

EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN Y LA INSURGENCIA DE UNA DEVOCIÓN RELIGIOSA NEGATIVA

Bajo el Volcán, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Guillermo López Varela

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2019

RESUMEN:

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

ABSTRACT

The cult of the Holy Death is not a devotion to death as a linear horizon, but paradoxically, it is a cult of life. A believing overflow that reveals the historical conditions of accumulation and plunder in the capital, patriarchal and colonial modernity. The religious practice of the “Niña Blanca” unfolds a process that thinks from, beyond and against the death banalized, invisibilized, naturalized, and bureaucratized by the techniques of

the market. It is a story that specifically refers to the present of people who have deployed in their experiences hope against the institutionalized form of socially conceptualizing death and capitalism as a religion.

Key words: Capitalism, religion, negative theologies, believing overflows, hopes

Sólo por mor de los desesperanzados nos
ha sido dada la esperanza
(Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns
die Hoffnung gegeben).

Walter Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, 1919

En nuestro artículo, partiendo de las provocaciones del texto *El capitalismo como religión* (1921) de Walter Benjamin, reivindicamos que, en el nuevo escenario religioso mexicano, devociones como la de la Santa Muerte, interpelan a sociedades donde la muerte se ha vuelto un estatuto banal, burocrático y cotidiano y donde pareciera no existe un anhelo de redención o pretensión de emancipación. Pues el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado y sus múltiples violencias acumulativas y genocidas.

Entonces, ¿Cuál podría ser el *aquí* y el *ahora* de esperanzas en las religiones? Parafraseando a Marx, ¿cuál sería el lugar de lo religioso en un mundo descorazonado? ¿De qué forma habríamos de pensar-nos en el mundo alienado, que venera ídolos, mercancía y dinero, para que el pensamiento utópico de los creyentes en otro mundo tuviera un lugar? ¿Desde dónde podríamos mirar la irrupción de posibilidades en una experiencia de negatividad en la vida cotidiana? ¿Qué implicaciones tiene hablar de una acción afirmati-

va, negativa, creativa/utópica? ¿Cómo podemos encontrar el despliegue de un pensamiento religioso en tiempos “post-seculares”¹?

En un primer momento, para nosotros el mito de la modernidad se ha erigido sobre el olvido y la negación de la muerte, aunque paradójicamente, la muerte en los marcos de este proceso de subjetividad y subjetivación patriarcal, colonial y capital, sea el tejido que dota de (sin) sentido a la experiencia moderna, acumulativa y violenta. En un segundo momento, consideramos que nuestro estudio de la devoción de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla permite avanzar en una reflexión, desde la cual, la muerte no es una experiencia negada, sino, por el contrario, el constante anhelo de urdir la vida como éxtasis de cara a la *forma* mercancía/muerte.

De esta forma, concebimos que las religiones no expresan dogmas de fe sin sujeto histórico concreto, sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, un irrefrenable *anhelo de justicia* (2000), un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, la ansia de *apertura* (Nancy, 2010), la posibilidad del momento comunitario en un mundo regido por la desesperación y descorazonado (Marx, 2009).

¹ Queremos advertir al lector (a) que por “sociedades postseculares” no hacemos nuestros los debates de intelectuales como Jürgen Habermas o Klaus Eder, pues designan una categoría descriptiva y valorativa vigente para sociedades de Europa central que tiene que ver con interpretar los desafíos que representan para aquellas sociedades la emergencia e “integración” de subjetividades que no hacen o han hecho suya la idea de la “secularidad” europea. Nuestros lectores entenderán que uno de nuestros argumentos centrales tiene que ver con la idea de que la religión en sociedades patriarcales, coloniales y capitales como la mexicana se ha producido como una experiencia de rebasamiento epistémico de aquellas propias circunstancias históricas. Por ende, cuando nosotros mencionamos la tensión con el debate post-secular interpelamos a la dificultad de entender a la devoción de la Santa Muerte como un esfuerzo colectivo por visibilizar una crítica en, contra y más allá de la sociedad cruel, necrofilica y que banaliza las violencias cotidianas en las que nos insertamos.

Entonces, nuestro artículo tiene como brújula meditativa la fuerza de recuperar los hilos históricos de negatividades sociales, imágenes esparcidas del sujeto social. Como Marx (1980) en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de 1844, queremos liberar los deseos de las entrañas empíricas de la propiedad privada y la acumulación de Capital, aspectos considerados por otras teorías sociales que solo describen empíricamente el mundo como sistema autorregulado, de cabo a rabo, eminentemente lógico e indiferente a los proyectos internos de luchas por la sociedad emancipada de la auto-alienación (el *Eros* contra la civilización) (Marcuse, 2010).

Por ello, pretendemos argumentar que la devoción religiosa popular de la Santa Muerte en México, no sólo encarna un momento de dominación lineal y atemporal, sino, por el contrario, instantes múltiples que abren remanentes estéticos-políticos hacia un cambio social radical. En este horizonte, un aliado de pensamiento sería Walter Benjamin y su penetrante ensayo *El capitalismo como religión* (1921). Un texto que nos permite tejer algunos de los remanentes del fenómeno religioso desde la Teoría Crítica. En un segundo momento, desde las espacialidades y temporalidades asociadas a la sociología como praxis política liberadora, nos preguntamos si en el contexto de las religiones post-seculares es posible hablar en clave del lenguaje utópico de la sensualidad contemplativa y la oración/acción como movimiento estético crítico del mundo. Con Teodoro Adorno (2008) sabemos que el conocimiento deberá abrir el objeto para, como una “caja de pandora”, liberar el proceso acumulado en las constelaciones (humanas, históricas y antagónicas) del concepto.

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

o un sólo número, sino gracias a una combinación de números (Adorno, 2008: 166).

Así, en primer lugar, subrayando el proceso histórico acumulado en el concepto *capitalismo como religión*, en sus múltiples constelaciones de lucha, procederemos a hablar de distintos horizontes de traducción que provoca la lectura del texto de Benjamin, cuya difícil datación implica hacer una exégesis de la propia obra.²

La mayor parte de los especialistas que han bordado su mirada al texto, Wiegel (2008), Agamben (2012) ó Baecker (2003), Löwy (2009), convergen en que la reflexión del *Capitalismo como religión* es un texto fragmentario, escrito a la manera de una *iluminación profana* que será siempre inacabada, irradiante, provocadora y afín electivamente con el espíritu utopía, reflexionado también por Ernst Bloch.

Una de las ideas centrales que interpelarían la existencia de devociones negativas que horadan desde dentro los cimientos del capitalismo/muerte en el *Kapitalismus* tendría que ver con la idea

² El manuscrito *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en su *Obra Reunida* por Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser para la editorial Suhrkamp. Como se ha especulado, este manuscrito pudo haber sido escrito en 1921. Podríamos ubicarlo dentro de la obra temprana de Walter Benjamin. Sería contemporáneo de su periodo de juventud anarquista con un individualismo rebelde, pero ligado a preocupaciones del sentido social de esperanzas en la palabra: “Sobre la crítica de la violencia” y el “Diálogo sobre la religiosidad del presente”; de “Sobre las Afinidades electivas de Goethe”, pasando por el “Fragmento teológico-político” y “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Lo que podría situarnos respecto a las preocupaciones del Benjamin, ligadas al lenguaje en sus dimensiones sensoriales y poéticas de lo teológico/político, la traducción de sentidos contenidos en la palabra, el mesianismo como posibilidad de la felicidad buscada, las interpelaciones al Todavía no aún de Ernst Bloch (*Geist der Utopie* -1918) y sus debates con Max Weber (*Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*-1904-1905) y la *Philosophie des Geldes* de Georges Simmel (1900).

de que el cristianismo se habría metamorfoseado en capitalismo, a manera de un organismo parasitario que se adhiere a la formación religiosa de su receptor, gracias a que los dos se edifican entorno a un déficit, una falta, una deuda, una carencia. En este sentido, Benjamin, despliega en su texto la palabra alemana *Schuld*. Una palabra alemana que significa tanto deuda como culpa y que le permite a Benjamin insertar una ambigüedad provocadora y una intuición irradiante, ya que a través de esta relación podemos asimilar las deudas financieras que provoca el sistema capitalista (*Schulden*) con las culpas, legal, afectiva, moral o ética (*Schuld*) que el sistema religioso prodiga. William Rasch (2003) propone que el texto debería llamarse *Schuld als Religion* desde una lectura que establece relaciones con *Crítica de la violencia* del propio Walter Benjamin. No sólo nos propone que existe una relación simbólica entre una “culpabilidad mítica” y “una deuda económica”, sino que problematizará la idea del capitalismo como una religión universal de la culpa que solamente el trabajo alienado podría resolver.

La universalidad de la culpa que impone el capitalismo es llevada a tal extremo que la desesperación se transforma en esperanza, la esperanza de una completa destrucción del mundo tal como lo conocemos (Rasch, 2003: 262).

Esa religión que hace que la *desesperación se transforme en esperanza*, o que la única esperanza sea *la completa destrucción del mundo tal y como lo conocemos*, es donde podríamos encontrar una de las claves de lectura de lo que nosotros llamamos el debate post-secular. No es que las religiones hayan dejado de existir por la pretensión liberal decimonónica y vuelvan los debates del creer en sociedades seculares por la emergencia de “crisis migratorias” o “crisis civilizatorias”, sino que desde los “márgenes” de la Modernidad (Capital, Patriarcal, Colonial) es cada vez más claro cómo las subjetividades creyentes ponen en crisis sociedades donde la esperanza es una moneda de cambio para administrar alternancias democráticas y no el anhelo de un cambio social radical. Siguiendo

en lo fundamental el argumento de Michael Löwy (2009:28), nosotros consideramos que Walter Benjamin advierte desde su *Trauerspiel* (1928) que el teatro barroco es la expresión de una época que no tiene ya ninguna fe en la redención. Para el crítico literario berlinés el teatro barroco de Calderón de la Barca intenta resolver los conflictos propios del estado de la criatura privada de la gracia haciendo un llamado a una monarquía que aparecería como una instancia redentora secularizada. Desde el estudio de la doctrina barroca de la soberanía absoluta de los príncipes, Benjamin revelará en el universo de la contrarreforma católica la ausencia de una escatología en los remanentes luteranos de la cuestión barroca.

Si para el filósofo de Heidelberg, Max Weber, en su *Ética protestante*, la génesis del capitalismo derivaría de la conducta de una vida disciplinada y austera –*Berufsethik*–, que prodiga el ahorro de los creyentes, para el autor del *Fragmento teológico político* Walter Benjamin, se sugeriría lo contrario. No habría una relación de determinismo, sino tan solo de culpabilidad: “Le luthéranisme est fondé sur une croyance obscure en la toute puissance de la fatalité” (Löwy, 2009: 29).³ Esta suerte de fatalidad provendría de aquella vieja maldición del pecado original, transmitida de generación en generación. Entonces, si el argumento del *Origen del drama barroco alemán* (1928) pone en evidencia la secularización bajo la aparente dominación de las iglesias, el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado. De igual forma, Michael Löwy (2009) en *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste* expresa que, en esta obra de Benjamin, podríamos atestiguar también las huellas del libro de Ernest Bloch, *Thomas Müntzer, théologien de la révolution*. En una carta a Gershom Scholem (27 de noviembre de 1921), Benjamin no solamente cuenta tener una copia de este texto de las manos del propio

³ “El luteranismo está fundado en una creencia oscura en el poder de la fatalidad”. Traducción nuestra.

Bloch, sino subraya los peligros socio-económicos que contiene el protestantismo. Según Löwy:

Dans la conclusion du chapitre dédié a Calvin, l'auteur dénonçait dans la doctrine du réformateur genevois une manipulation qui va "détruire complètement" le christianisme et introduire "les éléments d'une nouvelle "religion", celle du capitalisme érigé au rang de religion et devenu l'Église de Mammon⁴.

En ese mismo tenor, tocante al proceso secularizador de la forma dineraria, en el estudio del capitalismo como religión hay claras reminiscencias a la *Filosofía del Dinero* de Georges Simmel (1900), sobre todo en lo tocante a la perspectiva de análisis de la vida cotidiana desde una mirada psicosocial. Simmel no sólo explicará cómo el dinero logrará afianzarse como aglutinador de la experiencia social y nivelador de las lógicas de producción y reproducción en las sociedades capitalistas, sino, al mismo tiempo, nos permitirá comprender la mitología del dinero como una racionalidad creciente, secularizada y penetrante de todas las esferas de la vida cotidiana.

Otro de los grandes lectores del texto benjaminiano, Giorgio Agamben, en una entrevista radiofónica aparecida el 16 de febrero del 2012 (*Se la feroce religione del denaro divorca il futuro*) en el diario italiano *La Repubblica*, habla del texto *El capitalismo como religión*. Subraya que el texto teje relaciones entre los conceptos, crédito, fe y futuro presentes en el mismo documento. Una reflexión benjaminiana que nosotros podríamos situar como una anticipación a las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con su crítica de la idea de progreso, desde una teología política de la Modernidad (Tesis XII).

⁴ "En la conclusión del capítulo dedicado a Calvino, el autor denunciaba en la doctrina del reformador genovés una manipulación que va a 'destruir completamente' el cristianismo e introducir 'los elementos' de una nueva 'religión', aquella del capitalismo erigido al rango de religión y devenida la Iglesia de Mammon". Traducción nuestra.

Para Agamben, el capitalismo en Benjamin es de igual forma la religión de la desesperación, una religión de substitución, *Erzatzreligion*. Un culto *sin tregua ni misericordia* que engulle todos los objetos en su sacralidad de consumo. Un improfanable que consume todo y lo enajena para fundar un nuevo cosmos desmiraculizado. En esa entrevista publicada en la Republica, Agamben nos recuerda que:

Para comprender lo que quiere decir la palabra “futuro” antes hay que entender lo que significa otra palabra, una que ya no acostumbramos a usar más que en la esfera religiosa: la palabra “fe”. Sin fe o confianza no es posible el futuro, hay futuro solo si podemos esperar o creer en algo. Ya, pero la fe ¿qué es? David Flügger, un gran estudioso de la ciencia de las religiones –pues existe una disciplina de tan extraño nombre– estaba hace poco trabajando en la palabra *pistis*, que es el término griego que Jesús y los apóstoles usaban para “fe”. Aquel día, que iba paseando por casualidad por una plaza de Atenas, en un momento dado alzó la vista y vio ante sí escrito con grandes caracteres: *Trapeza tes pisteos*. Estupefacto por la coincidencia, miró mejor y a los pocos segundos se dio cuenta de que se encontraba simplemente a la puerta de un banco: *trapeza tes pisteos* significa en griego “banco de crédito”. Ese era el sentido de la palabra *pistis*, que llevaba meses tratando de entender: *pistis*, “fe”, no es más que el crédito del que gozamos ante Dios y el crédito del que goza la palabra de Dios ante nosotros, a partir del momento en que la creemos (Agamben, 2012).

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

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

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

La Banca, con sus grises funcionarios y expertos, ha ocupado el lugar que dejaron la Iglesia y sus sacerdotes. Al gobernar el crédito, lo que manipula y gestiona es la fe: la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo tiene aún en sí mismo. Y lo hace de la forma más irresponsable y sin escrúpulos, tratando de sacar dinero de la confianza y las esperanzas de los seres humanos, estableciendo el crédito del que cada uno puede gozar y el precio que debe pagar por él (incluso el crédito de los estados, que han abdicado dócilmente de su soberanía). De esta forma, gobernando el crédito gobierna no solo el mundo, sino también el futuro de los hombres, un futuro que la crisis hace cada vez más corto y decadente. Y si hoy la política no parece ya posible es porque de hecho el poder financiero ha secuestrado por completo la fe y el futuro, el tiempo y la esperanza (Agamben, 2012).

MANIFESTACIONES DEL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

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

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

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

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

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

una divinidad, es un eco de la obra del socialista romántico Gustav Landauer de 1919, *Aufruf zum Sozialismus*.

Dieu est un artefact fait par les humains, qui gagne une vie, attire vers lui les vies humains... Le seul coulé (Gegossene), le seul idole (Götze), le seul Dieu (Gott), auquel les êtres humains ont donné vie, c'est l'argent (Geld). L'argent est artificiel et il est vivant (Löwy, 2009: 33).⁵

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

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

En el ser de este movimiento religioso, que es el capitalismo, reside la perseverancia hasta el final, hasta la completa inculcación de Dios, el estado de desesperación mundial en que se deposita justamente *la esperanza*. Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma

⁵ “Dios es un artefacto hecho por los humanos, que gana una vida, atrae hacia él las vidas humanas...El único vertido (Gegossene), el único ídolo (Götze), el único Dios (Gott), al cual los seres humanos han dado vida, es el dinero (Geld). El dinero es artificial y él está vivo” Traducción nuestra.

del ser, sino su destrucción. La expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación (Foffani y Ennis, 2002: 11).

Con Benjamin, podríamos decir que la cura-salvación nunca llegará con el capitalismo, pues, en primer lugar, el propio sistema se define como la forma natural y necesaria, *-fatum-*, de la economía moderna como la propia salvación. En segundo lugar, la sociedad que rige la mercancía reduce a la mayoría de la población a una vida precaria, donde el Dios de la religión capitalista no tendrá ninguna piedad si no tienen dinero, siendo, por ende, culpables de ser excluidos de la gracia divina y sin derecho a cualquier suerte de esperanza de redención. En tercer lugar, porque el horizonte capitalista es la ruina del ser, al sustituir el Ser por el Tener, *la tempestad que llamamos progreso* (Tesis IX, Tesis sobre el concepto de historia), solo da cuenta de relaciones humanas que son relaciones monetarias, donde el único valor de las relaciones culturales es el valor del dinero. Un dios oculto. Un *deus absconditus* secularizado por el cuarto trazo del capitalismo como religión; lo reprimido como *infierno de lo inconsciente* (Foffani y Ennis 2002: 12).

En ese orden de ideas, podemos plantear que el análisis de las dimensiones religiosas secularizadas del capitalismo van a acompañar la obra benjaminiana hasta sus últimas reflexiones. Si en la tesis XVIIa de sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) (Löwy, 2002: 154) podemos leer que: “Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases”, no nos debería extrañar que, para nuestro teólogo materialista, el concepto de revolución en la obra marxiana sea una especie de secularización de la interrupción mesiánica del curso de la historia y la figura del obrero como “clase redentora”, una secularización del Mesías. Como lo dejan ver pasajes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* del filósofo de Tréveris: “El (Cristo) a pesar de su figura divina (Gestalt Gottes), no se aferró a su categoría de Dios, sino que al contrario se alienó a sí mismo y tomó la figura de esclavo (Knechtsgestalt)” (Marx, 1971: 157).

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

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

UNA DEVOCIÓN RELIGIOSA COMO RUPTURA DE LA COACCIÓN IDENTITARIA

Nosotros pensamos que aquello que permanece incomunicable en la experiencia social son las múltiples negatividades que el sujeto despliega en un mundo que lo niega; y que aparecen como desbordes, anticipaciones oníricas y ensoñaciones despiertas que prodigan un mundo que ya existe dentro del nuestro y urge históricamente hacerlo despertar. Lo que Bolívar Echeverría (2012) caracterizará como dos afluentes del pensamiento del socialismo revolucionario; el *utopismo* y el *mesianismo*. Aquella inquietante fuerza, *-Unheimlich-*, que silenciosa aguarda en cada segundo de la historia, Bloch (2017) la llamará *fermento utópico*, la *liberación del eros* en Marcuse (1968), lo *no conceptual* encarnado en el concepto de Adorno (2008), la *capacidad de dar forma* (2012) a la experiencia de Echeverría. *La fuerza que llega, aunque la fatiga acosa*, como nos lo recuerda John Berger (2006: 25).

Una *esperanza entre los dientes* (Berger: 2006) desplegándose como un anhelo que afirma la vida de cara a los múltiples procesos de muerte establecidos por el sistema religioso de los mitos del capitalismo. Consideramos pues importante estudiar cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de creencias religiosas, tanto en la mitigación, superación y cuestionamiento de la dominación como en el sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. Si la devoción popular es un modelo para la acción social de los creyentes y las instituciones que las mantienen, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de esas acciones nos ayudará a entender cómo el sistema social vigente persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones de las devociones populares. En ese orden de ideas sabemos con Theodor Adorno que: “El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él” (Adorno, 2008: 402).

Con Karl Marx, la hipótesis central que configura nuestros análisis de las representaciones socio-religiosas entorno a la Santa Muerte en Puebla es que no solamente son expresión de la dominación, y por lo tanto experiencia de conflictos. Por el contrario, las representaciones religiosas, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales, tienen fundamentos del hombre concreto; ideas, pensamientos que materializan negatividades teológicas del más allá, pero siempre en el mundo concreto, en ese *Reino de Dios, pero aquí en la Tierra* del que habla Karl Marx (1974). Lo importante de estas afirmaciones es que las religiones se nutren y se materializan históricamente en la construcción de espacios y tiempos concretos de esperanzas y contradicciones concretas del mundo de las creencias. Así, sabemos con Marx (2009: 2), que las subjetividades religiosas son materializaciones de la historia. Entonces si el hombre hace a la religión y no la religión al hombre: ¿Cuál podríamos decir es el lugar del pensamiento utópico en el cuestionamiento de las lógicas que perviven a una sociedad regida por la desesperación, la culpa y la deuda? En nuestro trabajo concebimos que aquello es posible cuando somos capaces de romper con la lógica racional, violenta y que tiende a la categorización del llamado *tercero excluyente*. En ese sentido, también parafraseamos lo que Richard Gunn (2005: 139) conoce como *abstracción determinada*. Si la teoría general se aleja de su objeto y reflexiona sobre él, la teoría crítica de lo social, por el contrario, ejerce una práctica reflexiva que se sitúa al interior de su “objeto” (reflexividad práctica); y se construye a sí misma con-y-más allá del objeto que habita al enunciarlo.

La diversidad cualitativa de la experiencia humana, social e histórica se diluye cuando la empobrece la dialéctica que cierra discursivamente la realidad, que vuelve las cualidades en funciones, al pensar la dialéctica sólo como una danza alternada de contrarios, aporías, antípodas que responden al pensamiento de fragmentación de la sociedad administrada, uniforme y abstracta.

Por ello, para nosotros, pensar desde la negatividad (Adorno, 2008) los contenidos sociales del pensamiento utópico en la Santa

Muerte es vislumbrar la relación de dominación sujeto/objeto en su constelación, haciendo irrumpir las relaciones que han hecho posible una configuración del presente/ausente (la divinidad, el deseo, la salvación), el de los muertos del pasado en el presente de la memoria de los creyentes. En ese sentido pensar la teología desde la negatividad no tendría que ver con la simple contemplación del “ser divino” en su representación dolorosa, sino como una acción comunitaria, para pensar más allá de las aldabas cientificistas de las disciplinas y sus pretensiones administradoras de la realidad. Aquellas aldabas que representan el recorrido de una racionalidad instrumental en los orígenes de la Moral en Occidente y su afán acumulador y violento.

Verbigracia, la posibilidad de hablar de utopía en un mundo regido por el capitalismo como una religión universal de la culpa, podría ser expresada si comprendemos cuál es el núcleo del discurso crítico al fundamento material de la modernidad capitalista de Karl Marx. Para uno de lo más agudos sociólogos latinoamericanos, el ecuatoriano Bolívar Echeverría (2012: 63) aquel núcleo se movería entorno a la palabra *enajenación* como *sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías*, lo que consideramos, justamente, impide desplegar al interior del pensamiento moderno un inalienable e improrrogable relación con una metafísica materialista, constituida por escenarios del éxtasis, cuando soñamos otro mundo, radicalmente otro, más allá del dolor y el sufrimiento representados, por ejemplo, en la devoción popular de la Santa Muerte. Sólo es posible conocer las lógicas sociales de ruptura en las representaciones religiosas cuando somos conscientes del vacío alienante que nos horada la mirada y cuando somos capaces de mirarnos en el semejante (deseos contra la muerte y el destino afirmado en la cosificación de la sociedad capitalista): nosotrxs, el diferente, el irreconciliable, el puente a construir y remontar.

Entonces, en esta fábrica de cadáveres desde la que escribimos, vivir y experimentar nuestra corporalidad y sus remanentes teológicos políticos estéticos es un hecho que no sólo configura

nuestros sistemas de representación del mundo, sino que también co-determina nuestras subjetividades y agrupamientos sociales. Las prácticas culturales urbanas y rurales ligadas al culto de la “Madrina”, trátase de culturas o movimientos, encierran en sí mismas particulares y recreadas maneras de vivir en y apropiarse del espacio (ese espacio que pretendemos trascender en su dimensión abstracta encarnada en la forma mercancía), en cuanto sistema articulado de objetos y relaciones sociales, que puede presentarse de diversas formas y en diferentes escenarios. Una de esas particulares formas de recrear el espacio consideramos lo encarnan los devotos de la “Guadaña Protectora”. Bajo todas sus formas y configuraciones el espacio social capitalista es un universo de muerte en movimiento, donde sujetos y cosas están subsumidas a una forma abstracta que los encarcela. Indagar cómo las diversas formas o categorías de agrupación social se relacionan con el espacio y a su vez cómo este espacio posibilita o no su permanencia en el tiempo es algo que nos ha interesado estudiar profundamente en nuestra investigación. Los devotos del culto a la Santa Muerte parecen existir en la negación que los vuelve subalternos y en la afirmación que reivindica una experiencia de la muerte. Una negación que nos plantea una vida más allá de los mecanismos de muerte introyectados y reproducidos.

Los devotos de la Santa Muerte en nuestra perspectiva son portadores de múltiples contradicciones y no buscan una síntesis de sentido cuando articulan su devoción, son portavoces de una sociedad que solo puede ser explicada a la luz de una dialéctica que no es la del tercero excluyente aristoteliano. Aquel para el cual las cosas pueden ser o no ser. Para nosotros, los devotos de la Santa Muerte revelan el carácter de una existencia que no nos ensordece frente a la ambivalencia social. En las múltiples formas que su devoción adopta miramos una incesante creatividad que despliega cartografías de memoria, a la manera de una compleja red de relaciones centrífugas. Nosotros pensamos solo es posible entender el contemporáneo culto a la Santa Muerte, a través de revelar que al interior de sus materialidades creyentes

se despliegan un sinnúmero de arqueologías; epistemologías, políticas y estéticas. Los sujetos devotos se encuentran revestidos de inauditas y polivalentes capas arqueológicas que hablan por una memoria mesoamericana, medieval, novohispana o barroca que hace irrumpir el pasado en el presente, desplegando *afinidades electivas*, conscientes e inconscientes, que se mutan y recomponen, estratégicamente de cara a una sociedad que imposibilita la experiencia de la muerte.

En nuestra mirada, este no es un culto de la muerte sólo ligado a la criminalidad o a la cultura del narco sino, una utopía concreta que surge de experiencias alternativas del tiempo y el espacio en clave esperanza y que articula horizontes de lucha, que dibujan lo que *aún no ha llegado a ser* desde una experiencia *heterotópica*. Sabemos que la experiencia utópica desde el *capitalismo como una religión* corresponde a sociedades articuladas bajo promesas de futuro, prosperidad y estabilidad en la desesperanza. Mientras que, en nuestra perspectiva, la devoción de la Santa Muerte aporta un contenido sociohistórico heterotópico, pues inquieta, es inestable y produce conflictos allí donde las promesas de redención, liberación o comunión de las religiones tradicionales, claudicaron en su posibilidad de revelar un horizonte traducible a miles de mexicanos. Sujetos desposeídos de los bienes salvíficos que aprendieron desde una pedagogía de la crueldad en la vida cotidiana, que la muerte es una amante, una compañera, una amiga, una hermana.

Por ende, el culto a la “Niña Blanca” se ha vuelto intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo “moderno” que ha hecho de la muerte una negación profunda, cotidiana y ambivalente, como lo miramos encarnado en las que enunciamos *nuevas formas del morir*. Hemos mirado cómo frente a escenarios de especulación inmobiliaria, urbanización, expulsión, depredación, persecución o invisibilización; habitar la muerte y hacer de esta una experiencia puede ser un horizonte de lucha creativa e imaginativa de cara al ilusorio mundo de las mercancías. De esta forma, estamos interpelando a una devoción que es el correlato de un país de cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos, en donde la muerte

ha sido negada como experiencia en los horizontes de la disolución en ácido, el desmembramiento, la decapitación, el colgamiento y múltiples formas de tortura que impiden, -como la desaparición-, la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interpelar, nombrar, velar, llorar, acompañar.

Así, nuestra hipótesis con respecto a la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a milagros obrados por ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida de cara a una sociedad que ha negado la muerte como un *desbordamiento creyente*. Nosotros hablamos desde el *desbordamiento* pues creemos que el escenario devoto de los creyentes de la “divina niña” opera a la manera de un *Atlas mnemosyne* (Warburg, 2010) que incorpora una red, nunca sintética o acotada, de significados y significantes ambivalentes que siempre están buscando nuevos territorios o cartografías, como pudimos atestiguarlo en las reproducciones contemporáneas de imágenes de la Virgen de Guadalupe/Santa Muerte. Por lo que la propuesta de nuestra investigación ha sido leer en los comportamientos de los devotos, *los momentos no conceptuales del concepto*, lo abierto, lo que subyace, lo que no registran los paisajes sonoros o las jerarquías semánticas. Der liebe Gott steckt im Detail (Warburg, 1905). Dios anida en los detalles.

Los *desbordamiento creyentes* son para nosotros los sentidos que despliegan los creyentes, que miran al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de una experiencia de la muerte. No como destino último como nos lo plantea Adorno (2008), sino como horizonte que es necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario.

Así, reivindicamos un pensamiento utópico ineludiblemente ligado a un *novum*, un *todavía aún no consciente* que inquietantemente se mueva en los márgenes del mundo administrado de la mercancía. Un registro en clave esperanza que es posible gracias a la idea ferviente de que el mundo tal y como lo conocemos no ha sido concluido por

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

Evocar la obra de intelectuales como Ernst Bloch nos apremia en la necesidad de pensar el lugar del *utopicum* en un mundo distópico, donde pareciera que solo hace falta aguardar a la desesperación de la muerte programada o a la confianza de una sociedad postsalarial que hace del *muerto de hambre* la constancia histórica de su gloria obsoletamente programada. En nuestro camino, la urgencia histórica de fracturar la sociedad de la devastación y la amargura hace ineludible la búsqueda del *aún no todavía* como una esperanza desesperanzada, pero ateamente convencida y soñadora en la vigilia de un mundo que aún puede ser transformado. Nosotros creemos es posible hablar aún de redención en un mundo que ha arrojado a los márgenes del discurso nuestras propias vidas y las múltiples muertes creyentes de la Santa Muerte que día con día nos encienden la mirada.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia. Pre-Textos.
- Agamben, G. (1999). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*. Madrid: Pre-textos.
- Agamben, G. (2012). Se la feroce religione del denaro divorza il futuro. (Audio podcast). Recuperado de <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divorza.html>
- Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Benjamin, W. (1971). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En: *Angelus Novus*. Barcelona: Editorial Sur.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Madrid: Arcis Lom.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.
- Benjamin, W. (2015). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal Ediciones
- Berger, John, (2006), *Con la esperanza entre los dientes*. La Jornada Ediciones/Editorial Ítaca, México.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: A. Machado Libros.
- Bloch, E. (2017). *¿Despedida de la Utopía?* Madrid: A. Machado Libros.
- Echeverría, B. (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.
- Foffani, E. y Ennis, J. A. (2002). *El capitalismo como religión*. Recuperado de http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf
- Gunn, Richard (2005). “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”. En: Bonnet, Alberto, Holloway, John & Tischler, Sergio (Comp.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

- Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Madrid: Trotta.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Löwy, Michael (2002). Walter Benjamin: *Aviso de Incendio, una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.
- Löwy, Michael (2006). « Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber ». *Raisons politiques*, 3(23). 203-219.
- Löwy, Michael (2009). « Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste ». En: Löwy, M et Dianteill, E. (Eds.), *Sociologies et religion. Approches insolites*. Paris: PUF.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Madrid: Ariel.
- Marx, K. (2015). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana/Centro Simón Bolívar
- Marx, K. (2009). *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*. Chile: Editorial Clinamen.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*, México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2007). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Obras fundamentales, tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1974). *Sobre la religión*, ed. Hugo Assmann. Madrid: Sígueme.
- Marx, K. (1974). *Obras Escogidas. Tomo II*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*: México, Siglo XXI editores.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en el génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana/BUAP.
- Matamoros Ponce, Fernando (2015). *El pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses en México"*. México: BUAP/Universidad Veracruzana.

BAJO EL VOLCÁN

- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Rasch, W. (2003). "Schuld als Religion". En: Baecker, D. (Ed.) (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.
- Weber, Max (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Editorial Colofón.
- Wiegel, S. (2008). Walter Benjamin. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt: Fischer.