

Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique

La Santa Muerte/Yemayá au cœur de la guerre des images

Narco-satanization and Bodies in Pieces in Mexico. Santa Muerte/Yemayá at the Heart of the War of Images

Kali Argyriadis



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22598>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.22598](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22598)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 817-851

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Kali Argyriadis, « Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 231-232 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22598> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22598>

Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique

La Santa Muerte/Yemayá au cœur de la guerre des images

La dévotion à la Santa Muerte s'est développée au Mexique de façon massive, collective et publique à partir de la fin des années 1990, et s'est étendue simultanément aux pays récepteurs de migrants mexicains, principalement aux États-Unis (Thompson 1998 ; Higuera Bonfil 2016). Elle a très vite suscité des réactions horrifiées dans les médias, qui l'accusent avec constance, depuis près de vingt ans, de fomenter des crimes rituels et d'être l'apanage des trafiquants de drogue. Les photographies de cette statue de squelette, atteignant parfois plus de vingt mètres de haut, vêtue comme une Vierge de robes richement décorées, arborant couronne, perruque et scapulaires, brandissant une faux d'une main et tenant le globe terrestre de l'autre, souriant au spectateur de ses orbites garnies de miroirs ou de papier irisé, glacent au premier abord. Certes, quelque chose en elle évoque une icône familière aux Mexicains, celle des caricatures de José Guadalupe Posada, des tableaux muralistes et des crânes en sucre décorant les autels du « Jour des morts ». Mais la comparaison s'arrête là, car la Santa Muerte présentée ainsi dans la presse n'est pas le « symbole métonymique » d'une identité nationale mexicaine qui mettrait en scène « une familiarité joueuse et une proximité avec la Mort » (Lomnitz 2006 : 27, 34). C'est une divinité cruelle, qui assurerait l'impunité à des individus sanguinaires qui la tatouent sur leur corps et la sculptent sur le canon de leurs armes.

Il suffit de parcourir rapidement Internet pour se rendre compte que tant les discours que les images — représentant la Santa Muerte comme une figure démoniaque et ses dévots comme des délinquants, des sorciers ou, au mieux, des membres des classes les plus marginalisées — saturent l'espace médiatique. Les essais littéraires « basés sur des faits réels » (Aridjis 2004), les « témoignages », les films de fiction — en particulier tous ceux qui mettent

en scène des *narcos* mexicains —, les reportages télévisés, les documentaires, les essais de critique politique (González Rodríguez 2002), les diatribes et avertissements émis par le clergé catholique (Saldaña 2013), ainsi que les rapports de police (Freese 2005 ; Búnker 2013), inspirent des récits qui se copient les uns les autres. Ils alimentent ainsi une confusion entre fiction et réalité qu'il convient de déconstruire avec soin avant d'entreprendre l'étude du phénomène.

De nombreux travaux académiques ont à cœur de retourner ce stigmaté et imputent le développement récent de la dévotion à la Santa Muerte — et à d'autres figures déviantes non reconnues par l'Église comme le saint bandit Jesús Malverde — à la crise économique et à la montée de la violence dans le pays¹. Le recours à l'Enfant blanche (*Niña Blanca*), comme on appelle également cette sainte, répondrait ainsi à un certain nombre de besoins, dont celui de survie, que ne prendrait plus en charge l'État mexicain. Il serait par conséquent l'apanage des classes populaires², un symbole de résistance face à la corruption, aux abus de pouvoir et à l'impunité des gouvernants. Cette approche ne permet pas, cependant, de comprendre pourquoi cette dévotion n'a pas émergé plus tôt, notamment pendant les hécatombes dues à la révolution ou à la rébellion des *cristeros*³. Elle focalise par ailleurs artificiellement les enquêtes ethnographiques sur les groupes de prières appartenant aux milieux les plus défavorisés. D'autres études nuancent désormais ces affirmations, confirmant les données que j'ai récoltées à partir de 2004 dans la ville de

-
1. Le nombre d'homicides a augmenté significativement au Mexique à partir de 2008, touchant essentiellement les hommes, au point de contribuer à faire baisser l'espérance de vie masculine à la naissance (MIER ET AL 2012 : 65-66). Les causes les plus couramment évoquées sont la guerre de la drogue, le trafic de migrants et les crimes d'État. Il est très hasardeux d'avancer des chiffres précis concernant ce phénomène. Les estimations officielles évoquent un total de près de 200 000 homicides depuis 2006, et de près de 30 000 disparus depuis 2014, sur une population d'environ 127 millions d'habitants (<https://www.francetvinfo.fr/monde/ameriques/au-mexique-le-nombre-de-meurtres-a-deja-depasse-le-bilan-de-2016_2480559.html>, <<https://www.amnesty.org/fr/countries/americas/mexico/report-mexico/>>>).
 2. « If the Virgin of Guadalupe can be understood as the key symbol of Mexican national culture [...] Santa Muerte and Jesus Malverde may perhaps be understood as key symbols of the “underworld” and the “underdogs” of national culture » (DAHLIN-MORFOOT 2011). Voir également LARA MIRELES (2008 : 287), DE LA PEÑA (2009 : 182) ou encore HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ (2005), qui la glorifie en tant que forme de résistance communautaire du quartier marginal de Tepito, dans le centre de Mexico. S. MANCINI (2012) propose quant à elle une analyse plus nuancée en termes d'écologie urbaine.
 3. Sur cette insurrection qui opposa des paysans catholiques au nouvel État mexicain et à ses mesures anticléricales entre 1926 et 1929, faisant près de 200 000 morts, voir MEYER (1975). Le bilan humain de la révolution est estimé quant à lui à deux millions de victimes, sur une population de quinze millions de personnes en 1910.

Veracruz⁴, avant que la guerre de la drogue ne frappe à son tour ce port de province⁵ réputé pour son ambiance nonchalante et festive. Des recherches menées dans des milieux plus variés montrent que la Santa Muerte est révérée dans toutes les classes sociales (Flores Martos 2007 : 290 ; Huffschmid 2012 : 104), en milieu urbain comme en milieu rural (Lara Mireles 2008 : 288), y compris parmi les populations indigènes (Chesnut 2012 : 28-30).

Dans le cas de Veracruz, l'observation montre que les groupes de prières sont en réalité socialement stratifiés et qu'ils appliquent un traitement rituel, esthétique et discursif spécifique en fonction du public qu'ils visent (Argyriadis 2016). Si certains privilégient en effet l'ostentation dans le morbide ou l'effrayant, d'autres au contraire préfèrent la discrétion, remplaçant l'image du squelette par une fleur blanche (Lagunas 2003) : Fleur blanche de l'univers (*Flor Blanca del Universo*) est d'ailleurs l'un des noms courants donnés à la Santa Muerte. D'autres encore en ont créé un « double incarné », sous la forme d'une jeune femme blanche aux longs cheveux, couronnée d'une étoile, en robe bleue, marchant sur la mer la nuit. Cette image, une représentation brésilienne umbandiste⁶ de Yemayá, l'*oricha* de la mer et de la maternité, était déjà une figure familière introduite à Veracruz par le biais de réseaux spiritistes. Une médium lui a dédié un temple en tant que « Yemayá la jeune mort incarnée » (*Yemayá la Joven Muerte Encarnada*) à partir de 1993 (Argyriadis 2012), et c'est cette figure qui est devenue très populaire dans le Port.

Comment, dès lors, analyser la dialectique de la violence et de la contre-violence symbolique qui se joue, à travers cette dévotion, dans une surenchère banalisée d'exposition des corps : corps mutilés, corps disparus,

4. Cet article est le fruit d'un terrain long effectué à Veracruz entre 2004 et 2011, comptabilisant plus de six ans de séjour dans cette ville. Je remercie par ailleurs les membres de l'axe 2 du LMI MESO (<<https://meso.hypotheses.org>>) de m'avoir aidée à affiner mon analyse dans le cadre de nos échanges réguliers.
5. Autrefois premier port de la Nouvelle Espagne, « porte d'entrée du monde au Mexique » (GARCÍA DÍAZ 2010), la ville de Veracruz (qu'on appelle aussi par antonomase « le Port ») a perdu sa position centrale à partir des années 1950. Le développement du trafic aérien et routier et la construction d'autres grands centres portuaires ont contribué à son déclin : tout en conservant une première place nationale en termes de flux maritimes de marchandises, Veracruz n'accueille plus guère de voyageurs et reste désertée des trajets du tourisme international.
6. L'umbanda est né dans les années 1930 au Brésil, d'un courant de spiritistes kardécistes désireux d'introduire dans la pratique des éléments issus des religions afro-brésiliennes, comme l'invocation des *orixás* du candomblé. Ces divinités, dans leur version cubaine (orthographiée *oricha*), étaient déjà connues au Mexique en tant que personnages familiers invoqués dans les chansons populaires ou les comédies musicales de « *rumberas* exotiques » interprétées par les stars du cinéma cubain et mexicain dans les années 1940 (JUÁREZ HUET 2011).

volatilisés des « séquestrés », corps possédés dans les exorcismes publics autorisés depuis 2004 par l'Église mexicaine, corps tatoués, squelettes qui prennent chair, enfin, par l'opération incarnante de l'habillement ou du dédoublement ? Pour tenter d'éclairer ce questionnement, je vais d'abord expliciter le contexte d'émergence de cette dévotion, dans le cadre de l'évolution récente du champ religieux mexicain. J'explorerai ensuite les stratégies déployées par l'Église catholique mexicaine pour l'anéantir, en m'arrêtant sur le cas des célèbres messes exorcistes publiques et collectives du village de Puente Jula, dans l'État de Veracruz. Enfin, en revenant sur la question des distinctions sociales internes à la dévotion, je m'interrogerai sur les ressorts des opérations rituelles destinées à transformer tant la figure du squelette que les corps des dévots.

FIG. 1. — AUTEL DRESSÉ CHEZ UN PARTICULIER ACCUEILLANT À SON TOUR LA STATUE POUR LA CÉLÉBRATION DU ROSAIRE.
GRUPO BLANCA FLOR, PORT DE VERACRUZ, 2005



Photo : Kali Argyriadis.

La multiplication des squelettes

La Santa Muerte (« Sainte Mort ») est une figure squelettique considérée avant tout comme une intermédiaire juste et équitable entre le dieu chrétien et les êtres humains, puisqu'elle emporte tout un chacun sans discrimination. Elle se combine le plus souvent avec la dévotion aux saints et aux vierges catholiques, ou à d'autres figures populaires non reconnues par l'Église catholique, qui abondent au Mexique. Certains auteurs vont même jusqu'à la considérer comme une sainte parmi d'autres, dont la symbolique thanatologique n'aurait qu'une influence limitée sur les pratiquants, lesquels attendent d'elle, avant tout, qu'elle leur concède des miracles (Michalik 2016 : 87). Comme on l'a vu, elle peut en effet, dans des contextes bien précis, revêtir d'autres formes et d'autres significations. Ce que l'on sait de l'histoire sociale de cette image tend également à confirmer cette analyse.

Les travaux des historiens et des anthropologues montrent qu'elle trouve son origine dans les représentations médiévales européennes de la mort, telles que les danses macabres ou les vanités, qui sont passées en Nouvelle Espagne (Malvido 2006). Elles y furent interdites par l'Inquisition au XVIII^e siècle, car les squelettes utilisés dans les processions de la Semaine sainte pour figurer la mort se jouant du Christ étaient devenus, en plusieurs endroits, l'objet d'un culte particulier de la part des indigènes (Navarrete 1982 ; Gruzinski 1990 : 297). Dans les années 1940, jusqu'au début des années 1990, il en subsistait la trace dans quelques chapelles⁷, ou sous la forme de petites images de squelette en habit franciscain, assis sur un trône et tenant une faux et une balance. Accompagnées du texte d'une prière adaptable à chaque cas particulier, ces cartes étaient proposées sur les marchés au milieu d'un large choix d'autres figures, sous le nom d'« Oraison du juste juge » ou « Oraison de la sanctissime mort ».

Comme l'a remarqué John Thompson (1998), auteur d'un article pionnier sur le sujet, la figure de la Santa Muerte, parfaitement recensée dans tout le Mexique, n'occupait qu'une place somme toute banale aux côtés de nombreux autres saints, vierges et entités diverses, comme intercesseuse dans les affaires sentimentales⁸. Elle n'était pas l'objet d'un culte collectif : tout au plus d'une

7. Par exemple dans le couvent-musée de Yanhuítlán, sous le nom de « Notre Dame la Mort », ou en tant que « Sainte Mort » dans l'église de San Agustín à Tepatepec, État d'Hidalgo (MALVIDO 2006 : 25).

8. Sur son utilisation dans les pratiques dites « magiques » ou « de sorcellerie » dans des régions et des milieux très variés du Mexique, voir TOOR (1947 : 144), AGUIRRE BELTRÁN (1958 : 233), LEWIS (1964 : 638), KELLY (1965), NAVARRETE (1968), OLAVARRIETA (1977 : 116), BERNAL (1982).

dévotion relevant de la sphère privée, familiale, de la même façon que certains préfèrent adresser leurs prières à Saint Georges, ou à la Vierge de Guadalupe, ou à tout autre saint « adopté », approprié intimement. Au début des années 1990, John Thompson notait qu'elle voyageait déjà aux États-Unis avec les migrants, ou qu'elle était parfois associée à l'*oricha* du cimetière, Oyá⁹. Silvia Ortiz Echániz (1994 : 222-223) l'a identifiée pour sa part à la fin des années 1980 dans l'éventail d'entités interlocutrices proposées par les médiums du spiritisme trinitaire marial¹⁰, sous le nom de « Sœur blanche » ou « Esprit de l'extermination », se plaignant qu'on la maudisse à chaque fois qu'elle emportait un être cher.

De nos jours, tout comme il en va pour la dévotion aux saints et aux vierges au Mexique, les adeptes de la Santa Muerte entretiennent avec cette entité une relation personnalisée d'interdépendance et d'immanence. En échange de leur ferveur, ils attendent d'elle consolation, intercession et aide face aux infortunes. Ils lui font aussi des offrandes, le plus souvent sous forme de cierges allumés dans des verres à son effigie (*veladoras*), de fleurs, de romarin, de pommes, de cigarettes et d'alcools divers. Elle leur apparaît en rêve, sous diverses formes. Ils l'habillent avec soin, comme on « habille » les saints : ils changent la robe et la couronne de leur statue à chaque occasion rituelle importante, la portent dans les processions, l'embrassent, la bercent, dansent avec elle pendant la partie festive des cérémonies. Et il leur arrive aussi, quand ils sont désespérés, de lui faire des reproches ou de la menacer.

La Santa Muerte est utilisée dans la plupart des opérations magiques dites « de sorcellerie » destinées, par exemple, à faire revenir l'être aimé, attirer la prospérité, se débarrasser d'un ennemi ou obtenir une guérison miraculeuse. On la trouve désormais dans toutes les échoppes d'herboristes sur les marchés, mais aussi, dans des versions plus luxueuses, dans les « magasins ésotériques ». Elle y côtoie les plantes et les ingrédients manipulés de longue date par les guérisseurs et les sorciers locaux (*curanderos, brujos*), ainsi que

9. Le culte aux *orichas*, ou *santería*, une pratique religieuse cubaine d'origine yoruba, a été introduit au Mexique dans les années 1970 par les migrants retournés qui étaient entrés en contact, aux États-Unis, avec des pratiquants cubains exilés (JUÁREZ HUET 2007, 2014).

10. Ce credo, à caractère millénariste, a pour antécédent immédiat l'Église mexicaine patriarcale d'Élie, fondée en 1886 dans la ville de Mexico par un métis (ORTIZ ECHÁNIZ 1999 : 80) qui s'est auto-proclamé « Véritable messie mexicain », réincarnation d'Élie sur la terre (ORTIZ ECHÁNIZ 1977 : 6 ; LAGARRIGA ATTÍAS 1991 : 16). La dénomination « trinitaire marial » fait référence à la trilogie divine formée par le Grand Jéhovah, Jésus et Élie. Ses adeptes sont également dévots de la Vierge Marie et de ses avatars (*ibid* : 54). Les trinitaires mariaux s'organisent en temples ou maisons d'oraison où se pratique la guérison à travers la possession par les esprits ainsi que des pratiques issues de la « médecine traditionnelle mexicaine » (ORTIZ ECHÁNIZ 2003). Je remercie N. Juárez Huet qui m'a aidée à élaborer cette note.

d'autres produits qui, dans les années 1990, sont venus s'ajouter à l'offre déjà abondante de ce type de commerce, comme les artefacts d'inspiration *santera*, vodou, néo-chamanique ou encore *new-age*. Les rituels élaborés pour réaliser ces opérations magiques rassemblent ces sources d'inspiration multiples en de nombreuses variantes micro-locales. Par-delà leur diversité, ces dernières ont la particularité d'être classées ensemble par l'Église catholique mexicaine dans la catégorie de « Tout ce qui n'est pas à Dieu [*Todo aquello que no es de Dios*] : sorcellerie, spiritisme, guérisseurs, *santería*, ésotérisme, horoscopes, divination, tarot, les prétendues sciences occultes, le gnosticisme, la franc-maçonnerie, les rose-croix, les philosophies matérialistes et animistes¹¹, etc. »

Les cérémonies collectives publiques qui sont célébrées en l'honneur de la Santa Muerte depuis le début des années 2000 sont cependant très semblables à celles qui sont organisées pour les saints et les vierges catholiques, par ceux que Hugo José Suárez (2008 : 88) appelle les « agents para-ecclésiaux », c'est-à-dire les laïcs dûment mandatés par les prêtres pour mener à bien les fêtes patronales ou la circulation bimensuelle de la statue d'un saint chez des particuliers qui prennent en charge la récitation de rosaires (*rosarios*) dans leur quartier. À la différence essentielle que, dans le cas de la Santa Muerte, la rupture est totale avec le clergé qui combat cette dévotion. La Santa Muerte est donc une sainte sans église (nous verrons plus loin que plusieurs initiatives ont toutefois eu à cœur de l'ancrer en des lieux précis, sur le modèle ecclésial), qui circule de maison en maison sous la houlette d'un ou d'une guide (*guía*) spirituel(le). Ce dernier est en général relayé par quelques disciples de la première heure. Ils tentent ensemble de fidéliser les dévots, quand les rivalités internes ne donnent pas naissance à un groupe de prières concurrent. Lors des cérémonies (prière, rosaires et messes), c'est encore le modèle catholique qui est privilégié, dans sa version charismatique, puisqu'une grande partie de la liturgie est dédiée à des actions de purification et de guérison. Celles-ci s'opèrent néanmoins, là encore, en puisant dans différentes matrices de sens « para-chrétiennes » comme les techniques propres aux guérisseurs de la région, le spiritisme ou encore la *santería* cubaine. Aux variantes localisées de ces rituels, il faut ajouter des différences importantes — notamment dans le traitement esthétique de la cérémonie — selon la classe sociale à laquelle le *leader* du groupe de prière souhaite s'adresser.

11. C'est-à-dire, implicitement, les pratiques religieuses indigènes mexicaines. Ces propos ont été tenus en 2004 par le cardinal Norberto Rivera, archevêque de Mexico, lors de la première Rencontre nationale d'exorcistes et d'auxiliaires de libération, dont nous parlerons plus loin.

L'effigie du squelette a été sortie de l'intimité des foyers à la fin des années 1990. La plupart des travaux soulignent l'acte fondateur d'Enriqueta Romero, une commerçante qui a installé en 2001 un autel public jouxtant son logement-boutique d'articles religieux dans une rue du quartier de Tepito, à Mexico, connu pour être le grand point de revente des produits de contrebande. Mais il est important de relever que cette initiative a été progressivement suivie (ou simultanée à) des dizaines d'autres dans les marchés populaires de toute la république¹², où de nombreuses échoppes d'« herbes médicinales » et de « produits ésotériques » se sont ainsi transformées en petits temples. Dans les années qui ont suivi, plusieurs groupes de prières ont aussi construit des chapelles en dehors des marchés, en particulier dans le nord du pays, sur les routes migratoires, aux carrefours et sous les ponts. Les sanctuaires qui avaient conservé une statue de squelette ont été consacrés *a posteriori* lieux de tradition séculaire. Parallèlement, suivant en cela de près les hypothèses de certains anthropologues (Kristensen 2007 ; Garma 2009), nombreux ont été les dévots de la Santa Muerte à établir un lien entre cette dernière et la divinité aztèque de la mort, Mitlanteucuhli. Les chapelles mentionnées, ainsi que plusieurs zones archéologiques, sont aujourd'hui des lieux de pèlerinage dans lesquels les groupes de prière se déplacent pour réaliser des rituels, échanger des savoirs et des techniques, observer comment s'y prennent les autres, dans un intense jeu translocal d'alliances et de rivalités. Une géographie mobile et évolutive de la dévotion se dessine ainsi, contribuant à sa nationalisation.

L'émergence de la pratique dans des formes collectives plus organisées et publiques est donc bien antérieure à la « guerre des *narcos* ». Elle coïncide en réalité avec un moment clé de l'histoire du champ religieux mexicain : celui de la promulgation de la loi 1992 sur les associations religieuses et le culte public. Auparavant en effet, l'État mexicain, dont la laïcité reste l'une des plus rigides au monde, ne reconnaissait pas d'existence juridique aux associations religieuses et maintenait la manifestation de la foi dans la stricte sphère privée et individuelle. Les prêtres, en outre, n'avaient pas le droit de voter. Résultat de longues négociations entre la Conférence épiscopale mexicaine, le Vatican et l'État, cette loi, selon Renée De La Torre (2007 : 43-44), a permis à l'Église catholique mexicaine de se restructurer fortement

12. Sur les logiques marchandes qui contribuent à la construction de « vitrines exotériques » où se côtoient, se resémantisent, voire se créent des artefacts provenant de pratiques religieuses exogènes, voir DE LA TORRE & GUTIÉRREZ (2005), GUTIÉRREZ (2008), GUILLOT & JUÁREZ HUET (2012). Sur le marché comme espace restreint de légitimité pour les pratiques religieuses non chrétiennes à Veracruz, voir ARGYRIADIS (2011).

sur le territoire national¹³, tout en éradiquant ses courants « non orthodoxes », notamment ceux qui étaient influencés par la Théologie de la libération, au profit du mouvement de Rénovation charismatique. L'arrivée du Parti action nationale (PAN) au pouvoir en 2000 a accru par la suite considérablement son influence dans l'espace public, en permettant le développement de campagnes de ré-évangélisation dans les médias et de « croisades confessionnelles » en matière d'éducation et de santé publique.

Bien que créée au profit de l'Église catholique, la loi 1992 a généré de nouveaux espoirs de légitimation parmi les pratiquants de modalités religieuses marginalisées. Cela a été le cas, par exemple, du *leader* de l'Église catholique apostolique traditionnelle Mex-USA, l'archevêque David Romo Guillén, qui a décidé en 2002 de consacrer son sanctuaire, domicilié dans un quartier populaire proche de Tepito, « sanctuaire national de la Santa Muerte ». À l'origine, cette Église était inscrite au registre de la Direction des affaires religieuses du Secrétariat d'État en tant que dissidente de l'Église catholique, affiliée à une Église orthodoxe des États-Unis¹⁴. Sous la pression de l'Église catholique, qui accuse son *leader* d'être un blasphémateur et un adorateur du Diable, l'inscription au registre des associations religieuses légales lui a été retirée en 2005, au prétexte du changement d'objet principal de dévotion. Malgré plusieurs manifestations massives de ses fidèles brandissant leurs effigies de la Santa Muerte aux cris de « *Viva la Muerte* » et « *Se ve, se siente, la Santa está presente* », David Romo, baptisant à son tour l'Église du nom de « Grande prostituée de l'Apocalypse »¹⁵, n'a jamais obtenu gain de cause. Accusé de complicité d'enlèvement et de trafic de drogue en 2012, il a été condamné à soixante-six ans de prison et placé en cellule de haute sécurité pour éviter qu'il n'exerce une influence sur les autres prisonniers, considérés comme susceptibles d'adorer la Santa Muerte (Bolaños 2012).

-
13. À un moment où celle-ci voyait son hégémonie ébranlée : le pourcentage de citoyens mexicains se réclamant de la religion catholique est passé de 98 % en 1950 à 88 % en 2000, tandis que se sont développées, avec de grandes disparités régionales cependant, les autres Églises chrétiennes, notamment pentecôtistes (DE LA TORRE & GUTIÉRREZ 2007), des pratiques non chrétiennes, qui osent aujourd'hui s'affirmer, comme le spiritualisme trinitaire marial (GARMA 2007), les pratiques indigènes, ou les postures de recherche spirituelle rejetant toute affiliation impliquant une exclusivité religieuse (GUTIÉRREZ ZÚNIGA 2007 : 123).
 14. Elle pratique la messe mais ne reconnaît pas la légitimité du Pape, ordonne ses propres prêtres (parfois transfuges du catholicisme romain), autorise le mariage de ceux-ci, promeut la contraception, et tolère ouvertement les mères célibataires, les homosexuels et les travestis, en leur permettant de communier.
 15. On peut suivre les épisodes de ce combat dans la presse de l'époque, par exemple ANSAMÉD (2005), ESCALONA (2005), ou encore HERNÁNDEZ (2008).

Un pays « infesté de démons »

Ce cas, très documenté, fait écho aux nombreuses attaques subies par les pratiquants : il illustre bien l'asymétrie de position dans laquelle ils se trouvent par rapport à l'Église catholique. Celle-ci, dans le cadre de sa vigoureuse campagne de ré-évangélisation, n'a eu de cesse d'utiliser la Santa Muerte comme repoussoir démoniaque, aux côtés d'autres pratiques « païennes », à travers des déclarations réitérées dans les médias et pendant les messes. Cinq ans après l'érection de l'autel d'Enriqueta Romero sur la voie publique à Tepito, alors que le conflit concernant la reconnaissance officielle du culte faisait rage, les membres de la paroisse des trois églises les plus proches ont par exemple organisé des rosaires destinés à « éloigner du quartier l'esprit de la mort » (Hernández Hernández 2016 : 194). L'année suivante à Veracruz, les membres de plusieurs groupes de prières réunis pour l'occasion ont voulu, lors d'une procession dans le centre-ville, se faire reconnaître publiquement comme des catholiques légitimes en tentant de faire irruption dans la cathédrale pendant la messe du Jour des morts pour être bénis : l'évêque les en a chassés et a fait fermer les portes.

Mais c'est surtout le développement de la pratique de messes exorcistes publiques, autorisée officiellement depuis 2004, qui a été l'occasion de pointer du doigt la dévotion à la Santa Muerte et les autres pratiques religieuses rivales. Auparavant, des exorcismes étaient bien exécutés par quelques prêtres dûment mandatés par leur hiérarchie, mais ce à titre individuel exclusivement, et toujours à huis-clos. La première Rencontre nationale d'exorcistes et auxiliaires de libération, qui a eu lieu le 1^{er} septembre 2004¹⁶, a marqué un tournant dans la stratégie de l'Église catholique au Mexique : ayant pour but explicite de dynamiser la lutte contre le « satanisme », elle a aussi permis, en creux, de contre-attaquer l'expansion des églises évangéliques et pentecôtistes en utilisant des procédés rituels similaires.

À Veracruz, en particulier, dans le petit village de Puente Jula, un prêtre issu du Renouveau charismatique a officié tous les vendredis entre 1991 et 2008 pour mener à bien des « messes de guérison » et exorciser des personnes provenant de tous les États du Mexique, supposées être possédées par le Démon. À partir de 2004, ces messes ont servi de modèle d'inspiration à plusieurs dizaines d'autres prêtres de différents niveaux hiérarchiques, préoccupés, déclaraient-ils dans la presse, par le fait que « le Mexique, aujourd'hui, est infesté de démons, car nous avons ouvert la porte à la mort » (père Carlos Triana, cité dans Hernández [2013]). Une description précise du dispositif rituel déployé

16. Pour plus de détails, on peut consulter <http://www.aciprensa.com/noticias/mexicanos-enfrentan-satanismo-con-encuentro-nacional-de-exorcistas/#.UqHpR_mfZlw>.

permettra de rendre compte de la façon dont la Santa Muerte a été insérée, très tôt, dans un imaginaire sorcellaire extrêmement efficace.

Août 2006, un vendredi. Près de trois cents personnes de provenance géographique et sociale diverse écoutent, assises, tendues, l'homélie du père Casto Simón, qui commence après plusieurs heures de récitations de rosaires. L'église de Puente Jula déborde littéralement sur deux de ses flancs, l'affluence ayant obligé les diacres « laïcs exorcistes » — d'anciens possédés ayant trouvé la guérison, des hommes en majorité, à la carrure impressionnante — à ouvrir les portes et à installer des rangées de chaises à l'extérieur. À 17 h précises, le prêtre fait une entrée en scène sur fond d'orgue, en entonnant au micro¹⁷ le chant « Donne-moi le feu Seigneur, et baptise-nous avec ton pouvoir ». D'emblée, son prêche fustige les superstitions qu'il détaille pêle-mêle : guérisseuses, devins charlatans ou, pire, inspirés par le Diable, sectes diaboliques à la mode, astrologie, sorciers et sorcières, spirites qui communiquent avec des âmes en perdition, ésotérisme, rites des équinoxes, méta-psychisme, neurolinguistique, Francs-Maçons, Témoins de Jéhovah, Mormons et évangéliques de tous bords. « Le Seigneur, seul, est habilité à soigner les corps et les âmes, et c'est à cause de ces errements que vous n'êtes pas bien écoutés et que vous allez mal », affirme-t-il. « La seule thérapie valable consiste à se libérer du péché. Vous ne voulez rien donner à l'Église mais vous payez des fortunes aux sorciers : et vous prétendez être de bons catholiques ? » Puis il ajoute : « J'espère qu'aucun de vous ici n'est voyant ! Il serait sur une pente glissante et Satan ne manquerait pas de venir l'importuner. » Dans le public, plusieurs personnes joignent les mains en priant à mi-voix.

D'une voix sépulcrale, il dresse ensuite la liste des tentations auxquelles Satan soumet les croyants dans la société actuelle, lui envoyant des « démons qui ne font que haïr, haïr, haïr ». Puis il change de ton et se fait ironique. D'une caisse dissimulée derrière la chaire, il extirpe divers objets qu'il dit avoir trouvés au marché et les brandit avec une irrévérence calculée : figurines de trolls et d'elfes, petits sacs de contre-sorts (*contras*) préparés par des sorciers, petites pyramides et amulettes en forme de squelette. Railleur, il critique la logique de cumul des autels de ceux qui ont cessé de croire en Dieu et ne savent plus à quoi se raccrocher : voici des bouddhas à côté de fers à cheval, de l'ail et de l'aloë vera, des graines « œil de cerf » pour le mauvais œil, des pattes de lapins et des dents de fauves, des quartz, des poudres, la croix de Caravaca et l'étoile juive. Voici, suprême horreur, le répugnant squelette du culte à la Sanctissime Mort dont les adorateurs, précise-t-il, ne sont pas

17. Réglé de façon à produire une forte réverbération, un effet sonore également utilisé par les *leaders* de groupes de prière de la Santa Muerte et de façon générale dans tous les rituels collectifs au Mexique.

catholiques même s'ils se prétendent comme tels. Joignant le geste à la parole, il exhorte les fidèles à jeter tous ces artefacts. « Allez-vous renoncer à la Santa Muerte ? », s'emporte-t-il, en nommant à nouveau un à un les objets et les pratiques qu'il condamne, tandis que la foule répond d'une voix forte : « Oui, nous renonçons ! » « Allez-vous renoncer au péché ? Renoncez-vous à Satan ? » Maintenant il hurle, dans un *crescendo* dramatique. Plusieurs personnes sanglotent, d'autres récitent : « C'est ma faute, c'est ma très grande faute » en se frappant la poitrine.

Une longue queue se met en place pour les confessions. Dans le coin droit de l'église, quelques personnes se mettent à ligoter un adolescent sur un banc de bois avec des bandages. Bras croisés sur le ventre, il se laisse faire docilement. Une quinzaine de jeunes gens et jeunes filles subissent le même sort. Leurs parents disposent près d'eux des bassines en plastique, des coussins et des couvertures. Soudain, se déclenchent en même temps l'orgue, le chant « pardonne-moi Seigneur », la clochette agitée par le prêtre et la transe extrêmement violente du jeune homme qui se jette en arrière en feulant et en vomissant des injures. La scène se répète avec tous les ligotés. Certains, non entravés, entrent en transe à la « surprise » de leurs proches (c'est leur première visite, mais l'événement était attendu). Ils sont immédiatement maîtrisés, allongés sur un banc et attachés très serré par des diacres, qui n'hésitent pas à les frapper, à les tordre et à les obliger à vomir dans les bassines par pression sur l'estomac. Parfois, ils leur obstruent la bouche avec un tampon en serviette éponge pour étouffer leurs cris. Parmi des vagissements incompréhensibles, on distingue des insultes en espagnol, mais aussi en anglais, imitées phonétiquement des phrases récurrentes de films américains (« *fuck you man* » ou « *son of a bitch* »). Totalement exalté, le père Casto Simón poursuit son sermon en orchestrant plusieurs phases de crises puis de retours au calme. Pour la prière finale, cependant, il réclame le silence absolu. Il exhorte à sauver les alcooliques, les drogués, les luxurieux, les avorteuses, les homosexuels, les lesbiennes, ainsi que « les gens qui n'aiment pas l'Église », en précisant que la seule vraie église chrétienne est l'Église catholique. Pendant que plusieurs possédés revenus à eux sont détachés progressivement et que la nuit tombe, il enjoint de pardonner à tous les maris saouls, infidèles ou violents, à ceux qui violent des mineurs ; et à « rompre le cordon ombilical qui vous attache aux péchés de votre père, de votre mère, de vos grands-parents ». L'assistance se lève pour se donner l'embrassade finale, ponctuée par l'expression : « la paix du Seigneur ».

À 20 h 30, la communion commence. Le prêtre sollicite quelques témoignages oraux synthétiques (préparés en amont avec l'aide des diacres) de la part de « ceux qui ont trouvé la paix ». Une femme raconte, sans pouvoir retenir des hoquets de désespoir, comment elle a retrouvé sa fille morte suite

à un *kidnapping*, son corps en plusieurs morceaux. D'autres témoignages se succèdent. Le curé bénit ensuite à distance toutes les bouteilles d'eau, rosaires et images brandis par l'assistance. La messe se termine sur les chants « Il faut mourir pour vivre » et « Vive la foi, vive le Christ », suivis d'applaudissements et de vivats pour Jésus. Une partie de la foule se presse vers la sortie, tandis que les bancs en bois sont replacés devant l'autel principal et que l'église retrouve un aspect plus classique. Un sacristain au micro précise : « Les bancs sont uniquement destinés à ceux qui sont malades spirituellement. » La messe d'exorcisme à proprement parler, appelée « messe de guérison » (« *sanación* ») va commencer, et elle est strictement réservée aux malades (une trentaine de jeunes, ainsi qu'un homme et deux femmes d'âge mûr) et à leurs proches, prêts à les maîtriser. Il règne une ambiance assez conviviale. On échange des conseils sur la meilleure façon d'entraver les futurs possédés et de positionner les coussins. Le micro continue ses instructions : ceux qui restent doivent aider en brandissant les rosaires achetés préalablement à cet effet et prier.

À 21 h 30, la cérémonie démarre à nouveau très brusquement, ponctuée de cloches et de chants, et les transes se déclenchent à l'unisson. Le père Casto Simón scande le nom des saints, auxquels les possédés répondent par des hurlements de rage. Les femmes insultent leur mari. Un adolescent se débat et répète inlassablement à son père : « Lâche-moi, laisse-moi, chien ! Porc ! », tandis que deux autres hommes âgés le maîtrisent et lui enfoncent les doigts sous les oreilles et dans le cou pour provoquer ses vomissements, puis lui maintiennent violemment la tête entre les jambes. Le père, les yeux exorbités, le visage défiguré par un rictus d'extase, lui agrippe le genou en scandant : « Miséricorde ! » les dents serrées. Les diacres aspergent l'assistance d'eau bénite. L'un d'eux brandit un grand crucifix vers la foule, et clame à intervalles réguliers, d'une voix de stentor : « Seigneur aie pitié ! » Ils vont également asperger un par un les possédés : ces derniers donnent alors des signes de souffrance accrue. Le prêtre passe voir ensuite les malades au cas par cas, avec des auxiliaires féminines qui lui tendent le micro de façon à ce que personne ne perde un mot de l'échange et des paroles prononcées. Elles tiennent aussi à sa disposition l'eau bénite et le livre de psaumes. Il demande le nom de l'entité possédante (en récitant les noms du Diable : Satan, Belzebuth, Lucifer, etc.) puis égrène la liste des causes possibles de l'emprise diabolique : relations avec une « secte satanique », pratique de la sorcellerie, mais aussi attaque en sorcellerie qui, précise-t-il, sera retournée à l'envoyeur. Lorsqu'il provoque ainsi une recrudescence de cris et de soubresauts, il confirme son diagnostic. Il ordonne ensuite au démon de laisser l'âme en paix. À 22 h 30, le père Casto Simón, visiblement épuisé, déclare la messe terminée. Les transes cessent immédiatement.

FIG. 2-3. — L'ÉGLISE DE PUENTE JULA ET SON CHRIST, 2006



Photos : Kali Argyriadis.

Ces rituels du vendredi mettent ainsi en scène une guerre spirituelle, présentée comme une juste réaction de défense contre les attaques du Démon, personnifié entre autres par la Santa Muerte, dont on présume que la dévotion est déjà répandue dans la région. Or tous les témoignages concordent à Veracruz pour souligner le fait que cette figure squelettique est apparue d'abord dans la messe exorciste. C'est en observant cette messe en 1993 que Juan Antonio Flores Martos (2004 : 593) en a entendu parler pour la première fois, et non pendant ses enquêtes auprès des guérisseurs et spirites du Port. Quant à la médium fondatrice du temple Yemayá la Joven Muerte Encarnada, ce n'est qu'à la fin des années 1990 que ses activités ont réellement pris de l'ampleur. Pour Isabel Lagarriga Attias (2009 : 50), le prêtre, « tout en prétendant expulser les démons, rétro-alimente leur existence dans l'imaginaire populaire d'un large secteur rural »¹⁸. Il conviendrait sans doute d'élargir cette analyse à l'ensemble de la société : tout comme les églises pentecôtistes au Brésil (Boyer 1998) ou en Centrafrique (Fancello 2008), l'Église catholique mexicaine se nourrit tant des ressources rituelles des paganismes qu'elle côtoie que de la peur qu'elles génèrent, tout en produisant elle-même les crises sorcellaires qu'elle dénonce.

Main dans la main avec le gouvernement, « lui, militairement, et nous avec la Santa Muerte » (père Ernesto Caro, cité dans Hernández [2013]), les prêtres catholiques affirment combattre les groupes criminels. Dans une logique hygiéniste, ils assurent qu'ils vont sauver le pays de la barbarie par le truchement de la guérison spirituelle. Ils ont été en cela relayés très tôt par la presse, qui n'a cessé d'associer la dévotion à la Santa Muerte à la « sous-culture du *narco* » (González Rodríguez 2001), au retour des mutilations et des sacrifices humains d'inspiration aztèque (Aridjis cité dans Pacheco [2004]), à la pratique païenne de « crimes rituels » et à la « narco-sorcellerie » (González Rodríguez 2002), ou qui appelle à réaliser un « exorcisme social massif » (Hernández 2013). Conseil que s'est empressé de suivre le clergé mexicain, assisté du prêtre exorciste espagnol José Antonio Fortea, le 20 mai 2015, en pratiquant un « *exorcismo magno* » sur le pays tout entier dans la cathédrale de San Luis Potosi pour lutter contre les *narcos* et l'avortement, revendiquant explicitement la nécessité de lutter contre les démons dont était

18. De fait, dans les années 2000, les environs de Veracruz ont été la proie d'une épidémie d'exorcismes improvisés dans l'intimité des familles. Quelques cas, rares, ont débouché sur des drames : de très jeunes « possédés » (des garçons entre 11 et 13 ans) sont morts suite aux traitements qui leur avaient été infligés (privation de nourriture, coups, étouffement). Les proches interrogés considéraient ce dénouement comme un succès, le tourmenté étant désormais « auprès de Dieu ».

infesté le Mexique avant l'évangélisation, « quand les cultures précolombiennes réalisaient des sacrifices humains à leurs faux dieux »¹⁹.

L'État, engagé officiellement dans une « guerre contre le narcotrafic », a apporté son soutien à ces initiatives, tout en relayant ses actions sur les chaînes de télévision dont le monopole est contrôlé par les géants Televisa et TV Azteca : en 2009, quatre chapelles dédiées à la Santa Muerte ont été détruites à Tijuana avec l'aide de l'armée, sur ordre de la mairie, qui a condamné publiquement le « culte » (Hernández Hernández 2016 : 144) ; puis trente-quatre autels ont été rasés avec des pelleteuses par la police fédérale et municipale à Nuevo Laredo, là encore avec l'aide de l'armée (*ibid* : 149). D'autres destructions ont eu lieu à Matamoros et Tamaulipas. La raison invoquée est claire : « Des effectifs de la Marine et de l'Armée mexicaine se sont consacrés ces deux dernières années à détruire les chapelles et les autels à la Santa Muerte qui existent sur les routes et les chemins vicinaux du nord-est du pays, car ils considèrent que les narcotrafiquants sont les principaux fidèles du culte » (*Proceso* 2014). En 2016 enfin, c'est un autel du Centre pénitentiaire fédéral de Ciudad Juárez qui a été éliminé, au motif de la visite du Pape François, qui a béni en remplacement une chapelle flambante neuve du Christ Rédempteur (Hernández Hernández 2016 : 152).

La guerre est dure, la Mort est belle

Les dévots de la Santa Muerte n'ont pas manqué de s'organiser pour protester contre la stigmatisation dont ils étaient l'objet. Il est significatif, à cet égard, que l'érection d'autels sur la voie publique et l'organisation de manifestations aient été contemporaines du moment où l'Église catholique mexicaine a entrepris de réaffirmer son hégémonie dans le champ religieux national. Force est aussi de constater que le traitement médiatique de « narcosatanisation »²⁰ a contribué au succès et à la diffusion de la dévotion. L'étalage des crimes atroces imputés à l'adoration de la Santa Muerte n'inspire pas que la crainte :

19. Voir <<http://www.slate.fr/story/103123/eglise-catholique-exorcisme-mexique>> et <<https://www.aciprensa.com/noticias/celebran-exorcismo-magno-en-mexico-contraviolencia-demoniaca-de-narcos-y-aborto-55960>>.

20. Qui rappelle le cas de la *santería*, narco-satanisée au Mexique vingt ans auparavant avec l'affaire des crânes trouvés dans un ranch où se cachaient des trafiquants de drogue cubains, à Matamoros, en 1982. Il s'agissait en partie, en réalité, de crânes contenus dans leurs *nganga*, prélevés rituellement dans un cimetière (sur l'élaboration de cet objet-dieu propre au *palo-monte*, modalité religieuse cubaine complémentaire de la *santería* susmentionnée (KERESTETZI 2011). N. JUÁREZ HUET (2007 : 188-199) a bien montré comment ce type d'accusations a contribué au succès et à la diffusion de cette pratique au Mexique.

beaucoup en concluent que si les auteurs de ces supposés sacrifices humains ont pu les perpétrer dans une relative impunité, c'est parce qu'ils bénéficiaient d'une protection spirituelle de grande puissance. Les médias, en quelque sorte, « prouvent » sans cesse l'efficacité de la dévotion à la Santa Muerte. À Veracruz, nombre des adeptes disent s'être intéressés à la Santa Muerte parce qu'ils étaient convaincus de son pouvoir, et ce malgré la rumeur — démentie avant tout autre entrée en matière par leurs coreligionnaires — prétendant qu'elle exigerait une exclusivité absolue et que toute défection ou toute faveur serait punie/payée par la mort d'un proche.

FIG. 4. — UNE COMMERÇANTE DE RUE DU CENTRE-VILLE EXHIBE FIÈREMENT SON TATOUAGE. PORT DE VERACRUZ, 2006



Photo : Kali Argyriadis.

Ultime mouvement de rétro-alimentation, les dévots qui se trouvent en position de marginalité retournent le stigmate qui leur a été accolé en affichant de manière ostentatoire les signes extérieurs de leur dévotion. Vêtements, pendentifs, tatouages ou parures inquiétantes sont ainsi exhibés dans une esthétique destinée à provoquer la crainte ou la méfiance, tout en sortant de l'anonymat. Ce geste est interprété par certains auteurs comme une volonté d'exercer une grande violence symbolique, car elle constitue une menace implicite pour les autres (Castells Ballarin 2008 : 24). Perla Frago Lugo (2007 : 23) questionne l'idée selon laquelle le culte se serait développé d'abord dans les milieux criminels, puis étendu aux classes populaires urbaines : il s'agirait au contraire du mouvement inverse, et c'est la plurifonctionnalité religieuse de la sainte qui aurait permis aux sujets vivant en marge de la loi de prendre possession de sa dimension symbolique.

Cette analyse ouvre une piste intéressante, à condition de ne pas, encore une fois, restreindre la définition de la marginalité à la criminalité. Car de quelles marges est-il question ici ? Pour les dévots des classes moyennes, qui sont très nombreux à Veracruz, la sensation d'exclusion est très clairement associée à celle qu'ils ressentent au sein de l'Église même, à laquelle ils sont pourtant très attachés. Si l'on reprend les termes employés par le père Casto Simón à Puente Jula, on se rend compte que la liste est en effet assez longue, et l'on pourrait même avancer qu'elle concerne tous ceux qui contestent l'autorité : outre les divers alcooliques, drogués et « luxurieux », sont pointés du doigt en filigrane les mères célibataires, celles qui ont osé braver la loi divine en avortant²¹, celles qui ne supportent pas leur mari avec abnégation, les divorcé(e)s, les homosexuel(le)s, travestis et transgenres, les adolescent(e)s rebelles, ceux et celles, enfin, nombreux, qui ont recours quotidiennement aux services des guérisseurs et des « sorciers ». Dans les paroisses, durant les messes, ces gens-là n'ont pas le droit, ou n'osent pas communier, à l'instar de ceux qui n'ont pas les moyens de verser leur obole pendant la quête. Or la Santa Muerte, affirment tous ses adeptes, ne fait aucune discrimination de genre, d'âge, de classe, de « race »²².

Le dispositif rituel de Puente Jula, en ce sens, peut être lu comme une mise en scène du retour à l'ordre et à la soumission : des parents sur les plus jeunes, d'abord. Lorsque l'on interroge les familles sur les raisons qui les ont poussées à amener là l'un de leurs membres, on constate qu'elles concernent souvent les relations entre un adolescent et les adultes qui en ont la charge : « il jouait tout le temps aux jeux vidéo », « il regardait des films pornographiques », expliquent ici une mère, là un grand-père. Pour les jeunes filles, les motifs d'inquiétude concernent également le contrôle de la sexualité : « elle voulait avoir un fiancé ». Dans les deux cas, la jeune personne « désobéissait » et « se rebellait » (« *se ponía rebelde* »). Les personnes plus âgées, quant à elles, sont décrites comme « déprimées » ou ayant des « troubles de la personnalité », des visions ou des cauchemars, mais l'on comprend en observant les gestes de la parentèle qui s'affaire autour du ou de la possédée qu'il s'agit de lui signifier très fermement la place qui lui y est assignée. Aucun d'entre eux n'était entré en transe avant de participer à la messe de guérison, et c'est à l'issue de plusieurs séances qu'ils (eux et leurs proches) ont peu à peu « retrouvé la paix ». Cette scénographie se double de celle de la réintégration

21. L'avortement est condamné par l'Église catholique en tant que péché mortel et constitue un délit au Mexique (sauf dans le cas où la vie de la mère est en danger), à l'exception de la ville de Mexico qui l'a autorisé en 2007.

22. Terme qui, dans ce contexte, doit être compris à la fois comme synonyme de couleur de peau et comme catégorie de la marge : la *raza*, à Veracruz, ce sont les petits délinquants et plus généralement les habitants des quartiers défavorisés.

dans le giron de l'Église, personnifiée en double par des diacres « guéris » qui imposent physiquement leur domination et par un prêtre patriarche exerçant son autorité par le Verbe.

Soulignons enfin, car cela n'est pas anodin dans le contexte mexicain, que le père Casto Simón est lui aussi d'origine espagnole, et que ses ouailles de Puente Jula, qui ont la peau très sombre et les cheveux parfois frisés, sont des paysans descendants des populations indigènes locales et des esclaves africains amenés dans le Veracruz entre le XVI^e et le XVIII^e siècle²³. Le souvenir de l'Inquisition subie à cette époque (Alcantara Lopez 2002), et de certaines figures sorcières populaires, comme celle de la « mulâtresse de Córdoba », est encore vivace et souvent évoqué par les dévots. Par ailleurs, la mémoire de la présence africaine au Mexique a été largement réactivée depuis les années 1990 par le mouvement Notre troisième racine (Hoffmann 2005), qui vise entre autre à faire reconnaître, étudier et mettre en valeur l'identité « afro-métisse » de certains lieux-clés au Mexique, ou même « afro-andalouse » dans le cas de l'État de Veracruz (García de León 1992). C'est par ce biais que les *orichas* de la *santería* cubaine, et en particulier Yemayá, ont été convoqués dans le cadre des premiers Festivals internationaux *Afrocaribeños* entre 1995 et 1998. Le directeur de l'Instituto Veracruzano de Cultura (lui-même initié à la *santería*) y avait en effet organisé un forum intitulé *Rites, magie et sorcellerie*, dont l'objectif était de présenter la dimension spirituelle de la « troisième racine », en proposant des stands de consultations de voyants, guérisseurs et autres praticiens caribéens et locaux, ainsi que des spectacles de troupes folkloriques mettant en scène des rituels. Il entendait ainsi jeter les bases d'une mise en relation étroite des pratiques « sorcières » locales avec les religions « sœurs » afro-américaines. Le programme de 1998 expliquait par exemple : « Les maladies de l'âme ou de l'esprit, les jalousies ou le mauvais œil, sont soignés de manière similaire par les *hougans*, les *mambos* [prêtres du vodou haïtien], les *santeros* [cubains] ou les guérisseurs de San Andrés Tuxtla » (*Carpeta de información básica* 1998 : 61). Certains artistes initiés étant entrés en transe et ayant sacrifié des animaux sur scène, ces forums

23. Voir à ce propos AGUIRRE BELTRÁN (1989a, b). À Veracruz, dans la région de Córdoba, ces esclaves étaient majoritairement originaires des actuels Congos et Angola, suivis en moindres proportions par les Fon et les Mandingues (NAVEDA CHAVEZ-HITA 1983 : 23-31). Plusieurs toponymes de la région rappellent ce passé, comme les villages de Matamba, Mozombo, Mandinga, San Lorenzo de los Negros, rebaptisé Yanga, du nom du *leader* d'une célèbre insurrection d'esclaves (*ibid.* : 125-132), ou encore les plages de Mocambo. Enfin, les habitants du Port se représentent souvent la mer avec crainte, comme « un grand cimetière », ce qui, peut-être, peut contribuer à expliquer l'association *a priori* étrange qu'ils ont faite entre la Santa Muerte et l'*oricha* de la mer Yemayá.

furent vivement condamnés tant par la Société protectrice des animaux que par l'Église catholique, qui réussit à les faire interdire.

Dans ce cadre complexe, les groupes de prières de Veracruz ont adopté diverses stratégies de légitimation de leur pratique, non sans entretenir en même temps de profondes rivalités, soit parce qu'ils se disputaient les fidèles d'une même classe sociale, soit, au contraire, pour se démarquer socialement les uns des autres. Cela s'est traduit concrètement par un mouvement de conquête de l'espace urbain, *via* l'organisation de processions et de défilés le Jour des morts, partant de la zone du marché et s'enhardissant peu à peu à arpenter le centre-ville administratif et les lieux de promenades touristiques. Certains, souhaitant se faire reconnaître comme porte-parole des marginaux, ont tenté, une année, de prendre la direction opposée : entièrement habillés de noir, portant des banderoles affirmant « Nous sommes catholiques, apostoliques et non-sataniques », ils ont enjoint la foule qui les observait à les suivre à pied jusqu'au bidonville où résidait leur *leader*, sans grand succès.

D'autres, plus habiles, s'adressant à un public d'employés et de commerçants, se sont engagés dans une lutte ouvertement politique destinée à acquérir des droits : droit au statut d'association religieuse, liberté de culte, droit au respect. Multipliant les processions en tenues impeccables de couleurs claires et en somptueux costumes rappelant le très populaire carnaval du Port, ils ont cherché avant tout à soigner leur image publique : « Nous devons bien nous comporter, être bien disciplinés, pour leur montrer notre culte », insistait leur *leader* auprès de ses troupes en 2008, après avoir réussi l'exploit d'une alliance ponctuelle entre plusieurs groupes rivaux de la ville et de la région. « Ensemble comme des frères²⁴, ajoutait-elle, nous devons être fermes, comme des soldats, parce que la guerre est dure », pour livrer le combat contre « la nouvelle inquisition ». Combinant l'utilisation de colliers rituels de *santería* qui, pour elle, constituait un prolongement logique des pratiques des guérisseurs *morenos*²⁵ de la campagne alentour dont elle était originaire, et l'alliance avec une troupe de danseurs aztèques²⁶, elle avait également obtenu un permis de la préfecture pour défiler en tant « qu'événement

24. Il s'agit du titre d'un chant catholique qui, comme de nombreux autres cantiques, prières et louanges, est repris mot pour mot ou avec de légères modifications dans les rosaires dédiés à la Santa Muerte.

25. Outre les marchés, les lieux évoqués à Veracruz comme riches en sorciers et en spécialistes des herbes médicinales et magiques sont ces autres espaces de marginalité que sont les *ranchos*, les villages environnants, où vivaient encore, dans l'imaginaire local, des « noirs » et des « bruns » (*morenos*), descendants d'esclaves africains. C'est le cas de San Andrés Tuxtla, évoqué précédemment comme lieu de présence de guérisseurs traditionnels.

26. Organisés en confréries, ces groupes de danseurs pratiquent depuis l'époque coloniale des formes syncrétiques de danses rituelles, et croisent aujourd'hui tant les réseaux *new-age*

culturel mexicain ». Enfin, elle avait réussi à faire construire une chapelle (aux abords d'un semi-bidonville appelé La Pochota) où étaient réalisés des messes dominicales, des mariages et des communions. Elle insérait ainsi ses rituels dans la géographie des lieux de pèlerinage de la Santa Muerte reconnus comme traditionnels sur le territoire mexicain, participant d'une stratégie de conversion de cette dévotion en paradigme d'un orgueil identitaire national retrouvé.

Regardant toute cette agitation avec un amusement teinté de mépris, la médium qui avait introduit dans le Port la version incarnée « Yemayá » du squelette, et qui était la seule à s'enorgueillir d'être « possédée » (« *extasiada* ») par elle lors de messes spirituelles de guérison par les esprits, avait quant à elle investi les plages de l'un des quartiers les plus huppés de la ville. Chaque 1^{er} novembre, elle y réalisait un rituel d'offrandes à la mer, inspiré par les rituels similaires d'offrandes à Yemayá qu'elle avait observés à Cuba (où elle s'était rendue pour prendre le premier grade d'initiation dans la *santería*), ou au Brésil, *via* Internet. La scénographie mobilisée (Argyriadis 2012) visait clairement à se distinguer des autres groupes de prières : imaginaire de la nature, références culturelles et religieuses variées (spiritisme, chamanisme, notion de dieu double dans les cultures préhispaniques, *santería* et participation d'initiés cubains, membres de l'orchestre du prestigieux cabaret local, bouddhisme, médecine holistique, reiki), vêtements blancs et esthétique de la pureté, entre-soi, présence spatiale discrète mais symboliquement forte, relais dans quelques médias locaux où elle avait ses entrées. Toute la dynamique de ses activités, clairement portée vers l'extérieur (elle réalisait régulièrement des stages et voyages sur des sites archéologiques, dans diverses localités du Mexique et de Cuba auprès de spécialistes religieux reconnus des modalités citées plus haut), remportait un succès indéniable auprès d'un public des classes sociales beaucoup plus aisées et instruites, de surcroît translocal puisque les participants de la cérémonie provenaient pour moitié d'autres villes et régions du pays. La dimension la plus effrayante du culte, le squelette, était lissée : les statues apparaissaient plus petites, plus discrètes.

Au-delà de ces différentes initiatives collectives et publiques, l'observation des rituels inscrits dans la quotidienneté par un rythme bimensuel ou hebdomadaire (les rosaires à tour de rôle chez les particuliers, les messes dans la chapelle de La Pochota, les sessions spirituelles gratuites du mardi après-midi...) montre que, loin d'être contestés, les rapports hiérarchiques pyramidaux propres à l'Église catholique sont fidèlement reproduits. Chacun de ces groupes de prières est mené par un ou une « guide » charismatique qui a

que le mouvement de la *mexicanité* qui prône la « ré-indianisation » de la culture nationale mexicaine (DE LA TORRE & GUTIÉRREZ 2017).

FIG. 5. — SALUTATION AUX QUATRE POINTS CARDINAUX, RITUEL D'OFFRANDES
 À LA MER, BOCA DEL RÍO, 1^{ER} NOVEMBRE 2006



Photo : Kali Argyriadis.

le monopole de l'autorité, des connaissances rituelles et des pouvoirs, secondé par quelques fidèles disciples maintenus dans un strict statut de subordonnés. Ces derniers ont à cœur de montrer tous les signes de soumission à leur *leader*, rivalisant d'empressement à le servir, s'extasiant devant les nouveaux venus sur ses qualités humaines et spirituelles, voire acceptant toutes les humiliations (sarcasmes, insultes, attribution de tâches domestiques salissantes) admises comme faisant partie du processus naturel d'apprentissage. Quant au reste des « frères », ils ne sont pas censés acquérir un quelconque savoir rituel et, implicitement, sont encore moins autorisés à se rendre aux réunions du ou des rivaux honnis, sous peine de mise à l'écart. Le déclenchement d'un conflit, cependant, peut déboucher sur la création d'un groupe de prières rival.

C'est peut-être donc en tant que réponse à cette violence de la stratification sociale à toutes les échelles (intra-familiale, entre classes différentes, entre l'État, l'Église, ou les groupes armés et les simples citoyens) qu'il faut comprendre l'efficacité symbolique de la Santa Muerte dans tous ses avatars, en revenant sur sa dimension individuelle. Car, dans une dualité féconde entre

incarnation et désincarnation, les dévots la font naître, croître et embellir de façon personnalisée. Trois opérations, en particulier, retiennent l'attention : l'adjonction d'une matière réfléchissante dans ses orbites (miroir, carton brillant, fausses pierres précieuses) qui permet de lui attribuer des expressions de visage et des états d'âmes, l'habillage soigné, souvent renouvelé, visant à provoquer une forte émotion esthétique, et enfin le travestissement.

L'opération d'ornementation (*vestir santos*) est bien connue des spécialistes des pratiques religieuses mexicaines : c'est celle qui permet à la fois de sacraliser et d'identifier les divinités, y compris les saints et les vierges²⁷. Alimentées par les offrandes et les prières, les statues, telles des dieux-objets (Augé 1988), d'abord toutes petites, puis de plus en plus grandes, bercées dans des châles comme des nouveau-nés, grandissent physiquement et spirituellement avec la foi de leur propriétaire. Apportées à chaque rituel et déposées aux pieds de la plus volumineuse (celle du *leader* du groupe de prières) qui leur donnent de la lumière (« *dan luz* » : à Veracruz, cette expression signifie également « donnent naissance »), elles participent de la construction des liens entre « frères ». Pour Silvia Mancini (2012 : 7), elles constituent également un double domestique, une « prothèse sacrée »²⁸ qui prolonge le corps du dévot et, en la présentant dans toute sa magnificence devant les autres, lui permet de « se réparer » physiquement, socialement et spirituellement.

Il est intéressant d'élargir cette analyse en soulignant le fait que ce processus affecte également le corps du dévot dans une logique inverse : celui-ci, en effet, incarne à son tour la Santa Muerte, en l'inscrivant dans sa chair par le tatouage²⁹, en la coiffant de ses propres cheveux, ou en se déguisant en l'un

27. À ce sujet, voir par exemple PERDIGÓN CASTAÑEDA (2008) et MANCINI (2012). Pour plus de détails sur le fonctionnement de cette opération concernant la Santa Muerte, voir ARGYRIADIS (2016).

28. Notion qui rappelle celle de M. AUGÉ (1997 : 118) : « C'est un des caractères de la dévotion populaire que de transformer les signes en présences : les images pieuses, les médailles, les chapelets ne sont en principe (du côté de l'exégèse savante) que des représentants des saints et de Dieu, des aide-mémoire, des rappels à l'ordre éventuellement, mais l'on sait bien que la possession et l'utilisation de ces signes peuvent susciter chez le dévot le sentiment de la présence et de l'incorporation, comme dans le cas des tatouages et des peintures qui surchargent le "corps baroque". Sous ces aspects, et pour autant qu'on puisse restituer l'attitude subjective des pratiquants, ces signes-présences ne sont pas fondamentalement différents des objets dont se charge le corps païen pour se protéger des aléas de l'existence et des mauvaises intentions ambiantes. En s'en tenant au simple niveau descriptif, il ne serait pas difficile de montrer que l'ensemble des prothèses sacrées qui s'incorporent à l'individu exercent, dans des contextes fort différents, une fonction simultanément identitaire (au sens où, dans la possession, une personnalité renforcée peut naître de la liaison perturbée entre possesseur et possédé) et instrumentale. »

29. Sur la dimension votive du tatouage dans ce contexte, voir PERRÉE (2014 : 35-36).

de ses avatars : Yemayá aux mains débordantes d'étoiles, *Catrina*³⁰ élégante, mariée en blanc rappelant la *Ilorona*³¹, divinité de la mort emplumée, adeptes du *death metal*, personnages troubles au genre indéterminé et créatures semblant sortir d'Halloween. Ce dernier élément, qui peut sembler trivial, n'est pas anodin au Mexique, et en particulier à Veracruz, où les habitants du Port, fiers de leur carnaval, ne manquent pas une occasion de se travestir (dans tous les sens du terme), en véritables adeptes du transformisme (Flores Martos 2008). L'effet visuel est saisissant dans les processions : lorsque les défilants cessent de se mouvoir, posant pour les photos de circonstance, il devient difficile de distinguer les statues « vivantes » des personnes en chair et en os (« de corps présent » [*« de cuerpo presente »*], dit-on au Mexique)³².

L'ornementation et le travestissement, enfin, sont des opérations d'embellissement qui se font par l'intermédiaire d'un double dont l'aspect squelettique est *a priori* repoussant. « La Mort est une femme très belle »³³, explique une *leader* de groupe de prières, commerçante du marché Hidalgo à Veracruz, précisant que la plupart des gens ayant peur de celle en os (*la Muerte de huesito*), toute cadavérique, il lui a semblé plus judicieux d'utiliser l'image de Yemayá. Dans cette ville où les membres des classes aisées sont catégorisés par des termes évoquant leur beauté (« *gente nice* » ; « *gente bonita* ») et exhibent fièrement leurs chirurgies esthétiques et leur peau blanchie dans la section mondaine des journaux locaux, ceux qui n'ont pas envie d'être catalogués comme des « gens laids » (« *gente fea* », ceux à la peau sombre, à la silhouette trapue, suants, en guenilles) ont créé un double incarné du squelette, jeune, svelte et blanc de peau. Peu importe, ici, que Yemayá soit à l'origine une divinité africaine, ou même, comme à Cuba où elle est syncrétisée avec la

30. Personnage de squelette habillé en vieille fille de la haute bourgeoisie, avec un chapeau à plumes, popularisé dans les années 1910, en pleine révolution, par les caricatures de José Guadalupe Posada.

31. Personnage de légende populaire, tour à tour présentée à Veracruz comme une fiancée abandonnée le jour de son mariage ou comme une jeune femme ayant noyé ses enfants pour se venger d'un mari infidèle : dans les deux cas, elle se donne la mort puis hante ensuite les routes, la nuit, en pleurant.

32. Comme l'a noté S. MANCINI (2012), cette dynamique rappelle le concept nahua d'*ixiptla*, ou manifestation de la divinité qui se situe « aux antipodes de l'image », telle que la décrit S. GRUZINSKI (1990 : 86-87) : « Sont *ixiptla* la statue du dieu — nous dirions, avec les *conquistadors*, l'idole —, la divinité qui apparaît dans une vision, le prêtre qui la «représente» en se couvrant de ses parures, la victime qui devient le dieu destiné au sacrifice. Les diverses «semblances» [...] peuvent se juxtaposer au cours des rituels. »

33. Les chants de louanges qui lui sont adressés font constamment référence à cette qualité : « Reine du ciel, toi la plus belle » ; « Ta présence donne des frissons et ton regard fait peur à ceux qui ne te connaissent pas et qui ne savent pas t'aimer » ; lui sont dédiées également de nombreuses sérénades utilisant le répertoire des chansons d'amour transi pour une très belle dame.

FIG. 6-7. — PROCESSION DU JOUR DES MORTS, GROUPE BLANCA FLOR, PORT DE VERACRUZ, 2008



Photos : Kali Argyriadis.

Vierge de Regla, une Vierge noire : cette Jeune morte incarnée, par la magie de la chirurgie esthétique spirituelle, répare efficacement leur estime de soi.

FIG. 8. — JEUNES FILLES ET LEURS DOUBLES PENDANT UNE PROCESSION
DU 1^{ER} NOVEMBRE, PORT DE VERACRUZ, 2010



Photo : Nahayeilli Juárez Huet.



Quelques réflexions finales

La dévotion à la Santa Muerte est une pratique collective encore en construction dans sa version contemporaine, extrêmement polymorphe, qui, contrairement à ce qu'en présentent les médias, touche donc toutes les classes sociales au Mexique, non sans être traversée par des stratégies de distinction et des luttes de pouvoir entre *leaders* de groupes de prières. Utilisée comme faire-valoir tant par l'Église catholique que par l'État, elle est accusée de faire le lit de la sorcellerie la plus abjecte, censée aller de pair avec la violence criminelle, et réprimée pour cela, comme on l'a vu, avec la plus grande brutalité.

De plus en plus de travaux, s'inspirant de la notion de nécropolitique d'Achille Mbembe (2006), soulignent aujourd'hui au Mexique la relation entre

violence criminelle, violence politique et violence sociale, et dénoncent très concrètement l'alliance entre les autorités et le crime organisé, à différentes échelles (Valencia Triana 2012 ; Valverde Gefaell 2015 ; Castro Neira 2017). On peut en effet s'interroger sur les pratiques communes aux *narcos* et à l'État qui consistent à fomenter la terreur en diffusant des images atroces de corps mutilés. Les médias mexicains (kiosques, journaux, télévision, Internet et réseaux sociaux) ne nous épargnent aucun détail, en gros plan et en couleurs, des tortures subies par les victimes, de leurs cadavres découpés en morceaux et jetés épars sur les routes, pendus sous les ponts, amoncelés devant les centres commerciaux. Ou des proches, cherchant désespérément une trace des corps dans les fosses communes découvertes régulièrement. Au Mexique, les massacres collectifs sont désormais monnaie courante, les migrants en transit sont la proie du trafic d'êtres humains, la police enlève « pour interrogatoire » des citoyens qu'on ne reverra plus jamais, et ceux qui protestent sont éliminés de façon à faire croire à un règlement de compte entre criminels³⁴. Le seul corps retrouvé des quarante-quatre étudiants disparus d'Ayotzinapa en 2014 a été montré en boucle sur les écrans télévisés : on lui avait arraché les yeux et écorché le visage. C'était un squelette tout habillé.

Mais de quelle violence s'agit-il ici ? Car avant que ne se déclenche la « guerre de la drogue », le pays était déjà saisi par une violence sociale puissante, incontournable, se déclinant à différentes échelles et conduisant au rabaissement de soi, à l'humiliation, à l'intériorisation de la soumission³⁵. La combinaison des deux aboutit à « un kaléidoscope de formes de violences qui vont de la production de morts comme action de presque tout l'ordre politique et nécropolitique, jusqu'à ces violences naturalisées et pensées comme faisant partie de « l'ordre naturel » des relations sociales, mais qui renferment de profonds processus de mépris racial et de classe » (Castro Neira 2017 : 5), processus auxquels on pourrait ajouter les diverses formes de mépris basées

34. Un récent rapport sur les disparitions dans l'État du Nuevo León (SERRANO 2017) montre que dans près de 47 % des cas, les disparitions font suite à une arrestation par les forces de police (municipales, fédérales ou étatiques). Or, dans près de 92 % des cas, les personnes arrêtées n'ont pas de lien connu avec les milieux criminels. Les plaintes des proches (quand ils osent se plaindre) restent la plupart du temps sans suite et, dans près de 76 % des cas, les disparus ne sont jamais retrouvés (12,5 % sont retrouvés morts, et seuls 12,5 % sont retrouvés vivants). Ces chiffres confirment ce que la population dénonce depuis plusieurs années : utilisant le narcotraffic comme écran, l'État mexicain et ses agents perpètrent ou couvrent en toute impunité l'assassinat de ceux qui protestent, à différentes échelles, contre la corruption ou les abus de pouvoir. Le Mexique est 147^e au classement mondial de la liberté de la presse, considéré en 2017 par Reporters sans Frontières comme le pays en paix (*sic*) le plus dangereux au monde pour les *reporters*.

35. Pour une analyse très éclairante des conditions qui mènent à une « naturalisation » de la pauvreté et des inégalités à Mexico, voir par exemple BAYÓN (2012).

sur le genre, sur l'âge, sur la pratique religieuse, sur la langue, sur l'origine ethnique ou nationale.

Dans cette guerre des images qui ancre ses racines dans un temps historique bien plus long, comme l'a montré Serge Gruzinski (1990) dans le livre qui porte ce nom, les dévots de la Santa Muerte ont donc transformé une icône chrétienne en une extension de leur corps, une prothèse symbolique ou un double d'eux-mêmes, plus puissant et plus beau. En s'incarnant dans un squelette auquel ils donnent chair et âme, l'enjeu pour eux n'est pas seulement de passer un pacte avec la mort, de donner vie à ce qui aurait trépassé, ou de convertir cette figure répulsive en mère protectrice (Michalik 2011 : 177-178) et féconde, mais aussi de déborder les limites de leur enveloppe charnelle et d'embellir l'image qu'ils ont — qu'ils donnent — d'eux-mêmes.

Dans ce contexte, il semble crucial que les chercheurs s'intéressant à cet objet complexe parviennent à se distancier d'une vision en termes de culte des opprimés, qui ne fait que donner du grain à moudre aux accusations extrêmement violentes pesant sur les dévots de la Santa Muerte. Construisant un amalgame redoutablement efficace entre « classes laborieuses » et « classes dangereuses » (Chevalier 1958), ces accusations contribuent à criminaliser les plus faibles, lesquels n'ont, précisément, pas d'autre Juste Juge que leur corps.

Unité de Recherche « Migrations et Sociétés » (URMIS), IRD, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUIRRE BELTRÁN G., 1989a [1946], *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica.
— 1989b [1958], *Cuijla : esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de cultura económica.
- ALCÁNTARA LÓPEZ A., 2002, « Negros y fromestizos del Puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII », in B. GARCÍA DÍAZ & S. GUERRA VILABOY (eds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, México, Universidad veracruzana : 175-191.
- ANSAMED, 2005, « Mexico-Iglesia : piden a secta abandonar culto a Santa Muerte », 14 de febrero, <<http://www.ansamed.it/main/notizie/notiziari/noticieroespa nol/20050214175733273787.html>>.
- ARGYRIADIS K., 2011, « Relocalisation de la *santería* dans le port de Veracruz. Le marché, espace restreint de légitimité », in K. ARGYRIADIS & S. CAPONE (dir.), *La religion des orisha. Un*

- champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann : 175-207.
- 2012, « Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, primero de noviembre de 2005 », in R. DE LA TORRE (ed.), *El don de la ubicuidad : rituales étnicos multisituados*, México, CIESAS : 246-259.
- 2016, « Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México : pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética », in A. HERNÁNDEZ (ed.), *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis : 31-64.
- ARIDJIS H., 2004, *La Santa Muerte*, México, CONACULTA/Alfaguara.
- AUGÉ M., 1988, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.
- 1997, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAYÓN M. C. & JEZIORO É., 2012, « Images de lieux, stigmates et représentations de la pauvreté urbaine à Mexico », *Problèmes d'Amérique Latine*, 87 : 29-48.
- BERNAL M. de la L., 1982, *Mitos y magos mexicanos*, México, Grupo Editorial Gaceta, Biblioteca Ciencias Ocultas.
- BOLAÑOS C., 2012, « Dan 66 años de cárcel a líder de la Iglesia de la Santa Muerte », *El Universal*, en « Metrópoli », Ciudad de México, 14 de junio, <<http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/853603.html>>.
- BOYER V., 1998, « Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa », *L'Homme*, 148 : 119-137.
- BUNKER R. J., 2013, « Santa Muerte : Inspired and Ritualistic Killings », *FBI Law Enforcement Bulletin*, February.
- CARPETA DE INFORMACIÓN BÁSICA, 1998, *Festival Internacional Afrocaribeño Veracruz '98*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura.
- CASTELLS BALLARIN P., 2008, « La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos », *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6 (1), México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas : 13-25.
- CASTRO NEIRA Y., 2017, « Introducción », in Y. CASTRO NEIRA & A. BLASQUEZ (eds.), *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*, México, Cuaderno de MESO n° 5 : 4-7.
- CHESNUT A., 2012, *Devoted to Death : Santa Muerte, the Skeleton Saint*, New York, Oxford University Press.
- CHEVALIER L., 1958, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris, Hachette.
- DAHLIN-MORFOOT M., 2011, « Socio-Economic Indicators and Patron Saints of the Underrepresented : An Analysis of Santa Muerte and Jesus Malverde in Mexico », *Manitoba Anthropology Students Association Journal*, 29, Canadá, University of Manitoba : 1-7.

- DE LA PEÑA F., 2009, « Tres cultos religiosos populares en el México contemporáneo », *Itinerarios, Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 9 : 169-183.
- DE LA TORRE R., 2007, « La Iglesia católica », in R. DE LA TORRE & C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-SeGob-Universidad de Quintana Roo : 38-49.
- DE LA TORRE R. & GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C., 2005, « La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas », *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 18 : 53-70.
— (EDS.) 2007, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-SeGob-Universidad de Quintana Roo.
— 2017, *Mismos pasos, nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*, Guadalajara, CIESAS-COLJAL.
- ESCALONA H., 2005, « Marchan por la Santa Muerte, exigen que las misas continúen », *La Crónica de Hoy*, en « Sección Ciudad », D.F. México, 5 de marzo, <<http://www.cronica.com.mx/notas/2005/170020.html>>.
- FANCELLO S., 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.
- FLORES MARTOS J. A., 2004, *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Editorial de la Universidad Veracruzana.
— 2007, « La Santísima Muerte en Veracruz, México : vidas descarnadas y prácticas encarnadas », in J. A. FLORES MARTOS & L. ABAD GONZÁLEZ (eds.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha : 273-304.
— 2008, « Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente : la santa muerte mexicana », in M. CORNEJO, M. CANTÓN & R. LLERA BLANES (eds.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Guipuzcoa, Ankulegi : 55-76.
- FRAGOSO LUGO P. O., 2007, « La muerte santificada : el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México », *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, año IX (26-27) : 8-37.
- FREESE K., 2005, *The Death Cult of the Drug Lords Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed*, Fort Leavenworth, KS, Foreign Military Studies Office.
- GARCÍA DE LEÓN A., 1992, « El Caribe Afro-andaluz : permanencias de una civilización popular », *La Jornada Semanal*, 12 de enero : 27-33.
- GARCÍA DÍAZ B., 2010, « El Puerto de Veracruz, cabeza de playa de la música cubana », in F. AVILA DOMÍNGUEZ, R. PÉREZ MONFORT & C. RINAUDO (eds.), *Circulaciones*

- culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-ANR-Universidad de Cartagena-El Colegio de Michoacán : 247-267.
- GARMA C., 2007, « Nativistas », in R. DE LA TORRE & C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-SeGob-Universidad de Quintana Roo : 114-115.
— 2009, « El culto a la Santa Muerte », *El Universal*, en « Sección Nación », D.F. México, 11 de abril, <<http://archivo.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html>>.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ S., 2001, « La subcultura del narco : La santísima veleidosa », *Diario Reforma*, 18 de octubre.
— 2002, *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama.
- GRUZINSKI S., 1990, *La guerre des images*, Paris, Fayard.
- GUILLOT M. & JUÁREZ HUET N., 2012, « Dynamiques religieuses et logique marchande des religions afro-américaines au Mexique et au Portugal », in K. ARGYRIADIS, S. CAPONE, R. DE LA TORRE & A. MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Louvain, Academia-IRD-CIESAS : 63-84.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C., 2007, « Población “sin religión” », in R. DE LA TORRE & C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-SeGob-Universidad de Quintana Roo : 116-123.
— 2008, « La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age », in K. ARGYRIADIS, R. DE LA TORRE, C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA & A. AGUILAR ROS (eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-IRD-CEMCA-CIESAS-ITESO : 363-392.
- HERNÁNDEZ E., 2008, « Ni secta ni culto diabólico, refuta David Romo », *La Prensa*, en « Sección Metrópoli », México, 22 de enero, <<http://www.oem.com.mx/laprensa/notas/n566800.html>>.
- HERNÁNDEZ V., 2013, « Hay una infestación de demonios hoy en día en México », *BBC Mundo*, 29 de noviembre, <http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131122_mexico_exorcismo_iglesia_narco_vh>.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Alfonso, 2005, « El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas », *VIII encuentro de la RIFREM*, Lagos de Moreno, Jalisco, La Universidad de Guadalajara, Campus Universitario Lagos, 26-27 de mayo.
— 2016, « Quince años de convivencia con la Flaquita : miradas de un hojalatero social », in A. HERNÁNDEZ (ed.), *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis : 191-204.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Alberto (ED.), 2016, *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis.

- HIGUERA BONFIL A., 2016, « La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York », in A. HERNÁNDEZ (ed.), *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis : 231-251.
- HOFFMANN O., 2005, « Renaissance des études afromexicaines et productions de nouvelles identités ethniques », *Journal de la société des américanistes*, 91 (2) : 123-152.
- HUFFSCHMID A., 2012, « Devoción satanizada : la Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México », *iMex. México interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 3, « Frontera Norte », *Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf*, año 2 : 97-107.
- JUÁREZ HUET N., 2007, *Un pedacito de Dios en casa : transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Zamora, Tesis de doctorado del Colegio de Michoacán.
- 2010, « Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México », in É. CUNIN (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*, México, INAH-CEMCA-UNAM-IRD : 299-329.
- 2011, « Lo “afro” en las industrias de la música y el cine : el caso afro cubano en México », in F. AVILA DOMÍNGUEZ, R. PÉREZ MONFORT & C. RINAUDO (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-ANR-Universidad de Cartagena-El Colegio de Michoacán : 165-188.
- 2014, *Un pedacito de Dios en casa : circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, México, CIESAS.
- KELLY I., 1965, *Folk Practices in North Mexico : Birth Customs, Folk Medicine and Spiritualism in the Laguna Zone*, Austin, University of Texas Press.
- KERESTETZI K., 2011, « Fabriquer une *nganga*, engendrer un dieu (Cuba) », *Images Re-vues*, 8, <<http://journals.openedition.org/imagesrevues/478>>.
- KRISTENSEN REGNAR C. A., 2007, *La Muerte de tu lado*, México, Espacio Cultural Casa Vecina.
- LAGARRIGA ATTÍAS I., 1991 [1975], *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas Perspectivas de Análisis*, Xalapa, Universidad Veracruzana (« SEP/SETENTAS »).
- 2009, « El bien y el mal y sus decires. Exorcismos y control socio-religioso en un pueblo del estado de Veracruz », in F. BÁEZ-JORGE, R. DE LA MORA, G. VARGAS & J. VELASCO TORO (eds.), *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Xalapa, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz : 13-60.
- LAGUNAS I., 2003, « Santa Muerte protectora del barrio », *El Universal*, en « Sección Metrópoli », D.F., México, lunes 12 de mayo : 80.
- LARA MIRELES M. C., 2008, « El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo », in M. A. REBEIL CORELLA (ed.), *XV Anuario CONEICC de Investigación de la Comunicación*, México, CONEICC : 285-298.
- LEWIS O., 1964, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de cultura económica.

- LOMNITZ C., 2006, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de cultura económica.
- MALVIDO E., 2006, « Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México », *Arqueología Mexicana*, 13 (76) : 20-27.
- MANCINI S., 2012, « Sobrevivir con la Muerte : ecología de una práctica “pagana” en el valle de México », *Artelogie*, 2, EHESS, <<http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article112>>.
- MBEMBE A., 2006, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 21 (1) : 29-60.
- MEYER J., 1975, *La Christiade. L'État, l'Église et le peuple dans la révolution mexicaine, 1926-1929*, Paris, Payot.
- MICHALIK P. G., 2011, « Death with a Bonus Pack. New Age Spirituality, Folk Catholicism, and the Cult of Santa Muerte », *Archives de sciences sociales des religions*, 153 : 159-182.
- 2016, « Paradoja descarnada : el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica », in A. HERNÁNDEZ (ed.), *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis : 85-107.
- MIER Y TERÁN Y ROCHA M. & GARCÍA GUERRERO V. M., 2012, « Changements démographiques récents et perspectives futures au Mexique », *Problèmes d'Amérique latine*, 87 : 49-78.
- NAVARRETE C., 1968, *Oraciones a la Cruz y al Diablo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 1982, *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*, México, UNAM.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA A., 1983, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- OLAVARRIETA MARENCO M., 1977, *Magia en los Tuxtlas*, Xalapa, Instituto Nacional Indigenista.
- ORTIZ ECHÁNIZ S., 1977, « Espiritualismo en México. ¿ Quiénes y cuáles son los espiritualistas ? », *Cuadernos de trabajo*, 20, México, INAH.
- 1994, « Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista », in C. GARMA NAVARRO & R. SHADOW (eds.), *Las peregrinaciones religiosas : una aproximación*, México, UAM Itzapalapa : 213-224.
- 1999, « Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano », *Alteridades*, 18, julio-diciembre : 79-84.
- 2003, « Una religiosidad popular : el espiritualismo trinitario mariano », *Científica*, 220, México, INAH.
- PACHECO COLÍN R., 2004, « El culto a la Santa Muerte pasa de Tepito a Coyoacán y la Condesa », *La Crónica de hoy*, 15 de marzo, <<http://www.cronica.com.mx/notas/2004/114661.html>>.
- PERDIGÓN CASTAÑEDA J. K., 2008, « Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes », *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6 (1) : 52-67.

- PERRÉE C., 2014, « Mexico, de San Judas à la Santa Muerte. Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain », *L'Homme*, 3 (211) : 17-39.
- PROCESO, 2014, « Alcaldesa ordena destruir altar a la Santa Muerte y seguidores bloquean carretera », <<https://www.proceso.com.mx/362017/alcaldesa-ordena-destruir-altar-a-la-santa-muerte-y-seguidores-bloquean-carretera>>.
- SALDAÑA I., 2013, « Iglesia católica arremete contra la Santa Muerte », *Excelsior*, en « Sección Nacional », Ciudad de México, 9 de mayo, <<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/05/09/898424>>.
- SERRANO S. (ED.), 2017, *Observatorio sobre desaparición e impunidad. Informe sobre desapariciones en el Estado de Nuevo León con datos de CADHAC*, Monterrey, FLACSO- Human Rights Program-University of Oxford, <www.flacso.edu.mx/sites/default/files/170616_resumen_informe_nl_vf.pdf>.
- SUÁREZ SUÁREZ H. J., 2008, « Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 : 87-111.
— 2010, « El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.) », Centro de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad de Sonora, *Estudios Sociales*, 4-6 : 286-309.
- THOMPSON J., 1998, « Santísima Muerte : On the Origin and Development of a Mexican Occult Image », *Journal of the Southwest*, 40 (4) : 405-436.
- TOOR F., 1947, *A Treasury of Mexican Folkway*, New York, Bonanza Books.
- VALENCIA TRIANA S., 2012, « Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo », *Relaciones Internacionales*, 19 : 83-102.
- VALVERDE GEFAELL, C., 2015, *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*, Barcelona, Icaria.

RÉSUMÉ

Alors que la société mexicaine est frappée par la recrudescence de la violence imputée au trafic de drogue, la dévotion à la Santa Muerte, soupçonnée de fomenter des crimes rituels et accusée de « narcosatanisme », subit une virulente campagne d'accusations dans les médias. Dans le même temps, l'Église catholique brandit le spectre du retour aux sacrifices humains préhispaniques et autorise les exorcismes publics collectifs, tandis que de nombreux intellectuels érigent la Santa Muerte en symbole de résistance des classes populaires face à la corruption, à la crise, aux abus de pouvoir de l'État et à son impunité. À partir d'une enquête ethnographique menée dans le port de Veracruz, où la Santa Muerte possède un double incarné inspiré de l'*oricha* Yemayá, cet article tente d'analyser la dialectique de la violence et de la contre-violence symbolique qui se joue, à travers cette dévotion, dans une surenchère banalisée d'exposition des corps (corps mutilés, corps possédés, corps tatoués, travestis, et squelettes qui prennent chair). Cet article interroge également le risque, pour le chercheur, d'être pris dans, et d'être donc partie prenante des débats idéologiques qui saturent ce terrain et contribuent aujourd'hui à la criminalisation des plus démunis.

Mots-clés : Mexique, Veracruz, Yemayá, Santa Muerte, crimes rituels, exorcisme, renouveau charismatique.

ABSTRACT

Narco-satanization and Bodies in Pieces in Mexico. Santa Muerte/Yemayá at the Heart of the War of Images. — While Mexican society is undergoing the resurgence of violence attributed to the drug-trafficking narcos, the devotion to Santa Muerte, suspected of fomenting ritual crimes and accused of “narcosatanism” is also being virulently attacked in media campaigns. At the same time, the Catholic Church, brandishing the specter of a return to pre-Hispanic human sacrifices, has authorized collective public exorcisms while many intellectuals are making the Santa Muerte into a working class symbol of resistance against corruption, crisis, abuse of state power and impunity. Based on an ethnographic survey conducted in the port of Veracruz, where the Santa Muerte has a double incarnate inspired by the *oricha* Yemayá, this article attempts to analyze the dialectic of violence and the symbolic counter-violence which are played out through this devotion in a banal show of one-upmanship by exhibiting bodies (mutilated bodies, possessed bodies, tattooed bodies, transvestites, and skeletons that come alive in the flesh) in public. This article also investigates the risk, for the researcher, of being caught up in, and thus part of, the ideological debates that saturate this field and contribute today to the criminalization of the most disadvantaged in society.

Keywords: Mexico, Veracruz, Yemayá, Santa Muerte, exorcism, charismatic revival, ritual crimes.