

APROXIMACIONES DESDE LA (POST)MODERNIDAD A LA FENOMENOLOGÍA DE MALVERDE, EL SANTO DE LOS NARCOTRAFICANTES

Marcela E. Hidalgo Solís
Universidad Estatal a Distancia

Resumen: La religiosidad popular ha investido a varios personajes como “santos”, fuera de la aceptación oficial de la Iglesia Católica. El culto y la multiplicación de prácticas asociadas al santo Malverde es una muestra de la emergencia de procesos neorreligiosos de reconocimiento y adscripción como alternativas de cara al futuro, según los cuales se elabora una mitología para cohesionar el imaginario y verter nuevos contenidos mágicos dentro del receptáculo de la imagería popular. Malverde da forma a la creencia y apacigua los ánimos y la necesidad de recibir favores por parte de un mediador supraterráneo de preferencia para los operadores del narcotráfico, lo que permite repensar lo social desde otra racionalidad. En torno a la fenomenología de Malverde es evidente la proliferación simbólica que se abre espacio en un contexto donde las promesas de la modernidad aún no consiguieron consolidarse.

Palabras clave: Jesús Malverde, religiosidad popular, santo social, narcotráfico, modernidad, mito, bandolerismo social

Abstract: Popular religiousness has invested some characters as “saints”, outside the official Catholic Church acceptance. The cult and the multiplication of practices related to Malverde is an example of the emerge of neoreligious processes of recognition and adscription as alternatives to face the future; according to which a mythology is elaborated to cohesionate the imaginary and add new magical contents into the popular imagery receptacle. Malverde shapes the belief and appeases the spirits and the need to receive favours on behalf of a supra earthy mediator – preferably for drug dealing operators – which allows the rethinking what is social from another rationality. Around Malverde’s phenomenology, it is evident that the symbolic proliferation that emerges in a context where the promises of modernity have not yet been consolidated.

Key Words: Jesús Malverde, popular religiousness, social saint, drug dealing, modernity, myth, social bandolerism

Introducción

Dentro de la religiosidad popular se tiene noticia de varios personajes que han sido investidos por consenso de algún sector poblacional como “santos”, fuera, claro está, de la aceptación oficial de la Iglesia Católica.

Así, existe un “santoral” que no es reconocido y quizás tampoco conocido por la institucionalidad, pues se trata de un conjunto de santos apócrifos que no han sido beatificados o canonizados ni están en vías de serlo.

El culto y la multiplicación de prácticas asociadas al santo Malverde es una muestra, y en definitiva no la única, de la emergencia de procesos neorreligiosos de reconocimiento y adscripción como alternativas de cara al futuro, según los cuales es preciso elaborar toda una mitología que se encargue de cohesionar el imaginario y verter nuevos contenidos mágicos dentro del receptáculo de la imaginería popular, pues la invocación de tales posibilidades es una práctica que las culturas populares siempre han disputado a los saberes expertos o sagrados.

La creencia está muy lejos de poder circunscribirse a un sector de la sociedad y vincularse a priori a la falta de instrucción, o de reducirse a la conducta ignorante, inocente o histérica de los individuos.

Y la diferencia entre religión y magia ha sido una de las dificultades más serias planteadas hasta ahora, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que en las culturas arcaicas han coexistido juntos los dos elementos.

Por otra parte, el rito juega un papel clave en la religiosidad popular, porque no es solo un modelo de lo que se cree, sino también un modelo para creerlo. A través de él se genera la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual, el mundo vivido y el mundo soñado se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas y se convierten en el mismo mundo.

Es sencillo constatar un bombardeo excesivo de publicidad que a diario promete, en cualquier medio de comunicación, soluciones mágicas a problemas cotidianos y terrenales, por ejemplo: adivinos, servicios de oráculo en línea, lecturas del tarot, venta de talismanes por catálogo y “limpieza” de las energías dispuestas en los espacios físicos, entre otros, constituyen desde hace tiempo una sección imprescindible en los directorios telefónicos, revistas y periódicos, solo por mencionar algunos.

También se ofrecen variedad de institutos de astrología y especializados en

fenómenos paranormales que prestan servicios y capacitan además con instrucción formal en diferentes campos del esoterismo.

Concomitantemente, se han expandido y diversificado las opciones de medicina alternativa, con un prolijo repertorio de recetas que integran parte de los saberes tradicionales con la doctrina de la llamada nueva era –sincrética por excelencia-, en cualquiera de sus posibles versiones.

En consonancia con todo esto, ya casi resulta poco impresionante la creciente convocatoria a los centros de peregrinación ritual, como sucede con la capilla de Malverde en Sinaloa, México, cada tres de mayo, a pesar de que tal ejercicio sin duda cuestiona severamente la pretendida racionalidad secular.

Los medios de comunicación han desarrollado un papel central en cuanto a la difusión de todas las prácticas y manifestaciones mágico – religiosas que funcionan como productores-articuladores de la creencia, con lo que se constituyen como los nuevos espacios de gestión de esta.

Así entendida, la mediatización del milagro o del acontecimiento derivado del culto o los procesos rituales, les otorgan credibilidad, y promueven que los sujetos se conviertan en testigos, copartícipes y consumidores de la práctica.

La oposición entre el mundo público-social y el mundo espiritual que levantó la modernidad, ahora se ve fracturada. En términos rituales, para salvar esta oposición es preciso cumplir con un itinerario que requiere la presencia de un mediador que concilie este tránsito, y hoy los medios de comunicación asumen este papel ritual.

Malverde como constructo mitológico

La atmósfera cultural que hoy se experimenta no está configurada ni es producto de hechos aislados. Refiere, entre otras cosas, a la pervivencia de los mitos que a lo largo de la historia han sido útiles para exorcizar el mal, darle forma a los milagros, cuerpo a los aparecidos y un orden a cada cosa, por elemental que parezca.

El entorno mítico posibilita el control y la domesticación y, al mismo tiempo, las facultades requeridas para protegerse y redimensionar el mundo desde una perspectiva de cohesión y pertenencia a una realidad grupal. Hay una apropiación del inconsciente como mecanismo liberador.

Pese a que resulta difícil referir una definición de mito aceptada por todos, en virtud de que como realidad cultural este puede ser observado e interpretado desde muy diversas perspectivas complementarias, se parte del concepto de mito, tal y como era entendido por las sociedades arcaicas, es decir, una “historia verdadera”, y de acuerdo con Mircea Eliade (1983), una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa.(p.7)

Además, los personajes de los mitos son seres sobrenaturales, héroes o animales maravillosos que tienen en común no pertenecer al mundo cotidiano, característica que, de por sí, es evidente en el caso de Malverde, en razón de la sobrestimación de sus rasgos terrenos, según los escuetos relatos conservados en el imaginario acerca de su vida.

El mito proporciona modelos a la conducta humana y confiere significación y valor a la existencia, y esta función modeladora o ejemplarizante es la principal en él. Así se explica la función de correlato que muchos de los devotos del santo de los narcos creen encontrar en él, lo que a la vez actúa como justificante de su proceder riesgoso y en franca provocación a la legitimidad de las leyes humanas.

Al conocer el mito se accede al “origen” de las cosas, pues este revela cómo ha llegado a la existencia una realidad. De acuerdo con Eliade (1983), el mito se considera una historia sagrada, y por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades.(p. 13)

Un mito es entonces un relato que tiene por punto de partida el origen de las cosas, o bien, las transformaciones responsables de que la realidad de hoy sea como es. Se trata de un texto transmitido por tradición oral, que refiere acontecimientos relativos a elementos que constituyen la realidad, y se caracteriza por:

- a) Carencia de autor específico: razón por la cual se habla de creación colectiva de un pueblo o grupo.
- b) Moral propia: diferente de la cotidiana o impuesta por las instituciones occidentales.
- c) Lógica interna: causalidad propia, que no corresponde a la cotidiana o científica.

Malverde se presenta como una figura central para dar forma a la creencia y para apaciguar los ánimos y la necesidad de recibir favores por parte de un mediador supraterrrenal

que se perfila como de preferencia para los operadores del narcotráfico, lo que permite, según lo diría Marcuse (1984), repensar lo social desde otra racionalidad.

Y también se asiste a la disolución de los límites o las fronteras entre lo legítimo y lo ilegal, al menos en cuanto corresponde a la creencia y la ruptura que solo podía referir la devoción y el ritual a las que se asumían y respetaban como causas buenas y honestas.

Como se refiere en el caso del santo Malverde, los cultos vinculados al narcotráfico, que comienzan a ser bastante más comunes y diversos, configuran un territorio complejo de mezclas que funden elementos de distintas tradiciones religiosas (santería, religiosidad popular católica, magia y new age), con el “agravante social” de que la complejidad de tales prácticas desborda el espacio clandestino y restringido del narcotráfico y se instalan, a plena luz pública, en el flujo normal de la cotidianidad de cualesquiera pueblos y ciudades, sin que medie significativamente la presión de las instancias policiales y la irrupción en ellas de otros grupos de poder.

Es probable que muchas personas busquen y se apropien de formas alternativas para dotar de sentido lo trascendental, tras haber experimentado la exclusión, la marginación y la incapacidad de distintas instituciones para ofrecer respuestas, todo lo que puede originar en ellas la percepción de que han sido abandonadas a las fuerzas del bien, que siguen exigiendo fidelidad y respeto por un modelo de vida.

Se coincide con Reguillo (2003) cuando menciona que este discreto encanto de la ilegalidad se vincula con la expansión de una fórmula muy sencilla y de altísima eficacia simbólica: la creencia sin remordimiento.

La política del miedo se ha convertido en una estratagema muy adecuada para la gestión y el control social, mediante el empleo de los mismos mecanismos del mercado, lo que da paso a la urgencia de resignificar ciertos espacios y dotarlos de significados óptimos en procura de solventar requerimientos surgidos al cariz del malestar de la modernidad.

Malverde como producto de la religiosidad o el folclor popular

El fenómeno de la religiosidad popular hace aparecer como extravagante la práctica religiosa, de modo que se evidencia el desconcierto de la esfera culta ante costumbres religiosas que tienen lugar en un ámbito bastante más caracterizado por lo absurdo y lo irracional, situado en la periferia o al margen de la religión teológica eclesialmente homologada.

A raíz de lo anterior, con frecuencia se alude a ella como prácticas o creencias «supersticiosas», «paganas», «mágicas»..., o simplemente «profanas», externas a cualquier suerte de panteón aceptable, o lo que viene a ser lo mismo, una baja religión, o una creencia parareligiosa o seudoreligiosa.

Este enfoque también recibió denominaciones más sofisticadas, como la que proponía Eliade cuando hablaba de «cratofanías caducas o decaídas». Alonso del Real (1971) las señala como «cristalizaciones supersticiosas de creencias y saberes legítimos», en alusión a las narraciones sobre santos o vírgenes, las cuales indica que suelen ser de innegable gracia poética, inofensivas y que si se les llamamos superstición es por estar de más. (pp: 15, 33, 67)

Para las ciencias humanas (antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos...) la zona aislada con frecuencia pasa a leerse desde la óptica, justamente, del «folclor religioso».

Se sugiere a los antropólogos el penoso deber de destruir todas las supersticiones deplorables, propias de algunas formas de una religiosidad grosera. Y Durkheim (1986) corrobora la presencia de comportamientos e ideas religiosas desestructuradas o desarticuladas, atados contra natura al presente por la inercia o por el empecinamiento de las gentes:

A un tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos que no pertenecen a ninguna religión constituida: es que no están ya integrados en un sistema religioso. Si uno de los cultos de los cuales acabamos de hablar llega a mantenerse por razones especiales mientras el conjunto del cual forma parte ha desaparecido, no sobrevivirá más que en estado desintegrado. Eso ha sucedido en tantos cultos agrarios que se han sobrevivido a sí mismos en el folclore. En ciertos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esa forma. (p. 45)

En efecto, la invención del folclor religioso fue, a su vez, la de las costumbres irracionales conservadas por los pueblos civilizados y caracterizados por su falta de conformidad con las pautas existentes en una cultura avanzada.

Para los reformistas religiosos, se asiste al espacio de las sacralizaciones caídas o degeneradas, pues se hace muy difícil reconocer que cualesquiera tipos de excesos

constituyentes de esa religiosidad seguida por la mayor parte de la sociedad tuviera algún sentido, fuera de satisfacer la exuberante fantasía de las gentes sin instrucción.

En todo caso, la delimitación de esta área se establece a partir del dogma eclesial y las ciencias sociales, en especial, la antropología.

Explicitar la impotencia explicativa ante las presencias religiosas extrañas o de homologación difícil, precaria o imposible, se agrava cuando se toma en cuenta el hecho de que las prácticas que se catalogan como de conceptualización conflictiva no son minoritarias, clandestinas, sectarias o algo por el estilo, ni siquiera pueden aceptar la consideración de subculturales; son, por el contrario, las seguidas por amplios y mayoritarios sectores sociales, que las prefieren incluso a las convencionalizadas por la Iglesia.

El acento está en lo popular, pero no como categoría socioeconómica, sino como realidad sociocultural, y así la religiosidad popular no es una religión de la clase favorecida económicamente, sino la religión de las mayorías con poco cultivo religioso. Por lo tanto, esta religiosidad puede darse incluso en personas de clase media y alta; sin embargo, es común que se perciba como una certeza el hecho de que la mayoría de los practicantes de la religiosidad popular se encuentra entre los estratos económicamente menos privilegiados.

La religiosidad popular suele reinterpretar las formas religiosas oficiales de la Iglesia en al menos una de las siguientes dos maneras: al añadir significados hace que la mayoría de sus expresiones cumplan otras funciones además de las específicamente religiosas, y al cambiar los significados, la religiosidad popular se convierte en una manifestación claramente sincrética.

El proceso de reinterpretación señalado es uno de orden cultural, según el cual los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos mediante los que los valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas.

Toda teoría sobre la religión popular se alimenta de una dicotomía que opone a esta aquella otra que suele ser denominada religión oficial. La relación entre ambas puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, o mejor en este caso, de la religiosidad, parte de la premisa de que solo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas populares son la manera que tiene esta de manifestarse entre los lugares «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado.

La jerarquía eclesial, como queda patente en el documento oficialmente distribuido «para la reflexión de los obispos», titulado *El catolicismo popular en el sur de España*, publicado en 1975, y citado por Moreno (1982, pp. 90 – 91) está convencida de que:

La médula de esa religiosidad popular es puesta por muchos estudiosos del problema en el conjunto de actividades colectivas que se forman ante unas especialísimas situaciones en las que el grupo humano hace sus experiencias de descubrimiento de lo sagrado y misterioso, que se ha hecho presente en ciertos sucesos, fuerzas y fenómenos de este mundo (...) debido a sentir la necesidad de expresiones más accesibles para aquellos para los que las fórmulas litúrgicas, cuyo lenguaje bíblico y teológico no consiguen comprender y cuyo clima resulta demasiado austero para su exuberante sensibilidad imaginativa.

Los antropólogos y folcloristas de inspiración romana han abundado en esa dirección de concebir la religiosidad popular como una mediación, lo que se entiende en teología como una estructura apriórica constituida por signos, costumbres, palabras, gestos, cultos, etc., a través de los cuales lo santo deviene naturalmente experimentado o revelado.

Es la religión, en fin, de las «gentes sencillas», del «hombre simple», la «religión viviente» (Duch 1976, p. 251). Y Malverde se constituye como el santo social predilecto en muchos sitios, el bandido milagroso y generoso, el intermediador divino, el auxilio más eficaz para el desprotegido social, el santo de los pescadores y los hombres de campo y las causas perdidas –como las relacionadas con cualquier tipo de violencia, el patrón por excelencia de los narcotraficantes, los pobres, los desesperados y, por ampliación de sentido, los que tienen problemas con la policía o la justicia.

Manteniendo la dicotomía religión oficial versus religión popular, necesaria, tal y como diría Santiago Castro Gómez (1998), para reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de categorización del saber, la mayoría de antropólogos con pronunciamientos sobre el tema han reconocido que ambas instancias son inseparables en su existencia real en las sociedades. Sus elementos aparecerían de continuo superponiéndose, imbricándose, articulándose, hasta hacerse un solo corpus y

convertir en artificiales los intentos de desglosamiento.

La tendencia consiste en presentar el modelo religioso aceptado preferentemente en la vida social, como la consecuencia de una u otra forma de sincretismo, entendido este como consecuencia inevitable de la relación entre una religiosidad atávica, de tipo paganizante, mágico, supersticioso, etc., desde la óptica dogmática, que constituiría el sustrato auténticamente popular de la síntesis, y los elementos de significación eclesial, que han resultado de la imposición de los principios religiosos de las clases hegemónicas o dominantes.

Las estrategias eclesiales, y particularmente las que han visto la luz por vez primera en la periferia, del tipo teología de la liberación, iglesia del pueblo, etc., conocen el valor empírico de los estudios sobre la religiosidad social y son conscientes de que su labor de propaganda necesita nutrirse de sus informaciones, precisamente por la necesidad técnica de introducirse en la «lógica teológica popular» (Vidales 1976, p. 173).

En uno de los textos más recurrentemente aludidos de esta orientación, Dios y la ciudad, Metz (1975) señala que:

No hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa contenida en los símbolos y las narraciones del pueblo. A ellos tiene que acudir, si no quiere morir de hambre. Los conceptos teológicos son raras veces expresión de experiencias nuevas. Con frecuencia reproducen simplemente denominaciones de experiencias pasadas. Más que nunca necesita la teología, para poder ser teología y no dedicarse sólo a la historiografía de la propia disciplina, el pan de la religión, de la mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla. (p. 136)

Es obvio que el problema que enfrentan los científicos sociales tanto como los teólogos coincide con su intención de solventar el carácter enigmático, insólito y desconcertante de un campo semántico que se da en llamar religión popular, la cual, se reitera, existe en relación de oposición, dependencia o yuxtaposición con la religión oficial, aunque bien pudiera develarse como ese lugar al que refiere Gayatri Spivak, citado por Castro Gómez (1998) como el de las hibridaciones culturales, los espacios mixtos y las identidades transversas.

Así, los axiomas más sustantivos de su discurso pasan ignorados y desapercibidos en la religión practicada y son sustituidos, según Oliveira, citado por Prat (1983) por comportamientos de apariencia «borrosa, inculta, espontánea y poco elaborada racionalmente» (p. 58) y que posibilitan un discurso moral e ideológico incomprensible.

A la religiosidad popular se le suelen atribuir características como: corporeidad, ritualidad, humanidad, búsqueda de la gracia temporal, festividad, etc. (De Rossa, 1985, p. 114), es decir, valores todos alejados de la pureza de la religiosidad privatizada que la Reforma acuñara y que la Iglesia asumiría como propia desde Trento. Es fácil en este punto ejemplificar con los diversos corridos y mañanitas compuestos en nombre de Jesús Malverde, y las celebraciones que en su honor y a manera de agradecimiento y ofrenda pública se efectúan con bandas de narcocorridos que pasan tocando canciones un par de días frente al busto del santo.

De acuerdo con lo que desarrollara Lévi-Strauss (1980, pp. 150 – 151) en su texto El totemismo en la actualidad, un criterio básico en antropología es considerar que la religión difícilmente puede ser, por su propia condición nebulosa, un objeto de ciencia, razón por la cual corresponde tratársele como un sistema de conceptualización cualquiera, y es aquí donde se enuncia una gran ironía del aparato eclesial: la única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es mediante actitudes y conceptos que le son ajenos y, a veces, contrarios.

Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclor y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.

Religión popular no es un término aceptable para la antropología; el contenido que habitualmente se le asigna corresponde en realidad a la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a objetos socialmente considerados sagrados, con un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión ideológico - culturales.

Malverde, el bandido social

Aunque en el mercado donde se mueven e interactúan las creencias siempre han estado presentes los rituales y prácticas vinculados a los submundos de la delincuencia y el

pillaje, sin duda la figura del bandido social históricamente ha despertado el interés y la simpatía de muchos sectores de la sociedad que lo han idealizado como una especie de "vengador popular" que se arroga la función de redistribuir justicia y riqueza.

Junto con Flores (2006) se puede afirmar que los estudios en torno al bandolerismo, y como en el caso que ocupa, los "buenos bandidos", han enriquecido el caudal de conocimientos de las ciencias sociales acerca de los procesos históricos, las culturas y los conflictos rurales en Latinoamérica.

Si bien la literatura, el folclor y los repertorios historiográficos de todos los países han dado cuenta del asunto desde tiempos remotos, el concepto de bandolerismo social acuñado por Hobsbawm (1968) le dio nuevo relieve al proponer un incitante marco teórico.

Hobsbawm descubrió la uniformidad con que se reitera un tipo excepcional de salteador rural, solidario con los campesinos frente a sus opresores, admirado y apoyado por la comunidad, empujado al margen de la ley por una injusticia o un hecho que las costumbres locales no consideran verdadero delito, cuya fama es que "corrige los abusos", "roba al rico para dar al pobre" y "no mata sino en defensa propia o por justa venganza".

Partiendo de sus estudios en los países europeos del Mediterráneo, Hobsbawm observó la ubicuidad del personaje y abordó algunas expresiones en América Latina.

Su análisis distinguió tres especies:

1. el "ladrón noble", el clásico Robin Hood, que corresponde a los caracteres ya referidos;
2. el "vengador", cuyos rasgos no son la moderación ni la generosidad con los pobres, sino la impiedad con sus enemigos y la consiguiente gratificación "psicológica" que ello representa para los campesinos, y
3. los haiduks, categoría inspirada por las bandas de jinetes húngaros y otros semejantes, que en ciertas coyunturas protagonizaron rudimentarias guerrillas de "liberación nacional" contra los conquistadores extranjeros.

Aunque no se trata de una taxonomía en extremo rígida o estricta, los tipos expresan "una forma primitiva de protesta social", un fenómeno "prepolítico", propio de sociedades agrarias (también pastoriles) "profunda, tenazmente tradicionales", de estructura precapitalista; y ha sido evidente a lo largo de la historia que en épocas de quiebra del

equilibrio tradicional, los brotes de rebeldía se agudizan.

Algunas de sus tesis han sido muy controvertidas, como por ejemplo:

1. la efectiva solidaridad del bandido con los pobres;
2. la caracterización del medio donde surge como un campesinado tradicional; y
3. la naturaleza "prepolítica" del fenómeno.

Al respecto se señala que el enfoque de este autor exagera los lazos del bandido con el campesinado y minimiza su interdependencia con los sostenedores del poder establecido.

Por otra parte, varios investigadores han encontrado, en el medio oeste norteamericano, manifestaciones de este fenómeno, pero en áreas rurales relativamente desarrolladas.

También se ha postulado que este bandolerismo no desaparece necesariamente con la modernización del Estado y la politización de las luchas populares.

O'Malley (1986) refiere que puede suscitarse en un entorno moderno, si se producen las siguientes condiciones: a) un conflicto de clases crónico que unifique a los sectores dominados; y b) la ausencia de una eficaz organización política institucionalizada de sus intereses. Adicionalmente, Richard W. Slatta (citado por el mismo O'Malley) señala que puede presentarse en una secuencia inversa, como en la violencia colombiana de la década de 1950, cuando el bandidaje subsiguio a las guerrillas de origen político.

A pesar de tales impugnaciones al planteamiento de Hobsbawm, este no se desmerece, dado que no tiene un afán generalizador o totalizador, en el sentido de que no parece leerse en él la pretensión de que todo bandido legendario expresara de modo inequívoco la rebeldía campesina, pues explica que estaban inmersos en la vida económica y política y que su supervivencia dependía a menudo de arreglos o alianzas con los dueños del poder.

Probablemente, la crítica más contundente es la que alude al campesinado tradicional como cuna del bandido, pero esta tesis puede resultar posible en el marco de un ambiente cultural imbuido de valores tradicionales.

Del tercer punto de debate, es decir, la naturaleza prepolítica del fenómeno, en cambio, podría deducirse el hecho de que tal hipótesis no sea del todo aplicable en el espacio latinoamericano, donde la evolución de las sociedades y las instituciones presenta notables

saltos, quiebres y regresiones.

De cualquier forma, tal y como se ha señalado ya, Malverde pertenece a la especie de los bandidos santificados, es decir, al grupo de los bandoleros entronizados por la devoción popular.

Dentro de la infinidad de cultos que han proliferado por afuera de las instituciones eclesiales, venerando una diversidad de figuras milagrosas a las que se dirigen promesas y tributos en gratitud por sus favores, aparece un verdadero santoral compuesto por este tipo de bandoleros que, según el imaginario colectivo, robaban a los ricos para ayudar a los pobres, ultimados de manera chocante por la policía.

Es notorio también que las expresiones de religiosidad popular tienen lugar en regiones de sustrato cultural tradicional, y los rituales privilegian el escenario de la tumba o lugar donde se produjo la muerte, cuya fecha convoca una celebración especial. Así se indica con detalle que sucede cada tres de mayo, el día cuando se recuerda la fecha de la muerte de este santo bandolero, cuya capilla de Culiacán recibe a miles de sus devotos, pues sin duda se le celebra como el patrón de los pobres, de los desesperados, pero, sobre todo, el “santo de los narcos”, que rezan por su memoria y le encomiendan su suerte.

También en el caso de Malverde el soporte de los datos biográficos del personaje es disparejo y hasta incompleto, pero los escasos relatos existentes enfatizan su solidaridad con los campesinos y existen indicios elocuentes que permiten que se le categorice como un bandido social.

Así, aunque se le resta importancia al tema de su existencia o de su vida terrena, Jesús Malverde es el “santo laico” más prestigioso en Culiacán y en todo México, como consecuencia de que obedece a circunstancias de enunciación que no son producto de las leyes naturales, sino de las sociales, entre las que se encuentra la imaginación popular, más poderosa quizá, y más duradera sin duda, que cualquier existencia que se pueda corroborar por partidas de nacimiento o defunción.

He aquí cómo el mito del bandolero, en contradicción con el orden legal y las ideologías “oficiales”, se reviste con la fuerza sacra y la aspiración de eternidad propia de la concepción religiosa.

Por supuesto, la canonización popular no es más que una entre otras formas de perdurabilidad y no agota la agenda de casos, pero es un indicador que no puede ser ignorado

en el cuadro histórico del bandolerismo y el mundo rural.

Joseph (1990) propuso inscribir el tema de los bandidos en un contexto más amplio, abriendo las fronteras disciplinarias y renovando el instrumental analítico para estudiar mejor la distribución del poder, la naturaleza del Estado y el rol de la ley y los tribunales en el pasado reciente de América Latina.

Recomendó prestar atención a nuevas vertientes de estudio de la resistencia campesina y el control social que aprovecharon aportes provenientes del campo de la antropología y del análisis del discurso -incluso la producción de Foucault y otros posestructuralistas, como Ranajit Guha (1983), en la corriente subalternista.

Refinando la clásica noción del contrato social, Guha (1983) parte de la idea de que el orden social deriva su estabilidad de un acuerdo firme y tradicional, entre gobernantes y gobernados, sobre un código mutuamente aceptable de dominación y subordinación; y apunta, además, que el desvío de códigos que tiene lugar en ciertas fases de crisis o declinación, invierte los significados y tiende a identificar las formas individuales y colectivas de desafío al orden, justificando lo que la autoridad califica como crimen.

También creía Guha (1983) que las insurrecciones campesinas debían ser entendidas como procesos de concienciación expresados en programas racionalizados de acción política, todo lo cual se relaciona con el actuar justiciero de los bandoleros sociales como Malverde.

Al situar al bandolerismo en el cuadro general de la resistencia social y la disidencia con la ley, se advierte que el ilegalismo excede incluso el medio rural y configura un rasgo distintivo de las sociedades latinoamericanas, donde se conocen antecedentes de esta perspectiva en diversos trabajos históricos, sociológicos y jurídicos que señalan el desvío de las normas tanto en el plano de la organización política como en la trama de relaciones cotidianas.

Ras (1950) replantea la cuestión de "la debilidad crónica de la ley" a propósito de la problemática inserción en el orden estatal del mestizo rural como un constituyente básico de la población latinoamericana. Propone que en las condiciones del mestizaje originario se opera una deserción o frustración de la "función paterna normativa" por el conquistador europeo, a la cual se superponen la irregularidad de la sociedad colonial y los efectos destructores del racismo y la vergüenza étnica.

En el contexto de los países latinoamericanos, las formas sociales de resistencia

remiten de modo dramático a los antagonismos de la elite con los sectores dominados; pero además, el orden padece el problema adicional de la inadecuación a la realidad local de determinadas normas procedentes de culturas que se insinúan más avanzadas, que con frecuencia resultan disfuncionales también para los intereses dominantes, agravando los fenómenos de elusión y devaluación de la ley.

DISCUSIÓN

En torno al controvertido santo Malverde y todas las prácticas asociadas a su fenomenología, es evidente la proliferación simbólica que se abre espacio en un contexto donde las promesas de la modernidad aún no consiguieron consolidarse.

La oferta de Malverde, instaurada en el marco de la protección ultraterrena, según el saber popular y la mitología asociada a él, satisface en múltiples formas los requerimientos de amparo ansiados por sus devotos, aunque sea al margen de la institucionalidad y los cánones efectivamente legitimados para ese propósito. Incluso es posible que sea precisamente a partir de tal especificidad de su aprehensión como un constructo paralelo, que cobre mayor vigencia social en ese mercado de consumo.

A finales del s. XIX se desencantaron las formas religiosas del mundo, en procura de alcanzar una racionalidad moderna y secular, y al comienzo del s. XXI se asiste al desmoronamiento o el desencanto público de las formas políticas, lo cual se constata con, por ejemplo, el descrédito de las instituciones, la desconfianza y deslegitimación de los actores de la política tradicional, la pérdida o debilitamiento de los discursos y símbolos que funcionaran como espacios de conjunción social, la erosión de los ámbitos públicos como propicios para el debate y el ordenamiento de las diferencias, y la extrema vulnerabilidad en cuanto corresponde a los modos de constitución del sujeto. Y es así como se crean las condiciones necesarias para dar paso al auge y reconocimiento de explicaciones míticas, sincréticas, mágicas y religiosas, que surgen como una respuesta a los desafíos que plantean las transformaciones sociales y la percepción de un caos en proceso.

La probabilidad de leer la fenomenología entretejida por y a partir del santo Malverde, mediante una pretendida articulación de las prácticas, acciones y procesos relativos a su discurso, debe fundamentarse desde una óptica ya no más situada en la marginalidad, sino, por el contrario, cimentada desde un centro distinto, que igual afianza las bases de una recién adquirida autoridad o dignificación, propiciada por la conquista de un espacio antes

percibido como ajeno, extraño y exótico: el de una otredad (por lo mismo, incomprendida o incomprensible) que reclama su lugar y legitimación en el universo discursivo actual.

La reflexión alrededor de este tema debe continuar y puede desarrollarse con énfasis muy diversos y perspectivas de enfoque también variados. Por ejemplo, resta profundizar en la problemática a partir de posibilidades de abordaje como las propuestas por Hobsbawm, que no solo permitirían arrojar luces en torno a la medida en la que el bandolerismo social latinoamericano difiere del modelo europeo, sino que también posibilitaría dilucidar hasta qué punto personajes como Malverde, si es que existieron, fueron fieles a su leyenda o actuaron más bien como instrumentos de la elite.

También se podría ahondar en las causas de la adhesión que suscitaron en una diversidad de medios rurales y las cuestiones que presenta la compleja modernización de los países de la periferia, donde el influjo de la civilización occidental se ha manifestado en torno a la actualización histórica de gran cantidad de paradojas suscitadas por la metrópoli.

Para finalizar, cabe señalar la alternativa de acceder al fenómeno del bandolerismo social como si se tratara de una dimensión de la frustración del orden legal, ya que el desafío a la ley por parte del bandolero excede el ámbito comunal y lo vincula con un vasto escenario cultural y político de resistencia a la organización estatal.

La práctica discursiva denominada Malverde gana adeptos cada día y suscita un consumo que impresiona. Independientemente de cómo se quiera leer: mito, creencia, magia, sincretismo, religiosidad, manifestación pura de la religión popular o leyenda, su culto, relacionado con el narcotráfico y la vida mundana, es una parte importante del mosaico cultural latinoamericano, permeado por el sincretismo y la reelaboración simbólica de nuestro tiempo.

Referencias

- Alonso del Real, C. (1971). Superstición y supersticiones. Madrid: Espasa Calpe
- Álvarez, M., Buxó, J. y Rodríguez, S. (coord.). (1989) «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», en La religiosidad popular. I. Antropología e historia. Anthropos / Fundación Machado: 70-82, Barcelona / Sevilla
- Astorga, L. (1995). Mitología del narcotraficante en México. México: Ed. Plaza y Valdés-UNAM
- Barthes, R. (1957). Mitologías. México: Editorial Siglo XXI/ UNAM

- Carrigan, C. (1996) Jacques Derrida, Deconstructionism & Postmodernism. Recuperado el 18 de julio de 2006 en <http://ontruth.com/derrida.html>
- Castro-Gómez, S. (1998) Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. Recuperado el 22 de julio de 2006 en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/castroG.htm>
- Delgado, M. (2004). La religiosidad popular, en torno a un falso problema. Recuperado el 18 de julio de 2006 en http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html
- De Rossa, G. (1985) «¿España ha dejado de ser católica? Las últimas encuestas religiosas». *Razón y fe*, 212 (julio-agosto); 79-89
- Duch, Ll. (1976) «Experiencia religiosa», *Estudios franciscanos*, 77: 15-32.
- Durkheim, É. (1986). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Ediciones 62.
- Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. España: Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. España: Editorial Cristiandad
- Eliade, M. (1983). *Mito y realidad*. España: Editorial Labor, Punto Omega
- Esquivel, A. (2002). *Malverde... santo de narcos*. Recuperado el 13 de agosto de 2006 en <http://www.geocities.com/ponchin79/malverde3.jpg>
- Flores, E. (2006). «Laura Solares Robles, Bandidos somos y en el camino andamos, Bandidaje, caminos y administración de justicia en el siglo XIX. 1821-1855. El Caso de Michoacán, Morelia Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, <http://nuevomundo.revues.org/document377.html>.
- Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las cosas humanas*. Buenos Aires: Planeta.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press.
- Hidalgo, M. (2003). *Diccionario de entidades mitológicas de los pueblos bocotá, dorasque y guaymí*. Tesis de Maestría en Lingüística, Sistema de Estudios de Postgrado, Universidad de Costa Rica
- Hidalgo, M. (2006). *Malverde: Un ejemplo de mitología postcolombina o una evidencia del regreso a lo religioso*. Inédito.

- Hobsbawm, E. (1968). *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, E. (1976). *Bandidos*. Barcelona: Ariel.
- Ianni, O. (1997). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI/UNAM.
- Joseph, G. (1990). *On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance*, *Latin American Research Review*, vol. 25, n° 3, University of New Mexico.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional*. México: Editorial Ariel.
- Marzal, M. (1976). «Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular», en Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*. Sígueme: 32-47, Salamanca.
- Metz, J. B. (1975). *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid: Cristiandad.
- Mignolo, W. (1998) *Postoccidentalismo: El debate desde América Latina*. Recuperado el 15 de julio de 2006 en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm>
- Moreno, I. (1982) *Las hermandades andaluzas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- O'Malley, P. (1986). "Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry. A Critique of Hobsbawm", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 6, n° 4, Londres, julio de 1979. Robert White, "Outlaw Gangs of the Middle Border: American Social ", en *The Western Historical Quarterly*, vol. 12, n° 4, Logan, Utah, octubre Bandits de 1981. Alan Knight, *The Mexican Revolution*, Cambridge Univ. Press. Cambridge
- O'Malley, P. (1987). Richard W. Slatta (ed.), *Bandidos: The Varieties of Latin American Banditry*, Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- Prat, J. (1983). *Religión popular o experiencia religiosa ordinaria*, *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, 2: 49-69.
- Ras, N. (1950). *El gaucho y la ley*. Canelones, Uruguay.
- Reguillo, R. (2003). *La razón re-encantada: Magia, neoreligión y rituales en la era del colapso*. Renglones No. 35, ITESO, Guadalajara.
- Said, E. (2005) *Orientalismo 25 años después*. Recuperado el 7 de agosto de 2006 en http://www.mundoarabe.org/orientalismo_edward_said.htm

- Simonett, H. (2001). La cultura popular y la narcocultura: los nuevos patrones de una música regional mexicana. *Ethnomusicology* 45 (2): 315 – 337, Estados Unidos
- Trejo, Á. (2003). Malverde, el bandido milagroso, pudo haber existido históricamente. Recuperado el 16 de julio de 2006 en <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2003/08oct/malverde.htm>
- Vázquez, H. (2004). Santos del folklore. Recuperado el 15 de julio de 2006 en <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/actual/mlara.html>
- Vidales, R. (1976) «Sacramentos y religiosidad popular», en Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*. Sígueme: 85-102, Salamanca.
- Zavala, N. (2001). El bandido que se convirtió en santo. Jesús Malverde, patrono de pobres y de narcos. *Generación* No. 14, México.

ML. Marcela Hidalgo: Filóloga española y lingüista graduada de la Universidad de Costa Rica, donde actualmente cursa el doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Desde 1996 es profesora universitaria y se ha desempeñado en diversos puestos administrativos en universidades públicas y privadas costarricenses, relacionados con la gestión de la calidad en la educación superior. Miembro fundadora de GUCAL XXI (Grupo Universitario para la Calidad en América Latina), e integrante del Consejo Editor de la revista *Humanitas*, de la Universidad Católica de Costa Rica. Desde 2004 es la Encargada de la cátedra de Lengua y Literatura de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica. mhidalgo@uned.ac.cr