

KAROLINA I. KALETA

Uniwersytet Jagielloński  
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
karolina.i.kaleta@doctoral.uj.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-8655-882X>  
<https://doi.org/10.14746/h.2023.1.5>

## Zastosowanie teorii performansu Diany Taylor w badaniach nad kultem Świętej Śmierci w Meksyku \*

**Abstract.** *The aim of the article is to analyse the latest trends in Mexican cult of Santa Muerte (the Saint Death) using the terms proposed by Diana Taylor in her theory of performance. The concepts of the archive and the repertoire are especially functional for describing contemporary hybrid religious phenomena which undergo constant transformations and which origins are diverse. Application of mentioned terms permits to capture the sources of those metamorphoses and their religious and cultural background. This allows to demonstrate how the unrelated archives convert into the repertoire of practices connected with the cult of the Saint Death. These practices are not limited only to the ones representing strictly religious character but they include various activities – performances of everyday life – for which Santa Muerte is a certain type of context, background or reference point.*

**Keywords:** *Saint Death, Mexico, archive, repertoire, performance, folk religion*

---

\* Zamieszczone w pracy fotografie oraz wszystkie cytowane wywiady pogłębione zostały wykonane przez autorkę podczas badań terenowych w Meksyku (czerwiec–lipiec 2022) w ramach pracy w granicie ID.UJ.



## Wprowadzenie – zarys historii kultu *Santa Muerte* i jego specyfika

**S***anta Muerte* (hiszp. Święta Śmierć) należy do najbardziej znanych postaci z meksykańskiego katolicyzmu ludowego, zaś źródła tego kultu są złożone. We współczesnym wizerunku patronki można bez trudu dostrzec podobieństwa do ikonografii dojrzałego i późnego średniowiecza, a zwłaszcza motywu *danse macabre*, którego przesłanie – równość wszystkich ludzi wobec majestatu śmierci – wydaje się kluczowe dla tego zjawiska<sup>1</sup>. Nieco później, w XVII i XVIII wieku, na terenie dzisiejszych południowych stanów Meksyku i w Gwatemali, odnotowane zostało istnienie bractw religijnych Dobrej Śmierci (hiszp. *cofradía de la Buena Muerte*), a pośród ich patronów pojawiają się również trzymające kosę szkielety, nazywane *Justo Juéz* (hiszp. Sprawiedliwy Sędzia) czy *Presagiadora*<sup>2</sup>. Sąsiadująca z Meksykiem Gwatemala do dziś jest miejscem, gdzie od XVII wieku kultem otoczona jest postać *San Pascual el Rey*, przedstawianego jako szkielet w królewskiej koronie. Z kolei na pierwszą dokładną datę roczną związaną z *Santa Muerte* można natrafić w archiwach Świętego Oficjum<sup>3</sup>. Jednakże, jak zaznacza Piotr Michalik<sup>4</sup>, najstarsze dokumenty dowodzące istnienia kultu Świętej Śmierci w formie znanej współcześnie (zawierającej określoną symbolikę, rytuały, ikonografię, a także odnoszące się do czczenia patronki pod postacią kobiecego szkieletu), pochodzą z lat 40. XX wieku. Nagły wzrost liczby wyznawców Świętej Śmierci przypadający na przełom XX i XXI wieku zapoczątkowało aresztowanie znanego porywacza Daniela Arizmendiego Lópeza przez meksykańską policję. Słyszany z brutalności Obcinacz Uszu (hiszp. *El Mochaorejas*) miał w swojej posiadłości ołtarz poświęcony *Santa Muerte* i otrzymał zezwolenie na posiadanie w więziennej celi jednej z figurek patronki<sup>5</sup>, co natychmiast przykuło uwagę mediów i przyczyniło się do poszerzenia rozpoznawalności Świętej Śmierci.

Kolejnym wydarzeniem, które zwiększyło jej popularność, było zbudowanie pierwszego publicznego ołtarza poświęconego patronce przez Doñę Enriquetę Romero Romero w stołecznej dzielnicy Tepito w 2001 roku<sup>6</sup>. W bardzo krótkim

<sup>1</sup> E. Malvido, *Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México*, „Arqueología Mexicana” 2005, no. 13(76), ss. 20–27.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1037, folio 288, <http://bdmx.mx/documentos/institucion/archivo-general-nacion> [dostęp: 20.11.2021], s. XVIII.

<sup>4</sup> P. Michalik, *The Meaning of the Death: Semiotic Approach of Syncretic Processes in the Cult of Santa Muerte*, „Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies” (IASS/AIS), 2012, ss. 606–607.

<sup>5</sup> R.A. Chesnut, *Devoted to Death. Santa Muerte the Skeleton Saint*, Oxford University Press, New York 2012, ss. 15–16.

<sup>6</sup> D. Quiroga, *Enriqueta Romero, Guardiana de la Muerte*, „Maguaré” 2011, no. 25(1), ss. 283–87.

czasie podobne kaplice zaczęły powstawać w innych częściach Tepito, a następnie trend ten opanowywał kolejne regiony Meksyku, od Jukatana po Rio Grande. Co więcej, rosnąca sława tej ludowej świętej sprawia, że coraz częściej bywa czczona także w innych krajach, takich jak Salwador, Gwatemala czy Stany Zjednoczone. Fenomen ten – często zapośredniczony przez popkulturę, zwłaszcza seriale telewizyjne<sup>7</sup> – dociera także do Europy. Wstępne badania Kate Kingsbury i R. Andrew Chesnuta<sup>8</sup> oraz wywiady przeprowadzone z wyznawcami *Santa Muerte* i właścicielami sklepów ezoterycznych w Mérida, San Cristóbal de las Casas oraz Madrycie wskazują na duży wzrost liczby *devotos* (hiszp. wyznawcy), będący skutkiem pandemii COVID-19. Pomimo braku dokładnych badań statystycznych Laura Lucía Romero Mireles<sup>9</sup>, powołując się na słowa Chesnuta (autora jednej z pierwszych anglojęzycznych publikacji poświęconych fenomenowi kultu *Santa Muerte*), szacuje, że czciciele Świętej Śmierci w samym Meksyku jest obecnie około 13 mln, co ma stanowić około dwu-, a nawet trzykrotny wzrost w ciągu mniej niż dekady<sup>10</sup>.

Należy jednak podkreślić, że kult Świętej Śmierci pomimo swej powszechności nadal pozostaje zjawiskiem marginalizowanym – otwarcie potępił je Kościół katolicki<sup>11</sup>, władze federalne i stanowe wielokrotnie doprowadzały do niszczenia kaplic przez siły porządkowe, zaś prasa bulwarowa bezpośrednio łączy wyznawców *Santa Muerte* ze światem przestępczym<sup>12</sup>, a zwłaszcza handlem narkotykami<sup>13</sup>. Problem tego rodzaju stygmatyzacji regularnie powraca w wywiadach prowadzonych z wyznawcami, opiekunami kaplic<sup>14</sup> oraz uzdrowiaczami i czarownikami<sup>15</sup>. Choć stwierdzenie, że wykluczeni czczą wykluczoną świętą byłoby nadmiernym uproszczeniem, to niewątpliwie obecność *Santa Muerte* w przestrzeni publicznej stanowi pewnego rodzaju manifestację obecności osób wykluczonych. Mimo że

<sup>7</sup> Na przykład *Dexter* („Hello, Bandit” 2010), *Breaking Bad* („No Más” 2010) czy *SEAL Team* („Santa Muerte” 2018-19).

<sup>8</sup> K. Kingsbury, R.A. Chesnut, *Holy Death in the Time of Coronavirus: Santa Muerte, the Salubrious Saint*, „International Journal of Latin American Religions” 2020, vol. 4, ss. 194–217.

<sup>9</sup> L.L. Romero Mireles, *Crece la Santa Muerte en todas las Américas*, „Gaceta UNAM” 2022.

<sup>10</sup> Liczba ludności Meksyku to około 130 mln osób.

<sup>11</sup> R. Wagner, *Vatican Declares Mexican Death Saint Blasphemous*, „BBC News”, 2013. Mimo to zdecydowana większość wyznawców Świętej Śmierci określa samych siebie jako katolików. Zob. J.K. Perdigón Castañeda, *Una relación simbiótica entre La Santa Muerte y El Niño de las Suertes*, „LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos” 2008, vol. VI, núm. 1, enero-junio ss. 139–158.

<sup>12</sup> T. Leonard, *Mexico’s Death Saint Sect Protest as Shrines Are Destroyed*, „The Telegraph” 2009.

<sup>13</sup> T. Skowronek, *Odurzający kult Santa Muerte*, „Magazyn Kontakt”, 2015.

<sup>14</sup> W języku hiszpańskim opiekunów i założycieli kaplic najczęściej nazywa się *madrina* (matka chrzestna) i *padrino* (ojciec chrzestny).

<sup>15</sup> W zależności od wybranej specjalizacji, poszczególne osoby mogą być określane mianem między innymi *brujo/-a* (czarownik/-ca), *curandero/-a* (uzdrowiacz/-ka), *yerbero/-a* (zielarz/-arka), *limpiador/-a* (puryfikator/-ka) itp. Por. P.G. Michalik, *Wiedzmy, święte i boginie. Postać kobiety w wierzeniach Indian z gór Zongolica w Meksyku*, Nomos, Kraków 2013, ss. 118–120.

fundamentalną cechą tego kultu jest brak dogmatów i nieinstytucjonalny charakter, który umożliwia pełną indywidualizację praktyk, w wielu przypadkach wierni skupiają się w grupy wyznawców, określające się często jako *familia de devotos* (hiszp. rodzina wyznawców), gromadzące się zazwyczaj wokół wybranej kaplicy. Na podstawie wywiadów z członkami *Familia de Devotos de La Niña Blanca de Mérida Yucatán* można również stwierdzić, że tego rodzaju zrzeszenia, poza charakterem czysto religijnym, częściowo zaspokajają też potrzebę przynależności do określonej grupy i autoidentyfikacji, a także pełnią istotne funkcje społeczne – poza relacjami towarzyskimi wielokrotnie bywają nakierowane na wzajemną pomoc.

Immanentną cechą wizerunku Świętej Śmierci są liczne nieoczywistości, a nawet sprzeczności, co więcej, ze względu na wspomnianą nieortodoksyjność tego kultu, ulega on nieustannym zmianom i przeobrażeniom. Istotną rolę odgrywa tu wpływ kultury popularnej, jednak dynamikę procesów synkretycznych wzmocniają także inne fenomeny religijne, takie jak ruchy inspirowane myślą New Age, *santería* czy neopoganizm, sięgający do prekolumbijskich wierzeń, zaś brak kanonu i jasno ustalonych dogmatów otwiera przed jej wyznawcami możliwość realizacji indywidualnych potrzeb duchowych i estetycznych. Czynnikiem dodatkowo napędzającym te przekształcenia jest bardzo rozwinięty w Meksyku przemysł ezoteryczny, który jednocześnie korzysta na nieustannym wzroście zapotrzebowania na kolejne przedmioty kultyczne.

## 1. Narzędzia i metodologia – archiwum i repertuar w ujęciu Diany Taylor

Szczególnie użytecznymi terminami do opisu przytoczonych przemian wydają się *repertuar* w rozumieniu Diany Taylor, ponieważ uwzględnia „performanse kulturowe, gesty, ruch, taniec, śpiew”<sup>16</sup>, oraz *archiwum* pojmowane jako „dokumenty, mapy, utwory literackie, listy, pozostałości archeologiczne, filmy, płyty i wszystkie artefakty z założenia odporne na zmiany”<sup>17</sup>. Pozwalają one na analizę całokształtu sfery rytualnej, włącznie z przemianami wizerunkowymi i prywatną teologią poszczególnych wyznawców, oraz na dostrzeżenie wpływu materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego na kult Świętej Śmierci w jej współczesnej formie. Umożliwiają też badania, dla których przeszkodą nie jest złożoność i różnorodność źródeł tego kultu oraz jego współczesnych przeobrażeń, czerpiących nie tyle z *archiwum*, ile *archiwów*. Zastosowanie aparatu pojęciowego proponowanego przez Dianę Taylor ma swoje uzasadnienie także w potencjale metodologii z zakresu performatyki w badaniach antropologicznych jako środka

<sup>16</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham 2003, s. 20.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 19.

do przełamania panującej wciąż w tej dziedzinie dominacji myśli zachodniej<sup>18</sup>. Szczególnie interesujące, z perspektywy badań nad praktykami wywodzącymi się lub choćby inspirowanymi rdzennymi kulturami Ameryk, są propozycje nowej nomenklatury – pochodzącej bezpośrednio z wybranego obszaru, gdzie *performans* mógłby być zastąpiony przez *ollin* (nahuatl: ruch) bądź *areíto* – termin opisujący religijne tańce i pieśni wykonywane przez Taínów<sup>19</sup>. Na funkcjonalność tego podejścia w odniesieniu do szeroko pojmowanych badań latynoamerykanistycznych<sup>20</sup> wskazuje sama Taylor:

Conversely, *Latin American studies* (like other area studies) has much to offer performance studies. The historical debates concerning the nature and role of performance in the transmission of social knowledge and memory, allow us to think about embodied practice in a broader framework that complicates prevalent understandings [...] The methodology we associate with performance studies can and should be revised constantly through engagement with other regional, political, and linguistic realities<sup>21</sup>.

Ponadto, pomimo częściowej aleatoryczności i nieprzewidywalności w zakresie przyszłych przeobrażeń kultu *Santa Muerte*<sup>22</sup>, wśród praktyk współcześnie zyskujących na popularności można wyróżnić pewne główne trendy, które warto są dokładniejszej analizy.

## 2. Archiwa i repertuar a współczesne trendy w kulcie Świętej Śmierci

Różnorodność źródeł, z których wywodzi się zarówno sama postać *Santa Muerte*, jak i szeroko pojmowane przemiany w obrębie jej kultu (obejmujące praktyki rytualne, przedmioty kultyczne, wizerunek świętej czy jej cechy bądź status ontologiczny) sprawia, że proponowane przez Taylor *archiwum* to w zasadzie niezależne i samodzielne *archiwa*. Ich punktem wspólnym staje się dopiero *repertuar*, czyli wcielany w życie zespół aktywności – performansów, związanych ze Świętą Śmiercią. Należy tu jednocześnie zaznaczyć, że ów *repertuar* nie ogranicza się jedynie do rytuałów czy praktyk religijnych poświęconych patronce, a odnosi się do całokształtu zachowań i czynności, dla których istotnym kontekstem, tłem bądź punktem odniesienia jest postać *Santa Muerte*. Ilustruje to (opisany szerzej w kolejnej części) przykład osoby mającej tatuaż z wizerunkiem Świętej Śmierci, który jest cały czas widoczny na skórze wyznawcy, nawet w sytuacjach życia co-

<sup>18</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>19</sup> Ibidem, ss. 14–15.

<sup>20</sup> Zatem nie tylko w kontekście kulturowo-społecznym czy religijnym, ale także w perspektywie przemian politycznych.

<sup>21</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire...*, s. XVIII.

<sup>22</sup> Por. ibidem, ss. 10–11.

dziennego, niezwiązanych ze sferą rytualną, a ponadto spełnia funkcję estetyczną, zdobiąc ciało.

Wspomniane przemiany zachodzące w obrębie kultu Świętej Śmierci mają charakter niezwykle dynamiczny, co jest związane z ciągłym wzrostem liczby wyznawców, oddziaływaniem popkultury oraz procesami synkretycznymi, natomiast możliwe jest wskazanie pewnych szerszych tendencji, które pojawiają się szczególnie często i są niezależne od uwarunkowań geograficznych czy społecznych. Należy zaznaczyć, że przytoczone i analizowane poniżej trendy stanowią jedynie pewien przykład, nie wyczerpując jednak tego tematu, bowiem różnorodność nurtów w kulcie Świętej Śmierci jest bardzo szeroka. Jednocześnie przywoływane kierunki przemian są niezwykle wyraziste i mają swoje bezpośrednie przełożenie zwłaszcza na sferę estetyczną, a jednocześnie ich źródła są silnie zakorzenione w określonej tradycji, przez co możliwe jest dokładne prześledzenie przepływu pomiędzy archiwami a repertuarem.

### 3. Aztekizacja

Elementem poszerzającego się repertuaru praktyk poświęconych Świętej Śmierci, który w ostatnich latach znacząco zyskuje na istotności i popularności, jest cały szereg aktywności skutkujących *aztekizacją* (czy szerzej: *paganizacją*<sup>23</sup>) tego kultu. Samo zjawisko odwoływania się do rdzennego dziedzictwa kulturowego Mezoameryki w kontekście aktywności religijnej nie jest bynajmniej nowym fenomenem, gdyż – jak wskazuje Maria Frankowska:

Przetrwały natomiast niektóre dawne wierzenia ludności rolniczej, jak wiara w uswięconą śmierć, praktyki i zabiegi magiczne, głównie agrarne, zaduszkowe i lecznicze. Wiele spośród nich odnaleźć można w ludowym katolicyzmie indiańskim, powstałym w wyniku zmieszania się narzuconego Indianom chrześcijaństwa z dawnymi wierzeniami i praktykami<sup>24</sup>.

Warto jednak zwrócić uwagę, że współczesna *aztekizacja* kultu *Santa Muerte* ma znacząco odmienny charakter, a fundamentalną różnicą jest intencjonalność wprowadzanych modyfikacji. Swego rodzaju znakiem rozpoznawczym i podstawowym przykładem dowodzącym istnienia nurtu pogańskiego w obrębie kultu Świętej Śmierci jest figura *Santa Muerte Azteca*, którą można znaleźć w większości

<sup>23</sup> W tym kontekście termin *praktyki pogańskie* odnosi się do wierzeń i rytuałów o źródle prekolumbijskim, nieograniczonym jedynie do korzeni azteckich, ale uwzględniającym także zespół czynności podejmowanych między innymi przez Majów czy Zapoteków, które zwłaszcza w okresie postklasycznym przeniknęły do kultury państw Trójjprzymierza (Tenochtitlán, Texcoco i Tlacopan). Zob. M. Frankowska, *Mitologia Azteków*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 185.

sklepów ezoterycznych<sup>25</sup>. Wyróżnia ją przede wszystkim wielobarwny pióropusz (fot. 1), będący tradycyjnym atrybutem wybranych bóstw oraz władców będących ich ziemską reprezentacją<sup>26</sup>. W niektórych wersjach dodatkowym atrybutem są ornamenty wzorowane na prekolumbijskich reliefach (zwłaszcza nawiązujących do rdzennych kalendarzy, jak aztecki Kamień Słońca<sup>27</sup> czy majański Haab<sup>28</sup>) i kamiennych maskach. Celowe zwrócenie się wyznawców Świętej Śmierci w stronę kultur rdzennych można analizować na kilku poziomach – z pewnością ma ono wymiar tożsamościowy, gdyż wyraźnie wskazuje na identyfikację z przedhiszpańską przeszłością regionu i potrzebę akcentowania nie tylko samej obecności dziedzictwa przodków na tym obszarze, ale także nieustającej „aktywności” bóstw prekolumbijskich. Rosnące zainteresowanie (re)konstruowaniem<sup>29</sup> dawnych rytuałów widoczne jest nie tylko na przykładzie kultu *Santa Muerte*, co wskazują między innymi Piotr Michalik<sup>30</sup> czy Kali Argyriadis<sup>31</sup>, odnotowując je również w obrębie meksykańskich ruchów New Age i tamtejszych noepogan. Należy jednak zaznaczyć, że tego rodzaju manifestacje często mają charakter bardzo powierzchowny, wręcz sprzeczny z aktualnym stanem wiedzy archeologicznej czy antropologicznej. Przykładem tego jest choćby powszechne stosowanie terminu *azteca* w odniesieniu do tej wersji figury patronki, nawet jeśli na wybranym obszarze (na przykład na półwyspie Yucatan czy w stanie Chiapas) rdzenna ludność pochodzi głównie z grup majańskich. *Santa Muerte Azteca* staje się wówczas zbiorczą reprezentacją idei rdzenności, ale i w tym przypadku należy zaznaczyć, że choć kult ten nieustannie

<sup>25</sup> W w przypadku Mercado Lucas de Galvéz w Mérida było to 12 spośród wszystkich 13 stoisk, zaś w San Cristóbal de las Casas wszystkie 5 sklepów zielarsko-ezoterycznych znajdujących się w okolicy Mercado de la Caridad y Santo Domingo oraz Mercado Viejo oferowały takie figury.

<sup>26</sup> B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España (Código Florentino)*, vol. 1, Fol. 62, Mexico: 1577. <https://www.loc.gov/item/2021667837> [dostęp: 20.07.2022].

<sup>27</sup> F. Solís, *La Piedra del Sol*, „Arqueología Mexicana” 2000, nr 41, ss. 33–34.

<sup>28</sup> C.C. Mann, *1491: Ameryka przed Kolumbem*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007, s. 280.

<sup>29</sup> Ze względu na powszechnie stosowaną przez kolonizatorów praktykę niszczenia rdzennego dziedzictwa materialnego i zakazów kultywowania tradycji, w wielu przypadkach współczesne rytuały, niezwiązane ze sferą agrarną, stanowią raczej ilustrację dzisiejszych wyobrażeń na temat przeszłości niż odwzorowanie rzeczywistych obrzędów, a dodatkowym czynnikiem motywującym do podejmowania tego typu działań (re)konstrukcyjnych jest też tzw. *etno-turystryka*. Zob. F. Fernández Repetto, I. Estrada Burgos, *Esencialización y espectacularización de lo Maya. Turismo voluntario y étnico en una comunidad Yucateca*, „Península” 2014, vol. 9 no. 1, ene./jun., ss. 9–31.

<sup>30</sup> P. Michalik, *Death with a Bonus Pack. New Age Spirituality, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte*, „Archives de sciences sociales des religions” 2011, no. 153, ss. 159–182.

<sup>31</sup> K. Argyriadis, *Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte*, „Católicos, Apostólicos y No-Satánicos” 2014, no. 1, ss. 191–218.



Fot. 1. *Santa Muerte Azteca*

Źródło: K.I. Kaleta.

się rozprzestrzenia i zyskuje nowych wyznawców, nadal pozostaje zjawiskiem o charakterze miejskim i zrzeszającym przede wszystkim Metysów<sup>32</sup>.

Oprócz wykorzystywania rekwizytów charakterystycznych dla kultur prekolumbijskich w celu zmanifestowania własnej identyfikacji z rdzennym dziedzictwem, aztekizacja figury Świętej Śmierci dowodzi też wiary w ciągłość istnienia bóstw z okresu przedhiszpańskiego oraz przekonania o ich sile sprawczej. Nieakceptowana i potępiana przez Kościół patronka staje się zatem swego rodzaju pomostem pomiędzy katolicyzmem a konsekwentnie wykorzenianymi w czasach hiszpańskiej

<sup>32</sup> Jak zauważają Ernesto Schwartz-Marín i Irma Silva-Zolezzi, kwestia przynależności do poszczególnych grup etnicznych to również kwestia kontrowersyjna – z perspektywy genetyki około 60% populacji Meksyku można zakwalifikować jako Metysów, zaś około 30% to przedstawiciele grup rdzennych, z kolei opierając się na kategorii przynależności kulturowej, za Metysów można uważać nawet 90% współczesnych Meksykanów. Zob. E. Schwartz-Marín, I. Silva-Zolezzi, *The Map of the Mexican's Genome: overlapping national identity, and population genomics*, „Identity in the Information Society” 2010, vol. 3.



kolonizacji praktykami rdzennymi, co dodatkowo koresponduje z jej popularnością wśród osób z różnych przyczyn wykluczonych lub społecznie marginalizowanych<sup>33</sup>. Warto zwrócić uwagę, że obecność motywów indygenistycznych w kulcie *Santa Muerte* nie sprowadza się jedynie do sfery wizualnej, ale w niektórych przypadkach przekłada się również na aspekt rytualny. Wskazuje na to między innymi podawany przez Floresa Martosa<sup>34</sup> przykład angażowania grup tzw. *concheros*<sup>35</sup> do oprawy artystycznej uroczystości poświęconych Świętej Śmierci, organizowanych w mieście Veracruz. Pojawianie się właśnie tego tańca w kontekście kultu o tak złożonych źródłach i dużej dynamice wewnętrznych przemian jest niezwykle interesujące także ze względu na wystąpienie pewnego rodzaju przepływu pomiędzy archiwum i repertuarem. Jak zaznacza Taylor:

The rift does not lie between the written and spoken word, but between the archive of supposedly enduring materials (i.e., texts, documents, buildings, bones) and the so-called ephemeral repertoire of embodied practice/knowledge (i.e., spoken language, dance, sports, ritual)<sup>36</sup>.

W tym konkretnym przypadku współcześnie wykonywanych tańców *concheros* warto jednak zwrócić uwagę na ich źródła, którymi – obok tańców azteckich i przywiezionych przez Hiszpanów *Danza de Moros y Cristianos* – są także wczesnokolonialne kroniki i odnajdywane przez archeologów artefakty, zwłaszcza instrumenty muzyczne<sup>37</sup>. Są to więc obiekty pochodzące z archiwum, które zyskuje swoją aktualizację we współczesnych praktykach repertuarowych. Tańce *concheros* stanowią zatem nie tylko istotny przykład meksykańskiego synkretyzmu, ale także ilustrują przenikanie się i wzajemne oddziaływania pomiędzy tamtejszym dziedzictwem materialnym i niematerialnym, podobnie (choć w mniejszej skali) jak ma to miejsce w przypadku figury Świętej Śmierci.

Jak zostało to zasygnalizowane, istotną cechą tego kultu jest daleko posunięty brak ortodoksji i dogmatów, a także otwartość na innowacje i indywidualne potrzeby wyznawców, czego realizacją są prywatne rytuały poszczególnych *devotos*, z których część wykazuje silne inspiracje kulturami rdzennych Amerykanów. Do-

<sup>33</sup> Jak podkreśla Michalik, wśród wyznawców Świętej Śmierci dominują osoby z nieuprzywilejowanych warstw społecznych, zatrudnione w sektorze nieformalnym (drobny handel, usługi). Zob. P.G. Michalik, *Szkielet znaczeń. Meksykański kult Santa Muerte w perspektywie semiotycznej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2018, no. 8(2), s. 13.

<sup>34</sup> J.A. Flores Martos, *Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana*, w: *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Ankelugi, San Sebastián 2008, ss. 64–66.

<sup>35</sup> Termin *concheros* odnosi się zarówno do rodzaju rytualnych tańców, jak i ich wykonawców. Zob. Y. González Torres, *Danza tu palabra: La danza de los concheros*, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, Mexico D.F. 2005, ss. 45–60.

<sup>36</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire...*, s. 19.

<sup>37</sup> Y. González Torres, *Danza tu palabra...*, ss. 113–149.

wodzi tego wypowiedź pochodzącego ze stanu Veracruz wyznawcy *Santa Muerte*<sup>38</sup>, który porównał swoje tatuaże przedstawiające Świętą Śmierć do praktyki modyfikowania ciała dokonywanej przez majańskie elity<sup>39</sup>. Jest to wyjątkowy stosunek do tatuowania podobizn patronów, ponieważ większość ich posiadaczy traktuje je raczej jako amulety, talizmany, wota ofiarne lub dziękczynne, jednak należy zauważyć, że zagadnienie to jest stosunkowo mało zbadane, zaś większość badaczy skupiała się raczej na gromadzeniu materiału w specyficznym środowisku – wśród osób osadzonych w zakładach karnych lub byłych więźniów<sup>40</sup>.

#### 4. Wpływy afrokaraibskie

Czerpanie z zasobów archiwum i pozostałości repertuaru kultur prekolumbijskich oraz próby przywrócenia niektórych rekwizytów i praktyk w struktury współczesnej codzienności to ważne, ale niejedyne przemiany zachodzące w obrębie wizerunku Świętej Śmierci, sferze rytualnej, a nawet ontologicznej. W ostatnich latach gwałtownie wzrosło zainteresowanie badaczy związkami pomiędzy kultem *Santa Muerte*, spirytyzmem oraz wierzeniami afrokaraibskimi, takimi jak *palo monte*, *santería* czy *abakuá*<sup>41</sup>. Szczególnie ciekawa wydaje się wielopłaszczyznowa relacja pomiędzy Świętą Śmiercią a Yemayá – *orishá* występującą między innymi w wierzeniach Jorubów, kojarzoną z morzem i żywiołem wody, a także miłością<sup>42</sup>. W przeciwieństwie do mitologii azteckiej, kosmowizja niewolników i ich potomków przymusowo transportowanych z Afryki do kolonii w tzw. Nowym Świecie nie została szczegółowo opisana. Odnosząc się do kronik hiszpańskich relacjonujących niszczenie dziedzictwa prekolumbijskiego<sup>43</sup>, Taylor zauważa: „written documents have repeatedly announced the disappearance of the performance practices involved in mnemonic transmission”<sup>44</sup>. Paradoksalnie, mimo braku klasycznie pojmowanego

<sup>38</sup> Wywiad z Roberto L.F., Mérida, 12 lipca 2022.

<sup>39</sup> Na przykład tatuowanie, deformacja czaszek, prowokowanie zeza, skaryfikacje, przekłucie nosa i warg.

<sup>40</sup> J.K. Perdigón Castañeda, *Una relación simbiótica...*, ss. 52–67, J. Rivera Gutiérrez, *Religiosidad, pensamiento mágico y tatuaje: la creencia en la Santa Muerte o la inversión de la ley*, w: *Mujeres en prisión. Un estudio socioantropológico de historias de vida y tatuajes*, Juan Pablo Editor, México 2013, A.F. Jiménez, *Culto a la Santa Muerte: expresión cultural y organización social en el Este de Los Ángeles*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana 2019.

<sup>41</sup> P.G. Michalik, *Szkielet znaczeń...*, N. Juárez Huet, *Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción*, „Revista Cultura & Religión” 2014, no. 8, ss. 219–241

<sup>42</sup> M.A. de la Torre, *Santería. The Beliefs and Rituals of a growing Religion in America*, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2004, ss. 72–74.

<sup>43</sup> Na przykład D. Durán, *The History of the Indies of New Spain*, University of Oklahoma Press, Norman 1994; B. de las Casas, *Krótko relacja o wyniszczeniu Indian*, W drodze, Poznań 1998.

<sup>44</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire...*, s. 36.

archiwum, praktyki rytualne Jorubów, Bantu, Igbo czy Fon przetrwały, ponieważ, jak sygnalizuje Taylor: „Nonverbal practices—such as dance, ritual, and cooking, to name a few—that long served to preserve a sense of communal identity and memory, were not considered valid forms of knowledge”<sup>45</sup>.

Współcześnie zjawiskiem równoległym z *aztekizacją* kultu Świętej Śmierci jest pojawianie się elementów pochodzących właśnie z praktyk afrokaraibskich, a zwłaszcza afrokubańskiej *santería*. Najbardziej charakterystycznym i rozpowszechnionym tego przykładem jest tzw. *Santa Muerte de siete potencias*, którą można uznać za najstarszy przykład procesów synkretycznych pomiędzy Świętą Śmiercią a *santería*. Siedmiokolorowe figurki (fot. 2) oraz przyporządkowanie intencji do konkretnych kolorów (na przykład czerwony – miłość, niebieski – mądrość, zielony – zdrowie) rozpowszechniły się jeszcze pod koniec XX wieku<sup>46</sup>, co nie umknęło uwadze badaczy – rozdziały najstarszej anglojęzycznej monografii poświęconej *Santa Muerte* zostały skomponowane zgodnie z kolejnością następowania po sobie poszczególnych kolorów<sup>47</sup>. Z kolei wspomniana już relacja pomiędzy Świętą Śmiercią i Yemayá jest podobnie wielowymiarowa jak zjawisko *aztekizacji*. Na poziomie wizerunkowo-symbolicznym *Santa Muerte* przejmuje od Yemayi kolorystykę (biel), wyraźnie zarysowane piersi i biodra oraz pół twarzy (fot. 3) – stąd najczęściej nazywa się ją *Santa Muerte Encarnada* (hiszp. Wcielona/Ucieleśniona Święta Śmierć). Innym wariantem tej figury jest Święta Śmierć z ciążowym brzuchem, wybierana zwłaszcza przez kobiety modlące się o potomstwo lub lekki poród<sup>48</sup>. W tej wersji, popularnej zwłaszcza w nadmorskim stanie Veracruz<sup>49</sup>, szczególnie akcentowane są aspekty związane z kobiecością, macierzyństwem, a także miłością, co przekłada się na sferę rytualną – współwystępowanie Świętej Śmierci i Yemayi lub ich hybryd<sup>50</sup> jest najczęstsze w rytuałach miłosnych *amarre*<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>46</sup> J. Thompson, *Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image*, „Journal of the Southwest” 1998, vol. 40, no. 4, ss. 405–436.

<sup>47</sup> R.A. Chesnut, *Devoted to Death...*, 2012, s. 26.

<sup>48</sup> P.G. Michalik, *Szkielet znaczeń...*, ss. 15–16.

<sup>49</sup> J.A. Flores Martos, *La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas*, „Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina”, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, La Mancha 2007, ss. 292–302. W stanie Veracruz znajduje się między innymi Catemaco, zwane powszechnie *Ciudad de los brujos* (hiszp. Miasto czarowników), pełniące rolę jednego z kluczowych ośrodków dla procesów synkretycznych, zachodzących w obrębie kultu Świętej Śmierci i jej relacji z *santerí*. M. Papenfuss, *Santería in Catemaco, Mexico. Hybrid (Re)Configurations of Religious Meaning and Practice*, „Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 2022, s. 1–20.

<sup>50</sup> Na przykład wspomnianej *Santa Muerte Encarnada* bądź innych wariantów, takich jak Biała Siostra – *Hermana Blanca* czy Biały Kwiat Wszechświata – *La Flor Blanca del Universo*. Zob. J.A. Flores Martos, *La Santísima Muerte en Veracruz, México...*, ss. 292–302.

<sup>51</sup> R.A. Chesnut, *Devoted to Death...*, ss. 121–133, M. Papenfuss, *Santería in Catemaco, Mexico...*, ss. 9–10).



Fot. 2. Trójska meksykańskich świętych ludowych: (od lewej) św. Juda Tadeusz, Santa Muerte, Jesús Malverde

Źródło: K.I. Kaleta.



Fot. 3. *Santa Muerte Encarnada*

Źródło: K.I. Kaleta.

Skomplikowaną relację pomiędzy tymi dwiema figurami w szerszej perspektywie historycznej i społecznej na obszarze stanu Veracruz opisała Argyriadis<sup>52</sup>, zaś ten konkretny przykład wyraźnie pokazuje szczególną cechę Świętej Śmierci, jaką jest wyjątkowa zdolność do „absorbowania niezliczonych elementów heterogenicznych kodów wizualnych, gramatyki rytualnej i systemów wierzeń”<sup>53</sup>.

## 5. Gwiazdzisty płaszcz *Guadalupany*

Ze względu na opisaną powyżej skłonność do przyswajania rekwizytów, estetyk i obrzędów zarówno o charakterze archiwalnym (na przykład utrwalonych w kronikach), jak i praktyk wciąż obecnych w repertuarach wybranych grup kulturowych czy wyznaniowych, Michalik określił ją mianem „Świętej Żarłocznej”<sup>54</sup>, a Juan Antonio Flores Martos nazywa całe zjawisko *el culto caníbal*<sup>55</sup>. Z tej perspektywy jeszcze ciekawsza wydaje się konfrontacja *Santa Muerte* z postacią Matki Boskiej z Guadalupe, która – jak zaznacza Taylor<sup>56</sup> – u swoich źródeł stanowiła transformację prekolumbijskiej bogini Tonantzin, zaś jej imię w języku nahuatl oznacza Nasza Czcigodna Matka<sup>57</sup>. William Madsen określa zjawiska będące rezultatem tego typu procesów mianem chrystopoganizmu<sup>58</sup>, zaś Taylor posługuje się terminem „satanic »equivocation«”<sup>59</sup>, podkreślając, że umożliwił on wiernym klęczącym przed obliczem *Guadalupany* kierowanie swych modlitw bezpośrednio do Tonantzin, z którą Matka Boska dzieliła odtąd symbolikę lunarną, motyw walki z wężem, charakter bóstwa opiekuńczego oraz główne miejsc kultu. Współcześnie jednak to Maryja stała się niejako „dawcą” symboli i rekwizytów, które przejmuje od niej Święta Śmierć. Wśród atrybutów, które *Santa Muerte* przejęła od Matki Boskiej z Guadalupe są między innymi gwiazdzisty płaszcz, aureola i półksiężyc, widoczne już na najstarszych obrazach przedstawiających Świętą Śmierć, pochodzących z pierwszej połowy XX wieku<sup>60</sup>. Wariantem szczególnie eksplorowanym w przypadku figur jest *Santa Muerte* w koronie, ze złożonymi dłońmi, otoczona charakterystycznym nimbem (fot. 4), zaś w ostatnich latach pojawiła się także *Santa Muerte Piadosa*,

<sup>52</sup> K. Argyriadis, *Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique*, „Cahiers d’Études Africaines” 2018, vol. 58, Cahier 231/232 (3–4), ss. 817–852.

<sup>53</sup> P.G. Michalik, *Szkielet znaczeń...*, s. 17.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> J.A. Flores Martos, *La Santísima Muerte en Veracruz, México...*, ss. 61–62.

<sup>56</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire...*, ss. 45–50.

<sup>57</sup> Boginię Tonantzin z Matką Boską łączy również przydomek – Coatloxopeuh można tłumaczyć jako „ta, która zmiażdżyła węża”. Samo objawienie się Matki Boskiej Juanowi Diego miało z kolei miejsce na wzgórzu Tepeyac, będącym centrum kultu Tonantzin.

<sup>58</sup> W. Madsen, *Christo-Paganism: A Study Of Mexican Religious Syncretism*, Literary Licensing, Whitefish 2011.

<sup>59</sup> D. Taylor, *The Archive and the Repertoire...*, s. 44.

<sup>60</sup> P.G. Michalik, *Szkielet znaczeń...*, s. 14.



Fot. 4. *Santa Muerte Guadalupe*

Źródło: K.I. Kaleta.

odtworząca klasyczną kompozycję Pietà (postacią utrzymaną w objęciach przez patronkę, w zależności od wersji, bywa ludzki szkielet lub kobiece ciało, fot. 5). W wybranych przypadkach dochodzi wręcz do bezpośredniego utożsamienia Świętej Śmierci z Matką Boską z Guadalupe<sup>61</sup>. Świadomość tej relacji wydaje się znacząca zarówno w kręgu wyznawców *Santa Muerte*, jak i ortodoksyjnych katolików<sup>62</sup>, z których część jest nastawiona bardzo krytycznie wobec tego zjawiska, nawet pomimo ogólnej akceptacji kultu Świętej Śmierci i tolerancji względem jej wyznawców. Właśnie ten problem najczęściej podnosili ortodoksyjni katolicy podczas przeprowadzanych z nimi wywiadów dotyczących meksykańskich świętych ludowych, czego przykładem jest wypowiedź Doñi Carmeli:

*Mnie to nie przeszkadza, że ludzie się do niej [Świętej Śmierci– K.I.K.] modlą. Ja na przykład modłę się do Pana Boga Naszego, ale każdy niech robi, jak chce. Tylko niech nie robią z niej [Świętej Śmierci – K.I.K.] drugiej Matki Boskiej z Guadalupe, dobrze? Bo tak nie wolno, tego się nie akceptuje. I właśnie to mnie się nie podoba<sup>63</sup>.*

<sup>61</sup> P. Michalik, *Death with a Bonus Pack...*, ss. 171–173.

<sup>62</sup> Termin stosowany do osób, które określały się jako katolicy niezwiązani z praktykami religijnymi nieakceptowanymi przez Kościół i kultem świętych niekanonicznych.

<sup>63</sup> Wywiad z Doñą Carmelą, Mérida, 26.06.2022.



Fot. 5. *Santa Muerte Piadosa*

Źródło: K.I. Kaleta.

## 6. Inna twarz czaszki – *La Catrina*

Niewątpliwą ikoną meksykańskiego Dnia Zmarłych, która przeniknęła do popkultury, jest *Catrina* – karykatura stworzona w okresie Rewolucji Meksykańskiej przez rysownika José Guadalupe Posadę, jako wyraz krytyki wobec bezrefleksyjnego podążania za zachodnimi wzorcami wśród części meksykańskich elit i mieszczaństwa<sup>64</sup>. Figura kobiecego szkieletu w wiktoriańskiej sukni i z fantazyjnym kapeluszem na czaszce została spopularyzowana przez Diego Riverę i jego mural *Sen o niedzielnym popołudniu w Parku Alameda*<sup>65</sup>. Należy tu jednak zaznaczyć z założenia ludyczny charakter *Catrina*, której obecność (na przykład pod postacią charakterystycznych makijaży stylizowanych na bogato zdobioną czaszkę) na fiestach na przełomie października i listopada nastawiona jest przede wszystkim na rozrywkę i nie wiąże się z praktykami religijnymi. Jednakże ze względu na zewnętrzne podobieństwo *Santa Muerte* i *Catrina* oraz pochodzenie z kultury meksykańskiej, wielokrotnie dochodzi do pomyłek i błędnych interpre-

<sup>64</sup> J.G. Posada, *Remate de calaveras alegres y sandungueras*, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin 1910.

<sup>65</sup> D. Rivera, *Dream of a Sunday Afternoon in the Alameda Central*, Museo Mural Diego Rivera, Mexico City 1946–1947.



Fot. 6. *Santa Muerte Catrina*

Źródło: K.I. Kaleta.

tacji obu tych postaci. O ile w samym Meksyku i krajach ościennych, do których dotarł fenomen kultu Świętej Śmierci, takie sytuacje należą już do rzadkości, to w Europie zdarzają się one regularnie. Wskazują na to zarówno badania terenowe przeprowadzone w Madrycie, których podstawę stanowiły wywiady pogłębione z właścicielami i pracownikami sklepów z meksykańskim rękodziełem i dewocjonaliami, jak i obserwacje w obrębie towarów odwołujących się do kultury meksykańskiej<sup>66</sup>. Skutkiem owego braku rozróżnienia pomiędzy obchodami Dnia Zmarłych, postacią *Catrina* i Świętą Śmiercią jest ich stapianie się w jeden fenomen związany z motywem śmierci w kulturze latynoskiej. Paradoksalnie jednak, choć utożsamianie *Catrina* z *Santa Muerte* wynika z błędnych przesłanek, współcześnie można zaobserwować proces świadomego i intencjonalnego upodabniania Świętej Śmierci do *Catrina* i przejmowania elementów repertuaru do niej przypisanych (na przykład suknie, makijaże, dekoracje kwiatowe). Wizerunek patronki ulega specyficznie pojmowanej estetyzacji – nie sprowadza się ona bowiem do zakrycia szkieletu bądź czaszki, lecz koncentruje się na ubiorze i nakryciu głowy (zdj. 6).

<sup>66</sup> Na przykład z branży odzieżowej czy spożywczej – najnowszym przykładem jest dostępny w jednej z sieci dyskontów pikantny sos, na którego etykiecie widnieje *calavera*, czyli kolorowa czaszka, zaś nazwa produktu nawiązuje do Świętej Śmierci. Zob. <https://roleski.pl/product/sos-meksykanski-santa-muerte/> [dostęp: 20.02.2023].



Właściciel sklepu z dewocjonaliami i założyciel jednej z najstarszych publicznych kaplic poświęconych *Santa Muerte* w Mérida, Don Ramón, zauważył:

*Santa Muerte Catrina kupują ludzie, którzy już mają kilka figur, dużych, małych, w różnych kolorach, ale chcą coś jeszcze nowego [...] To nie jest typowy wizerunek Najświętszej, ale ładnie wygląda, jest inny niż takie zwykle [w ciemnej szacie z kapturem i z kosą w dłoni – K.I.K.] i dlatego chcą mieć też taką<sup>67</sup>.*

## Podsumowanie

Poszukiwanie oryginalności i nowych elementów, które mogą urozmaicić i wzbogacić praktyki rytualne, jest bardzo istotną cechą charakteryzującą kult Świętej Śmierci. Poszerzanie repertuaru i poszukiwanie inspiracji w innych ruchach religijnych czy estetykach napędza przemiany w zakresie wizerunku patronki, jak i sposobów oddawania jej czci. Oprócz samych wyznawców, którzy dokonują tego rodzaju eksperymentów poprzez między innymi samodzielne ozdabianie ołtarzy, ubieranie figur czy organizację wydarzeń poświęconych patronce (różańce, nowenny, procesje, pielgrzymki), istotną rolę odgrywają także sprzedawcy dewocjonalistów, starający się regularnie wzbogacać asortyment swoich sklepów. Prowadzi to do pojawiania się rozmaitych i często zaskakujących hybryd, czego przykładem jest opisana przez Michalika figura Buddy, w którego przezroczystym brzuchu znajdował się mały posążek Świętej Śmierci<sup>68</sup>. Należy też wspomnieć, że istotnym czynnikiem okazuje się tu spontaniczność tworzenia się niektórych zjawisk, czego najlepszym przykładem jest zapoczątkowany przez Doñę Enriquetę Romero Romero zwyczaj ubierania wielkogabarytowych figur Świętej Śmierci w wymyślne suknie<sup>69</sup>. Tego rodzaju interferencje przekładają się także na prywatną teologię poszczególnych wyznawców, co – wraz z ciągłym wzrostem ich liczby i otwartością na innowacje – sprawia, że praktyki i kosmowizje związane z *Santa Muerte* nieustannie ewoluują, przejmując rekwizyty, rytuały, wierzenia i estetyki z innych zjawisk (nie tylko o charakterze religijnym), a kierunki tych zmian pozostają trudne do przewidzenia. Zaproponowane przez Taylor narzędzia, takie jak *archiwum* i *repertuar*, pozwalają jednak na odnajdywanie źródeł tych

<sup>67</sup> Wywiad z Don Ramonem, Mérida, 25.06.2022.

<sup>68</sup> P. Michalik, *Death with a Bonus Pack...*, ss. 171–173.

<sup>69</sup> Doña Enriqueta Romero Romero jest *madriną* jednej z najstarszych kaplic poświęconych *Santa Muerte*, która powstała w 2001 roku przy ulicy Alfarería w stołecznej dzielnicy Tepito. Wystawiona tam figura została ubrana w suknię ślubną należącą do Doñi Enriquety, która twierdziła, że w swoim domu nie miała już miejsca na tę suknię, więc podarowała ją Świętej Śmierci. Zarówno wizerunek patronki w stroju panny młodej, jak i praktyka ubierania większych figur w różnorodne kostiumy (obecnie można spotkać na przykład Świętą Śmierć przebraną za wróżkę lub św. Mikołaja) szybko rozpowszechniły się wśród wyznawców i stanowią jeden z dynamiczniej rozwijających się trendów. Zob. D. Quiroga, *Enriqueta Romero, Guardiania de la Muerte...*, ss. 279–300.

metamorfoz i śledzenie ich przebiegu. Jednocześnie *repertuar* umożliwił uchwycenie całokształtu praktyk i aktywności, dla których Święta Śmierć stanowi punkt odniesienia, kontekst lub tło. W ten sposób możliwe jest pełniejsze dostrzeżenie tego niezwykłego zjawiska, jakim jest kult *Santa Muerte*, którego nie należy ograniczać wyłącznie do sfery religijnej, ponieważ przekłada się on także na cały szereg *performansów* dnia codziennego.

## Literatura

- Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1037, folio 288, <http://bdmx.mx/documentos/institucion/archivo-general-nacion> [dostęp: 20.11.2021].
- Argyriadis K., *Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique*, „Cahiers d'Études Africaines” 2018, vol. 58, Cahier 231/232 (3–4).
- Argyriadis K., *Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte*, „Católicos, Apostólicos y No-Satánicos” 2014, no. 1.
- Casas B. de las, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, W drodze, Poznań 1998.
- Chesnut R.A., *Devoted to Death. Santa Muerte the Skeleton Saint*, Oxford University Press, New York 2012.
- Díaz G., Rodgers A., *The Codex Borgia*, Dover Publishing, New York 1993.
- Durán D., *The History of the Indies of New Spain*, University of Oklahoma Press, Norman 1994.
- Fernández Repetto F., Estrada Burgos I., *Esencialización y espectacularización de lo Maya. Turismo voluntario y étnico en una comunidad Yucateca*, „Península”, 2014, vol. 9, no. 1, ene./jun.
- Flores Martos J.A., *Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana*, w: *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Ankelugi, San Sebastián 2008.
- Flores Martos J.A., *La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas*, w: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, La Mancha 2007.
- Frankowska, M., *Mitologia Azteków*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987.
- González Torres Y., *Danza tu palabra: La danza de los concheros*, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, Mexico D.F. 2005.
- Hernández A. (red.), *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones*, Colegio de San Luis, San Luis Potosí 2016.
- Jiménez A.F., *Culto a la Santa Muerte: expresión cultural y organización social en el Este de Los Ángeles*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana 2019.
- Juárez Huet N., *Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción*, „Revista Cultura & Religión” 2014, no. 8.
- Kaleta K.I., *Spojrząc Śmierci w oczy. Kult Santa Muerte w Meksyku*, w: *Śmierć, umieranie, przemijanie w optyce literatury, sztuki, historii i nauk o kulturze*, Fundacja „Dzień dobry! Kolektyw kultury”, Siemianowice Śląskie 2019.
- Kingsbury K., Chesnut R.A., *Holy Death in the Time of Coronavirus: Santa Muerte, the Salubrious Saint*, „International Journal of Latin American Religions” 2020, vol. 4.

- Leonard T., *Mexico's Death Saint Sect Protest as Shrines Are Destroyed*, „The Telegraph” 2009.
- Lomnitz C.W., *La Santa Muerte: estigma e intercambio*, „Revista M. Estudios Sobre a Morte, Os Mortos E O Morrer” 2019, no. 3(5).
- Madsen W., *Christo-Paganism: A Study Of Mexican Religious Syncretism*, Literary Licensing, Whitefish 2011.
- Malvido E., *Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México*, „Arqueología Mexicana” 2005, no. 13(76).
- Mann C.C., *1491: Ameryka przed Kolumbem*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007.
- Michalik P., *Death with a Bonus Pack. New Age Spirituality, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte*, „Archives de sciences sociales des religions” 2011, no. 153.
- Michalik P.G., *Podmiejskim do Indian. Reportaże z Meksyku*, Czarna Owca, Warszawa 2016.
- Michalik P.G., *Szkielet znaczeń. Meksykański kult Santa Muerte w perspektywie semiotycznej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2018, no. 8(2).
- Michalik P., *The Meaning of the Death: Semiotic Approach of Syncretic Processes in the Cult of Santa Muerte*, „Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)” 2012.
- Michalik P.G., *Wiedźmy, święte i boginie. Postać kobiety w wierzeniach Indian z gór Zongolica w Meksyku*, Nomos, Kraków 2013.
- Papenfuss M., *Santería in Catemaco, Mexico. Hybrid (Re)Configurations of Religious Meaning and Practice*, „Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 2022.
- Perdigón Castañeda J.K., *La indumentaria para La Santa Muerte*, „Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia” 2015, no. 22(64).
- Perdigón Castañeda J.K., *La Santa Muerte, Protectora de los Hombres*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F. 2008.
- Perdigón Castañeda J.K., *Una relación simbiótica entre La Santa Muerte y El Niño de las Suertes*, „LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos” 2008, vol. VI, núm. 1, enero-junio.
- Posada J.G., *Remate de calaveras alegres y sandungueras*, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin 1910.
- Quiroga D., *Enriqueta Romero,Guardiana de la Muerte*, „Maguaré” 2011, no. 25(1).
- Rivera D., *Dream of a Sunday Afternoon in the Alameda Central*, Museo Mural Diego Rivera, Mexico City 1946–1947.
- Rivera Gutiérrez J., *Religiosidad, pensamiento mágico y tatuaje: la creencia en la Santa Muerte o la inversión de la ley, w: Mujeres en prisión. Un estudio socioantropológico de historias de vida y tatuajes*, Juan Pablo Editor, México 2013.
- Romero Mireles L.L., *Crece la Santa Muerte en todas las Américas*, „Gaceta UNAM” 2022.
- Sahagún B. de, *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*, vol. 1, Fol. 62, Mexico: 1577. <https://www.loc.gov/item/2021667837> [dostęp: 20.07.2022].
- Schwartz-Marín E., Silva-Zolezzi I., *The Map of the Mexican's Genome: overlapping national identity, and population genomics*, „Identity in the Information Society” 2010, vol. 3.
- Skowronek T., *Odurzający kult Santa Muerte*, „Magazyn Kontakt” 2015.
- Solís F., „La Piedra del Sol”, *Arqueología Mexicana*, 41, 2000.
- Taylor D., *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham 2003.

Thompson J., *Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image*, „Journal of the Southwest” 1998, vol. 40, no. 4.

Torre M.A. de la, *Santería. The Beliefs and Rituals of a growing Religion in America*, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2004.

Wagner R., *Vatican Declares Mexican Death Saint Blasphemous*, „BBC News” 2013.

### Filmografia

„Hello, Bandit”, J. Dahl (reż.), *Dexter*, sezon 5, odcinek 2, USA: The Colleton Company, John Goldwyn Productions, Clyde Phillips Productions 2010.

„No Más”, B. Cranston (reż.), *Breaking Bad*, sezon 3, odcinek 1, USA: High Bridge Entertainment, Gran Via Productions, Sony Pictures Television 2010.

„Santa Muerte”, L. Teng (reż.), *SEAL Team*, sezon 2, odcinek 9, USA: Chulack Productions, Timberman-Beverly Productions, John Glenn Entertainment, CBS Television Studios 2018.

<https://roleski.pl/product/sos-meksykanski-santa-muerte/> [dostęp: 20.02.2023].