

Jesús Malverde: un santo maldito en los límites de la modernidad

Gerardo Gómez Michel

University of Pittsburgh

Sin duda, la Iglesia Católica en México ha logrado sortear, por casi 500 años, toda una serie de circunstancias adversas a su proyecto espiritual e institucional. Entrados en pleno siglo XXI, el balance sigue siendo de signo positivo a pesar de los reveses que ha tenido que afrontar, y a partir de los cuales, en general, ha mantenido la hegemonía religiosa en un país que por más de 150 años ha permanecido bajo el aura secular de un Estado separado constitucionalmente de cualquier liga con dicha institución. En este panorama de extrema laicidad política el entorno popular ha sido históricamente el nicho en que la Iglesia ha mantenido con mayor efectividad su impronta doctrinal. Es cierto que su ámbito de influencia no se delimita a este sector, ya que la devoción cristiana de signo católico cruza verticalmente a los diferentes estratos sociales mexicanos; de hecho, los “pactos” de mayor envergadura de la Iglesia han sido precisamente con los sectores hegemónicos: las élites e incluso el gobierno; en cambio la relación con las clases bajas ha sido en mayor medida

vertical y doctrinaria, pese a ello la población mayoritariamente sigue fiel al culto y a la institución misma.

Desde dentro de la grey católica ha habido otra suerte de luchas y estrategias de resistencia que se han desarrollado con origen en sectores nada hegemónicos. Me refiero en este caso a los espacios devocionales que partiendo de la misma base doctrinal católica articulan cultos alternativos, parareligiosos o de la llamada mística popular, que desembocan en una religiosidad que se legitima a sí misma a partir de la fe y de la experiencia humana, independientemente de los juicios que de ella haga la Iglesia.

Una figura que ha cobrado notoriedad a partir de la mística popular mexicana es el llamado “santo de los narcos”: Jesús Malverde, que como otras figuras “santificadas” popularmente, como Juan Soldado y Teresa Urrea, la santa de Cabora, participa de una condición de “ilegalidad”, es decir, en algún momento, y por diferentes circunstancias, fueron perseguidos y condenados por el Estado mexicano. Por otra parte, aunado a la condición de “delincuentes” — circunstancia que de entrada permite indagar en la posición que asumen sus seguidores frente al *statusquo*—, el surgimiento del culto a estas figuras políticamente “problemáticas” permitió que se ligara la persecución legal del Estado con una reprobación por parte de la Iglesia.

La figura de Jesús Malverde ha estado envuelta en la polémica acerca de su verdadera existencia. Ciertamente no hay pruebas definitivas del personaje real histórico, sin embargo, de entre las diferentes versiones y leyendas que sustentan el mito, la más aceptada propone que nació en Sinaloa, estado del norte de México, aproximadamente en 1870. Se cuenta que fue obrero de la construcción o ferrocarrilero y que sus padres murieron de hambre debido a la excesiva

explotación a manos de los terratenientes de la zona. Dicha injusticia, según afirma la leyenda, provocaría que Malverde decidiera hacer justicia por su propia mano. A partir de entonces se convierte en una especie de *Robin Hood* de la sierra sinaloense, robando a los ricos hacendados para dar el dinero a los pobres, quienes por su parte ocultaban de las autoridades cualquier información del bandido-héroe. De entre las diferentes versiones de su muerte hay quienes afirman que fue arrestado y ejecutado por la policía rural del estado, otros que fue traicionado por un compadre que quería cobrar la recompensa ofrecida por su cabeza, y otros más, reafirmando la “bondad” del bandolero, cuentan que herido en un enfrentamiento con la ley, decidió que un amigo lo entregara para que así pudiera cobrar la recompensa y repartirla a los pobres. Tras su muerte, su cuerpo fue colgado de un árbol y se prohibió que fuera sepultado como una forma de escarmiento y advertencia a sus seguidores. Tanto la “bondad” como el “martirio” de Malverde serían el fermento del que surgiría una devoción popular al santo bandolero que en nuestros días comprende a millones de personas.

Analizando el contexto del que nace el mito de Malverde, se trata de un momento histórico de polarización social y desigualdad extrema —el de la dictadura de Porfirio Díaz— en los albores de la modernización e industrialización en México. En este sentido, como explica Peter Williams en su libro *Popular Religion in America*, uno de los catalizadores de la emergencia de la religiosidad popular son los cambios estructurales en la sociedad —como lo ha sido el llamado proceso de modernización en Occidente— que dislocan la visión del mundo de ciertos sectores, que generalmente al ser afectados por este proceso buscan anclajes en su relación con lo sagrado, lo mágico y sobrenatural, de donde esperan llegue de alguna forma la intervención divina que los salve de un mundo que inminentemente los va dejando relegados.

Por su parte, Manuel Valenzuela Arce, analizando la mística popular, expone que la identidad de los devotos se va conformando desde una matriz experiencial que liga su visión del mundo a partir de la relación que tienen con la magia y lo sobrenatural en un plano asincrónico y heterogéneo. Ante la degradación de su posición en la sociedad se “encuentra la mediación de iconos e imágenes santificadas por los sectores populares, que frecuentemente difieren de los favoritos de la religión oficial”.

Efectivamente, Jesús Malverde está muy lejos de ser aceptado como santo por la Iglesia Católica, mucho menos como figura heroica por parte del Estado. No es un favorito de las instituciones oficiales. Entonces hay que entender la emergencia del culto popular a su figura desde una posición que se deslinda de la línea institucional y que, por el contrario, se liga estrechamente con las demandas de justicia —legal o divina— de una población superada por un sistema comprometido con la modernidad a toda costa.

Sus seguidores, desde el principio, han sido aquellos que han buscado ayuda en causas desesperadas —a la manera de la devoción por san Judas Tadeo, el santo de las causas perdidas— que en muchas ocasiones se refiere a cuestiones de supervivencia cotidiana como pedir por una buena cosecha, curar una enfermedad para volver al trabajo, una captura provechosa en la pesca, etc. Los devotos, al recibir el milagro, cuentan su historia, y así van formando una red de microrrelatos que sustentan el mito y el culto al santo bandido. Como explica Hilde Lindeman, este tipo de “contranarrativas” populares, resisten la degradación que imponen algunas narrativas institucionales, como pueden ser la prensa y los medios oficiales de la Iglesia y el Estado, para quienes la devoción popular se resume en una superstición que adora la imagen de un delincuente a causa de la ignorancia.

Sin embargo, habría que buscar las raíces de esas súplicas populares por justicia en el desamparo de un sistema que ha propiciado desigualdad, pobreza, y una consecuente violencia y emergencia de actividades ilícitas en gran escala como o es el narcotráfico —sector que circunstancialmente ha venido creando una vertiente de la devoción a Malverde y que facilita todavía más la “satanización” que hacen las instituciones del culto popular. En un escenario donde se evidencia la situación límite a la que se enfrentan ciertos grupos sociales subalternos en el extremo del proceso de modernización, el del neoliberalismo a ultranza, uno de los fenómenos más desestabilizadores es el de la migración, tanto interna como internacional, que ha producido una dislocación cultural en los sectores que se han visto obligados a dejar su lugar de origen, y por ende, el entorno geográfico, social y cultural que les daba una identidad.

En esta situación límite, la figura de Jesús Malverde les permite rearticular anclajes con una visión del mundo que busca reencontrar en la religiosidad los signos de una identidad dañada por un sistema que sigue viéndolos como sujetos degradados: delincuentes, pochos, chicanos, narcos. Dentro de un circuito devocional que ha rebasado el ámbito regional sinaloense, la figura de Malverde se vuelve la de un santo que acompaña la ruta de miles de mexicanos que intentan cruzar la frontera hacia los Estados Unidos. Para algunos el milagro significa que puedan cruzar una carga de droga al mercado más rico del planeta, para otros, su petición se limita a rogar por no ser atrapados por la patrulla fronteriza estadounidense con el fin de conseguir un trabajo que les permita superar la pobreza endémica del campo mexicano. Así es como los agradecidos devotos de Malverde han ido edificando pequeñas capillas en diferentes puntos de esta ruta de migración y narcotráfico —que bien vista no es nada más que una ruta que responde a los intereses del mercado mundial con su descarnada división del trabajo, y a una perversa circulación de bienes de consumo en los

que está inscrita la droga. Como comenta el escritor Daniel Sada, para agradecer a Malverde por sus milagros ya no es necesario ir a la capilla original en Culiacán, ya que bien se puede hacer la reverencia en las “sucursales” de Tijuana o Badiguarato, e incluso en las trasnacionales de Cali, Colombia y Los Ángeles, California.

Para los creyentes la afirmación de su fe operada a partir de las contranarrativas testimoniales, desde sus microhistorias milagrosas, les otorga una posibilidad de agencia, o cuando menos de resistencia frente a los discursos hegemónicos. Creer y contar esos milagros es de alguna manera afirmar que siguen estando posicionados en un territorio cultural que van recuperando y reconstruyendo en su peregrinaje hacia el norte. Incluso es una forma de denuncia, como dice una personaje de la obra de teatro *El jinete de la Divina Providencia* de Óscar Liera, afirmando que adorara Malverde es una forma de protestar contra los malos gobernantes.

En última instancia, el culto a Jesús Malverde, funciona a partir de una red de microhistorias que articulan desde la fe y la religiosidad popular un frente de resistencia y crítica a un Estado que ha relegado estructuralmente a vastos sectores de la población, quienes encuentran en la “complicidad” con el mítico bandido sinaloense una forma de agencia en los límites de la modernidad.

Bibliografía

- Liera, Oscar. 1996. “El jinete de la Divina Providencia”, en *La nueva dramaturgia mexicana*. Selec. Introd. Vicente Leñero. México: CONACULTA.
- Lindemann Nelson, Hilde. 2001. *Damaged Identities, Narrative Repair*. Ithaca:
-

Cornell U P.

Sada, Daniel. 2000. "Cada piedra es un deseo", en *Letras Libres*. Mexico: marzo-2000. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6235>

Valenzuela Arce, José Manuel, comp. 1992. *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. México: El Colegio de la Frontera Norte,

Williams, Peter W. 1989. *Popular Religion in America: symbolic change and the modernization process in historical perspective*. Urbana: University of Illinois Press.
