

A monstrosidade da morte: o culto à Santa Muerte no México contemporâneo

The monstrosity of death: the cult of Santa Muerte in contemporary Mexico

Syntia Pereira Alves¹

Jorge Leite Jr.²

RESUMO

O presente texto aborda a construção simbólica da morte e da monstrosidade no Ocidente e sua ressignificação no contexto mexicano contemporâneo, especialmente por meio do culto à Santa Morte. Argumenta que tanto o monstro quanto a morte são categorias sociais mutáveis, historicamente associadas ao medo, à alteridade e à exclusão. O culto à Santa Morte, fortalecido no século XX como expressão da religiosidade popular, se expande carregado de estigmas e preconceitos, sendo visto como herético e perigoso pelas instituições oficiais. Entretanto, a Santa esquelito representa uma forma de resistência simbólica diante da precariedade social, violência e exclusão, oferecendo proteção e sentido espiritual a seus devotos. O texto mostra como a imagem da morte foi transformada e como a Santa Morte reumaniza e sacraliza esse fenômeno, atuando como abrigo simbólico frente ao “capitalismo gore” mexicano, onde a vida é precarizada e a violência é naturalizada.

Palavras-chave: monstros; monstrosidade; México; caveira; Santa Morte.

ABSTRACT

This text addresses the symbolic construction of death and monstrosity in the West and its resignification in the contemporary Mexican context, especially through the cult of Santa Muerte. It argues that both the monster and death are mutable social categories, historically associated with fear, otherness and exclusion. The cult of Santa Muerte, strengthened in the 20th century as an expression of popular religiosity, expanded laden with stigmas and prejudices, being seen as heretical and dangerous by official institutions. However, the skeleton Santa represents a form of symbolic resistance in the face of social precariousness, violence and exclusion, offering protection and spiritual meaning to her devotees. The text shows how the image of death was transformed and how Santa Muerte rehumanizes and sacralizes this phenomenon, acting as a symbolic shelter against Mexican “gore capitalism”, where life is precarious and violence is naturalized.

Keywords: monsters; monstrosity; Mexico; skull; Santa Muerte.

Introdução

Solo las calaveras rien perpetuamente.

Octavio Paz (1971: p. 36)

¹ Doutora em Ciências Sociais (PUC – SP) - docente na Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES), Santos, SP - syntia.alves@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-2918>

² Doutor em Ciências Sociais (PUC – SP) - docente do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) São Carlos, SP – jorgeleite@ufscar.br – ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6234-9169>

Será a morte um monstro? Assim como a noção de humano, a monstrosidade também é uma construção social e, por isso, possui características históricas e geográficas próprias, além de nunca ser definitiva. Se existe um traço constante nos monstros, é a sua infinita plasticidade, mudando suas formas, conteúdos, significados e sentidos conforme o período e as sociedades que os criam. A salvação de ontem pode virar a ameaça de hoje (ou, como é tradicionalmente sabido na sociologia da religião, o deus dos vencidos vira o demônio dos vencedores), não apenas por imposição de um grupo social com mais poder e recursos, mas também por mudanças nas sensibilidades, percepções e interpretações de determinados fenômenos ou comunidades (Durkheim, 2003). Da mesma maneira, o que antes era perigo pode se tornar abrigo. Parece que, a esse processo, nada escapa. Nem mesmo a morte.

A morte, em sua multiplicidade de sentidos, configura uma das maiores inquietações humanas e, ao mesmo tempo, um dos principais motores de elaboração simbólica das culturas. Longe de ser um dado biológico neutro, ela é compreendida e vivida a partir de construções sociais, religiosas, filosóficas e políticas que variam de acordo com o tempo, o espaço e os sujeitos envolvidos. No Ocidente moderno, particularmente, a morte foi progressivamente afastada da vida cotidiana, ocultada sob o véu do silêncio e da negação, tornando-se um tabu contemporâneo. No entanto, essa tentativa de racionalização e distanciamento não eliminou o fascínio, o temor ou a necessidade de lidar com ela. Ao contrário, provocou novas formas de aproximação simbólica, entre as quais se destaca o culto à Santa Morte, expressão complexa de religiosidade popular surgida e difundida no México nas últimas décadas. Ainda que demonizada por setores do Estado e da Igreja Católica, sua devoção se consolidou como uma prática espiritual significativa, oferecendo proteção, consolo e sentido a quem se encontra à margem das promessas não cumpridas pelas instituições oficiais.

O objetivo deste artigo é compreender os sentidos atribuídos à morte e à monstrosidade no contexto do culto à Santa Morte, relacionando-os com transformações históricas, sociais e culturais que envolveram tanto o Ocidente quanto as sociedades mesoamericanas. Para tanto, parte-se da concepção de que o monstro — assim como a morte — não é uma entidade em si, mas uma construção simbólica dotada de plasticidade histórica. O monstro, como nos ensina Jeffrey Cohen (2000), é o outro necessário à constituição do humano, servindo como espelho invertido da normalidade e como limite do aceitável. Ele mostra, através de sua diferença corporal ou moral, aquilo que uma sociedade quer afastar, temer ou controlar. Do mesmo modo, a morte, ao ser monstrificada, revela não apenas o medo do fim biológico, mas a fragilidade de uma ordem social que tenta ocultar sua própria finitude e violência estrutural.

No México contemporâneo, marcado por desigualdades extremas, violência urbana, narcotráfico e políticas de exclusão, a Santa Morte surge como um símbolo paradoxal: ao mesmo tempo que representa a finitude, ela também é guardiã, conselheira e fonte de esperança. Sua imagem grotesca, inspirada no macabro medieval europeu, conecta-se com mitologias indígenas que compreendem a morte não como ruptura definitiva, mas como etapa cíclica da existência. A cultura asteca, por exemplo, articulava a morte e a vida como dimensões complementares, visíveis nos rituais agrícolas, nas representações artísticas e nos mitos cosmogônicos. O mito de Quetzalcóatl, em que os ossos dos mortos são resgatados do submundo e utilizados para criar os humanos, é um exemplo dessa concepção integradora da morte como princípio gerador.

Essa convivência simbólica entre vida e morte foi tensionada com a colonização espanhola e a imposição do catolicismo, que trouxe consigo uma visão dualista e moralizante do mundo, onde a morte passou a ser associada ao pecado, ao juízo e ao inferno. Ainda assim, os povos indígenas não foram meros receptores passivos dessas imagens e doutrinas: como apontam estudiosos como Serge Gruzinski (2006), houve uma negociação simbólica em que elementos do catolicismo foram reinterpretados à luz das cosmologias locais. A morte esquelética europeia encontrou ressonância nas iconografias mesoamericanas, dando origem a formas híbridas e sincréticas de religiosidade, como se vê nas celebrações do Dia dos Mortos e, posteriormente, no culto à Santa Morte.

A análise da Santa Morte exige, portanto, uma abordagem que leve em consideração os processos de colonização simbólica, resistência cultural e reconfiguração identitária. Seu culto é expressão de uma religiosidade popular que se desenvolve nas brechas do discurso oficial, reinterpretando tradições e criando novas formas de mediação com o sagrado. Ao mesmo tempo, sua figura grotesca, dotada de elementos macabros e ambíguos, permite pensar na morte como categoria política e estética. O grotesco, como mostrou Bakhtin (1987), é forma de resistência popular que subverte hierarquias e revela as contradições da ordem dominante. No caso da Santa Morte, o grotesco se alia ao macabro para produzir uma figura que não nega a morte, mas a celebra como parte inevitável e talvez redentora da vida.

Esse culto também se insere em um contexto mais amplo de precarização da vida nas sociedades capitalistas contemporâneas. A filósofa mexicana Sayak Valencia (2010) propõe o conceito de “capitalismo gore” para designar uma economia política da violência extrema, onde corpos mortos se transformam em mercadoria e espetáculo. Nesse cenário, a morte é banalizada enquanto a vida se torna cada vez mais vulnerável, especialmente para mulheres, jovens pobres e populações racializadas. A Santa Muerte, ao sacralizar o que foi transformado em resíduo social, oferece uma forma de resistência simbólica contra esse processo de desumanização. Ela é, ao mesmo tempo, reflexo e resposta à monstrosidade do mundo em que vivemos.

Dessa maneira, o presente trabalho propõe uma reflexão crítica sobre as relações entre morte, monstrosidade, cultura e religiosidade popular. A partir da análise do culto à Santa Muerte, busca-se compreender como imagens e símbolos ligados à morte são ressignificados em contextos de exclusão e violência, produzindo novas formas de espiritualidade, identidade e resistência. Ao considerar as raízes pré-hispânicas e coloniais da figura do esqueleto, as transformações históricas do conceito de monstro no Ocidente, e o papel do grotesco e do macabro nas manifestações populares, o artigo pretende contribuir para o debate sobre os modos de viver (e morrer) em sociedades marcadas por profundas desigualdades estruturais.

1. O monstro

No Ocidente, não existe humanidade sem monstrosidade. O monstro é o oposto constitutivo do humano e, para que um possa existir, é necessária a produção do outro, que funcionará como o limite das possibilidades e alcances. Desta forma, todas as vezes em que ocorrem mudanças sociais profundas em determinadas sociedades, o próprio conceito de humano é abalado e reorganizado com base na nova realidade (Cohen, 2000). Para que isso possa ocorrer, os monstros são evocados, visando dar baliza e orientação ao que se passará

então a reconhecer como humano, agora com pequenas ou grandes alterações em comparação com a noção de humanidade anteriormente vigente (Torrano, 2012).

É claro que esse é um processo social de longa duração (Braudel, 1970), mas que pode ser reconhecido, entre outras coisas, através da mudança tanto do que caracteriza um monstro, quanto de quais corpos ou grupos são alocados nessa categoria. Podemos afirmar então que o monstro, antes de ser a manifestação de determinada alteração de uma pressuposta norma (biológica, estética, religiosa – mas sempre socialmente criada), é uma categoria de classificação. Dentro dela, corpos, sujeitos e comunidades são inseridos e, a partir de então, decifrados e tratados de acordo com a maneira histórica com que se convencionou lidar com o monstro. A monstrosidade é sempre e, antes de tudo, uma taxonomia. Não por acaso, os monstros são objetos de reflexão filosófica, religiosa, artística - e depois científica -, desde a Antiguidade.

Segundo Claude Kappler (1994), o termo monstro vem do latim e, apesar de sua origem semântica não ser muito clara, sabe-se que monstro é aquele que “mostra”. Seja um caminho a seguir, uma advertência, um presságio, uma punição, um mistério, os caprichos dos deuses e demônios ou as infinitas possibilidades da natureza, esses fantásticos seres parecem apenas realizar suas potencialidades quando interagem com os humanos. Mas sua capacidade de revelação não está no campo dos segredos ou das abstrações. Pelo contrário, o monstro é aquele que se dá a conhecer através de sua aparência. O monstro mostra sua alteridade através de seu corpo.

Na Antiguidade e em grande parte das sociedades tradicionais, os monstros se caracterizavam principalmente por sua diferença em relação à forma humana. A medida do monstruoso não era seu caráter, mas seu corpo (Tucherman, 1999). É justamente por isso que os monstros poderiam ser encarados como benevolentes, maléficos ou “neutros”. Quanto mais distante da aparência humanoide considerada “normal”, mais próximo da monstrosidade, independentemente de suas intenções. Usando um exemplo da cultura grega clássica, tanto o sábio centauro Quíron, amigo e protetor dos humanos, quanto as aterrorizantes e vingativas Górgonas, eram monstros, pois o que os definia como tal era sua aparência corporal, não sua personalidade (Vernant, 1998).

Fossem criaturas míticas, prodígios da natureza, povos desconhecidos ou sujeitos com diversidade funcional, todos eram classificados como monstros. Este é um dos motivos porque pessoas com deficiência, no Ocidente, durante muitos séculos, foram incluídas entre os monstros (Thomson, 1996). Somente na modernidade, em especial no século XIX, que a noção de monstro irá se desvincular de seu porte físico e, com o advento das ciências da psique, vai se interiorizar, dando origem aos monstros contemporâneos: psicopatas, perversos, criminosos e todos aqueles anormais que, a partir de então, não possuem mais um corpo “deformado”, mas uma mente distorcida - segundo, claro, os padrões sociais de cada época. “O anormal (...) é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado. O anormal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido”. (Foucault 2001: 71).

Outra característica marcante do monstro é que ele sempre é ligado a locais distantes, comumente compreendidos como de difícil acesso e/ou perigosos. O lar dos monstros é nos extremos e limites. Assim, são encontrados no interior escuro das florestas, nas ilhas remotas, no fundo dos mares e rios, nas bordas dos abismos, no espaço sideral ou nos mundos abaixo da superfície da terra (Priore, 2000). Também residem nos confins das cidades, das culturas,

dos valores sociais e da própria noção de humano. “O monstro também oferece uma via de acesso ao conhecimento do mundo e do indivíduo” (Kappler, 1994: 6).

No Ocidente, é a partir da Renascença, através do violento processo de colonização das Américas e do contato com a cultura de seus povos originários, que a Europa ocidental reformulará sua noção de humanidade, provocando no imaginário um renascimento dos monstros e dando origem ao Humanismo. A partir de então, o foco do interesse europeu deixa de ser as “raças” monstruosas e se concentra, gradativamente, nos indivíduos monstruosos (Priore, 2000). Da mesma maneira, ocorre cada vez mais uma naturalização do monstro, que perde seu vínculo com o universo metafísico e pouco a pouco se filia, via desenvolvimento da ciência, aos reinos da natureza (Paré, 2000).

Até a modernidade, por sua infinita variedade de formas maravilhosas, a monstrosidade estava intimamente associada ao campo do sobrenatural, do mágico e do místico, sendo elemento fundamental de centenas de teogonias e cosmogonias. Assim, várias religiões apresentam uma afinidade eletiva com os monstros que vai durar até os dias de hoje (Morana, 2017). Mesmo com desencantamento do mundo e a inserção do monstro dentro da racionalidade científica (processo esse que se consolida com a criação da teratologia, um dos ramos da medicina moderna, por Isidore Geoffroy Saint-Hillaire no século XIX), o tema da monstrosidade não perdeu espaço na religião, mas ganhou terreno na ciência.

A afinidade entre religião e monstros não se dá apenas através do constante exercício da primeira em “monstrificar” grupos, práticas sociais ou crenças que contrariem suas doutrinas, mas também por um elemento histórico que vai marcar a excepcionalidade do monstro no Ocidente e torná-lo singular entre os prodígios dos mundos religiosos: a crença ocidental de que o monstro é um ente unicamente maligno (Le Goff, 1994). A partir da baixa Idade Média, decorrente das mudanças sociais provocadas pelas trocas comerciais e culturais entre os cristãos da Europa ocidental e os povos africanos e asiáticos, a monstrosidade passa a ser compreendida pela Igreja como resultado da atuação de Satã e seus demônios, figuras estas da mitologia cristã que começam a ganhar cada vez espaço e importância dentro desta doutrina (Kappler, 1994).

Através da associação cada vez mais íntima entre o monstro e o diabo, a monstrosidade vai deixando de ser pensada como um achado de possibilidades extraordinárias e passa a ser vista como um nefasto encontro com o maligno. A partir do final do medievo, o monstro se tornará quase que unicamente perigoso e funesto, gerando a reação que o caracteriza no Ocidente: ser encarado como um inimigo a ser eliminado. Desta forma, a maneira legitimada de lidar com o monstro e todos os grupos e sujeitos assim classificados foi a violência, pois a própria monstrosidade passou a ser compreendida como fonte de ameaça e agressão (Torrano, 2013).

2. O grotesco e o macabro

Mikhail Bakhtin (1987) em seu clássico livro “*A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*”, ao analisar o contexto de François Rabelais na França deste período, nos fala do riso popular como uma visão de mundo na qual a lógica dos excessos e da corporalidade formam expressões culturais em que a crítica social é inseparável de figuras monstruosas, tais como os gigantes, que desarranjam a rígida ordem da sociedade. Da mesma forma, ideias e valores “elevados” são ressignificados através das expressões cômicas que se utilizam do

baixo corporal. Assim, tanto o corpo desmembrado quanto às funções fisiológicas sexuais e excretoras, passando pela constante mutação das formas físicas e a importância dos orifícios e protuberâncias do corpo, ajudam a forjar aquilo que o autor vai chamar de grotesco popular.

Apesar do grotesco se tornar uma categoria estética própria apenas no século XIX, criada em 1827 pelo escritor francês Vitor Hugo (2002), algumas de suas características principais podem ser aqui evocadas. O grotesco, como classificação de manifestações culturais, pode ser assim chamado tanto em relação à sua forma quanto à seu conteúdo. Quanto à primeira, ele se caracteriza por trabalhar com aquilo que evoca o desequilíbrio, a desarmonia, a desproporção, o exagero. Quanto ao segundo, os temas trabalhados são o feio, o ridículo, o perigoso, a transgressão, o sombrio, o estranho, o excesso, o burlesco, manifestados muitas vezes nos temas relacionados à monstrosidade, ao caricato e à morte (Sodré e Paiva, 2002).

Assim, dois elementos do grotesco podem ser aqui ressaltados para os fins deste artigo: sua associação com a cultura popular às margens dos discursos éticos, estéticos e políticos oficiais (e elitizados), como ressaltado por Bakthin; e a figura da morte como algo temível, mas próximo; uma companheira que, apesar de severa e muitas vezes violenta, não faz distinções de idade, raça, classe ou gênero. Além disso, sua imagem, a partir do final do século XIV, passa a ser preferencialmente a do esqueleto e, por metonímia, da caveira, lida como possuindo um riso eterno e sarcástico, típico de um período em que a morte ainda não era um tabu tão forte quanto atualmente (Leis, 2003; Vovelle, 1997).

Conforme Juliana Schmitt (2017), logo após a chamada Peste Negra na Europa (1346-1353) se desenvolve nessa região, tanto na literatura quanto nos afrescos e gravuras, o “imaginário macabro”. Seu conteúdo é a morte, começando no recém-falecimento, passando pela putrefação do cadáver e terminando no esqueleto, mostrando justamente tudo aquilo que, depois do sepultamento, ficava escondido das pessoas. Os dois períodos históricos em que o tema do macabro vai se desenvolver grandemente são o final da Idade Média e o século XIX, dentro do Romantismo³.

Os três temas mais comuns do macabro medieval eram “*O encontro dos três mortos com os três vivos*”, no qual sujeitos (comumente jovens) frívolos e irresponsáveis se encontram com cadáveres em decomposição que andam e falam, e que dão lições de moral contra a vaidade, ressaltando a brevidade da vida terrena e a eternidade das bênçãos ou castigos do mundo pós-túmulo; “*A Dança Macabra*”, provavelmente originada na França, em que defuntos putrefatos ou esqueletos eram mostrados dançando com os vivos de todos os grupos e estratos sociais, sempre seguindo uma ordem estabelecida de um vivo e um morto se intercalando em fila ou círculo; e “*O Triunfo da Morte*”⁴, surgido na Itália, que a apresenta montada a cavalo enquanto cavalga sobre populações e cidades, causando óbitos coletivos e aparecendo já no final do século XV em desfiles de carnaval em Florença (Schmitt, 2017).

O caso dos Triunfos da Morte é notadamente especial (...) pois antecede a imagem da morte que prevaleceria nos tempos modernos: a da morte

³ É neste período que a representação do esqueleto macabro vai se fixar como a conhecemos hoje: branco, limpo das carnes em decomposição e livre dos insetos necrófagos e animais peçonhentos (Schmitt, 2017).

⁴ Conforme o historiador francês Michel Vovelle (1997; p. 29), a imagem de *O triunfo da morte* vai surgir em Pisa, na Itália, durante o século XV. Já para o também historiador francês Jean-Claude Schmitt (2007; p. 51), tal imagem surgirá em Pisa, mas ela seria anterior à Peste Negra.

personificada, ou melhor, a “Morte”, e não mais “os mortos”. Assume-se agora sua identidade feminina, dada pelo gênero da palavra morte nas línguas latinas. (Schmitt, 2017, p. 69).

A partir da pandemia de peste bubônica, a morte será um tema onipresente na cultura europeia ocidental, estando presente tanto nas artes quanto nas reflexões religiosas e filosóficas. O linguista holandês Johan Huizinga (2013) nos informa que a imagem da morte como um esqueleto portando uma foice era apenas uma entre as várias representações imagéticas da morte, sendo anterior à peste. É apenas após este evento que tal ilustração vai se tornar predominante, estabelecendo uma figura que vai se manter até os dias de hoje. “*Yo soy la Muerte cierta a todas criaturas*”, é como começa a impressionante dança macabra espanhola do final do século XV” (Huizinga, 2013, p. 235).

Todos os pesquisadores sobre a relação entre imagens e religião cristã citados neste artigo (Gruzinski, 2006; Huizinga, 2013; Schmitt, 2007; Schmitt, 2017; Vovelle, 1997), ressaltam a importância das imagens como instrumento teológico, seja na conversão de grupos não cristãos, na pedagogia dos grupos letrados, no estímulo à meditação para as elites ou nos acalorados debates sobre idolatria. O historiador francês Serge Gruzinski, em seu livro *A guerra das imagens* (2006), nos apresenta como o violento processo de conquista e colonização das américas pelos espanhóis, em especial na região que hoje conhecemos como México, teve como uma das arenas fundamentais o campo das imagens, comuns às culturas pré-hispânicas e europeias, mas com sentidos distintos em relação à elas. Desta forma, a figura do esqueleto portando uma foice, instrumento de trabalho rural, irá chegar à América espanhola onde vai se deparar com outras figuras de esqueletos representando deidades nativas e lógicas próprias sobre a morte e o morrer.

Os afrescos se sucedem ininterruptos em todas as paredes, como se o desejo fosse recriar no México um ambiente deixado no Ocidente e, assim, preservar a todo instante um vínculo visual com o patrimônio longínquo: não são os religiosos os primeiros consumidores dessas imagens? (...) O bestiário fantástico, decorativo ou demoníaco que os religiosos gostavam de mandar reproduzir não remetia a nenhuma realidade local nem ibérica, e só adquiria sentido quando se referia ao imaginário ocidental, ao passo que os grupos alegóricos — a Justiça com o gládio e a balança, o carro do Tempo ou da Morte — se relacionavam a um processo figurativo destinado a visualizar uma categoria ou uma ideia, como lembra Torquemada em seu *Monarquia indiana*. (Gruzinski, 2006, p. 113; 115).

3. O esqueleto no México

O esqueleto, levado ao México pelo catolicismo espanhol, se encontra com os outros esqueletos e caveiras que já participavam das sociedades dos povos pré-hispânicos. A cosmogonia Asteca, predominante na região que hoje compreende a região do México, era composta por um ciclo dual de vida-morte, princípios fundamentais na natureza e na agricultura. Segundo Eduardo Matos Moctezuma (1996:51), o ciclo natural da região do México conta com duas temporadas principais: a temporada de chuvas e a de seca. Os povos agrícolas, observando como em uma estação as plantas morriam para depois nascer e reverdecer outra vez, compreenderam como morte e vida são indissociáveis. E essa relação de dualidade vida e morte se tornou tão importante que se tornou parte determinante de diversos aspectos da cultura dos astecas, como os calendários religiosos.

O Deus Quétzalcoat, também conhecido como "Serpente Emplumada", é uma figura central na mitologia mesoamericana, especialmente na cultura asteca⁵. Um dos mitos deste deus criador, também associado ao vento, à água, ao sol e ao ar, nos apresenta aspectos da dualidade que ele representa entre o físico e o espiritual:

Os deuses foram consultados e disseram: "Quem a habitará, já que o céu parou e o Senhor da terra parou? Quem a habitará, ó deuses? (...) Então Quetzalcóhuatl foi ao inferno (Mictlán, entre os mortos) e chegou a Mictlanteuctli e Mictlancíhuatl⁴ e disse: "Vim buscar os ossos preciosos que guardais." E ele disse: "O que farás, Quetzalcóhuatl?" Outro disse: "Os deuses estão tentando fazer com eles quem habita a terra." (...) ele subiu rapidamente, assim que reuniu os ossos preciosos; os ossos masculinos estavam juntos de um lado e os femininos também juntos do outro. (...) ela chamou Quilachtli e os moeu; este é Cihuacóhuatl, que então os jogou em uma bacia preciosa. Sobre ela, Quetzalcóhuatl sangrou seu membro; e imediatamente todos os deuses mencionados fizeram penitência: Apanteuctli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc e o sexto deles, Quetzalcóhuatl. Então eles disseram: "Os vassalos dos deuses nasceram" (Moctezuma, 1996: 51) (Tradução nossa).⁶

O mito aborda a relação entre vida e morte, mostrando que a existência na Terra está ligada a um ciclo sagrado de renovação. Quando os deuses percebem que o céu e a terra pararam, eles entendem que a vida está ameaçada ou suspensa. Para reativar esse ciclo, Quetzalcóhuatl desce ao Mictlán, o mundo dos mortos, para buscar os ossos preciosos, que representam a essência da vida passada. Ao coletar esses ossos e realizar um ritual — sangrando seu próprio sangue sobre eles — os deuses simbolicamente trazem a vida de volta, dando origem aos primeiros seres humanos, os vassalos dos deuses. Assim, o mito reforça a ideia de que a vida nasce do contato com a morte, e que a continuidade da existência depende de um ciclo sagrado de morte e renascimento, onde os mortos e os deuses estão intrinsecamente ligados na manutenção do mundo e da vida na Terra.

Mas, além de mostrar a importância entre a relação morte e vida, o mito também traz a importância dos ossos para a cultura asteca, como essência da conexão com os antepassados e com a vida anterior. Ao serem utilizados em um ritual, os ossos se tornam a base para a criação dos primeiros seres humanos. A partir disso, pode-se entender como os ossos simbolizam a continuidade da vida, a ligação entre os mortos e os vivos, e o ciclo de renovação do mundo. Eles são considerados elementos sagrados que carregam o poder de dar origem à vida nova, reforçando a ideia de que a morte não é o fim, mas uma parte essencial do ciclo de existência.

⁵ A figura de um Deus dual, representado pela serpente, também está presente na cosmogonia Maia, sendo chamado de Kukulcán.

⁶ Texto original: Se consultaron los dioses y dijeron: "¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra? ¿quién habitará, oh dioses? (...) Luego fue Quetzalcóhuatl al infierno (Mictlán, entre los muertos) se llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancíhuatl y dijo: "He venido por los huesos preciosos que tú guardas." Y dijo aquél: "¿Qué harás tú Quetzalcóhuatl?" Otra vez dijo éste: "Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra." (...) subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos; estaban juntos de un lado los huesos de varón y también junto de otro lado los huesos de mujer. (...) los molió la llamada Quilachtli; ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: "Han nacido los vasallos de los dioses. (Moctezuma, 1996: 51).

A separação dogmática do mundo entre profano e sagrado, imposta pelo catolicismo, ao chegar no México se deparou com a cosmogonia dos povos originários, organização de mundo na qual não há muita distinção entre os desejos humanos e os divinos. As devoções e os rituais estavam profundamente enraizados na vida diária das culturas pré-hispânicas. Alguns estudos, como os de Serge Gruzinski (2013), Félix Báez-Jorge (2011) y Antonio Rubial y Clara García (1991), colocam o impacto do encontro entre o catolicismo e os grupos indígenas, as adaptações das imagens religiosas europeias no México, a integração e redefinição cultural do imaginário indígena após a dominação espanhola. Tais autores concordam em afirmar a imposição não pacífica do imaginário católico, sendo tal encontro uma arena de **disputas e redefinições simbólicas por parte das populações pré-hispânicas que foram obrigadas a encontrar maneiras de manter vivos elementos de sua cosmogonia**. A criação de imagens, festividades e a compreensão da ideia de divindade católica por parte dos indígenas necessitava relação direta com o cotidiano, como afirmou Gruzinski

Os indígenas não foram consumidores passivos, nem permaneceram à margem da disseminação da imagem cristã. Pelo contrário, foram eles que multiplicaram as iniciativas: a seleção da imagem, sua fabricação, o brilho dado à sua celebração, sem deixar de projetar sua própria concepção de representação. (Gruzinski, 2006:184) (Tradução nossa).⁷

A imposição do catolicismo na América Latina e os modos de sobreviver das religiões pré-hispânicas, segundo Renée de la Torre (2012), foi o que proporcionou a criação de uma religiosidade popular que, ao mesmo tempo em que preserva elementos tradicionais, proporciona uma renovação cultural

O catolicismo, introduzido pelos conquistadores, floresceu com uma modalidade sincrética entre as tradições, os imaginários e cosmologias nativas, enraizada nas culturas indígenas e nas imagens e modelos de devoção trazidas pelos evangelizadores espanhóis. A religiosidade popular permitiu a integração de novos elementos culturais aos já existentes, a resistência frente à cultura oficial e dominante, a preservação de sistemas simbólicos tradicionais e a constante renovação da cultura. (De la Torre, 2012:45-46) (Tradução nossa).⁸

Assim, a figura do esqueleto introduzido pelo catolicismo, ao encontrar com o esqueleto como referência fundamental para a mitologia pré-hispânica, no México, faz surgir novas formas e elementos na relação entre o indivíduo e sua religiosidade.

O crânio, que normalmente é visto como símbolo da morte, era uma das formas decorativas mais populares na Mesoamérica, presente no cotidiano em objetos do dia a dia,

⁷ Texto original: Los indios no fueron consumidores pasivos, así como no se quedaron al margen del proceso de difusión de la imagen cristiana. Por el contrario, fueron ellos los que multiplicaron las iniciativas: la de la elección de la imagen, de su fabricación, del brillo dado a su celebración, sin dejar de proyectar sobre la efigie cristiana su propia concepción de representación (Gruzinski, 2006:184).

⁸ Texto original: El catolicismo, introducido por los conquistadores, floreció con una modalidad sincrética entre las tradiciones, los imaginarios y las cosmologías nativas, enraizadas por las culturas indígenas y las imágenes y modelos de devoción traídos por los evangelizadores españoles. La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y la dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura. (De la Torre, 2012:45-46).

como vasos e garrafas. A partir do mito de Quétzalcoat e da presença expressiva dos esqueletos nas representações cotidianas, podemos identificar que o crânio também podia representar a vida. Assim como Coatlicue⁹, que devora tudo, simboliza a Terra, o crânio tinha um significado mais complexo e talvez estivesse ligado à ideia de vida e renovação (Spengler, p. 378). Parece que para o sujeito do México pré-hispânico, o crânio não tinha nada de angustiante ou horripilante, o que pode ser explicado levando em conta que era uma alusão à imortalidade da vida.

4. Santa Muerte, a santa esqueleto

No contexto da religiosidade popular ligada à devoção a santos, virgens e outras figuras não aceitas pelas instituições religiosas, mas que recuperarão elementos da tradição católica, indígena e de outras tradições espirituais para moldar sua devoção, encontra-se o culto à Santa Morte. Uma figura antropomórfica, um esqueleto do qual se pode ver as mãos e o rosto, vestida com roupas que lembram um manto ou vestido. Sempre aparece com uma foice em uma das mãos, simbolizando a morte, também apresenta outros elementos como o globo terrestre, uma balança, uma rosa, moedas e notas de dólar. Sua aparência pode variar um pouco dependendo da representação, relacionando a cor do manto aos desejos que são encaminhados à Santa, mas geralmente ela tem uma aparência que mistura elementos de um esqueleto com vestimentas elegantes ou religiosas, transmitindo uma sensação de respeito e reverência.



Foto 1: Procissão à Santa Muerte, Cidade do México, outubro de 2008. Acervo: Syntia P. Alves.

⁹ Deusa da Terra, fertilidade e do nascimento na mitologia asteca. Frequentemente representada vestida com uma saia feita de serpentes e com um colar de mãos e corações humanos. Uma das suas histórias mais famosas é que ela deu à luz o deus da guerra, Huitzilopochtli.



Fotos 2 e 3: Procissão à Santa Muerte, Oaxaca de Juárez, novembro de 2017. Acervo: Syntia P. Alves.

A pesquisadora Elsa Malvido (2006) pontuou que a relação da imagem do esqueleto que estará na origem da iconografia da Santa Morte, tem raízes profundas na Europa medieval. Essa representação ossuda remonta, como vimos, ao período das pandemias de peste do século XIV, simbolizando a fragilidade e a transitoriedade da vida — temas frequentemente abordados nas “vaidades” e nas “danças macabras” da época. Além de estar presente em pinturas e esculturas, essas figuras de esqueletos eram comuns em procissões tanto na Europa quanto no Novo Mundo, onde serviam para simbolizar a vitória de Cristo sobre a morte. Em uma dessas manifestações, Serge Gruzinski (1990:297) relata que, em 1797, um grupo de indígenas em San Luis de la Paz, Guanajuato, ameaçou chicotear e queimar uma figura amarrada da “Santa Muerte”, caso ela não atendesse ao pedido de um milagre. Essa história evidencia como a iconografia do esqueleto foi utilizada em diferentes contextos culturais e religiosos ao longo do tempo.

A figura que hoje conhecemos como Santa Morte parece ter ressurgido no século XX na forma de pequenos cartões ou folhas vendidas em mercados populares ou por vendedores ambulantes. Diversos autores mencionam o livro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964), obra de não ficção que explora as vidas de uma família mexicana pobre que migra para os Estados Unidos, como a primeira referência a essa prática de veneração. Neste livro de Lewis, a Santa Morte não é um tema central ou explicitamente mencionada de forma detalhada. No entanto, o autor retrata a cultura popular mexicana e as práticas religiosas do povo, incluindo elementos de religiosidade popular que podem estar relacionados à veneração de figuras como a Santa Morte. Lewis descreve as crenças, superstições e rituais do cotidiano dos personagens, refletindo uma religiosidade que mistura o catolicismo oficial com práticas e símbolos de origem popular, onde a figura da Santa Morte pode estar implícita como uma representação de uma fé popular que busca proteção, ajuda e esperança em momentos de necessidade. Já Silvia Ortiz Echániz identificou uma figura antropomórfica da morte no painel de espíritos interlocutores dos médiuns dos centros espiritualistas mexicanos, pelo menos desde o final da década de 1980: “Às vezes aparece o ‘Espírito do Extermínio’, a ‘Irmã Branca’, ou a morte, em cujo discurso acusa os fiéis da blasfêmia com que a insultam por lhe tirarem os familiares e os seres queridos próximos” (1994: p.222-223).

Contudo, foi a partir do ano de 2001 que essa devoção ganhou maior destaque, tornando-se um culto multifacetado, quando Enriqueta Romero, conhecida como "Doña Queta", montou um altar de rua no bairro de Tepito, na Cidade do México, uma área marcada por violência e insegurança. Esse bairro, considerado "violento", possuía uma grande quantidade de jovens encarcerados em presídios, e foi justamente dentro dessas prisões que a devoção à Santa Morte começou a ganhar força. Com o tempo, a fama de seus poderes milagrosos se espalhou, levando à criação de outros altares de rua na mesma região e em bairros próximos. Também é da década de 1980 a imagem mais antiga da Santa Morte disponível no Museo Nacional de la Muerte, na cidade de Aguascalientes, México.

A Santa Morte se popularizou como sendo a guardiã de são jovens, oriundos de regiões e grupos marginalizados ou com algum envolvimento com atividades ilegais, como o tráfico, por ser protetora e representar uma alternativa religiosa fora da Igreja Católica. A difusão dessa ideia se deu tanto graças à diversos meios de comunicação, bem como as diversas posições tomadas por determinados setores da sociedade, como a Igreja Católica e o próprio governo mexicano durante o governo do presidente Felipe Calderón, consideraram o culto à Santa Muerte uma aberração e um perigo para a sociedade, já que ela era frequentemente identificada como um símbolo religioso do narcotráfico.

Alguns pesquisadores concordam que o crescimento do culto à Santa Morte se deve, em parte, ao fato de ela representar espécie de certeza simbólica, cobrindo necessidades que o Estado não consegue suprir. (Lomnitz, 2006; Castells, 2008; Olmos 2010). Já outros autores relacionam o culto à situação de violência e vulnerabilidade social em que vivem muitos de seus devotos, cobrindo necessidades tanto econômicas quanto aquelas causadas pela falta de seguridade social, e não precisamente para a proteção de atos considerados anômicos, como roubo ou tráfico de drogas (Fragoso Lugo, 2007; Perdigón, 2008; Chesnut, 2010).

A antropóloga Kristensen (2007), em pesquisas na Cidade do México, observou que entre 1992 e 2005, a população carcerária aumentou consideravelmente e, junto com ela, os altares de rua para Santa Morte aumentaram. Porém, para Illescas (2017) a relação entre o aumento da população carcerária provocado pelas novas políticas criminais – que tendem a punir a pobreza – versus o tipo de certezas que a Santa Morte dá não é um argumento capaz de explicar o aumento à Santa Morte. Talvez, segundo o autor, no caso da Cidade do México pode haver uma relação entre ambos os processos, mas é preciso levar em conta que Santa Morte tem ampliado sua presença em outras partes do país e do mundo, locais nos quais há um contexto diferente dos encontrados na capital mexicana.

A Santa Morte se tornou uma importante imagem venerada no México; seu culto cruzou fronteiras e hoje também está presente nos Estados Unidos da América, em diversos países da América Central (como Guatemala e Honduras) e na América do Sul (sendo encontrada na Argentina e Brasil, por exemplo). Claudio Lomnitz (2006) destacou que a origem dessa devoção é difusa, mas para ele a morte continua sendo um símbolo de identidade nacional, e talvez esta seja uma das razões pelas quais sua popularidade e ascensão possam ser localizadas no contexto mexicano. Por outro lado, há autores que explicam sua origem na época pré-hispânica (Castañeda, 2008; Chestnut, 2012), em uma relação contínua com o culto que os antigos mexicanos professavam até a morte. Outros estudos (Malvido, 2005, 1996; Perdigón, 2008) propõem sua conexão com um certo estilo de evangelização trazido para a América pelos espanhóis, com a transformação de santos católicos como São Bernardo, São Pascualito e São Sebastião, cuja figura de esqueleto humano os fazia emular a

morte. Segundo o trabalho de Argyriadis (2014), outra visão sobre sua origem está relacionada à Santería, onde Oyá, a dona do cemitério, expressa uma ligação ou ajuda aos Orixás da tradição Yorubá.

Embora existam múltiplos estudos e interpretações sobre as origens dessa veneração, ela tem sido articulada de forma diferente em cada contexto onde sua presença é registrada, de modo que não é possível identificar uma única origem, mas sim várias de acordo com o tempo e a região.

Considerações finais

A filósofa feminista mexicana Sayak Valencia faz uma reflexão sobre seu país embasada no que ela chama de “capitalismo gore” (2010), onde a lógica neoliberal e a necropolítica são unidas e levadas ao extremo, resultando em uma ordem social na qual a violência extrema gera práticas e subjetividades específicas na qual os sujeitos “*endriagos*”¹⁰, ou seja, monstruosos, fazem do feminicídio, da tortura e da brutalidade espetacularizada um tipo de conduta econômica cotidiana, onde a morte violenta é não apenas banalizada, mas esperada com naturalidade. Neste contexto, a masculinidade se manifesta como opressão e ferocidade, e a precarização da vida se apresenta como regra. “*El cuerpo impropio de las asesinadas es concebido en este contexto como una cartografía que intenta establecer un imaginario social macabro, basado en la amenaza constante*” (Valencia, 2016; p. 116). Desta forma, o capitalismo atual não apenas produz violência, mas necessita dela para se manter. Conforme a autora,

O contexto mexicano atual, moldado de maneira evidente pelo capitalismo gore, uma fase do capitalismo que envolve a criação de mais-valia por meio do uso de violência extrema para produzir corpos mortos como mercadorias, e a necropolítica, práticas concretas e simbólicas para gerenciar a morte e seus processos, nos permite pensar na máquina feminicida como um dispositivo para a verificação extrema da masculinidade em um contexto onde a violência, o machismo e a precariedade são estruturais. (Valencia, 2001, p. 113) (Tradução nossa).¹¹

Associar o culto à Santa Morte aos narcotraficantes é apenas uma maneira de estigmatizar uma religiosidade tipicamente popular (Chesnut, 2012). É claro que tais grupos criminosos seguem como alguns dos fiéis mais devotos da santa, mas isso se deve não apenas a proximidade de seu comércio com a morte, mas também porque eles pertencem às camadas populares em que a precariedade da vida evoca constantemente a necessidade de ajuda sobrenatural.

Assim, Santa Morte parece ser vista como um monstro não apenas porque é compreendida pelo catolicismo oficial como um culto satânico e perigoso que deve ser eliminado (a lógica característica de encarar o monstro no Ocidente), mas também porque a

¹⁰ Conforme Valencia (2010), o nome *endriago* vem de um monstro da literatura ibérica de cavalaria do século XVI, em que tal figura era uma mistura de dragão, hydra e homem, sendo extremamente feroz e violento.

¹¹ Texto original: El contexto actual mexicano, configurado de forma evidente por el Capitalismo Gore, fase del capitalismo que implica la creación de plusvalía a través del uso de la violencia extrema para producir cuerpos muertos como mercancías, y la necropolítica, prácticas concretas y simbólicas para gestionar la muerte y sus procesos, nos permite pensar en la máquina feminicida como un dispositivo de verificación extrema de la masculinidad en un contexto donde tanto la violencia como el machismo y la precariedad son estructurales. (Valencia, 2001; p. 113).

própria ideia de morte se tornou, nas sociedades ocidentais contemporâneas, algo encarado como incômodo e idealmente passível de eliminação. Quem transformou a morte em um monstro, no sentido ocidental do termo (um inimigo a ser eliminado) foi a cultura moderna (Leis, 2003). A Santa Morte parece desta forma humanizar e sacralizar novamente a morte ao mesmo tempo em que é um abrigo contra a monstrosidade do capitalismo contemporâneo.

Referências

ALVES, Syntia, Mexicas e mexicanos: a morte como identidade cultural, in **Agenda Social**, v.9, n.º2, p. 82-90, 2016.

BAKHTIN, Mikhail, **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**, São Paulo, Hucitec/ UNB, 1987.

BÁEZ-JORGE, Félix, **Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena**, Veracruz, Universidad Veracruzana, México, 2011.

BRAUDEL, Fernand. **La historia y las ciencias sociales**. Madrid, Alianza Editorial, 1970.

CASTAÑEDA, José. **La Santa Muerte, Protectora de los Hombres.Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia**, 2008.

CHESNUT, R. Andrew. **Devoted to death: Santa Muerte, the skeleton saint**. New York, Oxford University Press, 2012.

COHEN, Jeffrey Jerome, A Cultura dos Monstros: Sete Teses, in SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), **Pedagogia dos Monstros**, Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

DE LA TORRE, Renée, **Religiosidades nômadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara**, México, cieras/Publicaciones de la Casa Chata, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT, Michel, **Os anormais**, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUDRÚN JÓNSDÓTTIR, Kristín, **Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa**, México, El Colef/El Colsan/El Colmich, 2014.

HERNÁNDEZ, Alberto Hernández (coord), **La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones**, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

HUGO, Vitor, **Do Grotesco e do Sublime – Prefácio de Cromwell**, São Paulo, Perspectiva, 2002.

HUIZINGA, Johan. A imagem da morte in **O outono da Idade Média**. São Paulo, Cosac Naif, 2013.

ILLESCAS, Jorge Adrián Yllescas, *La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?* in **La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones** / Alberto Hernández Hernández, coordina- dor. – Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; —San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

KAPPLER, Claude, **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Editorial estampa, 1994.

LEIS, Héctor Ricardo. A sociedade dos vivos. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 9, jan. 2003.

MALVIDO, Elsa. “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte”, in **Arqueología mexicana**, vol. XIII, no. 76, noviembre-diciembre, México, 2005.

MALVIDO, Elsa. “El mexicano y el concepto de la muerte”, in **Las caras de la muerte en el mundo**, México, Inah, 1996.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. **Muerte a filo de obsidiana**, México, Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1996. La cosmovisión de los aztecas. Disponível em: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-cosmovision-de-los-aztecas.html>

MORANA, Mabel, **El monstruo como máquina de guerra**, Madrid, Iberoamericana, 2017.

PARÉ, Ambroise, **Monstruos y prodígios**, Madrid, Siruela, 2000.

PAZ, Octavio. Risa y penitencia in PAZ, Octavio & BEVERIDO, Alfonso Medellín Francisco. **Magia de la risa**. Mexico. SEP/ Setentas, 1971.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia J., **La Santa Muerte protectora de los hombres**. México, Inah, 2008.

PRIORE, Mary Del, **Esquecidos por Deus**, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y Clara García, **La vida religiosa en el México colonial: un acercamiento bibliográfico**, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

SODRÉ, Muniz e PAIVA, Raquel, **O Império do Grotesco**, Rio de Janeiro, Maud, 2002.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Beuru, EDUSC, 2007.

SCHMITT, Juliana. **O imaginário macabro**. São Paulo, Alameda. 2017.

THOMSON, Rosemarie Garland. From Wonder to Error: A Genealogy of Freak Discourse in Modernity in THOMSON, Rosemarie Garland (org.), **Freakery – Cultural Spetacles of the Extraordinary Body**, New York, New York University Press, 1996.

TORRANO, Andrea. La inmanencia de las máquinas. Sobre las máquinas antropológica e teratológica. Espacios nueva Serie No 7, **Estudios de biopolítica**, UNPA - Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2012: 367-378.

TORRANO, Andrea. El monstruo en la política. Defender la sociedad del hombre-lobo. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 3, n. 2, jul-dez. 2013, pp. 429-445.

TUCHERMAN, Ieda, **Breve História do Corpo e de seus Monstros**, Lisboa, Vega, 1999.

VALENCIA, Sayak. This is what the worship of death looks like: Capitalismo Gore, TLCAN y máquina feminicida in **iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico**, año 5, n°9, 2016/1.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo Gore**. Barcelona. Melusina, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. A morte nos olhos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

VOVELLE, Michel. Imagens e imaginário na História. São Paulo, Ática, 1997.

Recebido em 02/05/2025
Aceito em 27/07/2025