

**Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde
(siglos XIX-XXI)
Blessed are you Among Bandits: The Cross-Border Cult of Jesús Malverde
(19th-21st centuries)**

Carolina da Cunha Rocha¹

RESUMEN

El objeto de este artículo es analizar el aspecto de la religiosidad dentro de la cultura del narcotráfico, en especial, la devoción al santo popular Jesús Malverde en México, entre los siglos XIX y XXI. La hipótesis sostenida por este trabajo es que, a partir de la década de 1970, con el incremento del aparato represivo al combate a las drogas y el aumento del consumo por parte de Estados Unidos, la devoción al santo pasó por una resignificación. El culto a Malverde fue tanto adoptado por la cultura del narcotráfico del modo más ostensivo, como cruzó fronteras geográficas y culturales.

Palabras clave: 1. Jesús Malverde, 2. Narcotráfico, 3. Religiosidad, 4. norte de México, 5. Estados Unidos.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the religious aspect of the drug trafficking culture, in particular, the devotion to the popular saint Jesus Malverde in Mexico between the 19th and 21st centuries. The guiding hypothesis is that the worship of this saint has been resignified since the 1970s as a response to a stronger repressive apparatus against drugs due to the increase in drug use in the United States. The Malverdian cult was adopted by the drug trafficking culture in the most ostensive way, and it has crossed geographic and cultural borders.

Keywords: 1. Jesús Malverde, 2. drug trafficking, 3. religiosity, 4. northern Mexico, 5. United States.

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2017

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2018

¹ El Colegio de México, México, cdacunha@colmex.mx, <https://orcid.org/0000-0002-3054-9606>



- 2 Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde...
Da Cunha Rocha, C.

INTRODUCCIÓN

*'Bury me, gossips,' he murmured, faintly, 'where my arrow hath fallen.
There lay a green sod under my head and another beneath my feet [...]'*
*Robin Hood is dead, and no man can say truly where his grave may be.
His name lives in our ballads, our history, our hearts.*

Paul Creswick, *Robin Hood* (2017 [1957])

*Yo tengo fe en tu memoria y siempre me has protegido,
mis cargamentos me llegan sanos a Estados Unidos
por eso tú eres, Malverde, mi santito preferido.*

Los Cuates de Sinaloa, *Mi santito preferido* (2008)

Verdes eran los bosques donde se escondía para asaltar, color que será siempre asociado a su nombre y figura. En tiempos de miseria y opresión, él sustraía de los ricos y entregaba a los pobres el resultado de su saqueo. La justicia social era la razón última que justificaba sus actos. Querido por los desvalidos, sus hazañas se divulgaron por medio de cantos y poemas. Odiado por las autoridades, fue perseguido y asesinado por ellas. Después de su muerte, surgió la adoración popular debido a los milagros que concedía a la gente humilde. Nunca se supo si en la tumba donde hoy es venerado se encuentran realmente sus restos mortales, pero año con año el fervor de su leyenda crece ante el aumento de la desolación social y económica del país. La devoción hacia él traspasó fronteras tanto geográficas como sociales. Sin embargo, fue entre sus pares, bandidos como él, que se borró la tenue línea que separaba la caridad de la corrupción, lo que acercó su veneración al peligroso universo del narcotráfico. Su nombre bien podría ser Robin Hood, pero en la capilla de Culiacán, donde es reverenciado, lo denominan Jesús Malverde.

El objetivo de este trabajo es analizar la devoción a Jesús Malverde, un culto específico dentro del universo múltiple de las creencias y prácticas religiosas vinculadas al narcotráfico. La hipótesis sostenida es que, a partir de la década de 1970, con el aumento del aparato represivo en el combate hacia las drogas, la devoción al santo fue resignificada, siendo adoptada por la cultura del narcotráfico de modo más ostensivo.² Es importante mencionar que la *Operación Cóndor*, realizada en cooperación entre los gobiernos de México y Estados Unidos a inicios de la década de los setenta, fue una estrategia emblemática y ambiciosa:

² Es importante aclarar que Jesús Malverde no es reverenciado solamente por aquellos que se identifican con el mundo criminal. Desde su origen en el porfiriato, muy anterior a la expansión de la cultura narco, su culto se ha difundido entre personas de distintas clases y estratos sociales. Sin embargo, este trabajo se centrará en su adoración por parte de los narcotraficantes, pues su objetivo es estudiar la devoción dentro del mundo del narcotráfico. De la misma manera, se reconoce la existencia del culto hacia otros santos no reconocidos por la ortodoxia católica en la zona transfronteriza, aunque este artículo se limita a la figura de Jesús Malverde debido a su origen de bandido social.

tenía por meta reprimir la producción y el comercio de las drogas. A partir de entonces, las manifestaciones religiosas hacia Malverde fueron reelaboradas para respaldar la creciente cultura del narcotráfico, que asumió desde entonces un carácter transfronterizo. Esa puede considerarse una de las razones que justificaron el aumento del fervor religioso alrededor de la figura de Malverde. De este modo, para entender mejor este fenómeno cultural, fue preciso establecer una periodización más amplia. El periodo que abarca este ensayo inicia a fines del siglo XIX, donde ha sido ubicado el inicio de su leyenda, todavía en tiempos del porfiriato (1876-1911), pasa por la transformación del culto en las décadas de 1970 y 1980, momento en el que su admiración se disemina fuera de México, y finaliza en las expresiones culturales más recientes en el siglo XXI.

La primera parte del artículo aborda la producción sociocultural del mito malverdiano, sus orígenes históricos, la relación con la Iglesia oficial y su papel en el imaginario popular mexicano. En seguida, se analizan las condiciones socio culturales que permitieron la absorción de su culto por parte de los narcotraficantes, así como las condicionantes históricas vividas en el siglo XX, en especial la progresión del uso de drogas en México y Estados Unidos, el papel de las políticas de combate a esta problemática, los aspectos de fe a Malverde que cruzan fronteras geográficas y culturales, así como un esbozo del perfil de sus devotos criminales. Finalmente, el artículo reflexiona sobre la aparición de los narcocorridos como una nueva modalidad dentro de la tradición del corrido mexicano, pues éstos representan las distintas formas de revestir la espiritualidad narco y permiten comprender con mayor amplitud el fenómeno religioso de la fe en Jesús Malverde. La tradición oral, las novenas y los narcocorridos son las fuentes primarias utilizadas por el ensayo, porque la intención es entender cuáles son las principales particularidades a las que se asocia la figura del santo bandido dentro del universo del narcotráfico, buscando identificar qué tipos de milagros y ventajas se le atribuyen. Mediante categorías históricas como la representación y la identidad, se estudia el modo en que la música y la fe aportan nuevo sentido al lenguaje simbólico de la violencia, y cómo se han convertido en parte fundamental de la cosmovisión de los narcotraficantes en un contexto de criminalidad transfronteriza.

*VOY A CANTAR UN CORRIDO/ DE LA HISTORIA VERDADERA/
DE UN BANDIDO GENEROSO/ QUE ROBABA DONDE QUIERA*

El universo del narcotráfico abarca tanto las capas más altas de la sociedad, vistas, en general, como las principales consumidoras de drogas, como los extractos económicamente más frágiles de la población. En México, este grupo puede estar representado por los campesinos sin recursos, los peones sin trabajo, los indígenas desplazados, los desempleados urbanos y los distintos moradores de zonas de riesgo y violencia, tanto urbanas como rurales. Esos personajes conviven estrechamente con la realidad del narcotráfico y muchos encuentran en esta actividad una forma de garantizar su sobrevivencia y el sustento de su familia. El culto

a Jesús Malverde no escapa de esta lógica social de exclusión y su construcción es fruto de una amalgama cultural compleja, cuyos orígenes inciertos remontan a la propia formación de la identidad nacional mexicana. Es interesante ver que en los distintos libros que tratan la devoción malverdiana hay una gran dificultad para probar la existencia del personaje histórico. Las fuentes generadoras del mito están bajo la penumbra típica de los cuentos populares. Eso se da obviamente porque su historia se basa, sobre todo, en la tradición oral, en testigos de los que convivieron, conocieron, fueron amigos o supieron de la existencia de cierto bandido generoso, que en algunas historias fue asociado al nombre de Jesús Juárez Mazzo, de quien se encontró una supuesta acta de nacimiento fechada el 5 de marzo de 1888 en Sinaloa (Ortiz Castillo, 2012, p. 84).³ Sin embargo, esa prueba histórica tampoco ofrece garantía de autenticidad. Según José Ramón Ortiz Castillo, nadie puede comprobar su lugar de origen, aunque se supone que este personaje nació o emigró a Sinaloa. Su elección por una vida criminal habría sido producto de la pobreza en la que vivió durante su infancia, periodo que lo marcó para siempre cuando vio morir de hambre a sus padres (Ortiz Castillo, 2012, p. 2).

Si la raíz del imaginario malverdiano se ubica dentro de esas relaciones asimétricas de poder en la Sinaloa porfiriana, para Gerardo Gómez Michel y Jungwon Park (2014, p. 204) la mítica historia de Malverde como bandido social coincide con la efervescencia previa a la Revolución Mexicana (1910) que impulsó las rebeliones contra el gobierno de Porfirio Díaz (1830-1915), como la de Tomóchic, en Chihuahua. Para esos autores, la vida de Malverde sería parte del contexto de modernización del gobierno de Díaz, cuyos proyectos de internacionalización de los mercados abrieron el camino a compañías empresariales estadounidenses, en especial en la construcción de vías férreas, llevando a la expropiación de tierras de muchas comunidades rurales de Sinaloa, que repentinamente se vieron privadas de sus posesiones y relegadas a la pobreza (Gómez Michel y Park, 2014, p. 205).

Se puede decir que los ideales de orden y progreso porfirianos crearon una clase social marginada, lo que hizo que el culto a Malverde se identificara con la vulnerabilidad de esos grupos sociales ante un contexto modernizador. Eso se ve de modo claro con el primer milagro realizado por el ánima, espíritu, entidad o santo, siendo la última denominación la más común cuando se refieren a él sus creyentes. Pero antes, es necesario hacer una breve digresión sobre las condiciones de su muerte.⁴ De acuerdo con los relatos más corrientes,

³ Es importante decir que la fecha de nacimiento de Malverde tiene variaciones, pero la mayoría de los historiadores identifica 1870 como el año de su nacimiento. Este ensayo optó por la fecha arriba mencionada por ser la más precisa que fue encontrada en el proceso de investigación de este artículo.

⁴ La historia narrada en este artículo puede encontrarse en distintas fuentes secundarias y también en la tradición oral, por eso no hay una referencia bibliográfica específica, ya que el contexto de la muerte encuentra pocas variaciones en las distintas obras utilizadas en esta investigación.

después de vivir una vida dedicada a ayudar a los miserables con el resultado de sus robos y retar abiertamente al gobierno local, incluso se enamoró de la hija de una autoridad, el gobernador Francisco Cañedo, y éste decidió poner un precio sobre la cabeza del buen bandido. En 1909, más específicamente el 3 de mayo, día que hoy es dedicado a Malverde, el santo fue apresado por la policía. En una emboscada en las verdes sierras que dieron nombre a su apellido, el criminal fue traicionado por un compañero que se dejó seducir por el dinero prometido.⁵

Al ser colgado, su cuerpo quedó expuesto como un ejemplo para los demás, pues le fue prohibido tener una sepultura digna. Poco tiempo después, pasó por ahí un pobre campesino que había perdido parte de su ganado, es decir, su única fuente de renta, y pidió al bandido colgado ayuda para encontrar a sus animales. Se dice que, a pesar de nunca haber realizado milagros en vida,⁶ el espíritu de Malverde ayudó prontamente al campesino, lo que hizo que la fama de milagroso del buen ladrón se divulgara en la localidad. De este modo, el lugar de la muerte de Malverde se convirtió en centro de peregrinaciones. En el sitio donde supuestamente estarían sus restos, sus paisanos pasaron a colocar piedra sobre piedra como símbolo de gratitud a los milagros logrados. En virtud de la gran cantidad de prodigios atribuidos al ánima del ladrón, las piedras formaron una pequeña cueva que pronto se convirtió en capilla. Se cree que la actual iglesia de Culiacán, en Sinaloa, puede ser el lugar donde estaría su sepultura y sería el centro de su poder milagroso, pues se acredita que para la mejor obtención del milagro la visita a esta localidad es imprescindible. Ortiz Castillo resalta que mucho de la actual adoración al espacio se debe a Eligio González León (?-2004), primer capellán e idealizador de la capilla de Malverde, quien por 30 años cuidó del lugar después de haber sido salvado por el santo de una balacera en la década de los setenta, asunto que será abordado en el próximo apartado (Ortiz Castillo, 2012, p. 86 y p.104).

Es evidente la correspondencia de su culto con lo que Kristín Gudrún Jónsdóttir (2014) denominó el santoral profano mexicano, y Ortiz Castillo (2012), la cosmogonía de santos paracatólicos. Es decir, que Jesús Malverde es uno de los varios personajes populares a los que se rinde culto al margen de la jerarquía eclesiástica oficial, cuyo simbolismo casi folclórico pasa a ejercer función espiritual en el imaginario popular de México. Según Gudrún (2014), la adoración a Malverde y los santos Teresa Urrea, Pedro Jaramillo, Niño Fidencio y Juan Soldado comparten una serie de características. Cada cual, a su manera, actúa

⁵ Otra versión sobre su muerte cuenta que Malverde, en la persecución emprendida por la policía, fue baleado, pero logró huir a la sierra y resistió a la muerte porque tenía el objetivo de aumentar la recompensa por su cabeza y así beneficiar a un mayor número de personas con el dinero conseguido. De esa manera, pidió a un compadre que lo entregara cuando lo viera a las puertas de la muerte y así el dinero ayudaría a los pobres (Genis, 2017, p. 80).

⁶ Sobre eso hay diversidad de opiniones entre los historiadores. José Genis afirma que la fama de Malverde se hizo principalmente por tener en vida dones milagrosos que le permitían cambiar de apariencia, así como el don de la ubicuidad (Genis, 2017, p. 79).

como respuesta ante el desigual orden vigente; surgieron en un espacio geográfico conocido por el pueblo, en tiempos relativamente cercanos y en circunstancias conocidas por el devoto, lo que da al creyente la sensación de ser uno de “nosotros”. Son cultos que suceden al margen de la Iglesia católica, no obstante, el modelo de adoración adoptado es el católico, pues se les reza, sus imágenes se besan en señal de devoción, se realizan peregrinajes al lugar sagrado, se dejan exvotos y se cumplen promesas, entre otras cosas (Gudrún, 2014, pp. 46-48).

Este tema nos conduce a una necesaria búsqueda de entendimiento sobre la relación entre el culto popular con la Iglesia oficial. Por más milagros atribuidos a Malverde, como lo demuestra la incontable cantidad de exvotos, losetas, retablos y cuadros en la pared de su capilla en Culiacán, la Iglesia optó por no canonizarlo por motivos obvios. La falta de pruebas de su existencia real, asociada a una historia oral que recuenta tras generaciones sus aventuras pocos loables, pues según Park (2007), si acaso hubiese existido realmente su vida no sería ejemplo para nadie, hicieron de la devoción a Malverde un culto apócrifo. Las tensiones y las idiosincrasias de la relación entre el culto popular y la Iglesia pueden ser identificadas en una anécdota mencionada en el documental de El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) titulado *El mito santificado*, lanzado en febrero de 2016. El documental relata que los devotos intentaron llevar un sacerdote para la misa de inauguración de la capilla de Culiacán el 3 de mayo, día de la fiesta de Malverde. Sin embargo, la iglesia local se rehusó. Sin darse por vencidos, los creyentes pagaron una propina al párroco, quien la aceptó y así lograron tener su primera misa en el lugar sagrado (Valenzuela Arámburo, 2013, 28°02' -28°25' min). Este relato expresa de modo claro algunas de las incongruencias entre la postura oficial de la Iglesia y la práctica operada por los párrocos, quienes conviven diariamente con la realidad de comunidades de riesgo, muchas de ellas involucradas con el mundo criminal.

A pesar de la falta de respaldo de la Iglesia, la adoración malverdiana readaptó algunos de los códigos católicos a la vida cotidiana de la fe apócrifa, de modo que pudiera ofrecer a los creyentes un apoyo espiritual similar al otorgado por los ritos oficiales. Resulta llamativo que los fieles son conscientes de la ausencia de reconocimiento por parte de la jerarquía eclesiástica católica, aunque eso no significa un impedimento suficiente para la vivencia plena de su fe. En ese sentido, la propia novena malverdiana narra de modo heroico la ardua trayectoria de lucha contra los poderes oficiales del gobierno y de la Iglesia para que se mantuviera su culto en Culiacán:

Tercer día: ¡Ay Malverde! El Vaticano no creyó que fueras santo y no quiso canonizarte. Pero cuando entraron las máquinas de Caterpillar a derribar tu capilla. Rompiste una máquina y nadie pudo quitarte de donde estabas. Y rompiste otra y los que no te respetaban enmudecieron. Y rompiste la tercera y entonces dijeron: “dejen en paz la capilla de Malverde”. Así como no pudieron contigo, haz que los que me amenazan no puedan conmigo (Capilla de Jesús Malverde, s/f).

Aunado a lo expuesto, es importante considerar la base del imaginario cultural del pueblo mexicano en la creación del mito Malverde, versión nacional del arquetipo universal del bandido bondadoso. Distintas partes del mundo también elaboraron su versión del delincuente justo que se torna en héroe nacional, sean ellos personas reales o ficticias: Robin Hood en Inglaterra; Virgulino Ferreira, el Lampião, en Brasil; Jesse James en Estados Unidos; así como otros tantos ídolos. La citación de la clásica obra de Eric Hobsbawm titulada “Bandidos” (1969) es una referencia casi obligatoria a los investigadores cuando se trata de estudiar la figura del marginal que lucha por justicia social. Hobsbawm hizo el esfuerzo de identificar historias semejantes en toda Europa, América, Asia y África, y conceptualizar la idea de bandido social como aquel personaje que es el proscrito rural, considerado criminal por el señor y el Estado, pero que continúa haciendo parte de la sociedad campesina y es considerado por su gente como héroe, campeón, vengador y paladino de la justicia, un líder de la liberación (Hobsbawm, 1969, p. 9). Según el autor es posible resumir en nueve puntos las características principales del bandido social: inicia en la vida marginal no por un crimen sino como víctima de una injusticia; corrige los errores cometidos contra su grupo; roba a los ricos para dar a los pobres; nunca mata, solamente por legítima defensa o venganza justa; si sobrevive, regresa a su gente como ciudadano honrado y miembro de la comunidad; es admirado, ayudado y protegido por el pueblo; muere invariablemente por traición; él es, en teoría, invisible e invulnerable; y por último, no es enemigo de un gobernador lejano, sólo de las autoridades locales (Hobsbawm, 1969, p. 37). Nueve puntos que se aplican perfectamente a la tradición del buen bandido identificadas en la figura de Jesús Malverde.

Por otro lado, es importante considerar la mexicanidad que subsiste bajo la figura de Malverde. Gudrún resalta que la figura del bandido ha calado hondo en la entraña popular mexicana, tanto en la tradición oral como en la iconografía, como revela la imagen del charro y los grupos de mariachis, hombres que llevan el traje típicamente mexicano, derivado del hacendado-bandolero y los rurales del siglo XIX: pantalones estrechos, chaqueta estilo bolero, adornados con trenzas y botones de plata, además de sombrero de alas grandes (Gudrún, 2014, p. 59). Si muchos asocian la imagen de Malverde con los símbolos del imaginario cultural mexicano, como del actor Pedro Infante (1917-1957) o del cantante Vicente Fernández (1940), el documental de El Colef, arriba mencionado, presenta una versión bastante reveladora sobre esta cuestión. En el documental fue entrevistado el escultor de la imagen más conocida del santo, el artista Sergio Flores, contratado por Eligio González León para esculpir la efigie de Malverde. El hijo del fundador, Jesús Manuel González Sánchez declaró en el documental que a su padre le habían enseñado una foto y que quería hacer el busto para la capilla “pareciéndose a Pedro Infante o a Mariscal, un político muy reconocido, porque eran personas que el pueblo quería mucho” (Valenzuela Arámburo, 2013, 16’50”-17’05” min). Flores confesó que, después de haber hablado con personas que se decían contemporáneos de Malverde, decidió crear una imagen libre de referencias de los relatos orales porque no

encontró en ninguno de ellos puntos de concordancia sobre cómo sería la persona real de Malverde. Por eso, dijo no haberse basado en nadie en específico, sino en un hombre promedio de la región, para dar la idea de una persona segura, que mira hacia adelante, pero que no es arrogante con su gente. El escultor dijo:

Yo le di un carácter así, galán, pero sin ser muy guapo, apuesto ¿no? Pero era más bien que yo sentí la necesidad de hacer un prototipo, un ideal del sinaloense, pues. Mirada al frente altiva, no arrogante. Y una mirada que es como, como hacia adelante ¿no? No es una persona de escabullir, era una persona muy inteligente y aventado, sin miedo (Valenzuela Arámbaro, 2013, 17'12'' - 19'20'' min).

El resultado fue la imagen de bigote, cabello y corbata negros, y que es la más difundida del santo. Lo sorprendente es pensar que hasta 1973, cuando se creó la capilla de Malverde, el santo no tenía un rostro definido y la iconografía que se encuentra plasmada hoy en gorras, playeras, llaveros, medallas, escapularios, amuletos de toda suerte e incluso en una marca de cerveza, se basa en la pura imaginación artística.

*QUE MALVERDE ES MILAGROSO/ OTRA VEZ SE HA COMPROBADO/
POS LA CARGA EN SAN ANTONIO/ YA SE ENCUENTRA EN EL
MERCADO/ Y EL JOVEN EN CULIACÁN/ OTRO VIAJE HA PREPARADO*

Es posible concebir al bandolero como un símbolo de resistencia de los de abajo ante un mundo opresor y un orden social excluyente. La idea de inversión simbólica de las relaciones y de las jerarquías establecidas, analizada por James Scott en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000) puede ser aplicada para comprender el mito malverdiano. El hecho de que el bandido bondadoso pase a ser venerado por los de abajo, es una clara expresión de insatisfacción con el discurso hegemónico de las élites, y un intento de ver al crimen como una restauración moral en un espacio de marginación y pobreza, a decir de Ortiz Castillo (Ortiz Castillo, 2012, p. 9). Al analizar la adoración a Jesús Malverde bajo este prisma, es más fácil comprender la lógica absorción cultural de su imagen por el universo del narcotráfico. Se puede decir que, si la veneración al personaje surgió por primera vez en el contexto histórico de modernización excluyente del gobierno de Porfirio Díaz, la reelaboración de su culto a partir de la década de 1970 coincide con un nuevo periodo de vulnerabilidad social bajo un contexto globalizante. La crisis de la contemporaneidad permite la repetición de la trama, a pesar de algunas variantes: los pobres, ante el deseo de participar del progreso, no saben cómo alcanzar la prosperidad sino es por medio del tráfico de drogas. Según Gómez Michel y Park, Malverde representa la resistencia política y espiritual de un sector que, históricamente, sufrió la exclusión de un proyecto nacional, pero que por falta de oportunidades o alternativas fue conducido a una complicidad estrecha con el mundo del crimen (Gómez Michel y Park, 2014, p. 209).

La primera pregunta que surge al estudiar el culto a Jesús Malverde está en saber dónde inicia su asociación al universo del tráfico de drogas, una vez que, como se ha demostrado antes, su devoción es anterior a cualquier vinculación con el narcotráfico. La respuesta más usual adoptada por la historiografía para entender esa relación entre Malverde y los narcotraficantes puede ser encontrada en una tradición típicamente mexicana: el compadrazgo. Según José Genis, existiría en México un conjunto de relaciones sociales que se caracterizan por no estar basadas en la consanguinidad ni en la alianza matrimonial, sino en determinados rituales religiosos aptos para ofrecer tanto sustento a diversas instituciones sociales, como significado a sistemas simbólicos, siendo el parentesco ritual y el compadrazgo la variedad más extendida de forma empírica (Genis, 2017, p. 77). Para Gómez Michel y Park (2014, p. 209) la idea de que hay un santo bandido que es “igual a nosotros” acerca a Malverde a un plano terrenal, lo que facilita las relaciones sociales entre aquellos que se identifican con él; sus devotos compartirían con Malverde su condición mítica de criminal. Si el padrino surge como aquel mafioso que ofrece apoyo material a sus protegidos en una situación de fragilidad, se puede afirmar que Malverde cumple la misma función, pero en el plano espiritual.

Si Dios y los otros santos católicos están lejos, más allá, en el cielo, el santo Malverde está cerca, conoce a cada uno de sus paisanos y gobierna sus suertes cotidianas. Por este motivo, cabe recordar que en el origen del culto a Malverde, el santón era concebido como protector de los pobres y miserables ubicados en la zona rural del norte de México, donde entre muchos de ellos había campesinos que trabajaban como gomeros de bajo nivel y también como narcomenudistas. Esos narcotraficantes anónimos le pedían protección para traer y llevar drogas, para intervenir en la cosecha de marihuana, para lograr vender todo el cargamento producido, para salir de situaciones peligrosas y violentas, para la protección ante la muerte prematura, entre otras causas (Genis, 2017, pp. 79-80; Gómez Michel y Park, 2014, pp. 208-209). En síntesis, Jesús Malverde era el santo de la vida práctica y diaria, e inicialmente estaba asociado al tráfico de drogas a pequeña escala. Entre los devotos que están vinculados al mundo criminal, los principales milagros atribuidos al santo son referentes al amparo y salvaguarda en la rutina del crimen. Se puede decir que Malverde no invita a una condenación moral de sus creyentes, sino más bien a una relación de compadrazgo espiritual: él es un bandido igual que cualquier otro, que comprende la aspereza del universo criminal y la dura realidad social vivida por los creyentes, lo que facilita el contacto con lo sagrado y permite un acercamiento al contexto peligroso en que viven los criminales, en especial los narcotraficantes.

Sin embargo, así como suele pasar en la relación entre padrino y protegidos, es necesaria una contraprestación a la protección brindada por Malverde. Es importante decir que las formas más comunes de agradecimiento relatadas no son tan dispares a las formas oficiales de gratitud de los santos católicos, tales como prender una vela al santo, ofrecer donativos, llevarle un exvoto o traerle muchas flores de todos colores. Sin embargo, hay prácticas

adicionales en su culto. En primer lugar, estaría la necesidad casi obligatoria de visitar su capilla en Culiacán, considerada como un espacio sagrado y de fuerza espiritual, capaz de generar milagros. En segundo lugar, es importante ayudar a alguien que se encuentre en una situación problemática semejante, lo que en el universo del narcotráfico representa una contraprestación bastante significativa. Finalmente, como es conocido por ser un santón muy feliz, componerle una música sería la manera más clara de alabanza, razón de los innumerables narcocorridos en su honor, como se verá más adelante en el próximo apartado. La novena a Malverde nos ayuda una vez más a comprender su identificación como un padrino espiritual ante las peticiones de orden criminal, típicas de los espacios hobbesianos de lucha de todos contra todos como es el del tráfico, a decir de **Krauthausen (1988)**:

Quinto día: ¡Bienaventurado seas, Malverde! Dios te perdonó y te permitió seguir ayudando a la gente que acude a ti. *Ánima de Malverde*, yo te prometo que, si tú me ayudas, yo a mi vez ayudaré a alguien en tu nombre para que tu culto siga creciendo y tu fortaleza siga siendo la fortaleza de los que te invocan. Tú que sabes cómo me encuentro construye a mi alrededor una fortaleza invencible.

Sexto día: ¡Flores para ti, Malverde! A ti te gustan las flores. En tu capilla siempre las hay de todos los colores. Flores que la gente te lleva en agradecimiento y que tú las recibes con la humildad con que siempre trataste a la gente y con la bondad que adorno tu corazón. ¡Envuélveme en el aroma de tus flores y rodéame con los colores de sus pétalos para que me confunda con el bosque y con el cerro para que los que me persiguen no me atrapen!

Séptimo día: Música para ti. ¡Oh, Malverde! Eres alegre. Alegre es tu corazón. Nunca la tristeza, ni el temor te doblegaron. ¡Música de banda! Que te toquen “El Sinaloense” y que tus oídos se llenen de sus notas y que tus pensamientos y tu alegría contagien el ambiente. Rodéame con tú música, que no haya ruidos que me delaten. ¡Haz que toquen fuerte para protegerme! (Capilla de Jesús Malverde, s/f).

La principal cuestión a resolver acerca de la adoración al *ánima* de Jesús Malverde es comprender cuándo este protector cotidiano de algunos devotos criminales que eran pequeños narcomenudistas sinaloenses fue convertido en patrono transnacional de los grandes narcotraficantes. Gómez Michel y Park afirman que su transformación en “narcosanto” refleja la integración del contrabando de drogas de la región norte de México al mercado global (Gómez Michel y Park, 2014, p. 202). Este artículo coincide con la teoría de los investigadores de Corea del Sur, pero comprende que la contestación a esta pregunta exige una digresión profundizada, pues involucra la religiosidad narco con la propia historia del narcotráfico en México y, por adición necesaria, en Estados Unidos. Dentro del límite cronológico propuesto por este artículo, el fenómeno social de las drogas en México empezó

a ser observado desde el porfiriato. Según Luis Astorga, en este periodo el opio y sus compuestos, así como el vino de coca y el cigarrillo de mariguana, eran utilizados de forma legítima y habitual; eran productos presentes en la farmacopea mexicana (Astorga, 2016, p. 15). En la época en que el supuesto Malverde histórico existió, en la Sinaloa de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la ebriedad y las riñas eran las causas más comunes de ingreso a las prisiones, pero rara vez lo era el consumo de mariguana, opio y sus derivados o cocaína. Las noticias sobre mariguana o de la adormidera blanca, estaban más relacionadas con el uso social de esos narcóticos entre los soldados, prisioneros, gente acomodada o del mundo de abajo, artistas y muchas de las veces se asociaban a la minoría china, como en el caso del opio (Astorga, 2016, p. 51).

En la década siguiente, en los años treinta, la expansión del consumo convirtió el asunto en tema de salubridad pública, de modo que, en el código penal mexicano de 1931, se criminalizaron el tráfico de drogas y la toxicomanía como delitos de carácter federal (Astorga, 2016, p. 43). Sin embargo, es también en esta década que empezó en Estados Unidos una asociación más abierta entre producción y consumo de mariguana con México. Es posible decir que a partir de este entonces pasó a ser difícil desvincular la venta y el consumo de las drogas a las relaciones transfronterizas entre ambos países, característica que marcará tanto las relaciones diplomáticas como las políticas de salud y seguridad pública entre los vecinos. En este sentido, se puede decir que la participación del comisario del Departamento de Narcóticos, Harry Jacob Anslinger (1892-1975), fue fundamental en el combate a la producción, venta y consumo, especialmente de la mariguana en Estados Unidos, lo que trajo consecuencias directas a México. Por medio de la Oficina Federal de Narcóticos (FBN por su sigla en inglés), instituida en el 12 de agosto de 1930, Anslinger, durante los 32 largos años en que actuó como primer comisario de la agencia, emprendió esfuerzos con mano de hierro y mucha influencia en el congreso estadounidense. Su política nacional de combate a las drogas ponía en relieve el papel de México en la propagación del consumo y venta de *cannabis*, hecho que estimuló la asociación de las drogas con los inmigrantes mexicanos y el modo de vivir del país vecino, lo que provocó que la política asumiese tonos notoriamente raciales.⁷ El reporte anual del FBN de 1932 comentaba acerca del uso de mariguana en Estados Unidos que:

Este abuso de drogas es observado, principalmente, entre la comunidad de latinoamericanos o de hispanohablantes. La venta de cigarrillos de mariguana ocurre en grado considerable en los estados que se encuentran a lo largo de la frontera con México, en ciudades del suroeste y oeste de Estados Unidos, así como también en la ciudad de Nueva York, dándose, en

⁷ Los afrodescendientes y los latinoamericanos fueron las minorías raciales más duramente golpeadas por la política del combate a las drogas en Estados Unidos (Courtwright, 1992).

realidad, en lugares donde existan asentamientos de latinoamericanos (Musto, 2017, p. 428) [traducción propia].⁸

La actuación extremada de Anslinger, quien defendía sus políticas con determinación y creía que con tolerancia cero no existiría adicción, causó que la prohibición a la mariguana se tornara federal con el *Marihuana Tax Act*, de 1937, siendo permitida apenas para usos médicos e industriales. Sin embargo, tales políticas de seguridad y salubridad no impidieron el avance del consumo de las drogas en Estados Unidos. La participación de México en este proceso de expansión era innegable. A fines de los años cincuenta, Sinaloa ya era responsable de la producción de 75% de toneladas anuales de mariguana que se exportaba hacia el vecino del norte, pero sería apenas en la década de 1960 que el consumo de la hierba se generalizaría en este país (Astorga, 2016, pp. 51-53 y p. 100). Esto se nota con el aumento de la proporción del uso en Estados Unidos, en especial entre estudiantes y universitarios: en 1962, apenas 4% de los adultos con edad entre 18 y 25 años habían probado mariguana mientras que, en 1967, la tasa subió a 13%, así como también hubo un incremento del uso de heroína (Toro, 1995, p. 15). También para esta década, 75% a 80% de toda la mariguana y heroína que entraban al sur de California pasaba por la frontera con México (Astorga, 2016, p. 111).

En los primeros años de la década de los setenta, México ya se había convertido en el mayor país productor y comerciante de drogas, pues era responsable del 95% de mariguana y 87% de heroína que entraban al país vecino (Toro, 1995, pp. 16-17). En consecuencia, Estados Unidos ejerció mayor presión en el control interno de las drogas del país, hubo un incremento en el aparato estatal y burocrático con la creación de la agencia *Drug Enforcement Administration* (DEA), creada en julio de 1973 por el presidente Richard Nixon con el propósito de establecer un comando único de combate a la guerra global por la amenaza de las drogas.⁹ La DEA contó con una agencia regional en México a partir de 1974 y, con una actuación militarizada, pasó a conducir operaciones contra el narcotráfico y el lavado de dinero, sirviendo de apoyo a las autoridades policiacas nacionales.¹⁰ Con la DEA, Estados Unidos pasó a intervenir directamente en misiones transnacionales en la zona fronteriza, una vez que México demostró ser incapaz de combatir la cuestión sin el apoyo estadounidense. La ineficiente injerencia estatal mexicana en los principales estados productores como Durango y Sinaloa, fue, según María Celia Toro, responsable de la proliferación de la violencia armada entre campesinos y traficantes (momento en que surgen los grandes narcos, como el famoso Cochiloco, por ejemplo), y así se constató la incapacidad

⁸ This abuse of the drug is noted among the Latin-American or Spanish-speaking population. The sale of cannabis cigarettes occurs to a considerable degree in States along the Mexican border and in cities of the Southwest and West, as well as in New York City and, in fact, wherever there are settlements of Latin Americans (Musto, 2017, p. 428).

⁹ Hubo la junción de distintos departamentos, en especial por la transformación del *Bureau of Narcotics and Dangerous Drugs* (BNDD), precedido por el FBN (DEA, s/f).

¹⁰ La DEA cuenta actualmente con seis oficinas regionales: Ciudad de México, Guadalajara, Hermosillo, Mazatlán, Mérida y Monterrey (Embajada de Estados Unidos en México, s/f).

de contener el mercado de las drogas en el país (Toro, 1995, pp. 16-17). Este estado de desolación abrió espacio para aquella que sería la operación más ambiciosa para erradicar el comercio y producción de las drogas: la Operación Cóndor.¹¹

Realizada entre 1976 y 1977, la operación tenía por objeto la erradicación de los campos de marihuana y opio, el bloqueo del tránsito de narcóticos y el desplazamiento de las organizaciones criminales (Revista Nexos, 1978). El gobierno estadounidense proveería equipos para la realización de fotografías aéreas, aparatos de comunicación, helicópteros y capacitación para los pilotos mexicanos responsables de pulverizar con herbicidas los campos de producción de drogas. México, por su parte, ofrecería apoyo de tropas militares, así como financiamiento para la mayor parte de los gastos, un total de 35 millones de dólares (Toro, 1995, p. 18). La principal área que abarcó la operación fue el triángulo de los estados del norte: Chihuahua, Durango y Sinaloa. Como resultado del programa, hubo una caída drástica de envío de drogas a Estados Unidos, pues se destruyeron cerca de 6 000 hectáreas de marihuana, 12 000 hectáreas de opio y se incautaron alrededor de 3 800 toneladas de la droga (Toro, 1995, p. 18). A pesar del éxito en términos de ingeniería táctica y de cooperación bilateral, las principales deficiencias de la operación fueron las que permitieron un nuevo ordenamiento de la producción de las drogas, tales como dispersión en nuevas zonas y plantíos en áreas menores, así como la ineficiencia del uso del herbicida. Esto causó tanto daños a otras plantaciones y productores que nada tenían que ver con las drogas, además de daños ambientales y, principalmente, dio paso a la formación de cárteles transnacionales. Como resultado, los años 80 empezaron con la plena recuperación del mercado mexicano de producción y consumo de las drogas, y con el aumento a gran escala de la violencia de ambos lados del conflicto, en especial con políticas radicales de tolerancia cero al crimen.

La digresión sobre la política antidrogas en México es necesaria porque permite entender con mayor profundidad el fenómeno malverdiano en el contexto actual del narcotráfico. A partir de los años setenta, el culto a Malverde traspasó una doble frontera: la primera fue la social, ya que con el ápice de la producción de drogas en México tanto el narcomenudista o el campesino productor de marihuana como también el gran capo, el narcotraficante rico, poderoso e influyente, pasaron a constituir los típicos devotos del santo en el mundo del crimen. En segundo lugar, una frontera física y geográfica también fue borrada, porque la globalización de los mercados mundiales de la droga promovió una dinámica cultural supranacional. En el caso de México y Estados Unidos la cuestión tomó aires dramáticos en razón tanto de las tensiones y debates sobre cómo gestionar las políticas antidrogas, así como del fenómeno de la inmigración ilegal de mexicanos hacia el país vecino. En ese sentido, es

¹¹ Es importante mencionar que hubo otras operaciones anteriores, como la Operación Interceptación (1959) y la Operación Cooperación (1969), pero ambas causaron conflictos diplomáticos entre los gobiernos mexicano y estadounidense, dañaron las relaciones trasfronterizas e impidieron el avance de políticas más efectivas de combate a las drogas.

importante destacar la observación de Ortiz Castillo que enfatiza el papel de la transnacionalización de los objetos culturales dentro de nuevos contextos económicos y sociales, lo que, en el caso de Malverde, permitió la creación de una religiosidad transfronteriza y una nueva forma de espiritualidad relacionada con el problema más inmediato, cómo cruzar ilegalmente la frontera, ya sea para trabajar honestamente o para llevar a cabo negocios prohibidos (Ortiz Castillo, 2012, pp. 17-19).

El crecimiento vertiginoso del culto a Malverde en la década de 1970 no es, por lo tanto, casual. Eligio González León,¹² ya mencionado en tópicos anteriores, modernizó la adoración al santo bandido, seguramente en un momento histórico en que existía una demanda social creciente por protección espiritual en un contexto de inflexión. González León creó una capilla ubicada estratégicamente en la tradicional zona narco del norte de México, el llamado triángulo dorado comprendido por Chihuahua, Durango y Sinaloa, y que hoy recibe donativos en pesos, pero también en dólares, euros, joyas y metales preciosos (Valenzuela Arámburo, 2013, 23°11'-23°25' min.). Gudrún informa que cuando le preguntaban sobre la asociación entre el santo bandido y los narcotraficantes, González León decía que un ánima como la de Malverde no hacía distinciones en el oficio que tenga la gente que le pide auxilio, los narcos apenas se identifican con él porque era un bandido, pero los testimonios de milagros los dan toda clase de personas (Gudrún, 2014, p. 185). Según Pamela Bunker, Liza Campbell y Robert Bunker (2010, p. 164), el hecho de que famosos narcotraficantes nacidos en Sinaloa, como Rafael Caro Quintero (1952), Amado Carrillo Fuentes (1956-1997) y Joaquín "El Chapo" Guzmán (1957) visitaran la capilla para rendir homenaje al santo refuerza la idea de que el culto a Malverde tiende a crecer cada vez más.¹³

Es necesario también entender cómo se dio la recepción del culto malverdiano del otro lado de la frontera y el modo como pasó a ser observado por las autoridades estadounidenses. Para ellos, el mero porte de alguna imagen o parafernalia con la figura de Jesús Malverde es indicio suficiente de conexión con el tráfico de drogas. La primera y más estrecha asociación de Malverde con el narcotráfico empezó en los años setenta, cuando se observó que muchos de los cargamentos de droga enviados a Estados Unidos tenían su estampa pegada en los paquetes (Bunker, Campbell y Bunker, 2010, p. 164). El artículo de Robert Botsch para el

¹² Es muy probable que la devoción de González León estuviera vinculada al universo del crimen pues el narcocorrido *Corrido de Eligio González León*, de Lino Valladares, cuenta el trágico día en que el capellán fue balaceado y herido en su carro, siendo por eso llevado para Tierra Blanca, lugar que Astorga identificó como siendo en los años de 1970 "tierra de nadie", por ser habitada especialmente por gomeros y pistoleros, donde se decía que la policía compartía cerveza con ellos (Astorga, 2016, p. 116 y Ortiz Castillo, 2012, p. 223).

¹³ En la investigación realizada para este artículo no fue posible identificar ninguna prueba plausible de que en el caso del Chapo Guzmán su devoción al santo en la capilla de Culiacán era ostensiva. Los relatos de su veneración personal también se ubican entre lo visto/lo dicho y lo no visto/no dicho, es decir, entre las brumas de la tradición oral, siendo por eso difícil asegurar su plena alabanza a Jesús Malverde.

FBI Law Enforcement Bulletin de 2008, relató una situación en que esta asociación aparece de modo bastante dramático. En octubre de 2002 en Nebraska, tras realizar una revisión de rutina en un carro, la policía localizó 2 kg de anfetaminas y un teléfono celular con la imagen de Malverde. El chofer y el pasajero, ambos de Sinaloa, fueron encarcelados. En el juzgado, la defensa intentó alegar que el uso de la figura del santo no era evidencia suficiente para vincular el caso al narcotráfico. Sin embargo, el juez de primera instancia consideró que el simple hecho de portar la imagen de Malverde era prueba de la conexión con el tráfico de drogas de Sinaloa hacia Estados Unidos.¹⁴ Otro ejemplo sería que, en la ciudad de Bakersfield, en California, en una encuesta realizada entre la población carcelaria en 2006, 80% de los ciudadanos de origen mexicano involucrados en el tráfico de drogas declararon poseer relación con la veneración a Malverde (Bunker, Campbell y Bunker, 2010, p. 164).

Para finalizar este apartado, es importante analizar el perfil de la fe de los devotos narcotraficantes de modo que podamos comprender mejor su devoción hacia Malverde. Como fue dicho antes, la devoción a Malverde es previa a su adopción por el narcotráfico, pero ganó mayores proporciones con la participación y surgimiento de los grandes narcotraficantes que operaban de forma transnacional a fines del siglo XX. Sin embargo, es necesario recalcar que la figura de Malverde dentro del universo narco no está asociada al satanismo, ni a muertes trágicas como decapitación, masacres o tortura. Es posible decir que hay una especie de gradación dentro de la cultura religiosa de los narcotraficantes, habiendo diferencias en los narcocultos, tema tratado por Bunker, Campbell y Bunker (2010) en su artículo citado anteriormente. Para dichos autores, el culto a Jesús Malverde y otros santos católicos o folclóricos se sitúa en un punto intermedio, cuyos devotos son cualificados como tolerantes porque tienden a no cometer actos de extrema violencia (Bunker, Campbell y Bunker, 2010, p. 161). Por otra parte, situados en los puntos extremos de la escala, es posible encontrar de un lado a los considerados intolerantes fanáticos, ejemplificado por el cartel La Familia, de Michoacán, y, del otro lado, los intolerantes maléficos asociados al satanismo, santería y brujería, donde la violencia no conoce límites. En el caso del cartel La Familia, sus miembros manifiestan un carácter abiertamente conservador originado en una tradición evangélica cristiana, donde hay control de un líder carismático y autoritario, y reglas sociales estrictas (es prohibido el uso de alcohol y drogas). La violencia aplicada por ellos es comprendida como justicia divina: si hay traición, es necesario matar al traidor (Bunker, Campbell y Bunker, 2010, pp. 169-171). En el caso de los devotos criminales de perfil maléfico, el culto más representativo hoy es el de la Santa Muerte, una devoción anterior a la cultura del narcotráfico, pero que fue absorbida por ésta. Para los autores, gran número de incidentes relacionados a torturas y decapitaciones vividas en México estuvieron relacionados al culto de la Santa Muerte en el contexto del narcotráfico, tema que requiere más estudios (Bunker, Campbell y Bunker, 2010, pp. 165-167). En ese sentido, la adoración

¹⁴ En las cortes de California, Kansas, Nebraska y Texas cualquier objeto con la figura de Malverde es considerado como evidencia admisible en casos de droga y lavado de dinero.

a Jesús Malverde es, por lo tanto, un elemento de conciliación dentro de la escala de la fe narco, más relacionado con la idea de generosidad y complicidad dentro del contexto criminal, pues un “bandido como nosotros” ofrece respuesta práctica e inmediata a una circunstancia cotidiana que exige apenas una buena dosis de suerte o fortuna.

*JESÚS MALVERDE/ VENGO A CANTARTE/EN MIS CANTARES
GRACIAS TE DOY*

Para finalizar este ensayo, sería imposible no abordar la dimensión de la tradición oral malverdiana plasmada en los narcocorridos, un tipo de corrido mexicano surgido dentro del contexto del narcotráfico. No es objeto de este ensayo trazar el origen de los corridos, pero es importante decir que, independientemente de ser derivado del romance español o de los cantos prehispánicos, el corrido es un tipo de arte popular que representa el mestizaje cultural mexicano, sobre todo, una producción musical identificada con los estratos más humildes de la población dentro de una realidad local específica. Alberto Lira-Hernández afirma que los corridos dan a conocer una serie de sucesos en torno a realidades cercanas a los autores, pero que dicha estructura no es estable ni repetitiva y que busca transmitir una opinión colectiva sin pretensiones académicas (Lira-Hernández, 2013, p. 32). Por eso, innumerables serían sus funciones: medio de divulgación y comunicación de ciertas facciones; reproductor cultural del sistema de valores y códigos dentro de determinados grupos; mecanismo de resistencia cultural bajo la opresión; periódico de los analfabetos y formador de opinión pública; medio propagandístico; mecanismo de mofa o burla; y, por último, instrumento aleccionador y pedagógico (Lira-Hernández, 2013, pp. 34-39). José Manuel Valenzuela Arce añade que la tradición histórica de los corridos pasó por distintas fases, sufriendo periodos de casi abandono y otros de resurgimiento bajo nuevas modalidades, caso del actual narcocorrido, estilo creciente y predominante en las producciones contemporáneas (Valenzuela Arce, 2003, p. 47).

Observadas las distintas dimensiones de esa producción poética y musical, hoy en día se puede afirmar que esta tradición dentro del narcotráfico funciona como mecanismo de integración social, apto para crear cohesión e identidad ante una realidad social cada vez más opresora y excluyente, que se presenta bajo distintas formas (pobreza, insatisfacción económica, migración, violencia del Estado, agresión policial, embate entre los pares, extranjería, cotidiano de las drogas etcétera). Es importante poner en relieve que los narcocorridos no son una invención actual. Según Juan Carlos Ramírez Pimienta, el primer corrido con esta temática titulado *Carga blanca*, compuesto por Manuel Cuéllar Valdez, surgió en los años cuarenta, y cuenta una historia de traición acerca de un cargamento, posiblemente de morfina o cocaína, siendo todavía muy cantado en las cantinas de las

fronteras (Narváez, 2017).¹⁵ Pero su renacimiento en la década de los setenta coincide con el aumento del tráfico internacional de drogas. En 1973, los Tigres del Norte lanzan la canción *Contrabando y traición*, que, de forma alegre, celebra las aventuras de la vida de las drogas, donde los traficantes se presentan como nuevos ídolos dentro de una lírica poética que expresa el deseo de ascenso social por parte de toda una capa subalterna de la población. En el caso de los narcocorridos dedicados a Jesús Malverde, identificados por Ortiz Castillo como corridos hagiográficos paracatólicos por contar la vida y milagros del santo folclórico, se trata de canciones con una clara función de presentar al bandido como un héroe que actúa de forma transgresora contra un sistema de explotación.

Independientemente de que el corrido suele estar dedicado a presentar aspectos factuales de la vida o los prodigios realizados por Malverde, es posible identificar en ellos algunas temáticas propias dentro del universo del narcocorrido, tales como el valor del bandido como producto de la necesidad; el hambre que provoca que los hombres valientes arriesguen sus vidas para mejorar las condiciones de vida de la familia; el papel de la lealtad y del valor que posibilita la movilidad social en el narcotráfico; la traición y los códigos inviolables; apología a las drogas; el buen vivir generado por la vida criminal y el tráfico que traspasa fronteras nacionales, entre otros temas. Abajo, algunos ejemplos de narcocorridos dedicados a Malverde en los que se claramente destaca la ideología que sustenta los valores compartidos en este universo:

Le [a Jesús Malverde] preguntaba el teniente
“¿Con que fin andas robando?”
No robo porque me guste,
Tampoco me estoy rajando,
Me duele ver inocentes
Que de hambre andan llorando.

El bandido generoso I

(Ortiz Castillo, 2012, pp. 210-211).

No te me rajes, Malverde,
Que ya vamos a llegar,
Antes de entrar a Sonora,
Es el retén federal,
Traigo en la troca clavados
Treinta kilos de cristal [...]

¹⁵ Se recomienda consultar también el libro *Cantar a los narcos. Voces y versos del narcocorrido*, de Juan Carlos Ramírez-Pimienta, publicado por Editorial Planeta en 2011.

- 18 Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde...
Da Cunha Rocha, C.

“¿De dónde viene señor?”
Me preguntó el comandante.
Le dije, “vengo de Mochis,
Voy a un rancho aquí adelante”,
“Puede seguir su camino”,
“Que le vaya bien, compadre”,
Ese retén tiene fama
De que nadie se les pasa
Pero yo ando disfrutando
Aquí en Las Vegas, Nevada
Hasta les crucé a los gringos
Con la troca [*truck*, vehículo pesado] bien cargada.

Mi santito preferido, de Los cuates de Sinaloa

(Ortiz Castillo, 2012, p. 226)

Un joven muy bien vestido
De vaquero y con tejana [sombbrero de vaquero tipo tejano],
Con varios anillos de oro,
En su muñeca una esclava,
Y una imagen de Malverde
En su cuello trae colgada [...]
Una troca color verde,
Con clavo bien protegido [cargamento escondido]
De cristal y cocaína
Le caben treinta y seis kilos,
Por Juárez viene a cruzar,
Muy seguro de sí mismo.

La imagen de Malverde, de la Banda MS

(Ortiz Castillo, 2012, p. 228).

Me cansé de la pobreza,
De la yunta y del arado [...]
Le di un beso a Malverde,
El único que tenía.
Cuando llegué a Culiacán
Fui a su tumba y le pedía,
Cuando vi llorar sus ojos
Supe que me comprendía [...]
Ahora tengo de todo
Lo que antes no creía.
A aquel amigo tan noble

Le pagué su mercancía,
Prefiero año parado
Que doscientos de rodillas.

Corrido a Jesús Malverde IV, de Saúl, el Jaguar Alarcón

(Ortiz Castillo, 2012, p. 233)

Los narcocorridos dedicados a Malverde permiten anclar la devoción en un contexto en el que los propios bandidos se asemejan al narco santón. La intervención milagrosa del santo les permite la continuidad en el mundo del crimen, al mismo tiempo que alivia la tensión de la vida diaria en el narcotráfico, permitiendo reajustar la vida precaria e ilegal con las promesas de prosperidad. Para Gudrún, si Malverde simboliza al bandido justo y bueno de aquel entonces, que ayudó a los necesitados, el narcotraficante surge como el nuevo bueno, que presta atención a las necesidades del pobre, que sufre por el desinterés del gobierno o por el sistema político que no ofrece salidas (Gudrún, 2014, pp. 185-186).

CONCLUSIONES

Este artículo intentó demostrar que el culto a Jesús Malverde fue objeto de distintas transformaciones en lo largo de la historia mexicana, siendo remodelado y amplificado, de modo que ha dejado de identificarse apenas como una leyenda local para servir de apoyo espiritual en un contexto global. De su surgimiento en el Porfiriato, a la expansión del consumo de las drogas en el siglo XX hasta las organizaciones criminales transnacionales, la figura del santo bandido sufrió mutaciones que acompañan en justa medida el propio cambio vivenciado en la realidad social mexicana. La veneración a Malverde estaría en la justa intersección de horizontes formales e informales, entre el mundo de la legalidad y de la corrupción, entre el territorio de los ricos y de los pobres, entre México y Estados Unidos, entre los traficantes fanáticos y los traficantes maléficos, en fin, entre la vida y la muerte. Malverde es un fantasma que circula de modo libre entre el lado luminoso de la bondad y el oscuro de la criminalidad. Padrino generoso en un mundo desposeído de caridad, emblema de resistencia en un mundo opresor, ánima que ofrece respuesta afectiva a los desajustados, a los personajes no funcionales dentro de la sociedad, Malverde concede a sus creyentes tanto el beneficio de la intimidad en el acto infractor como del anonimato ante el quiebre de las reglas.

Más allá de la semejanza con Pedro Infante, Malverde es un símbolo apto para ofrecer coherencia cultural y personificar valores de lealtad, bondad, valentía y fe que deben compartirse entre aquellos que siguen la vida criminal, sirviendo de balizador del bien y del mal dentro de la ética propia de los transgresores. Los bardos mexicanos que cantan sus hazañas reverencian al bandido de ayer, pero también alaban a los héroes malditos de hoy, aquellos que encuentran en el santo un modelo de conducta criminal. Siempre cercano al

dolor de sus iguales, estén donde estén, sea en Culiacán o California, la figura de Malverde tornó porosas las fronteras nacionales y también suavizó las líneas que separaban el mundo real del mundo mágico. El fenómeno de Jesús Malverde representa, por así decirlo, el real maravilloso siempre presente en la historia latinoamericana, quizá sólo eso justifique la persistencia de las prácticas del narcotráfico en contextos de fuerte represión estatal. Es que el jefe de los jefes de los narcos se encuentra un poco más allá de la comprensión humana: él está en el plan espiritual.

REFERENCIAS

- Astorga, L. (2016). *El siglo de las drogas*. Ciudad de México: Penguin Random House.
- Bunker, P., Campbell, L. y Bunker, R. (2010). Torture, beheadings and narcocultos. *Small Wars and Insurgencies*, 21(1), 145-178.
- Capilla de Jesús Malverde. (s/f) Recuperado de <http://capillamalverde.blogspot.mx>
- Courtwright, D. (1992). A century of American narcotic policy. *Treating Drug Problems: Volume 2: Commissioned Papers on Historical, Institutional, and Economic Contexts of Drug Treatment*. Washington: National Academies Press. Recuperado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK234755/>
- Creswick, P. (2017 [1957]) *Robin Hood*. David McKay, Publisher: Philadelphia. Recuperado de: <http://www.gutenberg.org/files/28700/28700-h/28700-h.htm>
- Drug Enforcement Administration (DEA). (s/f).-Recuperado de: <https://www.dea.gov>
- Embajada de Estados Unidos en México. (s/f). Recuperado de: <https://mx.usembassy.gov/es/nuestra-relacion/otros-organismos-y-agencias-en-mexico/agencia-antidrogas-dea/>
- Flores, E. y González, R. (2006) Jesús Malverde: plegarias y corridos. *Revista de literaturas populares*, VI(I), 13-60.
- Genis, J. (2017). El compadrazgo y los santos. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 20(40), 77-82. Recuperado de: www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/77.pdf
- Gómez Michel, G. y Park, J. (2014). The cult of Jesús Malverde: Crime and sanctity as elements of a heterogeneous modernity. *Latin American Perspectives*, Issue 195, 41(2), 202-214.

- Gudrún, K. (2014). *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis de Potosí, México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán.
- Hobsbawn, E. (1969). *Bandidos*. Río de Janeiro: Forense.
- Krauthausen, C. (1998). *Padrinos y mercaderes: Crimen organizado en Italia y Colombia*. Trad. Ricardo Lucio. Bogotá: Espasa.
- Lira-Hernández, A. (2013). El corrido mexicano: un fenómeno histórico-social y literario. *Contribuciones desde Coatepec*, (24), 29-43.
- Musto, D. (2017). The 1937 Marihuana Tax Act. *Marijuana Medical Papers*, 419-440. Recuperado de: <https://www.votehemp.com/PDF/Musto-on-the-MTA.pdf>
- Narváez, M. (13 de marzo de 2017). *Juan Carlos Ramírez Pimienta y el narcocorrido mexicano* [nota en Agencia Informativa Conacyt]. Recuperado de: <http://www.conacytprensa.mx/index.php/ciencia/humanidades/13572-juan-carlos-ramirez-pimienta-y-el-narcocorrido-mexicano>
- Ortiz Castillo, J. (2012). *El cancionero hagiográfico de Jesús Malverde. Corridos de un culto paracatólico* (tesis de doctorado). Brown University, Providence, Rhode Island.
- Park, J. (2007). *Sujeto popular entre el Bien y el Mal. Imágenes dialécticas de Jesús Malverde*. CiberLetras: revista de crítica literaria y de cultura, (17). Recuperado de: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v17/park.html>
- Revista Nexos (1 de mayo de 1978). *La Operación Cóndor, recuento mínimo*. Recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=3120>
- Scott, J.C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Toro, M. (1995). *Mexico's War on Drugs: Causes and Consequences*. Boulder, Co: Lynne Rienner.
- Valenzuela Arce, J. (2003). *Jefes de Jefes: corridos y narco cultura en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arámburo, P. (Director). (2013). Malverde. *El mito santificado* [Documental]. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.