

Santa Muerte czyli Święta Śmierć.

Analiza współczesnego meksykańskiego kultu śmierci jako synkretycznej formy religii i misterium

KAMILA ŻUKOWSKA

Uniwersytet Łódzki; Wyższa Szkoła Informatyki i Umiejętności w Łodzi
eudajmone@gmail.com

Obojętność wobec śmierci jest obojętnością wobec życia
Octavio Paz, *Labirynt samotności*

Problem z genezą

Fenomen współczesnego kultu Świętej Śmierci na terenach Meksyku w ostatnich latach stał się przedmiotem wielu naukowych analiz (Argyriadis 2012: 191-218; Castañeda & Katia 2008; Aridjis 2003; Malvido 2005: 20-27; Olmos 2010). Mimo różnych strategii przyjmowanych przez badaczy, większość z nich jest zgodna, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat kult ten z ukrywanego, niejako domowego i prywatnego wierzenia, stał się elementem kultury popularnej Meksyku, gdzie turyści i mieszkańcy mogą coraz częściej publicznie obserwować jego barwne przejawy, a więc wspólne odmawianie różańca do śmierci na ulicach stolicy czy też pielgrzymki, podczas których wyznawcy Santa Muerte zanoszą wspólne modlitwy do swojej patronki (Huffschmid 2012: 104). Dywersyfikacja praktyk związanych z kultem Świętej Śmierci, począwszy od zapożyczeń z chrześcijańskich mszy (kapłani, różaniec, modlitwy) przez inspirację nadal popularnym w Ameryce Łacińskiej afrykańskim kultem santerii,

który dotarł do Meksyku wprost z Kuby (do znamion kultu należy między innymi składanie ofiar i prowokowanie stanów ekstatycznych; Huffschmid 2012: 193) skończywszy na azteckich, wywodzących się z kultury dawnych tubylców, zwyczajach traktowania śmierci jako elementu samego życia, wprawia w konfuzję badaczy, pragnących odnaleźć niekwestionowane korzenie kultu Santa Muerte.

Próba odnalezienia pewnej stałej podstawy kultu śmierci musi jednak skończyć się niepowodzeniem, ponieważ współczesna kultura meksykańska, do której niewątpliwie należy publiczny kult Santa Muerte, stanowi cywilizacyjny palimpsest, na który nakładają się wszystkie wymienione elementy, tworzące niepowtarzalny dyskurs symboliczny, umożliwiający istnienie adoracji Santa Muerte w jej obecnej, synkretycznej formie. Mimo braku spójności w twierdzeniach dotyczących rzekomych korzeni kultu, należy podkreślić pewną istotną jego cechę. Jak mówią sami wyznawcy, a za nimi naukowcy: „nie jest to ani sekta, ani religia” (Huffschmid 2012: 102), co implikuje kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, Santa Muerte ze względu na brak wymagań co do wyłączności wiary swoich wyznawców, współegzystuje w wierzeniach jej sympatyków wraz z chrześcijaństwem, wśród którego, mimo ostatniego spadku liczby członków Kościoła, nadal większość to katolicy (ponad 80%)¹. Po drugie, jako przynależąca do kultury forma partycypacji w pewnym ruchu zwolenników śmierci, opiera się ona na powszechnej potrzebie poczucia wspólnoty, grupy, która propaguje poglądy alternatywne względem oficjalnej narracji rządu czy Kościoła, oskarżającego Santa Muerte o satanizm (dowartościowanie mądrości ludowej, duchowej siły ludzi biednych i w różny sposób wykluczonych z mainstreamu; Argyriadis 2014: 194) i wreszcie po trzecie, potencjał symboliczny Santa Muerte pozbawiony jest typowej dla kultury Zachodu obawy przed śmiercią, co pozwoliło na ukształtowanie się specyficznego rynku wokół wizerunku śmierci, który w XX wieku, za sprawą między innymi słynnych karykatur Portazy czy graffiti Rivery, stał się częścią meksykańskiej kultury popularnej, pozwalającej na identyfikację jej elementów także poza granicami państwa. Wobec problemów metodologicznych związanych z ujęciem zjawiska, w którego istotę – jak się zdaje – wpisana jest nieostrość i niejednorodność, celem tego rozdziału rozdziału stała się wieloaspektowa analiza Santa Muer-

¹ W ciągu ostatnich trzydziestu lat zauważalny jest spadek popularności katolicyzmu na rzecz między innymi kościoła Zielonoświątkowców (Huffschmid 2012: 98).

te, uwzględniająca szczególnie pojęcie misterium wypracowane przez Waltera Burkerta. Tezy badacza pozwalają bowiem spojrzeć na meksykański fenomen świętej śmierci przez pryzmat nie tyle jego pewnych historycznych korzeni, ile przez samą strukturę kultu, który zawiera w sobie główne elementy starożytnego misterium. Analiza ta przybliży odpowiedź na pytanie o możliwe przyczyny wzrastającej popularności kultu śmierci.

Śmierć jako misterium

Być może błędem jest poszukiwanie istoty Santa Muerte jedynie w konkretnej szerokości geograficznej i czasie historycznym. Biorąc bowiem pod uwagę charakterystyczne elementy ruchu Santa Muerte, a więc jego praktyczny wymiar przejawiający się w magicznych zaklęciach rzucanych przez wyznawców, opiekę, jaką oferuje niewątpliwie kobiece bóstwo śmierci swym wiernym, nastawienie bardziej na świat doczesny, aniżeli obiecane przez większość systemów religijnych zaświaty, można stwierdzić, że kult Świętej Śmierci ma więcej wspólnego z typowym ruchem misteryjnym niż z konwencjonalną religią. Trzeba tym samym podkreślić, że przez swoich zwolenników Santa Muerte traktowana jest przede wszystkim instrumentalnie, jako narzędzie pozwalające na osiągnięcie określonych rezultatów, o czym świadczą pisemne świadectwa zwolenników Świętej Śmierci². Warto zwrócić uwagę na fakt, że podobnie postrzegane były dawne bóstwa misteryjne. Elementy kultu śmierci i starożytnych ruchów misteryjnych w wielu aspektach są zresztą zadziwiająco do siebie podobne: brak instytucjonalizacji w obrębie kultu czy przedkładanie przez wyznawców prostego rytuału nad refleksję teologiczną, wykluczające możliwość zaistnienia jakiegokolwiek herezji (Burkert 2001: 103-104) sprawiają, że należy zrewidować słynną tezę Burkerta, jakoby ruchy misteryjne, występujące niegdyś na terenie całego świata, całkowicie zaniknęły wraz z rozwojem cywilizacji (Burkert 2001: 112).

² Ostatnio ukazały się w Polsce dwie publikacje poświęcone Santa Muerte (Prower 2016; Chesnut 2014). Książka Tomasa Prowera została napisana z perspektywy uczestnika kultu, którego celem jest popularyzacja praktyki magicznej związanej z ruchem – autor przedstawia w niej czytelnikowi konkretne formuły magiczne mające mu pomóc w odniesieniu zamierzonych rezultatów. Podkreśla on także, że powodzenie ruchu Santa Muerte wynika z praktycznego zastosowania magii śmierci do każdego celu, niezależnie od jego powszechnej oceny moralnej (Prower 2016: 28 i 188).

Zgodnie ze wspomnianą tezą szwajcarskiego religioznawcy i filologa, misterium związane jest ze specyficznym pojmowaniem świata przez pryzmat wyższej mądrości, którą adepci mogą poznać za sprawą wtajemniczenia przez inicjację (Burkert 2001: 50). Misterium, choć jego najbardziej znane wersje łączone są z greckim Eleusis oraz antycznymi bogami, Magna Mater, Demeter czy Izydą, ma charakter uniwersalny ze względu na określoną rytualizację, która z kolei odnosi się do podstawowego cyklu natury³. Biorąc pod uwagę cechy Świętej Śmierci, można przypuszczać, że rytualne naśladowanie przyrody dało swój początek również wspomnianemu kultowi, bowiem jego źródła sięgają między innymi prastarych kultów agrarnych, praktykowanych od tysięcy lat na terenie Mezoameryki (Frankowska 1987: 13-44). Za tezę o misteryjnym charakterze Świętej Śmierci przemawia także kilka istotnych argumentów z zakresu antropologii. Pierwszym z nich jest dobrowolność uczestnictwa w kulcie (Burkert 2001: 50-51) – podobnie jak w dawnych misteriach, wyznawcy Santa Muerte stają się nimi z własnej woli. Nie istnieje bowiem żadna instytucja obligująca określoną grupę społeczną do partycypacji w kulcie śmierci – udział w nim jest zawsze dobrowolny. Drugą, równie istotną cechą opisywanego zjawiska, która pokrywa się z charakterem Santa Muerte, jest możliwość włączania do kultu śmierci bóstw, które się wzajemnie nie wykluczają (Burkert 2001: 40). Dlatego też nie jest niczym dziwnym, że na ołtarzach poświęconych śmierci można zobaczyć, poza charakterystycznym szkieletem, także figury Matki Boskiej, Chrystusa czy świętych (Peña, Alejandra, Barbosa Ramírez, Galván Falcón, García Ortiz & Uribe Ordaz: 2009). Co więcej, większość znanych praktyk misteryjnych opierała się na wierze w bóstwa żeńskie – począwszy od najstarszych obrzędów z Eleusis (poświęconych Demeter i Korze), przez kult Magna Mater (inaczej Meter), po misteria Izydy, gdzie podkreślano stwórczo-niszczący charakter kobiecych bóstw, które, podobnie jak postać Świętej Śmierci, roztaczały opiekę nad członkami kultu, obiecując im bezpieczeństwo podczas ich ziemskiej egzystencji (Burkert 2001: 42-51). Najważniejszą poświadczoną praktyką misteryjną było także składanie ofiar na ołtarzach bóstw, jak zauważył wspomniany już Burkert, starożytne misteria zawsze związane były z praktyką wotywną (Burkert 2001: 63). To kolejny element tego fenomenu, który jest obecny również w kulcie śmierci, zarówno na ołtarzach prywatnych, jak i tych dostępnych publicznie, w których pojawiają

³ Naśladowane w rytuałach główne elementy cyklu naturalnego to oczywiście życie i śmierć oraz związane z nimi wzrastanie i obumieranie.

się wota w postaci słodyczy, tytoniu czy świec, stanowiąc najbardziej charakterystyczną, widzialną cechę kultu. Składanie indywidualnych ślubów i obietnic wraz z darami dla śmierci, zgodnie z misteryjnym charakterem rytuału, daje wierzącym nadzieję na poprawę ich życia.

Jak można się przekonać, kult śmierci na terenach współczesnego Meksyku ma bardzo długą tradycję, znacznie wykraczającą poza historię Azteków. Jest to o tyle ważne dla tezy o misteryjnym charakterze Santa Muerte, że – jak dowodzi Burkert – mimo nastawienia misterium na życie doczesne, jego korzenie zawsze sięgają kultu zmarłych (Burkert 2001: 75). Prześledzić warto tym samym główne źródła historyczne wpływające na ukształtowanie kultu Santa Muerte, a pamiętając o jego misteryjnym, uniwersalnym charakterze, można wyraźnie wskazać, w jaki sposób praktyki kultu nabierają subwersywnego charakteru, pozwalającego wiernym na ulżenie w egzystencji, jaką wiodą w trudnej rzeczywistości współczesnego Meksyku, w którym w ostatnich latach znacząco wzrósł odsetek przestępstw, porwań dla pieniędzy czy wojen między kartelami – wydarzeń wpływających na życie przeciętnych obywateli (część badaczy dostrzega korelację pomiędzy pojawieniem się Santa Muerte na ulicach i obecnym kryzysem społecznym; Olmos 2010: 46; Peña, Alejandra, Barbosa Ramírez, Galván Falcón, García Ortiz & Uribe Ordaz: 2009).

Trzy śmierci. O historycznym zakorzenieniu Santa Muerte

By zrozumieć specyfikę kultu, przynależącego bardziej do sfery kultury aniżeli religii, który nie wyklucza innych wierzeń, adaptując popularne wizerunki religijne i oferując wsparcie dla wszystkich, w zamian za brak jakichkolwiek działań na rzecz wierzenia (Santa Muerte nie wymaga od swych wyznawców żadnych ekspiacji, rytuałów puryfikacyjnych czy określonych ofiar i wyrzeczeń; Prower 2016: 40-41; Huffs Schmid 2012: 106), należy prześledzić jego główne determinanty do których należą elementy trzech odmiennych kultur: dawnej cywilizacji Azteków (inaczej Meksyków; Frankowska 1987: 153), wczesnośredniowiecznej kultury chrześcijańskiej oraz współczesnej kultury osób wykluczonych z głównego nurtu meksykańskich obywateli (przestępców, prostytutek czy bezrobotnych i biednych). Wpływ wszystkich tych czynników, nabudowany na opisanym już schemacie misterium, przyczynił się do powstania fenomenu Świętej Śmierci, którego potencjał semiotyczny jest przez badaczy określony jako „zachłanny” i „pożerający” inne kody kulturowe (Argyriadis 2014: 220).

Fascynacja śmiercią i brak strachu przed nią na terenach Ameryki Środkowej jest niewątpliwie związana częściowo z dawną kulturą tubylczą – Azteków i, w nieco mniejszym stopniu, także Majów, którzy czcili bóstwa uosabiające zarazem pozytywne, jak i negatywne strony natury⁴. Od zarania kultura Ameryki Środkowej była bowiem przesycona szacunkiem wobec śmierci, który niewątpliwie wpłynął na późniejsze powodzenie i popularność Santa Muerte (Fragoso 2011: 6). Znane są antropologiczne źródła potwierdzające ówczesny kult przodków, których szczątki co jakiś czas wydobywano z grobowców, publicznie oddając im cześć. Według archeologicznych źródeł z terenu Mezoameryki, wiara w życie pozagrobowe sięga co najmniej okresu formatywnego, to jest czasów do tysiąca pięciuset lat przed naszą erą (Frankowska 1987: 28). Motyw śmierci, jak się wydaje, miał szczególne znaczenie na długo przed pojawieniem się plemienia Montezumy, o czym świadczy między innymi znalezisko archeologiczne w postaci maski, będącej w połowie wyobrażeniem twarzy, a w połowie czaszki (Frankowska 1987: 29). Wiadomo również, że główna arteria Teotihuacánu, nekropolii i zarazem miasta „w którym ludzie stają się bogami”⁵, była zwana Drogą Zmarłych (Frankowska 1987: 48). Aztekowie, którzy pojawili się w Teotihuacánie w XIII wieku, przejęli dawne zwyczaje tego miejsca, a więc grzebanie zmarłych na terenie ich domów, a także elementy poprzednich religii, tworząc swoisty wierzeniowy synkretyzm (Frankowska 1987: 120; 180). Było to plemię o rozwiniętej wyobraźni eschatologicznej, w której centralne miejsce zajmowały bóstwa: Pana Mictlantecuhtli i Pani Mictlantecacihuatl, rezydujące w zaświatach zwanych Mictlanem (Frankowska 1987: 228). Bóstwa te, o dualnej naturze, symbolizującej życie i śmierć zarazem, były głównymi patronami ludzi zmarłych, którym powierzano opiekę nad nimi. Wierzono zarazem, że droga przez zaświaty, w których pojawiają się typowe elementy wyobraźni mitycznej (symbolika wody jako granicy, strażnika czy psychopomposa; Frye 2012: 162-163), pełna jest niebezpieczeństw i tylko protekcja bóstw może pozwolić zmarłym na szczęśliwe dotarcie do kresu podróży. Składano więc bogom ofiary, przede wszystkim z jedzenia, które pojawiają się również na ołtarzach współczesnego kultu Świętej Śmierci.

⁴ Aztekowie czcili bogów i boginie, które uosabiały zarazem przeciwieństwa. Nie istniało bowiem w ówczesnej kulturze pojęcie absolutnego zła czy dobra (Fragoso 2011: 6).

⁵ Prawdopodobnie nazwa ta wzięta się od pierwotnego przeznaczenia tego miejsca, pochówku ówczesnej arystokracji plemiennej (Frankowska 1987: 48).

Poza bóstwami zaświatów, badacze wskazują także na istotną rolę bogini Coatlicue w ukształtowaniu współczesnego wizerunku Santa Muerte – bogini tej z kolei poświęcano ofiary z ludzi, a wokół jej dawnych świątyń odnaleziono czaszki udekorowane muszlami i ozdobnymi kamieniami (Peña, Alejandra, Barbosa Ramírez, Galván Falcón, García Ortiz & Uribe Ordaz 2009). Aztecka symbolika czaszki różniła się jednak od jej znaczenia w religii chrześcijańskiej – w kulturze prehispanistycznej, poza fizyczną śmiercią, symbolizowała ona bowiem także odrodzenie samej natury (Peña, Alejandra, Barbosa Ramírez, Galván Falcón, García Ortiz & Uribe Ordaz 2009). Co obecnie istotne, wersja arystokratyczna religii azteckiej nie przetrwała czasu najazdu Hiszpanów, którzy skoncentrowani byli na wykorzenieniu pogańskiego, jak wówczas myślano, zabobonu. Postrzeganie bóstwa Santa Muerte częściowo wywodzi się z wierzeń azteckich, jednak ze względu na historię, wierzenia te związane były przede wszystkim z rolniczymi rytuałami magicznymi, które przetrwały rozproszone, istniejąc z dala od najważniejszych, azteckich ośrodków kultowych:

Religia warstw elitarnych społeczeństwa azteckiego zaginęła całkowicie, gdyż główny atak konkwistadorów był skierowany przede wszystkim przeciwko niej i przeciw kapłanom, jako reprezentantom władzy i organizacji sakralnej, zwalczanej zaciekle przez władze hiszpańskie. Przetrwały natomiast niektóre dawne wierzenia ludności rolniczej, jak wiara w uświęconą śmierć, praktyki i zabiegi magiczne, głównie agrarne, zaduszkowe i lecznicze. Wiele z pośród nich odnaleźć można w ludowym katolicyzmie indiańskim, powstałym w wyniku zmieszania się narzuconego Indianom chrześcijaństwa z dawnymi wierzeniami i praktykami (Frankowska 1987: 185).

Świadectwem tego współegzystowania dawnych wierzeń i nowoczesności jest choćby sprzedaż, zwłaszcza w czasie trwania Dia de los Muertos słodczy w kształcie czaszek, które symbolizują nie tyle *memento mori*, ile podkreślają dawną, wywodzącą się z kultu agrarnego radość z cyklicznej natury świata, w której życie i śmierć są traktowane jako dwa równorzędne aspekty samej przyrody. Związek śmierci z naturą w kulcie śmierci nadal jest najważniejszy i stanowi jeden z naczelnych argumentów za tezą, że to misterium stanowi główną podstawę kultu Śmierci.

Kolejnym elementem kształtującym postrzeganie Santa Muerte jest niewątpliwie wpływ chrześcijaństwa. Wraz z hiszpańskim podbojem ziem No-

wego Świata, podbito bowiem także przestrzeń symboliczną kultury Indian, modyfikując w niej znaczenie samej śmierci oraz dodając do jej wyobrażenia chrześcijańskie atrybuty (klepsydra, kosa, glob ziemski w dłoni), które pojawiają się w kulcie Santa Muerte także obecnie, nasuwając tym samym skojarzenia ze średniowiecznym postrzeganiem śmierci przez Europejczyków⁶. Ekspansja chrześcijańskiej symboliki śmierci w zadziwiający dla badaczy sposób wpłynęła na wyobrażenie Santa Muerte, bowiem próba redefinicji dawnych symboli azteckich, do których należały czaszka i szkielet, w duchu teologii chrześcijańskiej, przyczyniła się do powstania symboliki bardziej złożonej, aniżeli zakładali to ówczesni konkwistadorzy i misjonarze:

Funkcja moralizatorska i doktrynalna emblematu śmierci ustanowionego przez Kościół katolicki została zmodyfikowana w fundamentalnym stopniu przez indiańskich neofitów, którzy podeszli do niej w sposób wysoce osobliwy, wcielając tę sfamiliaryzowaną śmierć w swój własny, dobrze znany panteon świętych, do których zwracali się oni częściej niż do oddalonego Boga (Fragoso 2011: 7).

Największy wpływ chrześcijaństwa na dalsze losy wizerunku śmierci w Nowym Świecie, jak ustaliła Elsa Malvido, stanowiło jego średniowieczne wyobrażenie, znane w formie emblematycznej jako tak zwana „dobra śmierć”:

Sposób w jaki tak zwana „dobra śmierć”, idea popularna w średniowiecznym katolicyzmie, przekształcona została w meksykański kult Świętej Śmierci opierał się na przekształceniu jednych i wyeliminowaniu innych symboli właściwych dla religii chrześcijańskiej [...]. Skanonizowane pragnienie „dobrej śmierci”, przywiezione do Ameryki wraz z misjonarzami miało ukoić lęk przed wyobrażeniem śmierci jako złej siły [*Mala Muerte* – K. Ż.], które pod koniec średniowiecza zdominowało zbiorową wyobraźnię mortualną (Malvido 2005: 21).

⁶ Trzeba tu zarazem zaznaczyć, że chrześcijański wizerunek śmierci zapożyczył najważniejsze elementy z kultury antycznej. Śmierć, postrzegana jako postać o cechach kobiecych, jest dziedzictwem grecko-rzymskiego wierzenia, w którym za długość życia odpowiadały Parki, prządki tworzące i przecinające nić ludzkiego żywota (w Królestwie Hiszpanii okresu konkwisty śmierć eufemistycznie zwano *La Parca*). Ostatnia z Park (w Grecji zwana Atropos, a w Rzymie Morta – stąd łacińska nazwa śmierci) była odpowiedzialna za przerwanie nici (Prower 2016: 152). Można mniemać, że kosa, towarzysząca chrześcijańskiemu wyobrażeniu śmierci, jest zmodyfikowanym narzędziem służącym, jak nożyce Morty, do przecinania nici ludzkiego życia.

Pragnienie dobrej śmierci w czasach przed wybuchem epidemii dżumy było jednym z najpopularniejszych elementów imaginarium martyfikacyjnego, który zdominował kulturę europejską, i który zdążył jeszcze, wraz z konkwistadorami i zapóźnioną kulturowo względem reszty Europy Hiszpanią, przemierzyć ocean. Wyobrażenie to, inne od przerażającego wizerunku śmierci z *danse macabre*, wpisało się w dawną aztecką wizję śmierci jako przyjaznej człowiekowi sile, która stanowi zarazem nieunikniony aspekt samego życia⁷.

Należy tu zaznaczyć, że podejście chrześcijaństwa do śmierci jest naznaczone ambiwalencją – z jednej strony śmierć pojawia się już w Biblii jako efekt grzechu pierwszych ludzi, a zgodna z wolą boga, staje się jego narzędziem służącym ukaraniu człowieka. Pojawia się ona również w Apokalipsie św. Jana pod postacią jednego z czterech jeźdźców, zaś jej łacińska etymologia stanowiła przedmiot zainteresowania Ojców Kościoła, którzy – zgodnie z jej biblijną genezą – jak święty Augustyn – wyprowadzali rzeczownik „mors” od czasownika „mordere”, czyli gryźć, co wskazywało na czyn Adama, tak niefortunny dla jego potomków (Olmos 2010: 68). Mimo boskiej proveniencji, wyobrażenie śmierci wraz z rozwojem ludowej wyobraźni chrześcijańskiej uniezależniło się od figury boga, stając się symbolem przerażającej i wrogiej człowiekowi siły, która po przejściu w XIV wieku epidemii dżumy zaczęła być traktowana jako autonomiczny byt wymagający osobnej uwagi, co też podkreślano w makabrycznych przedstawieniach tańców śmierci:

Dla Kościoła straszna epidemia ospy, która zabiła około 25 milionów ludzi, dała twarz nowemu wyobrażeniu śmierci jako Boskiej sprawiedliwości, okrutnej i bezlitosnej, która przybyła na ziemię, by wypełnić Boskie prawo: ukarać wszystkich grzeszników, bez wyjątku: wieśniaków, królów, księży i papieży (Olmos 2010: 67).

Zestawienie wyobrażenia o dobrej śmierci z wyobrażeniem śmierci przerażającej, które mimo tych samych chrześcijańskich korzeni budzą u ludzi religijnych odmienne emocje, pozwala zrozumieć także różnicę w traktowaniu

⁷ Według Malvido, świat kultury Zachodu (a więc także kultura współczesnej Ameryki) wykształcił pięć głównych emblematów śmierci: wspomniane już wyobrażenie dobrej śmierci związanej z motywem *ars moriendi*, czaszkę, jako uniwersalny w kulturze europejskiej symbol śmierci, czaszkę wraz ze skrzyżowanymi kośćmi udowymi (symbol chrześcijański o korzeniach biblijnych), śmierć jako prowadząca *danse macabre* i właśnie Santa Muerte (Malvido 2005: 20-27).

samej śmierci przez wyznawców Santa Muerte. Jasne jest bowiem, że współczesna kultura konsumeryzmu, wykluczając śmierć z przestrzeni publicznej i tabuizując jej istnienie, przyczynia się do podsycania emocji, które śmierć traktują jako zjawisko przerażające i nienaturalne (odczucia bliskie reprezentacji *danse macabre*). Tymczasem kult Santa Muerte, łączący dawne rytuały plemienne, traktujące śmierć jako element samej natury wraz ze specyficznym pojęciem dobrej śmierci przeniesionym ze średniowiecznej kultury chrześcijańskiej oraz typowym dla religijności meksykańskiej brakiem dystansu wobec *sacrum*, poskutkowało między innymi powstaniem meksykańskiego powiedzenia: „śmierć powoduje uśmiech [*La Muerte me da risa*]” (Olmos 2010: 70).

Trzecim z czynników wpływających na ukształtowanie kultury Santa Muerte jest niewątpliwie obecna sytuacja społeczna wielu obywateli Meksyku. Nie bez przyczyny bowiem pojawienie się kultu w przestrzeni publicznej zbiegło się w czasie z kryzysem ekonomicznym końca lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, związanym ze skutkami porozumienia NAFTA, a także lokalnym wzrostem przestępczości (Argyriadis 2014: 193)⁸. Miejsca, w których kult śmierci jest obecnie najbardziej widoczny dla osób postronnych, to tereny owładnięte walką karteli narkotykowych, między innymi niesławny stan Sinaloa czy miasto Juarez, znane z serii niewyjaśnionych kobiecych zabójstw, w którym w ostatnich latach znacznie wzrósł kult Śmierci (Peña, Alejandra, Barbosa Ramírez, Galván Falcón, García Ortiz & Uribe Ordaz: 2009). Poza biedną dzielnicą stolicy Meksyku, Tepito, której struktura przez Argyriadisa metaforycznie przyrównana została do przestrzeni samego piekła: „labirynty tej dzielnicy są jak piekło bez diabła, a ona sama jest »miejscem straconych dusz«” (Argyriadis 2014: 202), świątynie i posągi Santa Muerte pojawiają się przede wszystkim na północy kraju, stanach Sinaloa, Chihuahua czy Veracruz.

Z tego też powodu kult ten łączony jest ze światem przestępczym, w którym najbardziej zagorzali zwolennicy Świętej Śmierci to właśnie handlarze narkotyków, prostytutki czy osoby balansujące na granicy prawa (Fragoso 2011: 12). Wyznawanie śmierci w warunkach, w których życie ludzkie przestaje mieć

⁸ NAFTA (North American Free Trade Agreement) – umowa o wolnym handlu zawarta pomiędzy Kanadą, Stanami Zjednoczonymi oraz Meksykiem, która weszła w życie 1 stycznia 1994. Umowa przyczyniła się do częściowego pogorszenia warunków życia mieszkańców północnego Meksyku z powodu niedopasowania struktury czynników produkcji do nowych warunków handlowych, a także niskiej konkurencyjności towarów meksykańskich w stosunku do dóbr z Kanady i Stanów Zjednoczonych, zwłaszcza z sektora rolniczego (Caliendo & Parro 2015: 22).

najwyższą wartość, staje się zrozumiałe – Santa Muerte bowiem, podobnie jak wcześniej średniowieczna *ars moriendi* z jej wyobrażeniem dobrej śmierci, staje się pragnieniem i zarazem pocieszeniem dla wielu jej wyznawców.

Złożona natura Santa Muerte, będącej z jednej strony dla członka kultu przyjazną towarzyszką życia i pośredniczką pomiędzy bogiem a człowiekiem, a z drugiej strony siłą, która może unicestwić niewygodne dla wyznawcy osoby, jest kwestią związaną z dawnym kultem śmierci, właściwym dla agrarnej kultury dawnych Azteków, których bóstwa posiadały skomplikowaną, często dwoistą naturę:

Bóstwa azteckie, łączące w sobie twórczą zasadę, zwano często Panem i Panią Dwoistości. Owa para boska, wyraz wysublimowanych teologiczno-filozoficznych refleksji oraz tak charakterystycznej dla religii azteckiej, koncepcji dualistycznej, uzewnętrznianej w różnych binarnych opozycjach, jak życie i śmierć czy światło i ciemność, stanowiła typowy element wierzeń środkowoamerykańskich kultur agrarnych (Frankowska 1987: 266).

Te szczególne cechy posiada również *Święta Śmierć*, co sprawia, że jej kult stał się niezwykle popularny w więzieniach, w których wizerunek Santa Muerte, kurtuazyjnie nazywanej między innymi Panią (La Señora), Piękną (La Bonita) czy Białą Dziewczyną (Niña Blanca), wypiera popularny niegdyś kult Matki Boskiej z Guadalupe, która do niedawna była najbardziej znaną powszechnie patronką Meksyku (Huffschimid 2012: 100). W kulturze ikonograficznej coraz częściej można spotkać kontaminacje wizerunku Madre de Dios de Guadalupe z wizerunkiem Santa Muerte, które pojawiają się nie tylko w miejscach przeznaczonych dla turystów, ale także – co szczególnie istotne z punktu widzenia antropologa – na dewocjonaljach, a nawet tatuażach wielu wyznawców *Świętej Śmierci*. Te ostatnie, szczególnie popularne wśród więźniów, podobnie jak niegdyś medaliki z wizerunkiem Matki Boskiej, pełnią funkcję amuletu, który ma odegnać od jego nosiciela widmo prawdziwej śmierci, stale zagrażającej skazańcom w meksykańskim więzieniu:

Święta Śmierć pojawiła się w więzieniach, początkowo jako stabuizowany symbol wypierający dawny kult Matki Boskiej z Guadalupe. Jej wizerunki towarzyszą skazańcom na świętych obrazkach, medalikach i innych ozdobach, ale najczęściej są tatuowane na skórze więźniów. W ten sposób wykluczeni otrzymują moralne wsparcie ze strony coraz bardziej popularnego kultu, w którym nie potępia się jednoznacznie ich uczynków (Huffschimid 2012: 99-101).

Kult śmierci po raz kolejny objawia swoje oblicze misterium – więzienia są bowiem miejscami, w których istotne stają się rytuały inicjacyjne, niedostępne dla osób postronnych, zaś wtajemniczenie w nie, wiążące się z poznaniem określonego kodu symbolicznego, pozwala adeptom przetrwać w trudnych warunkach. Jak można się dowiedzieć z relacji jednego z więźniów, obraz Santa Muerte na plecach, podobnie jak niegdyś tatuaż z Matką Boską, uchronił go przed wbiciem mu noża w plecy przez innych skazanych. Jak twierdzi rozmówca Humffschmid: „Wierzę, że zachowałem życie ponieważ nikt nie odważył się na wbicie noża w obraz Świętej Śmierci, który mam na plecach” (Humffschmid 2012: 100).

Śmierć zatem staje się tu gwarantem życia, a praktyki magiczne w jej obrębie pozwalają wiernym na zastosowanie magii Santa Muerte w intencji skrócenia wyroku więzienia czy nawet uniknięcia kary. Jak pisze Prower, przytaczając formuły konkretnych modlitw do Santa Muerte w intencji skrócenia kary więzienia: „jest to jedna z najpopularniejszych modlitw do Świętej Śmierci, a jako że rytuał powinien być odprawiany w więzieniu, rzadko używa się do niego jakichkolwiek narzędzi” (Prower 2016: 289).

Przywołani przez autorkę rozdziału badacze są zgodni, że kult śmierci, ze względu na brak instytucjonalizacji (rząd Meksyku nie zgodził się na legalizację ruchu Santa Muerte), a także jego związek z dawnymi terenami rolniczymi, na których niegdyś panowały azteckie kultury agrarne, sprawił, że Santa Muerte w naturalny sposób stała się patronką ludzi wykluczonych z jakichś powodów z głównego systemu społecznego, szczególnie zaś tych, których jakakolwiek aktywność dla wielu pozostaje ukryta (Święta Śmierć jest popularna także wśród tych, którzy pracują w godzinach nocnych). Magia i misterium śmierci, zgodnie z wierzeniami Meksykanów, sprzyjają bowiem głównie tym, którzy pozostają niewidoczni dla polityków i przedstawicieli władz:

Święta Śmierć stała się, jak wcześniej Dziewica z Guadalupe, patronką zbiedniałych rodzin, które egzystują na marginesie zglobalizowanego świata pomiędzy tym, co dozwolone a przestępstwem. To święta handlarzy narkotyków, skorumpowanych policjantów, bezrobotnych, prostytutek, młodych bez przyszłości, imigrantów i mieszkańców wsi (Olmos 2010: 9).

Brak wymaganej wyłączności dla kultu Santa Muerte, powiązanej z religijną ludowością, której główną cechą jest raczej przesądność, aniżeli refleksja nad metafizyką, sprawia, że wokół postaci śmierci pojawiają się inne wizerunki

tak zwanych „santos sucios” (dosłownie: brudni święci), lokalnych świętych, nieuznawanych przez kościół postaci, które ze względu na swe uczynki zdobyły szacunek lokalnej społeczności – mogą to być ofiary walk między kartelami, handlarze narkotyków czy inne osoby żyjące niegdyś na marginesie życia społecznego, które po śmierci stały się znakiem walki z niesprawiedliwym i opresyjnym systemem władzy (Huffschmid 2012: 98)⁹. Symbolem tego osobliwego kultu, najbardziej rozwiniętego zresztą wśród młodych mężczyzn, jest słynny Jesus Malverde, półlegendarna postać handlarza narkotyków, rzekomo zabitego przez władze, który swoim postępowaniem zyskał sławę lokalnego Robin Hooda (Olmos 2010: 251). Wizerunki świętego przestępcy pojawiają się obok oblicza Świętej Śmierci zwłaszcza w północnych rejonach Meksyku, zaś jedną z najpopularniejszych roślinnych ofiar składanych patronce jest marihuana (Prower 2016: 163-164). Kultura związana z narkobiznesem, który daje zatrudnienie wielu obywatelom Meksyku, spowodowała powstanie odłamu kultury popularnej inspirowanej Santa Muerte, choć znacznie poza nią wykraczającej. Niezwykle popularne w Meksyku są bowiem tak zwane *narcocorridos*, pieśni wykonywane przez ludowe zespoły *rancheras*, sławiące przestępczy sposób życia i dokonania narkobossów, a także tych, którzy z konieczności musieli zająć się przemytem. Jak pisze Małgorzata Oleszkiewicz-Peralba, ten gatunek muzyczny powstał z połączenia ludowej muzyki meksykańskiej z nowymi tekstami piosenek, które odnoszą się do pełnej przemocy rzeczywistości Meksyku. Badaczka przytacza między innymi tekst znanego zespołu Las Pumas del Norte, w którym zmuszony do handlu narkotykami mieszkaniec meksykańskiej wsi śpiewa: „Z chęci zysku zająłem się kontrabandą/ nie wytrzymałem biedy, znudziły mnie obietnice rządu/ Umierałem z głodu i to wszystko z poczucia pustego honoru [...]” (Oleszkiewicz-Peralba 2010: 215).

Trzeba jednak podkreślić, że kult Santa Muerte, mimo że jest szczególnie popularny wśród przestępców, wbrew twierdzeniom meksykańskiego rządu (Argyriadis 2014: 192-195), nie wywodzi się z kultury przestępczej, a jedynie stał się w jej obrębie popularny, dysponując kodem kulturowym, z którym

⁹ Warto odnotować inicjatywę społeczną w Tepito, biednej dzielnicy miasta Meksyk w którym aktywistka Mireia Sallarès w uznaniu anonimowej społeczności lokalnych zrealizowała film dokumentalny *Las siete cabronas e invisibles de Tepito* (*Siedem niewidzialnych bab z Tepito*), przybliżający codzienną walkę o przetrwanie mieszkańek dzielnicy. W nawiązaniu do filmu w centrum dzielnicy powstał pomnik upamiętniający lokalne kobiety (Sallares: 2009).

wykluczeni mogą się utożsamiać. Daje on im bowiem możliwość identyfikacji z wartościami, które, często z konieczności i braku wyboru, stanowią część życia wyznawców Świętej Śmierci.

Co nam mówi współczesny kult śmierci?

Fascynacja śmiercią na terenach obecnego Meksyku niewątpliwie sięga czasów prehistorycznych. Jej współczesny kult, choć stanowi „eksperymentalną formę religii” (Burkert 2001: 97), wpływającą na kształt współczesnej meksykańskiej popkultury, jest wyjątkowy nie tylko ze względu na swoje przejawy. Niezwykle rzadko zdarza się bowiem, że schemat starożytnego misterium, zbioru rytuałów związanych z prastarym kultem zmarłych, wiary w dwoistą naturę Matki Ziemi dawał narzędzia ułatwiające przetrwanie w tak trudnych czasach. Mimo barwnych wizerunków meksykańskiej śmierci, towarzyszącej jej kultowi muzyki czy tańców, wniosek, jaki nasuwa się po przeprowadzeniu analizy fenomenu Świętej Śmierci, nie jest optymistyczny. Zapożyczona z dawnych wierzeń dualna natura samego bóstwa pozwala bowiem wyznawcom na indyferentność moralną, będącą niewątpliwie jednym z czynników, które przyczyniają się do akceptacji obecnego *status quo*. Tymczasem kraj pogrążony w walkach karteli narkotykowych, w którym handel narkotykami, podobnie jak prostytutka czy kradzież, stanowi realne źródło utrzymania dla wielu obywateli, wymaga zwiększenia świadomości społecznej i powstania obywatelskich ruchów, które mogłoby w realny sposób zmienić rzeczywistość. Uciekanie się do magii śmierci, rytuały związane z wtajemniczeniem w jej misterium czy składanie symbolicznych ofiar przez wyznawców, pozwala jedynie doraźnie poprawić ich byt poprzez ingerencję w ich sferę psychiczną. Śmierć w tym ujęciu jest traktowana bowiem jako odwieczne prawo, a nie przypadkowa kara i służy oswojeniu się z niebezpieczeństwem życia:

Ów poziom śmierci magicznej, który pomimo swej pozornej zabawności (w naszym mniemaniu) nie jest zupełnie błahy, nie jest też najważniejszy. Za zwyczajami drobnych egzorcyzmów i rytuałów, odzwierciedlającymi strach dnia codziennego, rysują się bardziej złożone wyobrażenia, których ilustrację znajdziemy w doświadczeniu śmierci (Vovelle 2004: 58).

Trzeba tu więc zadać pytanie o przyczyny owych wyobrażeń, których korzenie tkwią w rzeczywistości kraju, gdzie na powierzchni życia społecznego

pojawiła się praktyka misterium, zjawiska – wydawałoby się – przedreligijnego i właściwego dawnym kulturom opresywnym, w których życie przeciętnej jednostki było stale zagrożone. Popularność ofiarniczych rytuałów w Meksyku każe nam bowiem zakładać, że poczucie zagrożenia jednostki jest dziś równie silne, jak wówczas. Wyjaśniałoby to potrzebę przynależności do Santa Muerte, kultu, który pozwala pogodzić się z nieuchronnością przemocy, dając w zamian jedynie symboliczne pocieszenie matczynego bóstwa, Świętej Śmierci.

Źródła cytowań

- ARGYRIADIS, KALI (2014), 'Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte', *Católicos, Apostólicos y No-Satánicos*: 1, ss. 191-218.
- ARIDJIS, HOMERO (2003), *La Santa muerte: sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte*, México: Alfaguara.
- BURKERT, WALTER (2001), *Starożytnie kultury misteryjne*, przekł. Krzysztof Bielawski, Bydgoszcz: Homini.
- CALIENDO, LORENZO, PARRO FERNANDO (2015), 'Estimates of the Trade and Welfare Effects of NAFTA', *Review of Economic Studies*: 82, ss. 1-44.
- CHESNUT, ANDREW R. (2014), *Santa Muerte. Święta Śmierć*, przekł. Mateusz Janiszewski, Dariusz Misiuna, Warszawa: Okultura.
- FRAGOSO, PERLA (2011), 'De la „calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México', *El Cotidiano*: 169, ss. 5-16.
- FRANKOWSKA, MARIA (1987), *Mitologia Azteków*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- FRYE, NORTHROP (2012), *Anatomia krytyki*, przekł. Monika Bokiniec, Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- HUFSCHEMID, ANNE (2012), 'Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México', *Mex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*: 2, ss. 97-107.
- MALVIDO, ELSA (2005), 'Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México', *Arqueología Mexicana*: 76, ss. 20-27.
- OLESKIEWICZ-PERALBA, MAŁGORZATA (2010), 'El narcotráfico y la religión en América Latina', *Revista del CESLA*: 13, ss. 211-224.

- OLMOS, JOSÉ GIL (2010), *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*, México: Delbolsillo.
- PEÑA, ARAUJO, SANDRA ALEJANDRA, MARISELA BARBOSA RAMÍREZ, SUSANA GALVÁN FALCÓN, AUREA GARCÍA ORTIZ, CARLOS URIBE ORDAZ, 'El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo', *Revista Psicología*: 1/8, online: http://www.apsique.cl/blog/culto_santa_muerte_estudio_descriptivo [dostęp: 15.02.2017].
- PERDIGÓN, CASTAÑEDA, JUDITH KATIA (2008), *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, México. INAH.
- PROWER, TOMAS (2016), *La Santa Muerte. Magia i mistycyzm śmierci*, przekł. Maciej Lorenc, Białystok: Illuminatio.
- SALLARES, MIREIA reż. (2009), *Las siete cabronas e invisibles de Tepito*, online: <https://revistaperformia.mx/2016/11/02/las-siete-cabronas-de-tepito/> [dostęp: 15.02.2017].
- VOVELLE, MICHEL (2004), *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, przekł. Tomasz Swoboda, Martyna Ochab, Magdalena Sawiczewska-Lorkowska, Diana Senczyszyn, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.