” se da, la mayoría de las veces, una vez que la mujer -que proviene de estratos sociales vulnerados y en situación de marginalidad- ha entablado una relación amorosa con el “cinturita” y que ha decidido trasladarse a otra región o estado de la república, donde será administrada y gestada, sin ningún lazo familiar, como un recurso más de los entramados del crimen. La mayor parte de mujeres que entrevistamos, nos comentaron que muchos de los “padrotes” tienen secuestrado a un hijo/a producto de la relación que habrían entablado, y siempre bajo la amenaza de que podría “pasarle algo” al infante o a los familiares en cuestión. Así, las mujeres en situación de explotación sexual, intentan cubrir la cuota que, como subrayaremos en muchas ocasiones, es repartida entre los consorcios del crimen y las propias autoridades. No hay aún un estudio detallado de las casas de seguridad donde son resguardadas la mayor parte de mujeres en situación de trata. Sin embargo, es conocida una casa de seguridad que se encuentra en la calle Lázaro Cárdenas, número 30 en Santa Cruz Buenavista, a tres calles del Club *Britania Zavaleta*, a un costado de la recta Cholula, y a tan solo unas cuerdas de la *sede* principal de la Procuraduría General de la República. Desde la elaboración y publicación el 31 de diciembre de 2012 de la *Ley para Prevenir y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos en el Estado de*

Puebla, sabemos que sólo se han clausurado algunos establecimientos en donde se ofertan “servicios especiales” o “masajes”, pero la mayor parte de las veces, pasan solo unos meses cerrados hasta que vuelven a funcionar. ¿Con total connivencia de las autoridades? Para el caso del centro, desde que comenzamos este trabajo de investigación, existen, al menos, 19 hoteles, casas de cita, estacionamientos, ferreterías, negocios de compra de fierro viejo, vecindades, o negocios de venta de películas piratas que siguen operando, “clandestinamente”. Mientras se sigue impulsado desde la sociedad civil la urgencia de *Alerta de Género* para nuestro estado, a todas horas del día y en calles muy concurridas de nuestra ciudad, incluso el Zócalo o el Paseo Bravo, se siguen ofertando los “servicios sexuales”, partes de la gran industria de crueldad que habita las calles de nuestro país.

Carlos Cózatl Martínez, en el *Diario Cambio* (7 de diciembre de 2017), detalla el sitio de Puebla como segundo lugar nacional en casos de *trata* de personas. Entre 2008 y 2016 se han registrado 83 incidencias, lo que representa el 10% del total del país. Si comprendemos que en México solo uno de cada diez delitos se denuncian, estas cifras representan un número poco ilustrativo de la dimensión de este desafío sociocultural. La Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia Contra las Mujeres y *Trata* de Personas (Fevimtra) en Puebla, que como referiremos más adelante, opera a contraesquina de una casa de citas, ha declarado que Puebla solo se encontraría detrás de la Ciudad de México en la incidencia de estos casos *trata de personas*. Las mujeres que son “enganchadas” tienen una edad entre 12 y 22 años. En las calles de la 12 y 14 poniente la edad de las “trabajadoras sexuales” oscila entre los 17 y 65 años. Según testimonios, el número de “clientes” que diariamente “atienden” las mujeres oscila entre 12 y 30 personas; por lo que durante un año el número de clientes superaría la decena de miles.

Edmundo Velázquez en el periódico *Central* (9 de abril de 2015) refiere la historia de Karla una trabajadora sexual, quien después de cuatro años de trabajo llegó a estar con 43,000 clientes en la ciudad de Puebla. Karla, vocera ahora de la asociación *Unidos contra la trata* en la ciudad de Puebla, relata en la nota periodística, cómo, incluso, durante los operativos que realizan las autoridades municipales o estatales, los “padrotes” llegan a negociar con las autoridades para que los agentes ministeriales estén con las “chicas”; y no cierren el lugar. En este sentido, desde esta modernidad que niega la vida y pretende exiliar

la muerte de la experiencia cotidiana, gracias a tratamientos tecnocráticos, revelando que la muerte misma es la experiencia por antonomasia de la vida moderna capitalista donde vivimos, no escribimos; no leemos a otros, sino nos leemos en ellxs, hermanados en las determinantes del *destino y carácter de la violencia cotidiana*.

Desde hace más de 70 años, entre la 12 y 14 poniente, calles adyacentes al altar de la Santa muerte de la 9 norte, y cercanas a las antiguas estaciones del tren. donde trabajadores y campesinos llegaban de todo el sur de México y pueblos aledaños a la ciudad de Puebla. Allí se han situado las casas de citas, los hoteles y los espacios de encuentro entre aquellos que desean intercambiar los “favores sexuales” de mujeres y travestis por un precio que va desde los 100 hasta los 400 pesos, más el precio del hotel o motel. La “tarifa” se eleva a partir del tiempo de la relación y la duración del “servicio”, las prácticas sexuales no convencionales que puedan realizarse, la edad de la “chica” y lo apreciado que sea su servicio por los paseantes recurrentes de estos paisajes urbanos. Las “chicas” que, desde las primeras horas del día, podemos mirar caminando o esperando entre estas calles a un cliente que les permita llegar a la anhelada “cuota”, suelen pasar desapercibidas en la frenética y dinámica forma en que se despliega la vida en estos cuadrantes de la ciudad de Puebla. Rincones donde se vende y se compra de todo; frutas y verduras, artículos de cocina, de herrería, de jarciería, semillas, comida rápida, productos electrónicos, compañía, afectos, cuerpos. Las cuotas que deberan cubrir serán repartidas entre autoridades municipales y estatales, “padrotes” o “cinturitas” y consorcios del crimen y trata de personas.

Entonces, nos referimos a las violencias que atraviesan cuerpos lacerados por una *propiedad emblemática negativa* que habitan los cuerpos de lxs devotxs de la “Niña”. Es conocido por los medios de comunicación y los habitantes del barrio que llega a tal grado la connivencia de las autoridades en Puebla que el lugar donde radica la *Fiscalía General del Estado*, encargada de revisar los casos de violaciones, lenocinio y trata de personas, se encuentra en la 10 oriente 411 del centro histórico, frente a una “casa de citas”, operando, diariamente en horario extendido. Una casa de citas a la que se puede acceder por la entrada de la sastrería “Los hermanos Rolón” y que opera con total impunidad. En el patio de esta vecindad podemos ver entre 4 y 5 mujeres en diminutas sillas de plástico blancas, como

único mobiliario del lugar, esperando frente a un televisor de pantalla plana a que lleguen los clientes.

Son tan conocidos los lugares para ejercer la prostitución en la ciudad de Puebla que existe en la aplicación de *google maps* uno llamado “Putitour”; lugar que detalla los “tables dances”, bares, hoteles y casas de cita “clandestinas”, donde se pueden intercambiar múltiples y variados servicios sexuales. Una vez que los clientes y las trabajadoras sexuales llegan a un acuerdo en la cuota, los más de 15 “halcones” que vigilan las calles adyacentes reciben el dinero y proceden a acompañar el cliente al hotel o motel acordado: donde la “chica” los estará esperando. Cambiarse la bolsa de costado, ciertas miradas, chiflidos o chasquidos advertirán a los “halcones” o a las “matronas” sobre cualquier anomalía que las chicas noten en los clientes interesados. Por testimonios de algunas trabajadoras, sabemos que las mismas autoridades cobijan estos servicios, asegurados que siempre una “cuota” llegará al final de la jornada. Existen múltiples y variados testimonios de clientes que en las redes sociales y grupos en internet relatan su experiencia con las “sexoservidoras” de las calles en que hicimos caminar nuestras preguntas de investigación. En un espacio virtual de *googlegroups* en la ciudad de Puebla, administrado por un personaje llamado Noti-Fierro, destinado a buscar los servicios de “damas de compañía”, “sexoservidoras” o “putas”, se pueden leer relatos. Alfredo Ramírez Briones nos cuenta de su experiencia entre la 12 y 14 poniente:

Generalmente ahí están unas chavas delgadas más adelante y esas chavas cobran caro, pero ya tienen mañas, ya que llegas y te comienzan a hablar para que te distraigas y de inmediato te dicen que si les pagas más se desnudan todas y ya que les pagaste más se desnudan, pero no te dejan que las toques y te comienzan de nuevo a hablar para que te desconcentres y te dicen si quieres tocar es más dinero total que lo que tratan es que te desconcentres y entonces te dicen cualquier cosa para que les pagues en total 400 pesos por 10 minutos, pero la estrategia de ellas es que al desconcentrarte cuando te hablan ya no les haces nada, todo a medias porque te están diciendo a cada rato que les des más dinero, pero aun dándoles más dinero nunca te dan el servicio completo, por eso mejor nada más la posición normal con 150 y otros 50 por otra posición porque si les das más no te van a dar el servicio que ya les pagaste.

Alfredo reitera, en otro mensaje, prácticas de “engaño” a las que ha sido sometido en varias ocasiones en que ha intentado pagar por los afectos de una dama de compañía. Testimonio que nos es útil para seguir describiendo como se da la negociación entre los hombres y las “chicas” en las casas de cita adyacentes a los altares de la Santa.

Mas adelante en la 12 poniente enfrente de una dulceria y en contra esquina de la iglesia de Santa Rosa está una jarocho ya madura, como de 45 años o mas está enseñando los senos con una blusa muy escotada; y te dice te doy buen servicio; y ya que llegas con ella te comienza a pedir mas de 100 pesos por desnudarse y mas de 100 si quieres tocarla y está todo el tiempo comiendo; y no se deja coger, solo hace que pase el tiempo y en ese momento solo te está pidiendo mas dinero, está muy ruca ya, mejor le daria dinero a las jovencitas que si estan bien buenas en esa misma esquina, lo de la señora me lo contó un amigo que paso con ella.

Por otra parte, en la perspectiva de las trabajadoras sexuales, como Daniela una mujer entre los 30 y 35 años, del estado de Veracruz, se percibe la negociación en los siguientes términos.

Luego, luego te das cuenta quien ya ha pasado por aquí y quien no, los más experimentados ya no preguntan nada, ni te dicen nada, solo te echan un ojo y ya se va una. Aquí viene de todo, desde el estudiante al profesionista, pero sobre todo cargadorsitos del rumbo y gente del trabajo, a veces vienen señores casados, esos ni te hacen nada a veces solo quieren hablar y asi se pasa el tiempo.

Algo que se repite en los testimonios es que muchos tienen miedo a contraer una enfermedad o a la sanción social que podría acarrearles pasar por los “puteaderos”. “Juan P. el galan” refiere cómo la experiencia de intentar negociar con una de las “toreras” suele ser complicado, en razón que implica una sanción social por parte de los transeúntes, que también remontan las calles de la 14 y 12 poniente:

Un día de estos voy a ir a cojerme una de esas viejas, he visto que si hay bonitas y bien buenas las cabronas; nadamas que me da pena hablarles, jajaja, ps, toda la gente nomas se te queda viendo.

Algo que también se repite en los testimonios es que la forma en que las “chicas” se comportan influye mucho en sí el cliente vuelve o no, pues a muchos no les importa “gastarse la raya aqui”, pero otros no les gusta gastar y vienen “nomás de mirones”. Andrés Mora refiere: “Las putas no son la solución a necesidades de un hombre, a veces solo roban el dinero y no se dejan penetrar, a mi me paso una vez y desde ahí, ese ocasión y momento aprendí a no meterme con esa gente”. Rodolfo Coleote, legitima la violencia ejercida hacia las mujeres que ejercen el trabajo sexual en la ciudad de Puebla, pues para él “son bien mamonas”.

Algunas solo te rroban el dinero „te disen 150 y ya k estás enel cuarto te disen son 50 del cuarto „,kieren asta 500pesos según x el servicio,,y luego unas son bien mamonas ,pinches putas „,poreso luego las rroban ho las matan „,pero igual unas si están chidas „y te dan el culito asta x 50 \$,,yo me coji una chida „,y se portó buena onda „,asta le deje para su rrefresco „,se dejó cojer x el ano „,muy chido.

En los testimonios que otras mujeres trabajadoras tienen de la prostitución dentro de la misma socialidad de la 14 o 12 poniente, se reproduce aquella separación que Silvia Federici (2018) narra de la génesis de la prostituta en las sociedades industriales. En correspondencia a la escisión entre “buena esposa, laboriosa y ahorrativa” y “trabajadora sexual derrochadora”, que sostendrá una idea de familia, legitimando el trabajo doméstico no remunerado. Pues las otras mujeres que no se dedican a la “prostitución” miran a las trabajadoras sexuales como holgazanas, comodinas, convenencieras, “gastalonas”, insensibles y de alguna forma una *escoria*³⁰. Gabriela Bautista, quien labora en una ferretería nos contaba:

³⁰ Esta fue una de las principales razones por las cuales al interior del fenómeno religioso de la Santa Muerte decidimos escuchar privilegiadamente a las trabajadoras sexuales, -que por cierto

Que vergüenza para los que vivimos en Puebla con ese tipo de mujeres en plena luz del día, ya no puede venir uno al centro por que están en todos lados muy cinicamente y descaradas todas feas panzonas con estrías unas [y] otras horriblemente vestidas, sin pudor y lo peor [es] que no hagan nada nuestras autoridades para quitarlas de ahí.

Para Rocío Álvarez, las prostitutas le dan mal aspecto a la ciudad:

Yo pienso que son unas viejas huevonas que les gusta el dinero fácil por que tienen manos para trabajar y pies para caminar, pero prefieren estar dándole mal aspecto a la ciudad y por lo que veo sólo se dedican a robar.

Isabel Méndez Martínez, no comprende como habiendo otros trabajos, una mujer puede dedicarse a la prostitución:

Todo puebla un asco lleno de basura por donde kiera que voltean el tal bank se llena las bolsas de dinero con el gobernador haciendo tantas carreteras mientras se llena puebla de basura y mujeres alegres habiendo otros tipos de trabajo.

Para Mariela Ríos, ejercer el trabajo sexual se debe a lo engañadas que viven las mujeres que deciden hacerlo:

Pobres mujeres en que cabeza cabe que un hombre que la manda a coger con varios hombres las quiere; ya, por favor, despierten, ese que las manda a acostarse con varios hombres ni a su mamá quiere el hijo de su reputa madre, padrote de mierda.

como lo hemos mencionado ocupan las mismas calles donde existen en la ciudad de Puebla los altares de la “Madrina”-, pues ellxs encarnan un doble carácter como sujetos estigmatizados por el discurso que ubica al culto a la “Niña Blanca” como un culto de la muerte y a sus devotos como seres “en los márgenes”. ¿Por qué en una sociedad donde se mercantiliza todo, incluso la muerte, la labor que realizan las trabajadoras sexuales esta prohibida? En ese sentido rogamus al lector pueda comprender que hacemos una clara distinción entre trata de personas y trabajo sexual. Solo que para el caso de Puebla nos fue muy complicado por la dimensión de peligro que significó recopilar alguna información comprender cuando estábamos frente a un caso o el otro. Véase Deborah Daich (2012).

De alguna forma lo que queremos evidenciar tiene que ver con la invisibilización de las redes de trata de personas que se despliegan en los recovecos, rincones, pasillos y silencios de estos barrios. En los testimonios de las otras mujeres trabajadoras se percibe que el ejercicio de la prostitución *da* una “mala imagen” social y no se entiende como estas mujeres pueden seguir exponiéndose a tales prácticas. Entonces, volviendo a las preguntas liminares que motivan nuestra reflexión: ¿Cuáles serían las particularidades del devocionario de la Santa Muerte en Puebla entorno a la construcción de una idea de lo femenino? ¿Cómo interpelan las subjetividades disidentes de la Santa Muerte a una virgen maculada? Podemos decir que el culto a una virgen maculada, que no reproduce ninguna idea de virginidad, castidad, obediencia o pulcritud, interpela potentemente a las trabajadoras sexuales con las que pudimos conversar. Hemos de señalar que por las circunstancias de riesgo que implicó esta investigación ninguna chica nos permitió que grabáramos o registráramos las circunstancias en las que realizaban su trabajo, por lo que decidimos auxiliarnos de metodologías transdisciplinarias, como la etnografía del paisaje sonoro. Las entrevistas que pudimos realizar fueron convenidas en los días de descanso de las chicas y se dieron en el contexto de su visita a algún altar adyacente a la 14 y 12 poniente, como en los días de fiesta de abril de 2016 y noviembre de 2017. Como hemos mencionado anteriormente, los testimonios que reproducimos se basan en las notas de investigación que realizamos durante nuestras visitas y en los registros a la manera de una etnografía del paisaje sonoro nos hizo problematizar qué está ocurriendo en la vida cotidiana de las mujeres trabajadoras de estos cuadrantes de la ciudad de Puebla; donde la voz de las mujeres, como veremos adelante, no se registra ni acontece como paisaje en ninguno de nuestros registros.

Nosotros entendemos por etnografía del paisaje sonoro la apuesta por situar al sonido y la escucha como horizontes privilegiados para posicionarnos respecto a los procesos de subjetividad que atestiguamos y nos atraviesan. Los sonidos, al detentar una gran capacidad para evocar, actores, procesos o emociones, nos permitieron ir tejiendo nuestra experiencia en los barrios mencionados. Para nuestra mirada y las cosmoaudiciones asidas a ella, los paisajes sonoros son un despliegue reflexivo que va dibujando los significantes y significados del trabajo vivo y los múltiples valores de uso y valores de cambio que habitan las calles donde las trabajadoras sexuales devotas despliegan su hacer.

Así, fue de particular interés rastrear cómo las voces de las trabajadoras sexuales que habitan los barrios estudiados no aparecen en ninguno de los registros que pudimos recuperar en las múltiples fases de nuestra investigación. Es decir, no formarían parte ni de los sonidos hegemónicos ni de los sonidos subalternos. Su voz, caminar, ademanes, gestualidades y presencia permanecerían silenciados en el paisaje auditivo. Esta metodología trans-disciplinaria nos permitió hacer *roadtrips* sonoros o *escuchas profundas* en los barrios para partir de preguntas del tipo de: ¿A que suena el amor para ti? En lugar de preguntas de una raigambre más academicista como ¿De que forma el patronazgo del amor de la Santa Muerte opera en los sujetos devotos? Partir, en suma, de la escucha y no del habla para de alguna forma conjurar aquella dimensión que Silvia Rivera Cusicanqui refiere del lenguaje colonialista en nuestros horizontes culturales; donde las “palabras no designan, sino encubren” (Cusicanqui, 2010: 19); o problematizar procesos de investigación que parten de conceptos desde el *habla*, y que pretenden supeditar la realidad y no rebasarla -desde la *escucha*-, como lo enuncia Carlos Lenkersdorf (2008):

Las lenguas se componen de palabras que se hablan y que se escuchan. Si no se habla no escuchamos nada. Y si, en cambio, se habla y no escuchamos, las palabras se dirigen al aire. Por eso, las lenguas se componen de dos realidades, el hablar y el escuchar. Ambas se complementan y se requieren mutuamente. Surge, sin embargo, un problema que se inicia desde el término de lengua. Es el órgano con el cual articulamos las palabras, por supuesto las habladas. De ahí que el estudio de la lengua es la investigación de las lenguas habladas. La lingüística las estudia...Es decir, lengua es lo que se produce al hablar. El escuchar ni se menciona...¿dónde queda la otra mitad de la lengua, el escuchar? Poco se estudia, poco se investiga, poco se enseña, poco se menciona, poco se conoce y se practica (Lenkersdorf, 2008: 12).

De esta forma, se rev(b)elaban los sonidos, los usos culturales de los mismos o las representaciones sociales ancladas a ellos, ¿Cuáles serían los sonidos hegemónicos y subalternos dentro del paisaje sonoro de los barrios estudiados? Para subrayar que sonidos podrían estar en extinción o en riesgo de desaparecer y a que procesos sociales se engarzarían, nuestra forma de ver el mundo, el sonido y la escucha podrían ser una potencia insustituible para reconfigurar el tejido social de horizontes como el mexicano, repleto de

violencia, muerte y tortura. Nosotros reivindicamos un estatuto del sonido, para el cual las cualidades acústicas del entorno social producen, consciente o inconscientemente, subjetividades en tensión; aquello que pretende hacerse audible y aquello que es acallado. Entonces, volviendo sobre nuestras preguntas ¿Cómo interpelarían las subjetividades disidentes de la Santa Muerte a una virgen maculada?

Un travesti llamado Arelys, quien trabaja en los entornos de la 12 poniente, espacio de la “Niña Blanca”, nos comentaba mientras visitaba el altar de la 9 norte.

Pues yo en mi persona le digo mi flaquita, mi santa, mi reina, mi madre, mi huesuda o la parca. En realidad, la santa muerte, como tu dices, siempre ha existido. Viene desde nuestros antepasados, ésta es una santa muerte vestida de azteca, esta es otra santa de espejo, en la que una se refleja a si misma, tenemos la dorada que es la de dinero, la roja del amor, la negra que no creo que sea para hacer maldad, sino para protección de cada quien. Mi nombre es Arelys Gonzalez. Yo vengo de Tlapa Guerrero, de una familia muy católica. Yo creo en la Virgen de Guadalupe, en nuestro señor Jesucristo, voy a la iglesia, pero ya no con las ganas con las que venia antes. México es un país machista, es muy difícil para cualquier persona transexual. Yo estuve en Estados Unidos y allá empecé a creer en ella. Allá la conocí, a mi me espantaba mucho, como que me ponía una prueba y yo hablé con ella, le dije: “si tu no estás aquí a gusto te voy a devolver con la persona que aquí te trajo”. De ahí, después yo la soñé, que ella estaba en medio de otros santitos y ahí la deje en mi altar. La gente que viene al altar es gente sencilla, gente humilde y vienen a pedirle cosas que cada uno necesita. Yo le celebro su fiesta a ella cada segunda semana del mes de agosto.

Jorge la pareja de Arelys nos comenta que:

Yo soy Jorge, pareja de Arelys, la religión católica te impide mucho por ser gay y la santa, pues no te pide, te da tolerancia. Yo perdí mi trabajo y me devolvió otro mejor. Yo la quiero a la niña.

Habría que hacer notar, por ejemplo, que la figura de la Santa Muerte en los barrios

estudiados ha ganado mucha simpatía, pues se ha presentado como una devoción plural y respetuosa del comportamiento de sus devotos. “No sabe juzgar a ninguno”. Por ejemplo, gracias a la figura de David Romo Guillén, desde principios de nuestro siglo, se reconoció el llamado “matrimonio igualitario” al interior del culto de la Santa Muerte en la iglesia de la ciudad de México; en la calle Bravo de la colonia Morelos. En el 2004, se ganaría las primeras planas de las publicaciones de espectáculos al casar a la bailarina cubana Niurka y, posteriormente, se fortaleció con la realización de matrimonios de parejas del mismo sexo. Lo que podría explicar en parte su gran acogida en el ámbito de la comunidad LGBTTTI. En la ciudad de Puebla, el presbítero José Manuel Bello Núñez desde el 2012 comenzó también a realizar matrimonios entre personas del mismo sexo en la Iglesia de la *Santa Muerte y Bárbara Bendita* de la 8 oriente 416.

Luisa Fernanda, un travesti que conocimos *un* jueves de rezo por *las causas difíciles* en el altar de la 8 oriente, nos comentaba:

Mi nombre es Luisa Fernanda Aguilar, yo soy originario del estado de Michoacán. Me fui a Puebla para rehacer mi vida como una transexual, como yo quería, todas las chicas de mi ambiente, del ambiente nocturno creían en ella, porque en realidad todas las chicas del ambiente nocturno salen de sus casas, pero nunca saben si van a regresar o no, siempre le piden a ella para volver con vida por eso yo la venero y adoro.

La “pelotona”, una trabajadora sexual de la 14 poniente nos narraba:

La Santa Muerte es un ángel que dios nos envía, yo creo es un paso como todo, rico o pobre a todos se lleva. Sin la santa mi vida seria un desastre; así que creo que ella me ha ayudado a salir adelante en todos los sentidos.

Ana maría, una jovencita de no más de 25 años, quien ha vivido un par de abortos, nos comentaba mientras cargaba un bulto de la Santa:

A mi me comenzaron a prostituir a los 16 años, muchos piensan que las chicas estamos por gusto ahí, pero no es así. No vemos todo lo que pasa cuando vemos una chica con tacones.

Te maltratan, te pegan, te chantajea, Yo comencé a creer en la Niña porque una vez tuve una infección muy fuerte, eran unas calenturas muy cabronas. Los padrotes no te dejan descansar, ni cuando estas menstruando. A mi me introdujeron una esponja con vinagre para que pudiera seguir trabajando sin sangrar, si te embarazas por que se rompió el condón o porque el cliente se puso necio para no usarlo, los padrotes no tienen problema en hacerte abortar; y yo me vi muy mala. Todas creían en la Niña me dijeron que me encomendara a ella y aquí venimos a darle a mi madre mi agradecimiento.

La “guerrerense” una mujer de 40 años nos comentó que comenzó a creer en la “Madrina” por las circunstancias de angustia que vivió durante muchos años:

Te dicen por años que van a matar a tu familia. Yo estuve desde el principio aquí por una hija que tuve. Estuve en la 14, en la zona del ferrocarril en una vecindad donde se escuchaba todo el día música de mariachi, en la 11 sur, en la 8 poniente, a veces en hoteles otras en la calle y desee tanto la muerte del hombre que me obligo a estar que yo le pedí a la Santa que si me hacía ese paro yo se lo iba a regresar y aquí seguimos viniendo a ver a la flaquita.

La “pelotona” -nombre de pila que muchas chicas suelen tener- para quien el patronazgo más importante que ejerce la Santa Muerte es el del amor, compartió con nosotros una oración, que tenía como *manda*, para que tuviera muchos clientes y eventualmente encontrará un hombre comprensivo que la dejara trabajar y que no fuera celoso con su forma de vida. La oración que nos fue entregada en una copia, poco legible, la reproducimos a continuación:

Por la fuerza de los ardientes corazones sagrados y de las lágrimas amargas derramadas por amor. Para que se dirijan a (...nombre de nuestro amante...) donde esté, trayendo su espíritu ante mi (...nombre propio...); amarrándolo definitivamente al mío. Que su espíritu se bañe en la esencia de mi amor y me devuelva el amor en cuádruple. Que (...nombre de nuestro amante...) jamás quiera a otra persona y que su cuerpo solo a mi me pertenezca. Que mis recuerdos lo apresen para siempre, por los poderes de esta Oración. Mi niña blanca, Santísima muerte usa tu poder y aleja a (...nombre de nuestro amante...) de cualquier mujer con quien el esté en este momento, si estuviera; que haz que su boca solo

pronuncie y diga mi nombre. Yo (...nombre propio...); quiero amarrar el espíritu y cuerpo de (...nombre de nuestro amante...) porque lo quiero amarrado y enamorado perdidamente de mi. Quiero que él se quede dependiente y esclavo de mi amor, quiero verlo loco por mi deseándome ardientemente como si yo (...nombre propio...); fuese la última mujer en la faz de la tierra. Quiero su corazón prendido a mí eternamente, que en nombre de la gran Reina Santísima Muerte florezca este sentimiento dentro de (...nombre de nuestro amante...) dejándolo preso a mi las 24 horas del día. “OH Mi niña blanca, Santísima Muerte, has de traer a (...nombre de nuestro amante...) para mi, pues yo a el lo deseo, y lo quiero deprisa. Por tus poderes ocultos, que (...nombre de nuestro amante...) comience a amarme y a desearme a mi (...nombre propio...); a partir de este exacto instante y que él piense sólo en mi (...nombre propio...); como si yo fuese la única persona del mundo. Que (...nombre de nuestro amante...) venga corriendo hacia mí, lleno de esperanzas y deseo, que no tenga sosiego ni paz, ni descanso hasta que venga a buscarme, y vuelva manso u dulce a mí lado. Santísima Muerte yo te imploro para que me traigas urgente a (...nombre de nuestro amante...). Que me ame y me desee mucho, y venga manso y apasionado como yo lo deseo. Yo (...nombre propio...) agradezco a la Santísima Muerte. Y prometo siempre llevar su nombre conmigo. OH! Poderosa mi Niña Blanca, Santísima Muerte, Quiero de vuelta a mi amado (...nombre de nuestro amante...), que me entristece con su desprecio, y me hiere con su olvido. Quiero que el olvide y deje de una vez y para siempre, todos los otros amores, y a los que nos quieran separar. Que sea desanimado y frío con otras personas, que se desanime y sea frío con todas las otras mujeres, que cualquier otra mujer que este con (...nombre de nuestro amante...) se estrese y se desencante de el, y quiero que se peleen, y que el salga inmediatamente de la vida de ella, y le tome enojo, odio, aversión, rabia y rencor. Y que (...nombre de nuestro amante...) sienta enojo, odio, repulsión y rabia de cualquier otra mujer que ande con el ahora, y que ellos terminen esa relación urgentemente. Que el se sienta solo, humillado y avergonzado. Que (...nombre de nuestro amante...) venga a mi lado, pida mi amor y mi perdón. Oh! Linda Poderosa Santa Muerte, que en ese momento (...nombre de nuestro amante...) no quiera más andar con nadie, ni con sus amigos. Que pase sus días y sus noches pensando en mí, y pensando cómo va a hacer para HACERME FELIZ. Necesito mi Niña Blanca una señal, una llamada telefónica, cualquier contacto para yo saber si (...nombre de nuestro amante...) piensa en mi y que me quiere, y me quite de esa oscuridad. Que (...nombre de nuestro amante...) hable conmigo, que sienta fuertemente que me echa de menos. Usted Santa Muerte es fuerte y poderosa, traiga a mi amado a mis pies, para no más salir, y que venga corriendo, que deje todo y a

todos, y que sólo piense en mi, y en hacerme el amor apasionadamente, que me penetre por adelante y por atrás apasionadamente, que me bañe con el jugo de su simiente, y que se embriague de lujuria con el néctar de mi sexo, que sus labios deseen profundamente lamer la miel de mis senos, y solo a mi me haga gemir de éxtasis y placer. Oh mi linda y poderosa Niña Blanca, Santísima Muerte, yo te pido que con tu grande y fuerte poder quites todas las barreras que están impidiendo que (...nombre de nuestro amante...) ame y desee locamente y quiera unirse a mi (...nombre propio...). Quiero a mi amado, amándome, deseándome y admirándome siempre. Que el no sienta mas deseos sexuales por ninguna otra persona. Que su miembro viril solo se endurezca al pensar en mi, o al rozar mi piel. Que su blanca y cálida simiente termine siempre sobre mi cuerpo, haciéndome gozar y vibrar de placer y amor. Que todos sus deseos sean sólo para mi, que sus pensamientos, gentilezas y bondades sean sólo para mí. Que (...nombre de nuestro amante...) quiera de verdad que yo (...nombre propio...) me quede con el, y que el se quede conmigo. Pero además, quiero que Usted, Linda Poderosa Santa Muerte, aleje de (...nombre de nuestro amante...) a toda y cualquier otra mujer, para que podamos ser felices juntos. Que él sólo sienta atracción y deseo sexual por mi. Que el me llame por teléfono, desde mañana y a todo instante. Que sienta nostalgia por mi persona, y que sufra lejos de mi y no aguante mas ese sufrir. Quiero que el me busque hoy y ahora. Quiero oír la voz de el, pidiendo verme para estar conmigo y volviendo a mi lado para siempre, diciéndome que me ama y que me quiere solo a mi. Gracias mi Niña Blanca por el favor concedido. GRACIAS MI SANTISIMA MUERTE EN TI CREO, Y EN TI CONFIO... Nota: Copie y pegue un pedido igual a este aquí en 7 altares diferentes y dentro de 7 días su pedido será realizado.

Para nosotros, la oración reproducida anteriormente, sería un tratado de las *virtudes* del amor en la perspectiva de las devotas de la Santa Muerte. Un amor que pide exclusividad, que exige que no puedan desarrollarse afectos por otra persona más, que pide al ser amado postrarse ante nosotros en plena obediencia y abnegación. Podemos aseverar que en el mercado religioso, ligado a la figura de la “Patrona”, no hay una vela votiva, un cirio, un bulto, bálsamos u oraciones que se vendan más que las destinadas al patronazgo del amor. Así lo pudimos corroborar con los dueños de las tiendas adyacentes a los altares que, incluso, nos mencionaban que las ganancias provenientes de las velas votivas de color rojo, las destinadas al amor, representaban un 80 o 90 por ciento de sus ganancias totales.

Esta reina de los corazones mexicanos, como ya la llaman algunos investigadores (Chesnut, 2013: 135), no sabemos en que momento adoptaría este patronazgo, ligado a figuras como la del franciscano Antonio de Padua. Solo sabemos -como ya lo habíamos advertido en el capítulo 3 de las *afinidades electivas*- que la figura de la Santa o *Buena Muerte* de aparecer en anales de la Inquisición, hacia 1790, se ocultaría por siglo y medio hasta encontrarla en los relatos que la refieren en los *Hijos de Sánchez* (1940) como patrona de los maridos infieles o como patronazgo ligado a aquellas mujeres que desean que su marido o novio “se quede dependiente y esclavo de mi amor, quiero verlo loco por mi, deseándome ardientemente como si yo fuese la última mujer en la faz de la tierra”. Solo podemos atestiguar que hoy la “Niña Blanca” es una crítica a las formas morales instituidas de las relaciones del mercado, una enmendadora de los corazones rotos, patrona de los afectos, de la capacidad de atar, capturar y entregar a los esposos o novios descarriados y de encomendar para los amores perdidos y de condenar a los vilipendiados. ¿Podríamos acaso, también, decir que recurrir a los *hechizos del amor* tendría un correlato con el momento de la economía política -sexismo, misoginia, restricción de mercados laborales- en los que la separación de los cónyuges o el abandono del seno familiar por parte del hombre como “sostén de la familia”, representa una crisis dentro de la económica política? Desde luego, pensamos, como lo sugeríamos al inicio de este capítulo, que las palabras de los devotos prostituidos en el mercado del cuerpo son la nobleza, al mismo tiempo que las sonrisas de la cortesana a la sociedad en sus falsedades morales.

Con respecto a la fiesta de la Santa Muerte - como referimos en el capítulo cuarto- no tiene asignada una fecha específica, pero su celebración coincidiría con la inauguración del propio altar, con la fiesta patronal del barrio o con las celebraciones del día de los muertos. Sin embargo, quisiéramos mencionar que se reproduce una contradicción muy fuerte en el despliegue de la propia fiesta, tal y como pudimos analizarlo evocando la producción de los paisajes sonoros. Por una parte, no podemos soslayar el gran protagonismo que despliegan las mujeres y las trabajadoras de los cuadrantes caminados para la realización de la fiesta de la “Madrina”. Sin embargo, la idea que expolia el trabajo sexual femenino, como un “sexoservicio”, como “servicio personal”, también permea la invisibilización de su trabajo en otras esferas, como lo pudimos atestiguar en las entrevistas, pero también en los registros fotográficos y de paisajes sonoros que pudimos

recolectar. Las mujeres en el contexto de la fiesta de la “comadrita” cocinan, adornan, limpian, visten a la virgen maculada, la atavían, sirven y atienden a los invitados, cantan, gritan y organizan el rezo, cuidan a los infantes de otras compañeras solidariamente. Pero, contradictoriamente, no deja de reproducirse en el seno del entramado de la devoción institucionalizante, la presencia de figuras masculinas (Víctor Manuel Sánchez y José Manuel Bello Núñez) que acaparan los reflectores e impiden mirar el trabajo vivo detrás del ejercicio del liderazgo religioso, del que ya nos advertía Bourdieu (2006), pero que en el registro sonoro también irrumpen silenciadas. Con Verónica Gago (2014) en *La razón neoliberal* podemos corroborar que la fábrica social reproduce la idea del trabajo de las mujeres como:

“servicio personal” es una de las modalidades de descalificación como trabajo, en la medida que lo ubica en un más allá de las relaciones capitalistas de producción (por fuera de la inversión de capital, según Marx), así como relativiza su productividad específica y deshistoriza su función. Si en lo que respecta a las mujeres, su trabajo parece un servicio personal fuera del capital” (Dalla Costa & James 1975: 32), la separación entre reproducción y producción condena a la primera a una esfera no-valorizante, no-retribuible y subordinada a la definición del salario en términos negativos (actividad no-salarial) (Gago, 2014: 110).

Por lo que, para nosotros, será necesario referir cómo la idea del “sexoservicio” es una dimensión por afuera del trabajo que, también, permeará la idea de que el trabajo de las mujeres en el seno de la fiesta devendrá de alguna forma también invisible y desvalorizado, actualizando uno de los núcleos de la acumulación originaria del capitalismo, la desposesión del trabajo femenino. Así, en el horizonte del paisaje sonoro de las fiestas que pudimos acompañar, nos pareció evidente como la voz de los hombres y los múltiples valores de uso y de cambio traducidos en sonidos se revelaban hegemónicos en el seno de la fiesta; y allende la misma y solo el pregón grabado de una mujer que compra artículos viejos y usados irrumpía subalterno en el escenario de la auralidad común de la fiesta.

La estrategia interdisciplinaria de registrar los sonidos de las calles adyacentes a los altares nos permitió asumir la *sonosfera* circundante como un síntoma de la propia

desposesión del trabajo femenino. En este sentido nos preguntábamos ¿Cuál sería la potencialidad de asumir la sedimentación de las capas de sonido en la producción de una auralidad común? ¿Los sonidos tienen memoria? ¿Pueden las variopintas acústicas sociales ser un síntoma de los tiempos violentos que vivimos?

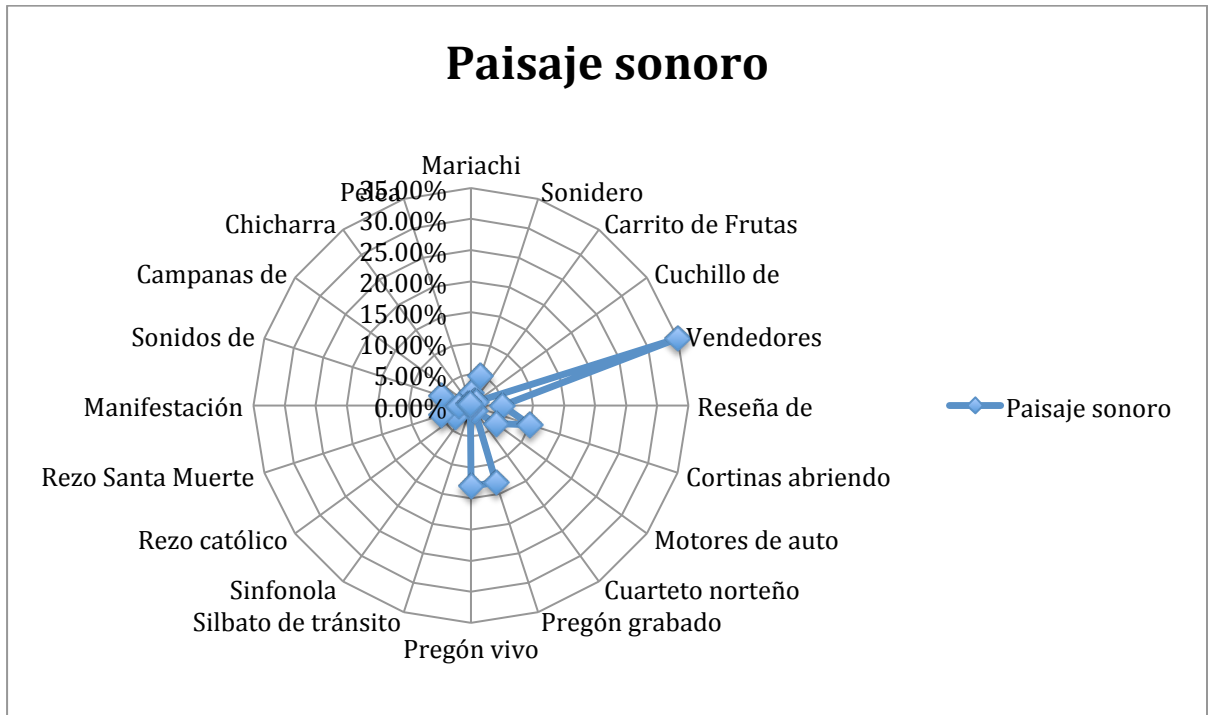


Imagen 88a. *Elaboración propia, GLV, 2018*



Imagen 89. *Adobito y pipián*, octubre 2016, Puebla, foto: GLV



Imagen 90. *Flores para el altar de la "Patrona"*, noviembre 2017, 9 norte, Puebla, foto: GLV



Imagen 91. *Devotas a la Santa Muerte preparando tamales para la celebración del Rosario de la Santa Muerte, 31 de octubre de 2016, Puebla, foto: GLV*



Imagen 92. Mujeres en *manda* elaborando gorditas y tlayoyos para la celebración del rosario de las 5 pm del 1 de noviembre 2017, 9 norte y 12 poniente, Puebla, foto: GLV

De esta forma, lo que nos mostraron las múltiples capas de sonido que habitan y deshabitan los barrios evocados tenía que ver con la constatación de que la desposesión del trabajo hecho por las mujeres podía evidenciarse en la auralidad común que se desplegaba en el entorno de la fiesta. A la manera de silencio, envilecimiento, ausencia, una epistemología del sonido nos revelaba barrios en donde el trabajo ambulante es la experiencia social hegemónica. Donde los sonidos ligados al clima de inseguridad y control social como son los silbatos o rejas, portones y cortinas abriéndose y cerrándose, irrumpen recurrentes en el paisaje como los sonideros populares de los encuentros barriales. Donde los sonidos ligados a los procesos de reconstrucción o recomposición urbana se evidencian crecientes y donde los paisajes sonoros ligados a la comida (pregones, utensilios) y a la música (mariachi, banda, cuarteto) aparecen paradójicamente con disonancias e hilaridades.

Una escucha de lo *aural común* en estos barrios nos permitió comprender las fuentes acústicas desde las cuales los comportamientos de las devotas de la santa muerte acontecen ambivalentemente. Así, el acontecer de la *manda* sería, en nuestra perspectiva, una forma ambivalente a través de la cual las devotas de la Santa Muerte cumplen frente a su compromiso devoto lo que prometieron realizar; si la “comadrita” les hacía el “paro”, fortaleciendo una idea de comunidad, de relaciones colaborativas por afuera del capital, pero de alguna forma ese trabajo en el contexto del paisaje sonoro de la fiesta se despliega desvalorizado e invisibilizado. Las mujeres en las tensiones del momento festivo despliegan su subjetividad como “bienes comunales”.

Ana Gabriel una trabajadora sexual devota a la Santa nos relata como transcurre la fiesta hacia el mes de noviembre de 2017 en el altar de la “Patrona” de la 9 norte:

A mi me toco este año vestir a mi madre, junto con mis compañeras nos organizamos para conseguirle su vestido de novia. Desde temprano le organizamos su camino de flores, su mariachi para sus mañanitas, y nos organizamos para hacerle su comida para que todo aquel que llegara a rezarle a la Niña no le faltara un taquito y estuviera contento. Hay varias oraciones y rezos durante el día hasta la noche; y nunca debe faltarle nada a la gente, por eso hace falta desde días antes conseguir todo y organizarnos. Este año, aunque la calle está

toda tierrosa no fue impedimento para hacerle su fiesta a mi madrecita. Por la tarde la vamos a llevar de procesión y verás cuanta gente ya se junta, de todas partes y que fiesta.

Durante estos días pudimos atestiguar la organización que precisa una fiesta que convocaría a cientos de personas, los hombres se encargaban de poner las lonas, las sillas, las mesas, cargar las cajas de refrescos o el equipo de sonido para los varios grupos de mariachis y música norteña, que no dejarían de acompañar el festejo de la “Huesuda” durante la festividad. Mientras que las mujeres en los patios de las vecindades adyacentes se encargaban desde muy temprano de organizar el guiso de los adobos, pipianes, moles y tamales que se ofrecieron durante tres días para los devotos que acudieron a las misas de la “segadora fiel”. Nosotros quisiéramos subrayar que, en alguna medida, el trabajo del cuidado de los niños, la cocina, la limpieza de los altares después de la festividad o la atención de los asistentes, siguió desplegándose sonoramente como una especie de bien comunal desvalorizado. Nosotros nos sentimos profundamente interpelados por lo que menciona Verónica Gago (2014) respecto a la idea de que las actividades de las mujeres han sido definidas como no-trabajo.

La *naturalización* y la *servilización* son dos procedimientos que se renuevan como figuras de mistificación, al mismo tiempo que operan cualificando de cierto modo al trabajo doméstico. La masificación de la prostitución tiene que ver con el despojo de entonces y la creación de la figura del ama de casa como enclaustramiento familiar para la producción de fuerza de trabajo. De allí, también, la importancia de la advertencia metodológica: no se puede estudiar de forma desconectada el trabajo asalariado de las mujeres, el trabajo hogareño y el trabajo sexual (pago) (Gago, 2014: 111).

Ya no podemos partir de estudios que piensan un trabajador abstracto asalariado *libre*, sino a partir de la valorización creciente de los atributos que permanentemente cualifican al trabajo femenino como no-libre. Apelamos a cuerpos que serán capaces de producir sentido de la palabra-acciones; y no solo serán situados como pasividades dispuestas al escarnio. En suma, podríamos decir que, si pudiéramos hacer una aportación

al estudio del culto a los muertos y la muerte, en la época contemporánea, tendríamos que evocar el hecho fundamental de que el culto a la Santa Muerte, para nosotros, actualiza una sensibilidad que se creía subsumida en las lógicas tecnocráticas de la muerte. La Santa Muerte evidencia una trayectoria del sentido de resistencias y rebeldías en la subjetividad moderna del trabajo sexual como algo productivo, pero al mismo tiempo expresa la vida como entramados culturales del estatuto supremo de relaciones sociales de cara a la banalización del horror del capital. (En ese sentido, tendríamos que apuntar también que el culto a los muertos se ha convertido hoy en día en la única devoción religiosa común a los no creyentes y a los creyentes de cualquier confesión ligada al cristianismo, por lo que en futuras investigaciones se deberán profundizar las implicaciones que tiene este proceso socio-histórico del sonido y la imagen desde el múltiple crisol de dimensiones que impele su despliegue subjetivo).

Por lo pronto, podemos decir que la elaboración de una etnografía del sonido, del paisaje sonoro o de la *auralidad de los comunes*, en los barrios caminados, puede permitirnos evidenciar que el trabajo hecho por las mujeres tiene un lugar subalterno dentro de los paisajes sonoros que pudimos registrar. Aunado a la amplitud ensordecedora acumulativa y violenta de sonoridades urbanas; el incremento sonoro de la vida cotidiana, tal y como transcurre en los barrios caminados (El Portalillo y San Pablo), muestra que los sonidos producidos por los hombres -en particular los liderazgos religiosos normalizadores- se muestran hegemónicos, pero las múltiples actividades, más allá de la valorización del valor, ejecutados por las mujeres, invisibilidades del paisaje sonoro de acumulación, producción y reproducción técnica y composición orgánica del capital, reaparecen de forma poética en la tragedia del mundo. Por ende, los métodos de disciplinamiento sonoro, tal y como se despliegan en las calles adyacentes de los altares de la Santa Muerte, no dan cuenta de las múltiples subjetividades creyentes que existen en los mismos. Sin embargo, en lo que pudimos registrar, el trabajo sexual ejercido por las devotas aparece como un silencio de lo invisible en lo visible de los ecos sonoros; algo distante, frágil fuerza de liberación y justicia por la censura encubierta en el entramado de sonidos desappropriados de densidad histórica de deseos y aspiraciones del amor.

5.2 Escatología y *epistemologías creyentes* en la apocalíptica Santa Virgen-Muerte-Guadalupana

“Santísima Muerte,
bendícenos y acompáñanos ante el Señor.
Que por la preciosa inmensidad
que de la ventana al inframundo
emana el resplandor que cure al enfermo,
resucite al muerto,
solucione nuestros problemas presentes
y nos enseñe el camino hacia nuestro dios”
Jacque, oradora de la Santa Muerte.

A diferencia de sus contrapartes masculinos, en el concierto latinoamericano de las experiencias religiosas de la *criatura oprimida*, la Santa Muerte mexicana, adquiere cinco connotaciones que, sus pares latinoamericanos, no encarnan. En *primer lugar*, su carácter como una figura milenarista, escatológica y apocalíptica, como lo atestiguamos en los debates entorno a la idea de la *buena muerte* en la época novohispana. En *segundo lugar*, su perspectiva maculista o profana, como insistimos en el apartado sobre el *capitalismo como religión* en sus raigambres post-seculares y en *tercer lugar*, su dimensión antiestatal en el contexto del proceso de persecución que ha vivido desde el 2006 en tiempo del presidente Felipe Calderón Hinojosa y que relatamos en el capítulo cuarto concerniente a las determinaciones y condicionantes del rito estigmatizado y encubierto por sus lazos a la narco-cultura. En *cuarto lugar*, la “Santísima” siempre ha sido representada como una figura femenina, porta una larga cabellera castaña o negra, es ataviada de un traje de novia (lo que recuerda su nombre de *Novia Fiel* o *Esposa Fiel*) y porta vestimentas propias de ámbitos de una estirpe real. Finalmente, a diferencia de San Pascual Rey o Bailón y de San La Muerte, la “Flaca” mexicana no personifica a ningún individuo muerto, sino es una personificación de la muerte misma como representación de la vida. Es decir, es una figura no alegórica de la muerte, sino el espejo vivo de procesos de muerte en la vida cotidiana de miles y miles de devotos que acuden a ella.

Entonces, con estas anotaciones sonoras de la historia, discernimos a la imagen apocalíptica, milenarista, antiestatal, femenina y no alegórica de la Santa Muerte, respecto a sus pares en Argentina o Guatemala, para poder pensar la forma en su carácter femenino, interpela al imaginario de muerte que habita los cuerpos de mujeres devotas, -produciendo epistemologías creyentes-, cercanas a la “Madrina” en Puebla; una de las ciudades con los mayores índices de feminicidios en México.

Así, *San La Muerte* es un culto que es la personificación de un individuo muerto. El personaje de *San la Muerte* se cuenta en los mitos de origen de la oralidad devota como un monje jesuita que, en desacuerdo con los procesos de colonización evangelizadora de la zona del litoral argentino, se desprendió de su orden, en los tiempos de Carlos III. Sabemos que, en su exilio de la Iglesia, comenzó una tarea de ayuda al prójimo, en particular los enfermos de lepra, personajes condenados a la muerte. Se volvió muy popular, pues se relata que multiplicaría esta tarea de acercamientos con la muerte, con la oración y la predicación del Evangelio. Aunque muchas veces le advirtieron que cesara con su tarea de ayuda independiente de las condicionantes de la Iglesia, como representación de la vida, no se doblegó y siguió su tarea de encuentros con las materialidades de deseos en la vida cotidiana. Finalmente lo encarcelaron y, en protesta, ayunó de pie. Según se cuenta, luego de un tiempo condenado, lo encontraron muerto en esa posición, con su túnica y un cayado que lo ayudaba a caminar. Esta es una de las leyendas más difundidas acerca del origen de la devoción de *San La Muerte*, que podemos ubicar en la frontera de Paraguay con Argentina, el noreste de Argentina, exactamente en Corrientes, Misiones, Chaco, Formosa, Jujuy y, al sur de Brasil, en Formosa, Rio Grande do Sul y Santa Catarina. La representación de *San La Muerte* consiste en una estatua de bulto que simula un esqueleto humano masculinizado, porta una guadaña y está ataviado de una capa, y puede aparecer en cuclillas o sentado. A diferencia de los devotos de la Santa Muerte en México, que son devotos católicos en múltiples ocasiones, los devotos de *San La Muerte* han sido considerados de un culto “pagano”. En estas espacialidades sudamericanas, *San La Muerte* puede ser llamado también *Gil*, *San Severo de la Muerte*, *Ayucaba*, *San Esqueleto*, *Nuestro Señor de la Muerte*, *El Pirucho*, *El Flaco* o *San Parca*.

Cuando *San La Muerte* está vestido con capa roja, se lo exhibe públicamente.

Parado con su guadaña, a veces está al lado de él Santa Catalina. Otras veces a los pies de la imagen de Santa Catalina está incrustada una calavera que representa al santo. En este caso solo se le pide el "bien". Es decir que sane algún ser querido enfermo, algún animal, un campo, que los novios se reconcilien, que la esposa vuelva a prestarle atención al marido. El solicitante pide en persona el favor. Cuando está vestido de capa negra, la mayoría de las veces lo utilizan para hacer el mal. No permite el dueño del santuario que se le vea porque pierde el poder. En estos casos el curandero hace de mediador y él diagnostica el "daño" que lleva la persona; encargándose de tramitar el daño ante el santo. La fiesta de San La Muerte se efectúa el 15 de agosto, día de la Ascensión de la Virgen en el devocionario católico. Ricardo Oliva³¹ un comerciante en la ciudad de Sáenz Peña, en la región del Chaco Argentino, nos comentó:

Los festejos comienzan antes del 15 de agosto y finalizan después. Se organizan comilonas, bailes, sesiones de rezo. He visto esqueletos contruidos en madera de yerba mate, quebracho colorado, palo santo, huesos de animales o humanos. Tanto esqueletos parados con capa y guadaña, como acostados dentro de un ataúd o simplemente la calavera. El portátil es infalible cuando se lo construye un *Viernes Santo* a las 12 de la noche. Le sigue en efectividad la calavera fabricada con el plomo de una bala servida que haya dado muerte o herido a un humano; y por último la que se talla con el hueso de la cabeza de un pajarito. Algunas personas se lo colocan debajo de la piel para que no le penetren las balas.

Por otra parte, tenemos a San Pascual Bailón³². Es meritorio mencionar que para el caso de esta devoción centroamericana contamos con la inigualable investigación de Carlos Navarrete (1982). Para él, en Chiapas y Guatemala, el culto a la santa muerte esta indisociablemente ligado a la figura de San Pascual Bailón (San Pascual Rey o San Pascualito), un franciscano del siglo XVI y que sería beatificado en 1618 y canonizado en 1690. San Pascualito fue un fraile franciscano, natural de Torrehermosa, Aragón y nacido el 16 de mayo de 1540. Según la leyenda, se cuenta que por intercesión del fraile habría

³¹ Agradecemos la entrevista (videollamada) con Ricardo Oliva en el Chaco Argentino (22 de Marzo de 2016); concedida por intercesión de Belu Ferreira.

³² No hablaremos extendidamente de San Pascual Rey, pues su relato fue suficientemente narrado en el capítulo tercero de las *afinidades electivas*, donde planteamos posibles lazos genealógicos y socio históricos del rito contemporáneo de la Santa Muerte en México.

cesado una peste en la capitanía de Guatemala. De igual forma, se le atribuye el milagro de sobrevivir a la muerte corporal, al regresar a la mitad de su ceremonia luctuosa, triunfante de la muerte. Por lo que nuevamente estaríamos frente a una devoción de la muerte que es una representación alegórica de la misma, una figura histórica que representa la victoria sobre la muerte.

Esta devoción de San Pascual nos resulta preponderante, ya que algunos devotos de la Santa Muerte en México refieren haber heredado su devoción del sureste mexicano y de Guatemala. Lo cual, evidentemente, representa que el contemporáneo culto a la muerte en México provendría de nuestro vecino país al sur. Por ello, una de las primeras preguntas que realizamos a los devotos, cuando conversamos con ellos, tiene que ver justamente con su iniciación en el culto, ¿Cómo los devotos de la Patrona comienzan a prodigar su fe en ella? En primer lugar, habría que mencionar que no hemos encontrado una especie de motivo que pudiera explicar en palabras de los propios devotos su adhesión inicial al culto de la Niña Blanca. Una visita inesperada, un sueño recurrente, recomendación de algún amigo, vecino o conocido, curiosidad, un llamado. No hay en los devotos un relato hegemónico que responda a esta pregunta. Lo que si podremos leer entre líneas es una profunda angustia por las circunstancias de vulnerabilidad en que se escriben sus propias vidas y una familiaridad jocosa, pero también dolorosa con la muerte. Entonces, ¿Porqué en México esta devoción adquiere una figura femenina y no la masculina que hereda de los correlatos antiguos centroamericanos o sudamericanos? En nuestra perspectiva entenderíamos esta transposición como una interpelación y desafío cultural de cara a la imagen de devoción católica más honda en México; *la figura de la Virgen de Guadalupe*. Nosotros concebimos que los actores devotos ligados a la Santa Muerte encuentran en la traducción cultural de los atributos de la “morenita del Tepeyac” un vehículo idóneo de la masificación y consolidación del culto religioso más importante del último siglo en México, el culto a la “Niña Blanca”.

En este apartado, entonces nos proponemos vislumbrar como la emergencia de la Santa Muerte en el concierto devoto mexicano ha hecho converger *miméticamente* y *consteladamente* a la figura de la Virgen de Guadalupe como una esperanza ante las circunstancias de pobreza, miseria y muerte. ¿Qué implicaciones tiene este proceso de

imbricación de imaginarios religiosos del pasado en el presente? ¿Cómo podríamos plantearlo en un argumento de largo aliento desde una escatología novohispana y en la perspectiva de un milenarismo contemporáneo? Anticipadamente, quisiéramos mencionar que muchos de los estudiosos de este fenómeno religioso, como R. Andrew Chesnut, suelen establecer que la Santa Muerte mexicana no sería femenina, por las razones que esgrimiremos más adelante, ni provendría de un momento genético mesoamericano sino, como lo plantea Chesnut:

Yo considero que el origen de la santa esquelética proviene de la Europa medieval, particularmente de España. Durante la conquista y la colonización del hemisferio occidental, los frailes españoles se valieron de la figura del Sombrío Segador masculino. Una combinación de su propia y singular interpretación del cristianismo- tal como fue propagado por los iberos- y de sus propias creencias en deidades antropomórficas de la muerte, indujo a los grupos indígenas del centro de México, de las tierras altas de Guatemala, del noroeste de Argentina y Paraguay a cambiar a la Sombría Segadora española en una santa esquelética popular (Chesnut, 2013: 205).

En razón, de que no se logra -y ese será nuestro cometido- reflexionar como la Santa Muerte en el horizonte creyente mesoamericano pudo haber adoptado una metafóricación femenina; en razón de su correlato con uno de los grandes tótems de la mexicanidad, como lo plantearía Claudio Lomnitz (2006), la Virgen de Guadalupe y su contraparte mesoamericana sería la Coatlicue.

Claudio Lomnitz, en su libro, *Idea de la muerte en México* se preocupa por estudiar cómo:

El moribundo, la muerte, la vida después de la muerte y las conmemoraciones de los muertos ofrecen un rico repertorio de figuras e imágenes que se utilizan en un gran número de situaciones. El resultado es que existe una profunda resonancia cultural en el movimiento para utilizar la intimidad popular con la muerte como un campo conceptual con el cual considerar detenidamente la cuestión nacional y, en realidad, como un símbolo metonímico de la propia mexicanidad (Lomnitz, 2006: 27).

En ese sentido, refiere Lomnitz la existencia de tres tótems constitutivos de la mexicanidad; la Virgen de Guadalupe, Benito Juárez (Constitución de 1857) y la misma Muerte como expresión y representación de reconocimiento de relaciones sociales. Para él, estos tótems nacionales serían figuras de filiación nacional, que corresponderían a momentos casi sincrónicos de reconstrucción histórica de la nación mexicana; la pugna colonial, la disputa entre liberales y conservadores y la construcción del sujeto social post-revolucionario. Nos interesa la discusión que propone Lomnitz, ya que consideramos nos permite poner en perspectiva un concepto que trabajaremos a continuación y que enunciamos como *Mimesis* en el horizonte de la Teoría Crítica, evocando la siguiente pregunta: ¿Cuál es la importancia de estudiar cómo devocionalmente se están moviendo tótems en las relaciones culturales de la Santa Muerte y el guadalupanismo/clericalismo/patriarcado/laicismo mexicano?

De esta forma, nos parece pertinente la mirada de Lomnitz del proceso formativo de creencia, representación y devoción de la Virgen de Guadalupe. Ésta fue tomada como imagen intercesora entre Dios y los habitantes del altiplano mexicano hacia el siglo XVI; y, como tal, fue retomada como símbolo de autonomía y estandarte de insurgencia por los movimientos sociales del siglo XVIII. Al terminar las revueltas sociales fue interpelada por los procesos de laicidad en el seno de la disputa entre conservadores y liberales³³. En este sentido, podríamos decir que las manifestaciones negativas de los deseos del amor y la felicidad social comunicativa se pueden transformar también, como diría Pierre Bourdieu (1979: 271), en *Odium fati*.

En ese orden de ideas, aquello que nos parece ineludible referir en la configuración de las escatologías novohispanas, ligadas a la figura de la Virgen de Guadalupe, tiene que ver con la dinámica cultural en el seno del proceso de mestizaje que encarnan las sociedades americanas del siglo XVI y XVII; y que se expresa en la creatividad y autonomía cultural de los sectores marginales de las sociedades coloniales. Pero, también, en la actualidad de esas representaciones de la modernidad encontramos a los pueblos

³³ Si bien Claudio Lomnitz teje la idea de la muerte emparentada con la construcción de la idea de soberanía en los procesos económico políticos del Estado mexicano, lo que nos parece elocuente; por otra parte, nos preocupa que de por sentada la existencia del Estado, sin referir los procesos de acumulación y reproducción de capital intrínsecos al mismo.

originarios, los afro-descendientes y las “castas”; aquello que ha sido abordado como *ethos barroco* por el filósofo marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría (1994). Nosotros consideramos que la convergencia *mimética* y *constelada* de la figura de la Virgen de Guadalupe en los contemporáneos horizontes de la Santa muerte se encuentran en un *ethos barroco*: un correlato antagónico del proceso de supeditación de imaginarios, dentro de los procesos del colonialismo, capital y patriarcal, a la manera de *una estrategia de supervivencia de vida después de la muerte* (Echeverría, 1994: 34). Esta temporalidad utópica, que construye espacios de autonomía para escapar al genocidio cultural, revela las historicidades de sujetos concretos enfrentando la muerte desde una experiencia basada en una *intuición originaria* que se representa en obras de arte y política, como la Santa-Guadalupe-Muerte. De esta forma, la imagen de la “Niña Blanca” se tejería al manto de la Virgen Andaluza en las epistemologías que comparten; su apertura para constituir la esperanza frente y en la pulsión de muerte -proveniente de los mecanismos culturales del barroco estamental, que promueven la desestimación de las operaciones *mundanas*-, y un principio de ir más allá de la razón práctica, la razón experimental, del *cogito ergo sum* imperativo, de cara al genocidio perpetrado por los procesos contradictorios de la modernidad y la *religión, alienación y fetichismo* de acumulación de Capital *a sangre y fuego*, parafraseando a Marx.

En este sentido, parafraseando *La Noche de los Proletarios* de Jacques Rancière (2010: 143-144): ¿el amor faltante en nuestras sociedades, relación del amor con los contenidos de solidaridad y fraternidad, justicia y libertad, sería esa *pulsión de muerte*, movilizadora en ese sacrificio filantrópico de los devotos de la Santa Muerte? Nosotros pensamos que el sentido congregate en las espacialidades sonoras de afinidades electivas de Alejandra, la costurera mencionada en el *epígrafe* de este capítulo, son ecos de la historia y la esperanza cultural de la vida de ese *amor sincero que habita concretamente las profundidades de las miradas y corazones hasta morir*. En este sentido, las afinidades que encontramos en los límites materiales de las representaciones del amor amado son, justamente, los límites del amor socializado como expresiones de la toma de conciencia del mundo de violencia.

La amargura del espectáculo del pueblo satisfecho con su sumisión e indiferente a los que quieren sacarlo de ahí se soporta también con la comunión, con el entusiasmo de las jornadas del pueblo rey. Doble sentimiento que traducen las cartas de la costurera Désiret Véret al padre Enfantin. ‘Estaba segura de mi desprecio por la especie humana, [pero] estaba tranquila en mi indiferencia y me bastaba a mi misma, no estaba ligada en absoluto a los individuos, sino al infinito... Yo estoy bien con el pueblo pues siempre estoy en comunidad con él [...] Todos los días mi amor por él llega hasta el delirio; mis ojos repletos de lagrimas descansan sobre estas masas (...) es verdaderamente el corazón de dios. Feliz el hombre, feliz la mujer que sepan hacerse amar por ellas (Rancière, 2010: 144).

En efecto, frente a “la inmensa empresa moderna de conjuración de la muerte acumulando la muerte en su cotidianidad del mercado de cuerpos y almas sin amor: la ética de la acumulación y de la producción material, la santificación mediante la inversión, el trabajo y la ganancia que comúnmente se denomina *espíritu del capitalismo*” (Baudrillard, 1993: 168) deviene inspiración amorosa para conjurar la cultura de la muerte. Por estas razones, consideramos que la representación de la Virgen de la Guadalupe y la Santa Muerte representan esa oposición de autonomía, posibilidades negativas de las religiones, frente al *ethos protestante* calvinista que estudiaba Max Weber.

pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres esté llamado a salvarse) no tiene sentido, sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la “justicia” terrenal... ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna... Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás -el sentido de nuestro destino individual- está rodeado de tenebrosos misterios... Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el sólo fin de hacer honra a su propia majestad (Weber, 2007: 126).

Entonces, siguiendo a Bolívar Echeverría, subrayaríamos que lo que subyace a formas barrocas, como la Virgen de Guadalupe y sus remanentes milenaristas y

escatológicos, sería des-realizar el hecho en el que el valor de uso es subordinado al valor económico. Pues, frente al recorrido de creciente individuación/individualización, adjunto a la lógica expansiva del *ethos* capitalista como individualismo y goce sin socialidad, y al dominio material del método inductivo del *cogito* y *sum* cartesiano, la Guadalupana enaltece una duda deslegitimadora del mundo fetichizado. Introduce en los símbolos y alegorías de la esperanza una epistemología como sustrato de caducidad, contingencia y decadencia cuando interpela a Juan Diego Cuauhtlatotzin en el Nican Mopohua y le pregunta, aquel 12 de diciembre de 1531 en náhuatl, ¿Kuix amo nikan nika nimonantsin? ¿Kuix amo noseualotitlan, nekauyotitlan in tika? ¿Kuix amo neuatl in nimopakkayelis? Kuix amo nokuixanko nomamaluasko in tika? ¿Kuix ok itla in motech moneki?:

Escucha, ponlo en tu corazón, hijo mío el menor, que no es nada lo que te espantó, lo que te afligió; que no se perturbe tu rostro, tu corazón; no temas esta enfermedad ni ninguna otra enfermedad ni cosa punzante, aflictiva. ¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿No estas bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estas en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa? Que ninguna otra cosa te aflija, te perturbe; que no te apriete con pena la enfermedad de tu tío, porque de ella no morirá por ahora, ten por cierto que ya esta bueno.

De esta forma, lo que nos propone Bolívar Echeverría (1994) con el *ethos barroco*, es una temporalidad utópica que escapa al genocidio cultural de la muerte desinfectada por imágenes virtuales de la modernidad. Creando y reinventando formas nuevas, incluso a partir de instituciones e iconografías de la cultura de los dominadores, la condición de los vencidos se encarna fehacientemente en la figura e historia antagónica de la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte en el campo de las luchas y estrategias de sobrevivencia comunitaria. Para nosotros, en efecto, existen estos ajustes discursivos entre la figura apocalíptica de la Guadalupe y el milenarismo de la Santa Muerte, no sólo porque es una imagen que comienza a ser habitual y *habitus* del *amor fati* dentro del paisaje devocionario de la “Madrina”, sino porque creemos existen relaciones contradictorias en el seno de sus mismas escatologías. Si sabemos que aquello que constituye al concepto son momentos que representan la causa de lo que el concepto suplantó, entonces la Virgen apocalíptica,

aparecida en las márgenes del Guadalquivir, irrumpe o se actualiza con las constelaciones de la historia de México; en aquellos momentos en que la propia cultura mesoamericana debate su existencia de vencidos, desgracia de cara a los procesos de muerte colonial, tanto como la Santa Muerte emerge en un país de una enorme fábrica de muerte, devastación y tortura en la modernidad.

Así, entonces, las imágenes encarnarían insondables procesos sociales cautivos a la espera de hacerlos hablar. Por ejemplo, la relación que guarda Quetzalcóatl o Coatlicue con la Virgen de Guadalupe (Lafaye, 1985: 17); y que expresan, según nosotros, conceptos de *mímesis* como lo pudiera sugerir Adorno (2008). Sin embargo, más que un problema de dominación y hegemonía, la *mímesis* nosotros la urdimos milenariamente desde lo cultural mesoamericano-mexicano de la diosa Tonantzin, la más vieja de las madres de los dioses. Estudiando, particularmente, algunas representaciones iconográficas surgidas en las primeras décadas inmediatas a la Conquista del altiplano mexicano, no son imágenes sin contenido social, sino, justamente, son ecos y huellas de sujetos, cuerpos en procesos socio-históricos, pasados dinámicos, complejos y polivalentes, repletos de material de ruptura por correspondencia al material constitutivo del tiempo y el espacio en el presente. En el ámbito mesoamericano, y posteriormente novohispano, podemos atestiguar cómo, poco a poco, el conocimiento de la *cosa* por asimilación, la *mímesis*, va a ser prohibida por las sociedades regidas por la forma mercancía. Los antiguos dioses telúricos, que regían el calendario, la geografía y el modo de los habitantes del altiplano mesoamericano, guardarán silencio y serán lo negado en los procesos *civilizatorios* de la razón instrumental del Capital y el mercado. Si la razón dominante impuesta, como actitud objetivadora del *creer* en el mito o *ethos* de la civilización perpetúan relaciones entre sujetos reabsorbidos por el ritmo de la naturaleza-ambiente, dominada por la objetividad del trabajo, la acumulación y la ganancia, existe su contrario, el antagonismo ambiente. Éste se filtra, o recupera el origen de las palabras. Es decir que, con la formación de la razón instrumental se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada (Adorno, 2008), pero, y a pesar de Adorno y contra Adorno la adecuación física a la naturaleza se coloca antagónicamente como el *reconocimiento, por medio del concepto*, que instrumentaliza la *asunción* de lo diverso bajo lo idéntico, definido por la fuerza de lo real, empírico y concreto.

Para el caso de la *asunción* de la Virgen de Guadalupe, desde el escenario de dioses mesoamericanos, lo que atestigüamos es la constelación dentro de la cual se instaura la identidad del conquistador y su razón violenta (la inmediata de la *mímesis* como la mediata de la síntesis, la adecuación a la cosa en el ciego acto vital o la comparación de lo reificado en la terminología científica). Bajo esta lógica de identidades se instituye, por cierto, una mediatización del miedo y terror al castigo y la muerte (Cf., Matamoros 2015), pero, sin embargo, se abren posibilidades de redención humana a través de las constelaciones de resistencia y autonomía del sujeto rebelde; aquellos *ethos barrocos*, (mencionados por Bolívar Echeverría -2000). Como temporalidades utópicas, no completamente subsumidas a la valorización del valor, pensamos que el culto contemporáneo a la muerte no es un culto a la identidad de la muerte sin contenidos de verdad reales de la espiritualidad, lo descarnado, lo putrefacto ineludible, sino un culto a la vida negada en las formas capitalistas. Por ello mismo, podemos afirmar que la devoción prodigada en el altiplano mesoamericano de una *virgen mora* (la del Guadalquivir) no fue solo un proceso de imposición de un imaginario violento, sino, también y a la vez, un hálito donde se reconfiguró la sociedad y la cultura de la vida en la vida rota por la conquista. Por eso, tal vez, primeramente, la *sabiduría* implicada en la Santa Muerte sea difícil de comprender sin las temporalidades *furiosas* y espacios de *catástrofe* y violencia de la muerte, tan presente y cotidiana que los devotos insisten que la civilización sigue siendo moderna-violenta, pero diferente a la muerte como cultura de vida (Cf. Echeverría, 2000: 224).

Por ello, no creemos fortuito, la profusión de estrategias discursivas vinculadas a movimientos políticos barrocos en los territorios novohispanos. La figura de la inmaculada concepción, en la forma de la Virgen de Guadalupe *mexicanizada*, son resonancias del criollismo novohispano, expresión de la patria alegórica y apocalíptica, creación y novedad frente el *ethos* colonial³⁴. Las alas *-aura salvífica* en realidad- son las de un águila

³⁴ Uno de los intelectuales novohispanos más connotados, Miguel Sánchez (hacia 1640) haría sendas comparaciones entre los pasajes apocalípticos, donde se anuncia la irrupción de la Inmaculada con la idea de un documento profético para la Nueva España; uno que diera cuenta de la victoria del catolicismo sobre el paganismo que se vivía en varias regiones de los dominios coloniales. Para Sánchez, la isla de Patmos sería México-Tenochtitlán, el valle de México sería el cobijo del futuro evangelio eterno, el dragón de siete cabezas la idolatría de los pueblos indígenas y los ángeles serían los conquistadores que iniciaron el proceso de aculturación. Nosotros sabemos que más allá de estas lecturas que producen una copia conforme de la sociedad desde los

mexicana. Los demonios, combatidos, simbolizan la idolatría de los antiguos habitantes de Anáhuac, sometidos por Cortés. El Tepeyac es el páramo, el desierto al que voló la mujer vestida de sol y habitación del logos. La ciudad de México (Tenochtitlán) es la isla de Patmos y San Juan del apocalipsis, final y comienzo de bienaventuranza, es Juan Diego. La *ciudad celestial* es razón de conquista y evangelización, pero también es alegoría del sitio elegido para la *parusía*, aquella nueva sociedad devota desde la que emergerían del conflicto bélico nuevos sujetos creyentes. Como podemos observarlo en una representación de la sacristía del Templo de San Juan Bautista Coixtlahuaca, Oaxaca, de Gregorio José de Lara. Además de sustituirse la imagen de la Inmaculada por la de la Virgen de Guadalupe, se evoca un pasaje toral para la comprensión de los procesos de muerte colonial, patriarcal y capital que vivirían los pueblos de Mesoamérica. Por eso pensamos que la idea de una virgen de la muerte como testigo de las últimas cosas se corresponde o se sitúa en la relación con el capítulo 12 del libro bíblico del *Apocalipsis*:

Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Apareció otra señal en el cielo: una gran serpiente roja, con siete cabezas y diez cuernos, sobre su cabeza siete diademas. Su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. La serpiente se detuvo frente a la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo en cuanto le diera a luz [...] Cuando la Serpiente vio que había sido arrojada a la tierra, persiguió a la Mujer que había dado a luz al Hijo varón. Pero se le dieron a la Mujer las dos alas del águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos de la Serpiente, donde tiene que ser alimentada un tiempo y tiempos y medio tiempo.

dispositivos de dominación iconográfica, siempre habrá algo en el sujeto que desborde los patrones de dominación y subsunción.



Imagen 93. Gregorio José de Lara, *Patmos Guadalupe*, siglo XVIII, Oaxaca, foto: GLV

En ese tenor, abordando el carácter mimético, nuestra pregunta acerca de la posibilidad de un proceder metodológico, desde *constelaciones* en las representaciones religiosas, estribaría en revelar el carácter de dislocación entre significante y significado que sufren los objetos inertes y petrificados en las representaciones del *Trauerspiel*. Un juego de la tristeza y la melancolía que consideramos siempre se mueve al interior de la producción de afinidad electiva de las dos vírgenes de la muerte que hoy irrumpen como una imagen ambivalente y contradictoria. Así, nuestro Barroco americano o la dimensión mesoamericana actualizada significaría la pérdida de significado que sufren las alegorías dialécticas, inscritas en las imágenes representativas del mundo de las creencias, como la virgen de Guadalupe o la Santa Muerte. Fractura que atestigua la trayectoria histórica de la mercancía, que sólo conoce un tiempo autorreferente, homogéneo, lineal, vacío y repetitivo. Pues, como lo referimos con Bolívar Echeverría (2000), cuando reflexionamos sobre la emergencia de una subjetividad *negativa barroca*, el signo alegórico barroco sufre, constantemente, una especie de reificación que mengua el sentido inherente en la alegoría

del *ethos* como expresión cultural de la vida en resistencia con respecto a las formas de su valorización homogénea. El significante del objeto alegórico, en nuestro caso, la Muerte santificada, está siempre en otro lugar, invisibilizado, excéntrico, respecto a su ser material o al trabajo concreto dispuesto en él; generando una red de afinidades entre las *imágenes dialécticas* y significaciones en el marco fetichizado de su proceso de significación histórica.

Estas imágenes que, condensan el tiempo en una mónada histórica compacta y barroca del presente político podría redimir el peligro del exterminio, inscrito en un pasado fetichizado, naturalizado sin contenidos sociales. En el horizonte de correspondencias iluminadoras de esperanzas, paradójicamente representadas en las creencias y devociones populares carnales de risas y folclor mercantilizado. Por ejemplo, podemos observar en tatuajes, o *emblemas negativos* las imágenes de la Virgen de la Muerte/Guadalupe en afinidad con la, ahora, Santa Virgen/Muerte de Guadalupe. Así, podemos testificar que cuerpos, *corpografías*, relatan entre sus pieles, poros, arrugas las cicatrices de procesos históricos creyentes; que representarían verdaderos altares móviles de la devoción de la “Madrina” en los albores de nuestra década. Geografías críticas que nos convocan a pensar el cuerpo como un espacio de lucha, como una arena de impugnación y paisaje sonoro a la espera de la llegada de lo *numinoso*. O, como diría Bolívar Echeverría (2000: 223-224), para comprender la sabiduría que genera este *ethos barroco* en los cuerpos de los devotos de la santa muerte, es necesario atreverse a conocer lo *conceptual* de la aventura propia de los dioses, la de *nominar lo innominado*. Es decir, una epistemología que encara al Otro, no con un método metafísico, fuera del mundo, sino la escucha de las palabras y la comprensión de las imágenes como expresión y significante del contenido. Esta disposición permite exponer y potenciar, aunque sea fugazmente, un lugar al no-lugar de lo excluido. Así, en las tatuadas pieles vemos emerger los indicios negativos de una experiencia de la muerte, que no la niega, sino reivindica su carácter como gran compañera, esposa, hermana y amante. Una santa muerte que revela su carácter apocalíptico y escatológico de esperanza en sujetos vivos que portan la muerte como ventanas; a donde podemos asomarnos a otear los horizontes en los que somos engranajes de un gran proceso de muerte banalizada.





Imágenes 94-98. *Tatuajes de la Santa Virgen Muerte Guadalupe*, Puebla, México, 2016, foto: GLV



Imagen 99. *La Santa Virgen Muerte de Guadalupe*, Puebla, 2017, foto: GLV

Así, en los diversos hilos, colores y afinidades entre desconocidos, muchas veces en el azar de las interacciones, observamos cómo se tejen imágenes de la inmaculada en contextos apocalípticos de muerte. Miramos, desde luego, una *situación* de lo local, frágil, y muchas veces artificial por las interacciones de la estructura objetiva y real de la vida institucional. Sin embargo, la emergencia de una anti-virgen maculada, milenarista y anti-estatal representaría también un movimiento espiritual de la Santa Muerte ambivalente y contradictoria, pero como la producción de una *epistemología creyente* contradictoria por las tensiones de objetividad social del poder y la dominación establecida en el Capital.

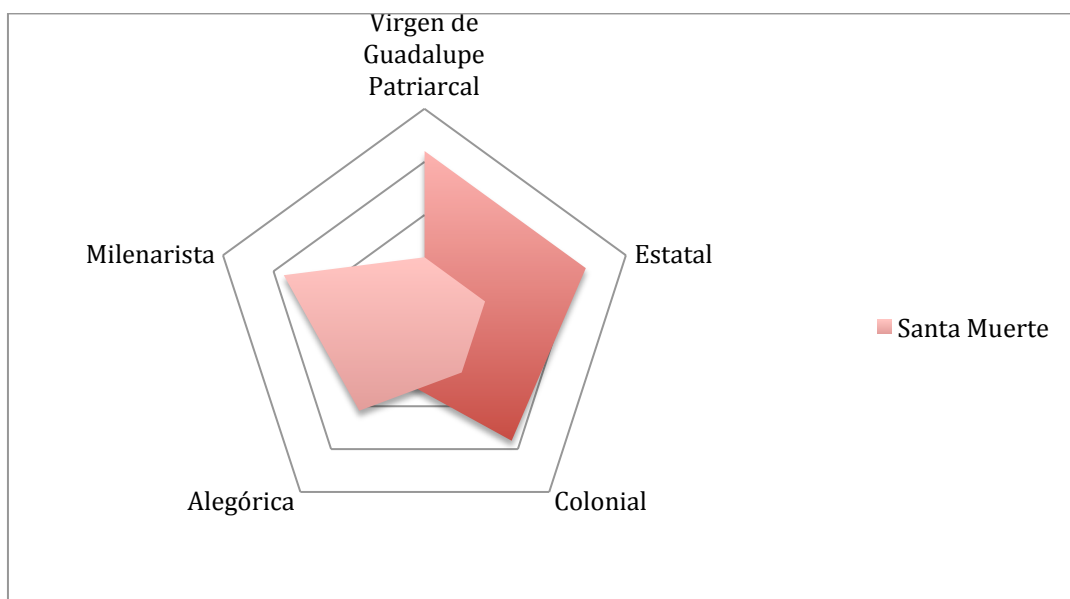


Imagen 100. *La Santa Virgen Muerte de Guadalupe atravesada por cinco ejes*, elaboración propia; GLV

Así, estas *epistemologías creyentes*, desde la mirada milenarista devocionaria de la Virgen de Guadalupe fundan por un lado sus ambivalencias culturales en el concepto de inmaculada concepción como opio del pueblo; que ha servido a los poderes que impulsan proyectos *civilizatorios* de aculturación; y que ha nutrido procesos de conciliación histórica entre liberales y conservadores al interior del estado mexicano. Pero, por otro lado, desde la mirada de la devoción de la Santa Muerte desde abajo, y en las realidades concretas de la criatura oprimida, produce en esas contradicciones y ambivalencias un sujeto para el cual no existiría ética o moral ideal en el racismo y exclusión, sino expresiones de lucha contra las lógicas estatales. En efecto, ya que son un culto prohibido por el mismo Estado

mexicano, quien además lo estigmatiza y persigue, y donde se reivindicaría un ingrediente cultural ineludiblemente mesoamericano, la *epistemología creyente* de la “Madrina” horada constelaciones de cimientos de la modernidad para visibilizar la muerte como experiencia, que los propios procesos tecnocráticos de *nuevos estatutos de morir* ocultarían y denegarían. Una, la Guadalupe, sería la representación alegórica de la maternidad del hijo de Dios; y la otra, la “Niña Blanca” sería la presencia no-alegórica de la muerte concreta de la cotidianidad de la condena. Ambas, compartirían la ambivalencia de existir en la forma en que el mercado las posibilita, pero, a la vez, son la detentación de profundos relatos que anticipan procesos subjetivos de *desbordamiento creyente*: pensamientos en clave esperanza que anticipan soñadoramente un mundo en ciernes contra la muerte como destino capitalista.

En este sentido, concebir la Santa Muerte en el proceso de imbricación creyente revela ese carácter antagónico oculto o invisibilizado en la imagen de la Virgen de Guadalupe: su carácter como Virgen de la Muerte, como devoción religiosa que atestigua el apocalipsis cultural del primer templo de *Jerusalén para San Juan el evangelista; México Tenochtitlán para el beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin*; o una herida abierta de cientos de miles de asesinados, miles de desaparecidos y millones de desplazados en lo que aún llamamos México: *ombliigo de la Luna*. Entonces, estamos frente a las significaciones significantes en los significados de palabras de nuestros entrevistados como una virgen patriarcal, estatal y colonial de cara a otra anti-estatal: la de lxs subordinadxs que late como un corazón en el mundo descorazonado. Una devoción que expresa el rostro del *México Profundo* (Bonfil Batalla, 1994) de las resistencias y rebeldías, asimiladas al de una calavera tatuada en los cuerpos de miles y miles de excluidos; como pudimos sentirlo en el contexto de las marchas por la aparición con vida de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, Guerrero, México; o las marchas contra la violencia y feminicidios en la ciudad de Puebla; y en muchas ciudades de México durante los últimos años.



Imagen 101. *El rostro de México es una calavera*, “Marcha no más violencia contra las mujeres”, México

In conclusiones para seguirnos preguntando: economía política funeraria en el horizonte de la *muerte vivida*

“Me dicen que, adelantándote a tus verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.

Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo.

Empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.

Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla
se pasean como hombres de estado. Los pueblos
se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.

Así el futuro está en tinieblas y débiles
las fuerzas del bien. Tu veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura”

Bertolt Brecht entorno al suicidio de Walter Benjamin.

“Según mi humilde opinión, el problema con los muertos es sobrevivirlos.

O se muere uno con ellos, un poco o un mucho cada vez”

Supcomandante Marcos, *Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas*, diciembre de 2013

Nuestro relato se escribió con los sueños, anhelos y heterotopías múltiples de los muertos que somos y hemos sido. Con las cicatrices y heridas desde las que nos asomamos al tiempo y espacio que habitamos, miramos con tristeza desde las ventanas las ruinas sobre ruinas del espectáculo perverso de crueldad, violencia y desasosiego. Ya que sabemos que el problema de los muertos es sobrevivirlos, no sabríamos a cabalidad decir cuanta muerte nos vertebra la mirada, ni cuanta muerte reverbera las palabras con las que pretendemos tejernos al mundo, a nuestros semejantes. Por esto, hemos evocado narrativas desde una subjetividad reflexiva/práctica situada en el capitalismo con las constelaciones de la historia de las artes de la resistencia. Para poder nombrar la primera devoción femenina,

apocalíptica, milenarista, post-secular y anti-estatal de la muerte en el continente americano, hemos articulado la corpografía narrativa del concepto de devoción de la Santa muerte en la ciudad de Puebla con las mediaciones de *la negación subsumida por la naturalización de la crueldad como horizonte*, *el desbordamiento creyente*, *las nuevas formas del morir*, *las ciudades/muerte*, *la muerte vivida*, *en-cubrimiento del cuerpo moribundo*, *yacente*, *postrado* y *decadente*. Como lo planteábamos desde las primeras líneas de nuestra investigación, nuestra narrativa pretendió hacer irrumpir un estudio del fenómeno religioso desde una *esperanza contra toda esperanza*, una investigación que diera cuenta de la *vida negada* en las sociedades de la valorización del valor, pero, sobre todo, para destacar su revés dialéctico: la vida contra la muerte instrumental del Capital. Como lo hemos constatado, aunque es difícil mirar los contenidos de verdad que habitan la experiencia de la Santa Muerte en los marcos de guerra contemporáneos, con la mirada del ángel de la historia de Walter Benjamin, quien influenció también a Theodor Adorno, indagamos entre las ruinas de la historia cómo despertar a los muertos para redimir el sujeto en los conceptos.

Para terminar. El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica (Adorno, 2006: 257).

Ya que nunca dejamos de mirarnos en el espejo de la muerte, nos apoyamos, también, en las constelaciones de Juan Rulfo. Su literatura de la muerte es el espejo de la vida, tanto como la vida es el espejo de la muerte. Por ello evocamos su voz para senti/pensarnos en la posibilidad de escribir desde, contra y más allá de la tortura, el despojo, la amargura, el escarnio, lo desollado y putrefacto en que se ha convertido nuestro hacer en el horizonte mortuario que llamamos México.

Julio Cesar Mondragón joven estudiante de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotnizapa Guerrero, México, padre, hermano, hijo, esposo, amigo, asesinado, torturado y vilipendiado públicamente en los medios de comunicación masiva representa una de las

imágenes más nítidas de violencia, terror y pavor que el Estado (patriarcal, colonial y capital) “mexicano” ha prodigado en éste territorio. No cabe duda que hacer permanecer el cuerpo torturado de Julio Cesar en la escena del crimen más de cinco horas, representa un mensaje expedito para los movimientos sociales de nuestro país. Una muestra de lo que le puede ocurrir a cualquiera que pretenda sublevarse contra este sistema de muerte. Por ello, no olvidamos que el rostro de Julio Cesar mira, escucha, ríe, habla, grita, besa y abraza al mundo, desde aquella otra ribera del río que todos miramos de reojo y llamamos muerte, por nombrarla de alguna forma. ¿Julio Cesar es aquella *leve fuerza mesiánica* que Walter Benjamin (1980) nos recuerda, incesantemente: la urgencia de ponerle freno a esta locomotora que nos vuelve objetos administrados subjetivamente, silencios a normar, cuerpos a torturar? Entonces, si Julio Cesar no tuvo el tiempo de destruir la vida destinada al escarnio, como le escribía Bertolt Brecht a Walter Benjamin (Wizisla, 2007) al enterarse de su suicidio, sabemos hoy, sin embargo, que la negación del mundo de las mercancías terminaría por disgregarlo, hoy es aquel hálito de vida que nos permite gritar, escuchar, organizar, caminar, preguntar colaborativamente y dialógicamente

¿Entonces, que vamos hacer y con quien lo vamos a hacer? A pesar que el 11 de agosto de 2016, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos haya declarado que las lesiones en tu cara y cuerpo fueron producidas por una fauna depredadora; y no por asesinos que conocían ampliamente métodos de tortura, los que te pensamos, sabemos que no fue así. Lo que te hicieron quienes te asesinaron y quienes no escuchamos, cabalmente en tu vida lo necesario de organizarnos hoy y aquí, nos recuerda cómo la emergencia de un culto que ha santificado a la Muerte no es un clamor por hacer de la muerte una devoción sintética o correlato legitimador de una subjetividad asesina, sino, el anhelo constante de una emergente subjetividad devota por afirmar la vida contra el sistema de homogeneidad, cosificación, desposesión y muerte. Con *El intercambio simbólico y la muerte* de Jean Baudrillard sabemos que el intento moderno de dissociar la vida de la muerte es una clave para entender como funciona la cultura del proceso de acumulación y reproducción de subjetividades dañadas.

Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para dissociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio exclusivo de la reproducción de la vida

como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones; el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía (Baudrillard,1993:170-171).

Por estas mediaciones sociales, no son solamente palabras sin contenidos sociales de verdad y esperanza cuentos y leyendas de *Doña Parca, la calavera, la pelona, la enlutada, la chingada, la cabezona, la dama de la guadaña, la pachona, la patas de alambre, la despeinadora, la dama del velo, la chicharra, la jijurnia, la bien amada, la mera hora, la petateada, la catrina, la copetona, Doña Huesos, la araña, la grulla, la liberadora, la niveladora, la pálida, la Niña Blanca, la chicharrona, la tía Quiteria, Mi Niña Santa, la Única fiel, la guera, la calva, la canica, la dientuda, la sin dientes, la dientuda, la mocha, la descarnada, Doña Tilica, la tembeleque, la pepenadora, la afanadora, la chifosca, la tiznada, la tostada, la trompada, la jodida, la Madre matiana, La Patrona, la Madrina, la matona, la tolinga, la Tola, la Santísima, Mi esposa fiel*. Estas formas y conceptos aglutinadores de palabras de teología negativa nombran la experiencia de la muerte como materialidades enunciativas y concretas de resistencias en los marcos “civilizatorios” del modelo de acumulación y reproducción que nos atraviesa. Un modelo que nos convierte en cosas. como ya lo refería Teodoro Adorno en la *Dedicatoria de Dialéctica negativa* para su amigo Max Horkheimer. Aquella sociedad que nos convierte en cosas es una premonición sobre la propia muerte que encarna nuestros cuerpos y el mundo que pretendemos conocer.

Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aún después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas (Adorno, 2008: 17).

¿Cómo podemos mirar más allá de la vida invisibilizada en las lógicas de consumo de los devotos de la Santa Muerte, que terminan por consumir su propia materialidad? Esta pregunta sobre las contradicciones en la subjetividad de los devotos estuvo presente en todo momento, dictándonos la necesidad de interpelar la subjetividad devota de hombres y mujeres que hacen de la muerte una pregunta mediada por las formas del poder de la alienación. Desde allí, somos testigos cómo en esta fábrica de cadáveres, con sus remanentes teológicos políticos estéticos, no sólo configuran los sistemas de representación del mundo y los cuerpos, sino que también codetermina las subjetividades y agrupamientos sociales. Las prácticas culturales urbanas y rurales ligadas al culto de la “Madrina”, trátense de culturas o movimientos, encierran en sí mismas particulares maneras de vivir y trascender su dimensión abstracta, encarnada en la forma mercancía, para apropiarse del espacio, en cuanto sistema articulado de objetos y relaciones sociales. Una de esas particulares formas de recrear el espacio, consideramos, lo encarnan los devotos de la “Guadaña Protectora” bajo un universo de muerte en movimiento, donde sujetos y cosas están subsumidas a la forma abstracta que los encarcela. Por esto, indagar cómo las diversas formas o categorías de agrupación social se relacionan con el espacio; y a su vez cómo este espacio posibilita o no su permanencia en el tiempo es algo que nos interesó estudiar. Los devotos del culto a la Santa Muerte parecen existir en la negación que los vuelve subalternos y en la afirmación que reivindica una experiencia de la muerte. Una negación que plantea y actúa una vida más allá de los mecanismos de muerte introyectados y reproducidos por las lógicas del Capital.

Sí, los devotos de la Santa Muerte son portadores de múltiples contradicciones, cuando articulan su devoción son portavoces de una sociedad que solo puede ser explicada a la luz del sentido de una dialéctica que no es la del tercero excluyente aristoteliano: *ser o no ser*. Los devotos de la Santa Muerte revelan el carácter de una existencia que no ensordece la ambivalencia social, pues en las múltiples formas que su devoción adopta aparece una incesante creatividad de cartografías de memoria, a la manera de una compleja red de relaciones centrífugas. Por esto, pensamos que solo es posible entender el contemporáneo culto a la Santa Muerte revelando que al interior de sus materialidades creyentes se despliegan un sinnúmero de arqueologías; epistemologías, políticas y estéticas heredadas por las artes de la resistencia en historia. Los sujetos devotos se encuentran

revestidos de inauditas y polivalentes capas arqueológicas que hablan de una memoria mesoamericana, medieval, novohispana o barroca. A través de palabras en sus escenarios teatrales de la vida, hacen irrumpir el pasado en el presente, desplegando *afinidades electivas*, conscientes e inconscientes que se mutan y recomponen estratégicamente de cara a una sociedad que imposibilita la experiencia de la muerte.

Así constatamos que éste no es un culto de la muerte ligado, solamente, a la criminalidad o a la cultura del narco, sino, como lo mencionábamos en nuestro primer capítulo, una utopía concreta que surge de experiencias alternativas del tiempo y el espacio en clave esperanza y que articula horizontes de lucha. Dibujan lo que *aún no ha llegado a ser* desde una experiencia *heterotópica*. En efecto, si el *capitalismo como una religión*, evocado al inicio de esta tesis, corresponde a sociedades articuladas bajo promesas de futuro, prosperidad y estabilidad, la devoción de la Santa Muerte aporta un contenido sociohistórico heterotópico de inquietud ante las verdades absolutas de los mitos de la modernidad. Ya que es inestable, produce conflictos allí donde las promesas de redención, liberación o comunión de las religiones tradicionales claudicaron en su posibilidad de revelar un horizonte traducible a miles de mexicanos. Sujetos que, desposeídos de los bienes salvíficos institucionalizados, aprendieron, desde una pedagogía de la crueldad en la vida cotidiana, que la muerte es una amante, una compañera, una amiga, una hermana.

Por ende, el culto a la “Niña Blanca” se ha vuelto intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo “moderno”; que ha hecho de la muerte una negación profunda, cotidiana y ambivalente contra las *nuevas formas o estatutos del morir* de nuestro segundo capítulo. Así, hemos revelado cómo frente a escenarios de especulación inmobiliaria, urbanización, expulsión, depredación, persecución o invisibilización, habitar la muerte como experiencia es, aun inconscientemente, incluso artificialmente, un horizonte de lucha creativa e imaginativa de cara al ilusorio mundo de las mercancías. De esta forma, estamos interpelando a una devoción que es el correlato de un país de cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos, en donde la muerte como comunidad ha sido negada como experiencia en los horizontes de la disolución en ácido, desmembramiento, decapitación, colgamiento y otras múltiples formas de tortura que impiden, -como la

desaparición-, la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interpelar, nombrar, velar, llorar, acompañar.

Así, la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a milagros obrados por ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida de cara a una sociedad que ha negado la muerte como un *desbordamiento creyente*. Este *desbordamiento* en los escenarios devotos de los creyentes de la “divina niña” opera a la manera de un *Atlas mnemosyne* (Warburg, 2010), pues incorpora una red, nunca sintética o acotada, de significados y significantes ambivalentes, que siempre están buscando nuevos territorios o cartografías, como pudimos atestiguarlo en la imagen de la Virgen de Guadalupe/Santa Muerte. Por lo que leer en los comportamientos *los momentos no conceptuales del concepto*, lo abierto, lo que subyace, lo que no registran los paisajes sonoros o las jerarquías semánticas, reanima un Dios concreto y material que anida en los detalles de esa *frágil fuerza mesiánica* en el mundo. *Der liebe Gott steckt im Detail* (Warburg, 1905).

En este sentido, los *desbordamiento creyentes* son los sentidos que despliegan los creyentes, que miran al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de una experiencia de la muerte. No como destino último, como nos lo plantea Adorno (2008), sino como horizonte que es necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario. Por lo tanto, sabemos que la comprensión que el sistema social vigente despliega es la de una necesidad de abolir la muerte como imaginario. Para cada vez más normalizar las relaciones sociales de muerte, mediante el mercado de la muerte como totalidad hipostasiada histórica y sociocultural. Por ello, la experiencia de *desbordamiento creyente* de la Santa Muerte se muestra como una impugnación a la sociedad actual. Una sociedad de crueldad que nos consume tal y como irrumpe en fotografías que expresan la cruenta guerra que vivimos en nuestro país. Como lo podemos corroborar en la fotografía que sigue este párrafo. Vivimos una normalización de la esquizofrenia del capital, donde “ya ni los muertos quitan el hambre” (*Diario Frontera*, 13 de septiembre de 2018), pues desayunar, conversar, sonreír y compartir es posible mientras a nuestro lado un cadáver yace abatido por los proyectiles de la guerra.



Imagen 102. *La banalidad de la muerte*, *Diario Frontera*, Tijuana, colonia Murúa Martínez, foto: Gustavo Suarez

Por estas razones, la apuesta fue urdir a través de una teología política negativa y estética materialista no conciliadora con el mundo de la crueldad y la usura para dibujar cómo la devoción de/ en la Santa Muerte deviene no solamente una denuncia del mundo que nos produce como cadáveres por anticipado, sino una experiencia de la vida contra la muerte ejercida y desplegada en los últimos años en México. En efecto, sintomática de la industria bélica y el monopolio de la violencia que ejerce el Estado en sus múltiples conformaciones paraestatales, México es una enorme fosa, donde todos somos producidos como muertos vivos o fantasmas en el *desierto* de la cotidianidad.³⁵ Por esto, en la economía política del culto a la muerte/mercancía en las sociedades capitalistas contemporáneas, donde la muerte existe como determinante de la condición humana que antecede a la racionalidad estatal y sacerdotal, en su poder de administración biopolítica de

³⁵ Como lo refiere un muestreo hemerográfico realizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), desde 2007 en México han sido localizadas 1,307 fosas clandestinas con 3926 cuerpos. Sin incluir una última fosa encontrada en la primera semana de septiembre de 2018 con 166 cráneos en el estado de Veracruz.

la vida como supervivencia objetiva, nosotros seguiremos pensando con las constelaciones de Juan Rulfo y los creyentes de la Santa Muerte: *si nosotros nos vamos quien se llevará a nuestros muertos.*

Me parece que usted me preguntó cuántos años estuve en Luvina, ¿Verdad? La verdad es que no lo sé. Perdí la noción del tiempo desde que las fiebres me lo entreveraron; pero debió haber sido una eternidad. Y es que allá el tiempo es muy largo. Nadie lleva la cuenta de las horas ni a nadie le preocupa cómo van amontonándose los años. Los días comienzan y se acaban. Luego viene la noche. Solamente el día y la noche hasta el día de la muerte, que para ellos es una esperanza (...) Tú nos quieres decir que dejemos Luvina porque, según tú, ya estuvo bueno de aguantar hambres sin necesidad –me dijeron-. Pero si nosotros nos vamos, ¿Quién se llevará nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos (...) San Juan Luvina. Me sonaba a nombre de cielo aquel nombre. Pero aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio; pues en cuanto uno se acostumbra al vendaval que allí sopla, no se oye sino el silencio que hay en todas las soledades. Y eso acaba con uno. Míreme a mí. Conmigo acabó. Usted que va para allá comprenderá pronto lo que le digo (Rulfo, 1980: 178-180).

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. (2009). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka.
- Adorno, Theodor W. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- _____ (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.
- _____ (2005). *Escritos sociológicos I*. Tomo 8. Madrid: Akal.
- _____ (2006). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- _____ (2009). *Consignas*. Madrid: Amorrortu.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, M. (1997). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*, Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (1999). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (2002). *Infancia e historia*, Madrid, Editora Nacional.
- _____. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II,1*, Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (2005). *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*, Madrid, España: Pre-textos.
- _____. (2005). *Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (2005). *Elogio de la profanación. Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Anagrama.
- _____. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, España: Trotta.
- _____. (2012). *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*. (Audio podcast). Recuperado de <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>

Alva Ixtlilxochitl, F. (1891). *Obras Históricas*. Tomo I. México: Oficina de la Secretaría de Fomento.

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México: Penguin Random House.

Ariès, P. (2005). *Historia de la Muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid, España: El Acantilado.

Augé, Marc. (2009). *Dios como objeto, símbolos, cuerpos, materias, palabras*, Madrid: Gedisa.

_____. (1982), *Génie du paganisme*, París, Gallimard

Badiou, A. (1993). *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris, Francia: Éd. Hatier.

_____. (1999a). *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.

_____. (1999b). *San Pablo. La fundación del universalismo*, Buenos Aires, Argentina: Anthropos, Rubí.

Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Alemania: Erich Schmidt Verlag.

Bataille, George, (2008), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Baudrillard, J. (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Benjamin, W. (1967). "Para una crítica de la violencia" en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Editorial Sur.

_____. (1971). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Angelus Novus*, Barcelona: Editorial Sur.

_____. (1972). *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.

_____. (1974-1991). *Gesammelte Schriften*, (Ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp, 7 tomos.

_____. (1980). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, España: Taurus.

_____. (1989). *Discursos interrumpidos, Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Argentina: Taurus.

_____. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

_____. (1991). *Gesammelte Schriften*. Ed. con la colab. de Theodor W.

- _____ (2000). *La tache du traducteur*. En W. Benjamin. (2000). *Ouvres I*. Paris, Francia: Gallimard.
- _____ (2001). *Iluminaciones IV*. España: Taurus.
- _____ (2002). *Ensayos (Tomo IV)*. Madrid: España, Editoria Nacional.
- _____ (2002). *Ensayos (Tomo VI)*. Madrid: España, Editoria Nacional.
- _____. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Madrid, España: Arcis Lom.
- _____ (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.
- _____ (2007). (trad. Jorge Navarro Pérez) *Obras II. I*. Madrid: Abada
- Berger, John, (1975), *Modos de ver*. Barcelona: Adolfo Gilly,
- _____ (1994). *Páginas de la herida*, Visor de Poesía, Madrid.
- _____, (2006), *Con la esperanza entre los dientes*. La Jornada Ediciones/Editorial Ítaca, México.
- _____. (2017). *Doce tesis sobre la economía de los muertos*. Buenos Aires: Página 12 Recuperado <https://www.pagina12.com.ar/12824-doce-tesis-sobre-la-economia-de-los-muertos>
- Biblia de Jerusalén* (1996). México: Ediciones Paulinas.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza, I*, Madrid: Aguilar.
- _____ (1979). *El principio esperanza, II*, Madrid: Aguilar.
- _____ (1980), *El Principio Esperanza, III*, Madrid: Aguilar.
- _____ (1991), *Le principe Espérance III*, París, Gallimard.
- _____ (1998), *Traces*, París, Gallimard.
- _____ (2002). *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: A. Machado Libros.
- _____ (2017). *¿Despedida de la Utopía?*. Madrid: A. Machado Libros.
- Boaventura de Sousa, S. (2004). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Quito, Ecuador: Abya Yala/Fiedrich Ebert Stiftung.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994), *México profundo*, México, Grijalbo.

- Borges, J. L. et Bioy Casares, A. (1960). *Libro del cielo y del Infierno*, Buenos Aires, Argentina: Editorial del Sur Edhasa.
- Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz.
- _____ (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Plon.
- _____ (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____ (2002). *Capital cultural escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- _____, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron (2003). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre et Wacquant, Loïc J.D, (1995), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Editorial Grijalbo, México.
- _____. (2006). *Génesis y estructura del campo religioso*. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXVII, núm. 108, pp. 29-83 México: El Colegio de Michoacán, A.C Zamora.
- Bravo Lara, B. E. (2013). Bajo tu mano nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara. *Nueva antropología*. Vol. 26 no. 79 julio-diciembre, México.
- Brooker, C. (director). (2016). *Black Mirror: San Junipero*. (serie por internet) Reino Unido: Netflix/House of Tomorrow
- Buber, M. (1955). *Caminos de Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Buck-Morss, S. (2005). *Origen de la dialéctica negativa*, Buenos Aires, Argentina: Eterna cadencia.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil.
- Certeau, de Michel (1987), *La faiblesse de croire*, París, Espirit/Seuil.
- _____, (1990), *L'invention du quotidien*. Arts de faire (vol. I) , París, Gallimard.
- Chesnut, Andrew R, (2013), *Santa Muerte, la segadora segura*. México: Ariel.
- Chevalier, Jean. (2009). *Diccionario de Simbolos*, Madrid: AKAL.

Códice Aubin. (1981)(Ms. 87, 140). en Lehmann, Walter, und Kutscher, Gerd, *Geschichte der Azteken*, Berlín: Gebr. Mann Verlag.

Códice Borgia. (1963). Comentarios de Eduard Seler, México: Fondo de Cultura Económica.

Códice Florentino. (1979) (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México: Giunte Barbera.

Códice Magliabechiano. (1970). Facsímile, Graz-Austria: Akademische Druck und Verlagsanstalt.

Códice Matritense del Real Palacio. (1907). (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid: Facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet,

Cohen, E. (2015). Walter Benjamin, resistencias minúsculas. A manera de introducción. En E. Cohen. (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, (pp. 5-15). Bueno Aires, Argentina: Ediciones Godot.

Comité Invisible. (2017). *Ahora*. La Rioja, España: Pepitas de calabaza.

Cordero, B. (2018). Trabajo vivo, hacer y producción de lo común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas. En Gutiérrez, R. (ed.), *Debates contemporáneos sobre Comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común*, Pez en el árbol, México: Oaxaca.

Cruz Cortés, Noemí. (1999). *Mitos del origen del maíz en los mayas contemporáneos*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Cuenya, M. A. (2008, 3 de enero). Los espacios de la muerte. De panteones, camposantos y cementerios en la ciudad de Puebla. De la Colonia a la Revolución. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/15202>

Daich, Deborah (2012). *Prostitución, trata y abolicionismo. Conversaciones con Dolores Juliano y Adriana Piscitelli*. Misiones Argentina: Ava. Revista de Antropología. Núm. 20, pp- 97-110.

Darabont, F. (Productor). (2010). *The Walking Dead*. [serie de televisión]. Hollywood, EU.: Twentieth Century Fox.

Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia, España: Pre-textos.

_____. (1992), *La société du spectacle*, París, Gallimard.

_____. (2013). *Un art de la guerre*, París, Gallimard.

De la Flor, F. R. (2002). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid, España: Cátedra.

De la Garza, Mercedes. (1997). *Ideas nahuas y mayas sobre la muerte*. En Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler. (Ed.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio* (pp. 13-16). México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Madrid: España, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y Universidad de Alicante, Editorial Universidad de Antioquia.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia I* [traducción de Francisco Monge]. Barcelona: Paidós.

Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires. Manantial.

_____. (2004). *Imágenes pese a todo*. Barcelona: Paidós.

_____. (2005). *Confronting Images. Questioning the Ends of a Certain History of Art*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

_____. (2008a). *Ante el tiempo. Historia del tiempo y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

_____. (2008b). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia. I*. España: A. Machado Libros.

_____. (2008c). “La emoción no dice ‘yo’”. Diez fragmentos sobre la libertad estética”. V.V.A.A. *Alfredo Jaar. La política de las imágenes*. Santiago de Chile: Metales pesados.

_____. (2008d). *Ser cráneo. Lugar, contacto, pensamiento, escultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Artes.

_____. (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada Editores.

Dietz, Gunther et Mateos Cortés, Selene Laura, (2013), *Interculturalidad y Educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*, SEP-CGEIyB, México.

Dinerstein, A. (Octubre de 2017). Afirmación como Negatividad. Abriendo espacios para otra teoría crítica. En J. Holloway (Presidencia), *25 años de Marxismo Abierto. Reflexiones sobre Teoría Crítica y Praxis Revolucionaria*. Coloquio llevado a cabo en Marxismo Abierto, Puebla, México.

Durán, Diego. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. (dos tomos), México: Editorial Porrúa.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal editores.

Dussel, Enrique (1992). “Religiosidad popular latinoamericana” en *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito: Editorial Abya Yala.

_____ (1994). *El encubrimiento del Indio, 1492: hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Editorial Cambio XXI.

_____ (2000). *Ética de la Liberalización, en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.

_____ (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Echeverría, B. (comp.) (1994). *Modernidad mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista.

_____ (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

_____ (2002). *La clave barroca de la América latina*. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, doi:
<http://www.culturamas.es/blog/2016/10/16/giorgio-agamben-walter-benjamin-y-el-capitalismo-como-religion/>

_____. (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.

Eliade, M. (1978). *La muerte, la vida después de la muerte y la escatología*, Buenos Aires, Asociación editorial La Aurora.

Estrada de Gerlero, E. (1983). *El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo*, Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, Alemania: Band 20.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Madrid: Traficantes de sueños.

_____. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano (1820). *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora, que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades*, Méjico, en la Imprenta de D. Alejandro Valdés.

_____ (1962). *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, edición, prólogo y notas de Efraín Castro Morales, 2 t. Puebla: Ediciones Altiplano (Fuentes para la Historia de Puebla: I) [Escrita en 1780].

Foffani, E. y Ennis, J. A. (2002). *El capitalismo como religión*. Recuperado de http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf

Forster, R. (1997). *El exilio de la palabra. Ensayo en torno a lo judío*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Arcis/Lom.

Foucault, Michel. (1984). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

_____ (1991): *Saber y verdad*; traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, D.L.

_____ (1992). *Microfísica del poder*. España: Ediciones de La Piqueta.

_____ (1994 [1975]): *Vigilar y castigar*; traducción de Aurelio Garzón. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.

_____ (1995). *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

_____ (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.

_____ (1996 [1978]): *La verdad y las formas jurídicas*; traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Editorial Gedisa.

_____ (1998[1976]). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

_____ (2001) [1997]): *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*; traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

_____ (2006 [2004]): *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France, 1977-1978*; traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

_____ (2007). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

_____ (2007a [2003]): *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France, 1973-1974*; traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

_____ (2007b [1999]): *Los anormales: Curso en el Collège de France, 1974-1975*; traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

_____ (2014 [1994]): *Dits et écrits 1970-1975 II*. París: Éditions Gallimard.

Freud, S. (2012). *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Taurus.

_____. (1915). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas*, vol. II, Madrid: Biblioteca Nueva.

Gaeta, G. (2006). “Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia”, en: Gorer, G. (1965), *Death, grief and mourning*, Nueva York, Doubleday

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Argentina: Buenos Aires, Tinta Limón.

Galindo Flores, Alma Esther. (2012). *Sagrada Biblia de la “Santa Muerte”*. México: Ediciones Aigam Internacional.

Gamarnik, C. (2018, Abril 30). Tipos comunes. Recuperado de https://www.facebook.com/cora.gamarnik?hc_ref=ARSsssE1hyx6YkwqVjkMFrYvbGK0p_dEQr-VGunXa6NnNsBDNwt9FdXtlo23bQJ7skrw&fref=nf

García Lastra, L. A. Et Castellanos Gómez, S. (2005). La Angelópolis, réplica de Jerusalén: una utopía novohispana. Simbolismo espacial de El Alto, en la ciudad de Puebla de los Ángeles. *Revista del INAH*. Num. 78, pp. 29-39.

Gil Olmos, José (2012), *La Santa Muerte, la Virgen de los Olvidados*. México, Debolsillo.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Girard, R. (2009). *La violencia y lo sagrado*, Madrid: España, Editorial Anagrama.

González Antonio (1993). *El significado filosófico de la Teología de la Liberación*, en Comblin, José, González Faus, José I, Sobrino, Jon, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.

González Villar, Juan, (1748), *Tratado de la sagrada luminaria en forma de disertación, en el que se muestra la antigüedad, y piedad de las velas y lámparas encendidas a honra de Dios, y en obsequio de las santa imágenes y reliquias*, Imprenta de Sancha, Madrid.

Gorer, G. (1965), *Death, grief and mourning*, EEUU: Doubleday.

Greimas, Algirdas Julien, (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

Grimm, J. y Wilhelm. (1854-1960). *Deutsches Wörterbuch*. 16 tomos en 32 vols. Leipzig: Alemania: S. Hirzel. Recuperado de <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb>

Guattari, Félix (2012), *La révolution moléculaire*, París, Les Praires Ordinaires.

Guattari, F. Et Rolnik S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: España, Traficantes de sueños.

Gunn, Richard (2005). “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en Bonnet, Alberto, Holloway, John et Tischler, Sergio (comp.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, en: Gutiérrez, R. (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Pez en el árbol, México.

Gutiérrez, R., Navarro M. L. y Linsalata, L. (2017), Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión, en: Inclán, Daniel, Linsalata, Lucia, Millán, Mónica, *Modernidades Alternativas*, México, UNAM-Ediciones del Lirio.

Recuperado de https://kutxikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2017/11/pensar-lo-politico-pensar-lo-comun_gutierrez-navarro-linsalata-clavescomunfinal.pdf

Gutiérrez Aguilar, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta sociológica, volúmen* (62, septiembre-diciembre), pp. 11-30.

Gutiérrez, R. & Salazar Lohman, H. (2015). *Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente*. El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. No. 1 (Puebla: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos), pp. 15-50.

Gutiérrez, G. (2005) . Dos naufragios en el mar incógnito de Walter Benjamin. *Katatay. Revista crítica de literatura latinoamericana, volúmen* (1-2), pp-106-111.

Gutiérrez, Gustavo (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme.

Hamacher, W. (2002). “Guilt history. Benjamin's sketch 'Capitalism as religion’”. *Diacritics, volumen* (32, n° 3-4), pp- 81-106.

Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: España, Tecnos.

Herlinghaus, H. (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York, EEUU: Palgrave MacMillan.

Hervieu-Léger, Danièle (1996). “Nuevas formas de religiosidad”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México: Instituto de Investigaciones Sociales -UNAM.

_____ (2000). “La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación”, en *Sociedad*, No. 16, pp. 187-201.

_____ (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales -UNAM.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México, Bajo Tierra/ BUAP-ICSyH.

Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Madrid: Trotta.

Illich, I. (2006). *Obras reunidas I. Némesis Médica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Inclán, Daniel., Millán, Margara., Insalata Lucia. (2012). *Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. (Num. 42, mayo 2012), pp. 19-32 , Ecuador: Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

Irrarázabal, D. (1993), *Teología en la fe del pueblo*, San José: DEI.

Jankelevitch, Vladimir. (1966). *La mort*, París, Flammarion.

Johansson, Patrick K. (2014). *Escatología y Muerte en el mundo náhuatl precolombino*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

_____. (1979). *Análisis estructural del mito de la creación del Soly de la Luna en la variante del Códice Florentino*, en Estudios de Cultura Náhuatl, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Kadaré, Í. (1999). *El palacio de los sueños*, Madrid, Cátedra.

Kainz, K., Arthy, N. (productores) y Tai Mosholt J., Toft Jacobsen, E., Potalivo, C. (directores). (2018). *The Rain* (serie en internet). Dinamarca: Netflix.

Kierkegaard, Sören (1990), *Miettes Philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. París, Gallimard.

Kracauer, S. (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires, Las cuarenta.

_____. (2008), *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa

_____. (2001), *Le Roman policier, Un traité philosophique*, Paris, *Petite Bibliothèque Payot*.

Lafaye, Jacques (1985). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: FCE.

Laín Entralgo, P. (ed.). (1984). *Historia Universal de la Medicina*, Madrid, Salvat.

Leicht, Hugo. (2005). *Las Calles de Puebla*, México: Secretaría de Cultura de Puebla.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

León-Portilla, Miguel (1966). *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.

Levinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores.

Lewis, Oscar, (1982), *Los Hijos de Sánchez*, Editorial Grijalbo, México.

Lomnitz, Claudio. (2006). *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. (1997). *De la racionalidad, de la vida y la muerte*. En Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler. (Ed.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario* (pp. 13-16). México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Lorente, Juan Francisco Esteban, (1990), *Tratado de Iconografía*, Editorial Itsmo, Madrid.

Loreto López, Rosalva. (2010). *Los artifices de una ciudad. Los indios y sus territorialidades. Puebla de los Ángeles. 1777*. México: UNAM/Instituto de investigaciones Históricas.

Lowith, K. (2006). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Madrid, España: Katz.

Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.

_____. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.

_____. (2006). *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. Raisons politiques*, volumen (2006/3, N° 23), pp- 203-219.

_____. (2009). *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste* en Löwy, M et Dianteill, E. (ed.) *Sociologies et religion. Approches insolites*. Paris, Francia: Puf.

_____. (2010) Anticapitalist readings of Weber's Protestant Ethic: Ernst Bloch, Walter Benjamin György Lukacs, Erich Fromm. *Logos. A Journal of Modern Society and Culture*, volumen (9/1). Recuperado de www.logosjournal.com

Laura Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Sociedade e Estado. (vol.29 no.2 May/Aug), Brasil: Brasilia.

_____. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Lukacs, Georg (1969). *Historia y consciencia de clase*. Barcelona-México: Grijalbo.

Lupi, Daniel., Farrey, N., Barnard, CH. (productores) y Jonze, S. (director). (2007). *Her* [Cinta cinematográfica]. EU: Annapurna Pictures.

Malvido, Elsa, "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana* núm. 76, Noviembre-Diciembre 2005, pp. 20-27.

Mancini, S. (2012). *Sobrevivir con la Muerte: ecología de una práctica "pagana" en el valle de México*. Francia: Artelogie. 2. EHESS.

Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Madrid: Ariel.

Marx, K. (2015). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels.

_____. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana/Centro Simón Bolívar

_____. (2009). *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*. Chile: Editorial Clinamen.

_____. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*, México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI.

_____. (2007). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Obras fundamentales, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.

_____. (1980). *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1974). *Sobre la religión*, ed. Hugo Assmann, Madrid, España: Sígueme.

_____. (1974). *Obras Escogidas*. Tomo II. Moscú: Editorial Progreso.

_____. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI editores

Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en el génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana/BUAP.

_____ (2007). *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique*. Paris: Syllepse/ BUAP.

_____ (2009, en prensa). *Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas. Historia, memoria y creencia en las resistencias de Chiapas (México)*.

_____ (2009a). “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”, en Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, *Pensar a Contrapelo: Movimientos Sociales y Reflexión Crítica*. Puebla: Sísifo, BUAP-ICSyH y Ediciones Bajo Tierra. pp. 43-66.

_____ (2009b). “Movimientos sociales y religiosidad. La palabra y la constelación de lo divino en las utopías sociales”, en Martínez Martínez, Ricardo, *Los Movimientos Sociales del Siglo XXI. Diálogos sobre el Poder*. Venezuela: El Perro y la Rana. pp. 271-293.

_____ (2015). *El pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y “guerra de los dioses en México”*. México: BUAP-Universidad Veracruzana

_____ (2017a). “Reflexión e interrogación epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo. Genealogías sobre lo que ‘somos’ y lo que ‘vemos’”, en *Eikasia*, Revista de Filosofía, número 76, Oviedo, España.

_____ (2017b), “Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y Congreso Nacional Indígena (CNI) en espacios electorales. Dignidad y esperanza en el tablero de lo político”, en *CoPaLa*, año 2, núm. 4, julio-diciembre.

_____ (2018, en edición Tlamelahuá). *Enajenación, felicidad, utopía en el materialismo histórico* (México).

Mate, R. (2006a). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de*

Walter Benjamin sobre el concepto de historia, Madrid, Trotta.

_____. (2006b). Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas. En R. Mate y J. A. Zamora (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, (pp. 20-64) Anthropos, Rubí.

_____. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.

Maupassant, Guy de (2015), *Les Prostituées Onze nouvelles, París, Folio classique*.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid, España: Melusina.

Mejía Rivera, O. (2000). *La Muerte y sus símbolos. Muerte, tecnocracia y posmodernismo*, Medellín, Universidad de Antioquia.

Merleau-Ponty, Maurice. (2008). *Signes*, París, Gallimard.

_____. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Michalik, Piotr Grzegorz. (2011). *Death with a Bonus Pack*. Archives de sciences sociales des religions. Vol. 153, pp.159-182, Francia.

Millán Moncayo, M. (2011). *Feminismos, Postcolonialidad, Descolonización: ¿Del centro a los márgenes?*. Andamios. (Vol. 8), num. 17, septiembre-diciembre pp. 11-36.

Morey, M. (2011) La tarea del traductor. *El país*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2011/12/26/opinion/1324854010_850215.html

Nahom, Abraham (2017). *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*. México: Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

Nancy, Jean Luc (2010). *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre “Dios a los niños”*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.

Navarrete, Carlos, (1982), *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Navarro Trujillo, M. L. (2018) . Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Dinámicas de autonomía e interdependencia en Gutiérrez, R. (ed.), *Debates contemporáneos sobre Comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común*, Pez en el árbol, México: Oaxaca.

_____. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*. México, BUAP-ICSyH.

_____. (2013). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México, *Bajo el Volcán vol. 13, núm. 21*, pp. 161-169. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/286/28640302008.pdf>

Nietzsche, Friedrich. (1981). *La genealogía de la moral, un escrito polémico*. Madrid: Alianza.

Orsini, Diego, (1851), *La Virgen, Historia de María, madre de Dios, y de su culto*, Editorial O’Sullivan y Nolan, México.

Paz, Octavio (2000). *El Laberinto de la Soledad*. México: FCE.

Pédrón Colombani, S. (1998). *Le pentecôtisme au Guatemala, conversion et identité*. París: Éditions du CNRS.

_____. (2000). Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque. In Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière & Jean-Pierre Chaumeil (dirs.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.

_____. (2005). *Maximón au Guatemala. Dieu, saint ou traître*. Londres: Editions Periplus.

_____. (2006). Maximón au Guatemala. Entre ambivalence éthique et rites de fertilité. In Jean-Pierre Castellain, Serge Gruzinski & Carmen Salazar-Soler (dirs.), *De l'ethnographie à l'histoire. Paris – Madrid – Buenos-Aires. Les mondes de Carmen Bernand* : 289-314. Paris: L'Harmattan.

_____. (2008). El culto a Maximón en Guatemala. *Trace*, Reacomodos religiosos (neo) indígenas, volúmen (54), pp. 31-44.

Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons.

Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Buenos Aires, FCE.

Rancière, J. (2007). *The Future of the Image*. London: Verso Books.

_____. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

_____. (2010), *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta limón

Rasch, W. (2003). *Schuld als Religion*. En Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Alemania: Erich Schmidt Verlag.

Renaud, R. (2018), "Critique et contestation de 1968 à nos jours en regard de l'ethnologie de Robert Jaulin" en *Contretemps* y en <https://entrelignesentrelismots.blog/2018/10/23/critique-et-contestation-de-1968-a-nos-jours-en-regard-de-lethnologie-de-robert-jaulin/>

Consultado el 23 de octubre de 2018.

Reyes Valerio, Constantino. (2000). *Arte indocristiano*. México: INAH-Obra Diversa.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires : Tinta Limón.

Romances de los señores de la Nueva España. (1964). Manuscrito de Juan Bautista Pomar (Tezcoco 1582). Paleografía, versión y notas de Angel María Garibay, México: Porrúa.

Rousset, David (1965). *L'univers concentrationnaire*, París, Les éditions de Minuit.

Rulfo, J. (2008) *El Llano en llamas*, México: FCE.

Sahagún, Bernardino de. (2011). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: CONACULTA, Cien de México.

Saramago, José, (2001), *Todos los nombres*, Editorial Punto de Lectura, México.

Sayak Valencia, T. (2010). *Capitalimo Gore*. Madrid: Editorial Melusina.

Sebastián, Santiago, (1981), *Contrarreforma y Barroco*, Alianza Forma, Madrid.

_____,(1989), *Arte Iberoamericano desde la Colonización a la Independencia. Summa Artis*. Historia General del Arte, Vol. XXIX, Espasa Calpe, Madrid.

_____,(1992), *Iconografía e iconología del arte novohispano*, Grupo Azabache, México.

Silver, J. (productor) y Wachowski B. (directores). (1999). *Matrix* [Cinta cinematográfica]. EU: Village Roadshow Pictures.

Siméon, Rémi. (1979). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México: Editorial Siglo XXI.

Simmel, G. (1989). *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.

Solís Olguín, Felipe. (1976). *Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas*, en *Arte Funerario*, (7 tomos), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Taubes, Jacob. (1991). *Abendländische Eschatologie* (1947), con un anexo, Matthes & Seitz, München.

_____. (2010). *Escatología Occidental*, Buenos Aires, Miño y Davila.

_____. (2003). *Die politische Theologie des Paulus*. Conferencias pronunciadas en la Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23–27 de febrero de 1987, redacción a partir de las grabaciones a cargo de Aleida Assmann. 3ª ed. revisada de Aleida Assmann y Jan Assmann en colaboración con Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich y Christoph Schulte, Wilhelm Fink, Manchen.

_____. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Katz.

Tezozomoc, Fernando Alvarado. (1975). *Crónica Mexicáyotláyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de investigaciones Históricas.

Thomas, Louis-Vincent. (1993). *Antropología de la muerte*, México, FCE.

_____. (1991). *La muerte*, Barcelona, Paidós.

Tischler, S. (2014) No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita Zapatista. ¿Desafío epistemológico? En Sandoval, R. (ed.). *La escuelita zapatista*, México: Grieta Editores.

Toro-Goya, Mauricio (2014), *Gólgota, Caravana de la Muerte*, Region de Coquimbo, Chile, Fondart.

Traverso, E. (2006). *Siegfried Kracauer, itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte.

Verdi Webster, S. (1995). *La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo*. México: Laboratorio de Arte 8.

Vernik, E. (2009). *Simmel. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata,

Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.

Weber, Max (1972). *Ensayos de Sociología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

_____ (1984). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

_____ (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Editorial Colofón.

Whitehead, Neil L. (2013). Hambre divina: la máquina de guerra canibal. *Mundo Amazonico*, volumen (2013/4), pp. 7-30.

Wiegel, S. (2008). *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt, Alemania: Fischer.

Wizisla, Erdmut (2007), *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Buenos Aires, Paidós.

Zalpa, Genaro (2008). “De dios venga el remedio o “a dios rogando y con el mazo dando”, en Zalpa, Genaro & Offerdal, Hans Egil (comp). *El reino de Dios es de este mundo. El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del hombre/ CLACSO. Pp. 151-173.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós.

_____. (2002a). *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-Textos.

- _____. (2002b). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos.
- _____. (2003a). *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- _____. (2003b). Mantener el lugar. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*. Diálogos contemporáneos en la izquierda, F.C.E. Buenos Aires, 307-329.
- _____. (2004). *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Madrid, Akal.
- _____. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós,

SITIOS EN INTERNET

Capítulo I

Mapocho Press, (10 de diciembre de 2011). Filósofo Slavoj Žižek en Wall Street: “Estamos viendo como el sistema se destruye a sí mismo”. *Contrainjerencia*. Recuperado de <http://www.contrainjerencia.com/?p=27551>

Manifiesto por una política aceleracionista de Alex Williams y Nick Srnicek (2013), Recuperado de <https://syntheticeidifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf>

Phys, (26 de Mayo de 2016). A post-work economy of robots and machines is a bad utopia for the Left. *The Conversation*. Recuperado de <https://phys.org/news/2016-05-opinion-post-work-economy-robots-machines.html>

Capítulo II

Por la redacción, (7 de septiembre de 2018) *Proceso*. Se han localizado mil 307 fosas clandestinas con tres mil 926 cuerpos desde 2007: CNDH, <https://www.proceso.com.mx/550089/se-han-localizado-mil-307-fosas-clandestinas-con-tres-mil-926-cuerpos-desde-2007-cndh>

Luis Hernández Navarro (1 de junio de 2010). País de Nota Roja. México: La Jornada. <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/01/opinion/019a1pol>

Consultado el 14 de febrero de 2016.

Por redacción. (1 de febrero 2018). Baxter-IMSS Puebla, relación complicada. *El Popular*. Recuperado de <http://www.elpopular.mx/2017/06/13/local/baxter-imss-puebla-relacion-complicada-164414>

Por redacción. (13 de junio 2017). Ven licitación amañada en el IMSS de Puebla. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cartera/economia/2017/06/13/ven-licitacion-amanada-en-el-imss-de-puebla>

Reuters, (19 de marzo 2016). Un último adiós diferente: conozca la funeraria que prepara los velatorios más impactantes del mundo. *RT*. Recuperado de <https://actualidad.rt.com/sociedad/202478-funeraria-preparar-velatorios-impactantes>

Maribel Velázquez (22 de Noviembre de 2016). Destruye Gobierno Casa de la Tierra en Flor del Bosque. *El Popular*. Recuperado de <http://www.elpopular.mx/2016/09/22/local/destruye-gobierno-casa-de-la-tierra-en-flor-del-bosque-150765>

Efraín Nuñez Calderón, (13 de mayo de 2008). San Andrés no cambiará de uso de suelo de la Reserva Territorial Atlixcayotl, *Diario Cambio*. Recuperado de http://www.diariocambio.com.mx/2008/mayo/especial/130508_en_esp_san_andres.htm

Marco Fierro, (22 de diciembre de 2018). Ayuntamiento de Puebla planea nuevo panteón municipal, *Contraparte*. Recuperado de <https://contraparte.mx/index.php/ciudad/16670-ayuntamiento-de-puebla-planea-nuevo-panteon-municipal.html>

Por redacción, (2 de diciembre de 2017). Los robots con “pene biónico” podrán llegar a sustituir sexualmente al hombre. *Cultura inquieta*. Recuperado de <http://culturainquieta.com/es/erotic/item/13056-los-robots-con-pene-bionico-podrian-llegar-a-sustituir-sexualmente-al-hombre.html>

Mapocho Press, (10 de diciembre de 2011). Filósofo Slavoj Žižek en Wall Street: “Estamos viendo como el sistema se destruye a sí mismo”. *Contrainjerencia*. Recuperado de <http://www.contrainjerencia.com/?p=27551>

Imelda García, (1 de Marzo de 2018). Donación de Organos ¿Forzosa?. Reporte Indigo. Recuperado de <https://www.reporteindigo.com/reporte/donacion-organos-forzosa-ley-general-salud-hospitales-voluntad-legislacion/>

Zaria Gorvett, (30 de Noviembre de 2016). El macabro destino de los cadáveres a los que les late el corazón. *BBC Mundo*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/vert-fut-37968155>

Ley General de Salud; Título decimocuarto, Donación, transplantes y pérdida de la vida, capítulo I, disposiciones comunes, Recuperado de <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/legis/lgs/t14.htm>

Edgardo Bermejo Mora, (4 de Junio de 2016). Borges y Rulfo conversan. *Crónica*. Recuperado de <http://www.cronica.com.mx/notas/2016/964824.html>

Esteban Magnani, (14 de mayo de 2018) Las consecuencias del capitalismo. La Utopía tecno de salvarse solo. *Revista anfibia*. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/la-utopia-tecno-de-salvarse-solo/>

Diego León Pérez, Santiago Pérez Castillo y Raquel Gutiérrez Aguilar (Julio de 2017). Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar: la política expropiada. Rcci.net. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2017/fg3075.htm>

Michael Shelby Green, (23 de abril de 2018). Banco mundial sugiere eliminar salario mínimo para competir con los robots. *Business Insider*. <https://www.businessinsider.es/banco-mundial-sugiere-eliminar-salario-minimo-competir-robots-202392>

Capitulo III

Ángeles González Gamio, La Buena Muerte

<http://www.jornada.unam.mx/2008/02/03/index.php?section=opinion&article=030a1cap>

Capitulo IV

La Jornada, 19 de Agosto de 1998, Pedir perdón sería hipócrita

<http://www.jornada.unam.mx/1998/08/19/mochaorejias.html>

Ecatepec Noticias, 1 de Agosto de 2008, Ametrallan a sacerdote de la Santa Muerte

<http://ecatepecnoticias.blogspot.mx/2008/08/ametrallan-al-sacerdote-de-la-santa.html>

El mundo, 2 de Agosto de 2008

<http://www.elmundo.es/elmundo/2008/08/02/internacional/1217639327.html>

Proceso, 4 de enero de 2011, Detienen a David Romo, líder del culto a “La Santa Muerte”

<http://www.proceso.com.mx/260225/detienen-a-david-romo-lider-del-culto-a-la-santa-muerte>

Proceso, 14 de junio de 2012, Dan 66 años de cárcel a líder de la Iglesia de la Santa Muerte

<http://www.proceso.com.mx/310895/dan-6-anos-de-carcel-a-lider-de-la-iglesia-de-la-santa-muerte>

El Universal, 14 de noviembre de 2012, ¿Quién mato al comandante Pantera?

<http://www.eluniversaledomex.mx/home/nota33781.html>

El Universal, 1 de Agosto de 2013, “Ya la justicia la hizo ella”

<http://m.eluniversal.com.mx/notas/estado-de-mexico/38516.html>

Enlace Zapatista, (18 de enero de 1994), ¿De qué nos van perdonar? Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/18/de-que-nos-van-a-perdonar/>

Aurora Vega, (16 de abril 2012). Criminales recurren a cultos, marcan territorio y pintan creencias. *Excelsior*. Recuperado de: <http://www.excelsior.com.mx/2012/04/16/nacional/826720>

Revista Hashtag, (16 de abril de 2014). El culto a la Santa Muerte en el Estado de México

<http://www.revistahashtag.net/reportajes/cronica/item/386-culto-a-la-santa-muerte-en-el-edomex-parte-1>

Rebecca Bender. (25 de Agosto de 2014), Santa Muerte, the Alluring and Controversial Folk Saint of Death

<https://rebeccambender.wordpress.com/2014/08/25/santa-muerte/>

Sahar Zand, (19 de abril de 2017), La inusual práctica del pueblo donde las familias conviven con los muertos como si estuvieran vivos, *BBC*, Recuperado de:

<http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-39627908>

21 Revista, (2011). (Video) *La Santísima Muerte*, Recuperado de:

<http://santamuerteenpuebla.galeon.com/santuario.html>

Capítulo V

Noé Zavaleta, (26 de enero de 2016), Hallan los cuerpos de tres jóvenes con huellas de tortura en Veracruz. Proceso. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/427776>

Paul Rivera, (29 de mayo de 2018). Puebla es el segundo lugar en feminicidios. Recuperado de <http://www.diariocambio.com.mx/2018/secciones/codigo-rojo/item/13979-puebla-es-2-lugar-en-femicidios-cada-19-horas-desaparece-una-nina>

Elena Domínguez, Maribel Vázquez (27 de junio de 2018). *El Popular*. Recuperado de <http://www.elpopular.mx/2017/08/08/local/puebla-origen-y-destino-para-las-victimas-de-trata-167335>

Carlos Cózatl Martínez. (7 de diciembre de 2017). *Diario Cambio*. Recuperado de: <http://www.diariocambio.com.mx/2017/especial/item/28261-puebla-es-2do-lugar-nacional-en-casos-de-trata-de-personas>

In conclusiones

22 de Diciembre 2013

Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/22/rebobinar-2-de-la-muerte-y-otras-coartadas/>

Agosto 11, 2016

CNDH: Normalista Julio Cesar Mondragón no fue desollado.

http://www.milenio.com/policia/caso_Iguala-caso_Ayotzinapa-julio_cesar_mondragon_fortes-CNDH_Ayotzinapa_0_772122933.html

Agosto 13 de 2016

El Ejercito y las Mineras sí están detrás de la tragedia de los 43: Francisco Cruz

<http://www.sinembargo.mx/13-08-2016/3079452>

Por la redacción, (7 de septiembre de 2018) *Proceso*. Se han localizado mil 307 fosas clandestinas con tres mil 926 cuerpos desde 2007: CNDH,

<https://www.proceso.com.mx/550089/se-han-localizado-mil-307-fosas-clandestinas-con-tres-mil-926-cuerpos-desde-2007-cndh>

Por la redacción, (13 de septiembre de 2018) *Diario Frontera*. Familia come en taquería a unos metros de asesinato,

<https://www.frontera.info/EdicionEnLinea/Notas/Nacional/13092018/1372723-Familia-come-en-taqueria-a-unos-metros-de-un-asesinato.html>

Anexos

Compañerxs interpeladxs

Tony, devoto del altar público a la Santa Muerte de la 9 norte 1204

Don Gregorio, microbusero del barrio del Parral

Syshifus, *hechicero guardian* de la Santa Muerte en la junta auxiliar Romero Vargas

Víctor Miguel Sánchez, custodio guardián del altar a la Santísima Muerte en Puebla

Anaite Galeotti, Guatemala

Ricardo Oliva, Chaco argentino

Juan de Dios, rezandero del culto a la Santa en Coronango, Puebla, México.

Paola, conocida como la *bruja negra* del culto a la Santa Muerte

Doña Queta Romero, altar plateros en el barrio de Tepito

Mariana, migrante poblana y sacerdotisa de la Santa Muerte

Andrés, mecánico desempleado

Francisca, rezandera del culto a la Santa

Juliana, costurera y sacerdotisa de la Santa Muerte.

Amando, comerciante en el mercado 5 de mayo

Antonio un carnicero, habitante del barrio de Xonaca

María Ignacia, organizadora del rezo a la Santísima en Coronango

Alejandra, costurera poblana de 35 años

Gabriela Bautista

Rocío Álvarez

Isabel Méndez Martínez

Mariela Ríos

Arelys

Jorge

Luisa Fernanda

La “pelotona”

La “guerrerense”

María Luisa

José Manuel Bello Núñez

Ana Gabriel una trabajadora sexual devota a la Santa

Jacque, oradora de la Santa Muerte

Índice de imágenes

- Imagen 1. *Doña Dólar*, Altar ambulante de la Santa Muerte en Puebla, Foto: GLV
- Imagen 2. Captura de Pantalla, Niño sirio en los márgenes de la isla de Cos, Grecia, 2015
- Imagen 3. Captura de Pantalla, Campaña publicitaria de bolsos *Gucci*, Francia, 2015
- Imagen 4. Captura de Pantalla, Colección Primavera Verano 2007, *Dolce and Gabbana*/Steven Klein fotografo.
- Imagen 5. *Hospitales de muerte*, (Puebla, 2017), Puebla, Puebla, GLV
- Imagen 6. (Fotografía MarinFuneralHome). *Ojos abiertos*. (Puerto Rico, 2016),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>
- Imagen 7. (Fotografía MarinFuneralHome). *Ojos abiertos*. (Puerto Rico, 2016),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>
- Imagen 8. (Fotografía MarinFuneralHome). *El Boxeador*. (Puerto Rico, 2014),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>
- Imagen 9. (Fotografía MarinFuneralHome). *Muerto en motora*. (Puerto Rico, 2010),
<https://www.marinfuneralhomepr.com>
- Imagen 10. Captura de Pantalla, *Facebook*, 2018
- Imagen 11. Captura de Pantalla, Recuperado de: <http://www.bosqueeterno.com/#inicio>
- Imagen 12. *Jardines del Humaya*, Culiacán, Sinaloa, marzo de 2016, foto: GLV
- Imagen 13. *Jardines del Humaya*, Culiacán, Sinaloa, Marzo de 2016, foto: GLV
- Imagen 14. Captura de Pantalla, *Her*, 2013
- Imagen 15. Captura de pantalla, *Real Doll*, Los Ángeles, 2017
- Imagen 16. Darabont, F. *The Walking Dead*. Hollywood, EU: Twentieth Century Fox.
- Imagen 17. Captura de pantalla. *Condominio de supervivencia*. <http://survivalcondo.com>
- Imagen 18. Captura de Pantalla, *San Junipero-¿Cuántos están muertos?*, BlackMirror, 2016.
- Imagen 19. Captura de Pantalla, *Etermine*, <http://eterni.me>
- Imagen 20. Michiel Jansz, Lección de anatomía del Dr. Willem Van der Meer, 1617

Imagen 21. Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *The Anatomy Lesson of Dr. Nicolaes Tulp*, 1632, Museo Maurits, The Hague, Netherlands.

Imagen 22. Mural referente al Dr. José Gregorio Hernández, Parroquia de la Candelaria, Caracas, Venezuela

Imagen 23. “Las Reglas de la Congregación de la Buena Muerte”, 1833. Biblioteca de Catalunya, España.

Imagen 24. “Ejercicios de Buena Muerte en la Casa Profesa...”, 1748, AGN, México

Imagen 25. *Pasión de Cristo*, Antigua Guatemala, Guatemala, 1906.

Imagen 26. Captura de Pantalla, *Cofradía del Santo Entierro de Santo Domingo de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, 2017, <http://www.cristodelamorop.org>

Imagen 27. *Descendimiento de la Cruz. Pintura del muro norte de la nave de la Iglesia del Convento de Huejotzingo, Puebla, México*, siglo XVI. Foto: Susan Verdi Webster

Imagen 28. *Alegorías de las etapas de la vida del hombre o Escala de la vida*. Baltasar Talamantes, s. XVIII

Imagen 29. *Alegoría de las etapas de la vida del hombre*, anónimo, siglo XVIII

Imagen 30. *El árbol del pecador*, Jerónimo Wierix, siglo XVI.

Imagen 31. *El árbol vano*, anónimo, siglo XVIII

Imagen 32. *El árbol vano*, Hermana Juana Beatriz de la Fuente, 1805

Imagen 33. *El árbol de la vida*, anónimo, siglo XIX

Imagen 34. *Procesión de penitentes*. Convento de Huejotzingo, Puebla, siglo XVI, foto: INAH

Imagen 35. *Piensa que eres (sólo un) hombre*. Juan de Borja, “Empresa 100”, en *Empresas morales*, Bruselas, F. Foppens, 1580 en De la Flor, Fernando R. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*.

Imagen 36. *Advertencia a los prelados y dignidades*. Miguel Jerónimo Zendejas, *Retrato del Obispo Juan de Palafox*, siglo XVIII, Catedral, Burgo de Osma.

Imagen 37. *Tabla de misa de difuntos*, anónimo, 1818.

Imagen 38. *Político de la muerte, Relox*, anónimo, 1775

Imagen 39. *Relox*, anónimo, 1761.

Imagen 40. *Jeroglíficos de la decepción*. Anónimo, *Origen y destino del hombre*, óleo, Museo Nacional de Virreinato, México.

Imagen 41. *Alegoría de la muerte, este espejo no te engaña*, Tomás Mondragón, 1856

Imagen 42. Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un principe politico Christiano, representada en cien empresas*, Valencia, 1675 (sexta edición de la de 1640). Foto GLV: Cortesía Biblioteca La Fragua.

Imagen 43. *Mural de la danza de la muerte*, Convento Santa María de los Reyes, Huatlatlauca, siglo XVI. Foto: Ricardo Castro.

Imagen 44. Osario de Sedlec o Iglesia de Todos los Santos, Praga, República Checa, siglo XIV.

Imagen 45. “*Los huesos que aquí estamos, por vosotros esperamos*”, Capela dos Ossos, Convento Franciscano, Evorá, cerca de Lisboa, Portugal, siglo XVI.

Imagen 46. *Memento mori*, anónimo, siglo XVIII.

Imagen 47. *Vita fucata imago mortis*, Padre Antonio Rosende, siglo XVIII.

Imagen 48. *Meditatio Mortis Optima Vitae Magistra*, Le souvenir de la Mort, anónimo, siglo XVIII

Imagen 49. *La muerte arquera*, anónimo, siglo XVIII.

Imagen 50. *San Pascual Bailón*, Olinstepeque, Guatemala, foto cortesía de Anaite Galeotti

Imagen 51. *Exvoto San Pascual Bailón*, foto: GLV

Imagen 52. *Exvoto San Pascual Bailón*, foto: GLV

Imagen 53. *Exvoto San Pascualito*, Puebla, 1920, foto: GLV

Imagen 54. *San La Muerte*, chaco argentino, foto cortesía de Ricardo Oliva, 2016

Imagen 54^a, Mauricio Toro Goya, *Gólgota, Caravana de la Muerte*, 2014

Imagen 55. *La coatlicue*, Museo Nacional de Antropología e Historia, foto: GLV, 2017

Imagen 56. *La Santa Muerte Azteca*, Puebla, foto: GLV, 2016

Imagen 57. *La Santa Muerte Azteca/Maíz*, Puebla, foto: GLV, 2016

Imagen 58. *Mictecacihuatl*, Origen desconocido, foto: Claudia Benavides

Imagen 59. *In atl in tlachinolli/1507-1559-1611*, Convento franciscano de Huejotzingo, Puebla, siglo XVI. Foto: GLV

Imagen 60. *San Simón Shrine Stater Kit*, Antigua Guatemala, foto: GLV, 2018

Imagen 61. Maximón, Lago Atitlán, Guatemala, 2018, foto: <http://atitlanliving.com>

Imagen 62. *La Santa Azteca* en procesión por la Av. Reforma, Puebla, 1 de noviembre de 2016, foto: GLV

Imagen 63. Captura de Pantalla, *Pistola 9 mm de Ángel Jácome Gamboa con la cache de la Santa Muerte*, Baja California, 11 de marzo de 2009

Imagen 64. Daena Elba Vázquez, Laura Donlucas y José Javier Vázquez, 9 de diciembre de 2012. Foto: Foto Jalisco, agencia de noticias.

Imagen 65. *Preparan pachangón*, El sol de Puebla, foto: Majestuoso Altar a la Santa... 2016

Imagen 66. Captura de pantalla, *Muertos vivos*, Toraja, Indonesia, foto: BBC

Imagen 67. *A ti que no me conoces. A ti que me conoces*, Puebla, 2017, foto: GLV

Imagen 68. Doña Queta, marzo de 2016, foto: GLV

Imagen 69. “*Comandante Pantera*” abatido, julio de 2008, foto: Revista *Hashtag*

Imagen 70. Plano de la ciudad de Puebla de los Ángeles, hacia 1650, Archivo del H. Ayuntamiento de Puebla.

Imagen 71. Fuente: Rosalva Loreto López, *Los artifices de una ciudad*. (2010: 256)

Imagen 72 y 73. *Justo Juez, Convento de Santo Domingo*, Puebla, siglo XVII, foto: GLV

Imagen 74. *La irreductible muerte que nos mira: Altar de Plateros 12*, foto: Desinformémonos

Imagen 75. *Emblemas negativos barrocos*, Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos

Imagen 76. *Espejo de la Muerte*, Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos.

Imagen 77. *La muerte que nos habita*. Altar de Plateros 12, foto: Desinformémonos

Imagen 78. *La mano de la muerte y la del hombre circundando el mundo*, abril de 2017, foto: GLV

Imagen 79. *Guardianes del culto a la Santa Muerte en Puebla, anuncian su fiesta*. Altar en la 9 norte y 12 poniente, Foto: GLV

Imagen 80. Altar Majestuoso a la Santa Muerte, 9 norte y 14 poniente, Puebla, foto: GLV

Imagen 81. *Altar doméstico de la Santa Muerte*, LA, California, EEUU, foto: Mariana, sacerdotisa Santa Muerte

Imagen 82. *Veladoras para la “madrecita”*, Altar de la 9 norte, Puebla, Puebla, foto: GLV

Imagen 83. *Cruces de semillas, arcilla, chile, sal*, Altar a la Santa Muerte, 9 norte, Puebla

Imagen 84. Altar de la Iglesia de la *Santa Muerte y Bárbara Bendita de Puebla*, foto: ISMyBBP, 2012

Imagen 85. Graffiti, *¿Habrá vida antes de la muerte?*, Foto: GLV

Imagen 86. *Me quitaron el rostro per hoy los que marchan son mi nueva cara*. Pancarta en manifestación por la aparición con vida de los compañeros de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, primavera de 2016, México

Imagen 87. *La muerte no se compone*. Marcha contra los feminicidios en México, noviembre 2017

Imagen 88. *Misa por la enfermedad terminal*. Altar de la 9 norte, Puebla, foto: GLV

Imagen 88a. *Paisaje sonoro*, *Elaboración propia*, GLV, 2018

Imagen 89. *Adobito y pipián*, octubre 2016, Puebla, foto: GLV

Imagen 90. *Flores para el altar de la “Patrona”*, noviembre 2017, 9 norte, Puebla, foto: GLV

Imagen 91. *Devotas a la Santa Muerte preparando tamales para la celebración del Rosario de la Santa Muerte*, 31 de octubre de 2016, Puebla, foto: GLV

Imagen 92. Mujeres en *manda* elaborando gorditas y tlayoyos para la celebración del rosario de las 5 pm del 1 de noviembre 2017, 9 norte y 12 poniente, Puebla, foto: GLV

Imagen 93. Gregorio José de Lara, *Patmos Guadalupe*, siglo XVIII, Oaxaca, foto: GLV

Imágenes 94-98. *Tatuajes de la Santa Virgen Muerte Guadalupe*, Puebla, México, 2016, foto: GLV

Imagen 99. *La Santa Virgen Muerte de Guadalupe*, Puebla, 2017, foto: GLV

Imagen 100. *La Santa Virgen Muerte de Guadalupe atravesada por cinco ejes*, elaboración propia; GLV

Imagen 101. *El rostro de México es una calavera*, “Marcha no más violencia contra las mujeres”, México

Imagen 102. *La banalidad de la muerte*, *Diario Frontera*, Tijuana, colonia Murúa Martínez, foto: Gustavo Suarez