

Escripta

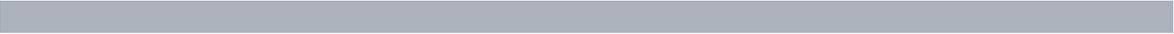
Revista de Historia

JESÚS MALVERDE: EL IMAGINARIO
COLECTIVO DEL BANDIDO SOCIAL Y LOS
EXVOTOS EN SU CAPILLA, 1909-2019

JESÚS MALVERDE: THE COLLECTIVE
IMAGINARY OF SOCIAL BANDIT AND THE VOTIVE
OFFERINGS IN HIS CHAPEL, 1909-2019

DIANA MARÍA PEREA ROMO
[ORCID.ORG/0000-0003-4047-7295](https://orcid.org/0000-0003-4047-7295)

Recepción: 13 de diciembre de 2019
Aceptación: 8 de mayo de 2020



JESÚS MALVERDE: EL IMAGINARIO COLECTIVO DEL BANDIDO SOCIAL Y LOS EXVOTOS EN SU CAPILLA, 1909-2019

JESÚS MALVERDE: THE COLLECTIVE IMAGINARY OF SOCIAL BANDIT AND THE VOTIVE OFFERINGS IN HIS CHAPEL, 1909-2019

DIANA MARÍA PEREA ROMO¹

Resumen:

El propósito de esta investigación es analizar la relación entre el imaginario colectivo del bandido social Jesús Malverde y las prácticas de agradecimiento en su capilla, en Culiacán. A través del análisis de los exvotos pictóricos, placas de metal y otros presentes que representan los milagros concedidos, se estudian las pautas de la religiosidad popular en torno al santo. En esta investigación se demuestra que la persistencia del imaginario del bandido social y la práctica de una religiosidad popular sin restricciones convierten la capilla de Malverde en un lugar límite donde se cuelgan exvotos que no sólo hablan de la familia, la salud y cotidianidad de sus donantes, sino del desafío a la autoridad y la vida en los márgenes de la sociedad.

Palabras clave: Jesús Malverde, Bandido social, Religiosidad popular, Exvotos, Imaginario social.

Abstract:

The purpose of this research is to analyze the relationship between the collective imagery of the social bandit Jesús Malverde and the gratitude practices in his chapel, in Culiacán. Through the analysis of the pictorial votive offerings, metal plates and other presents that represent the miracles granted, the guidelines of popular religiosity around the saint are studied. This research shows that the persistence of the imaginary of the social bandit and the practice of a popular religiosity without restrictions make the Malverde chapel a place where votive offerings are posted that not only speak of the family, health and daily life of their donors, but the challenge to authority and life on the margins of society.

Key words: Jesús Malverde, Social bandit, Popular religion, Votive offerings, Social Imaginary.

¹ Doctora en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia. Profesora de la Facultad de Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán. Correo electrónico: dianperea@uas.edu.mx,  <http://orcid.org/0000-0003-4047-7295>

Introducción: el imaginario social del bandido y los exvotos como fuentes para su estudio

En el imaginario colectivo, el santo Jesús Malverde debe su identidad al bandolero Jesús Juárez Mazo, cuya figura mítica operó en Culiacán, Sinaloa, hasta su muerte en 1909.² De acuerdo a la tradición oral: tras ser atrapado y colgado por las autoridades de la época, su ánima fue objeto de devoción hasta convertirse en un santo con quien sus feligreses establecieron una relación directa, al margen de la iglesia católica.³ Entre los practicantes de una religiosidad popular en torno al santo, el mito de su origen como un bandido social es fundamental para sustentar su devoción y se empata con las prácticas de agradecimiento en su capilla.

En una de sus definiciones clásicas el bandolerismo social se entiende como un “fenómeno universal y que permanece virtualmente igual a sí mismo, es poco más de una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza, un grito de venganza contra el rico y los opresores” (Hobsbawm, 2003, p. 16). En el caso que nos ocupa, la historia de Jesús Juárez Mazo, “el mal verde” que asolaba los caminos de Culiacán en el tránsito del siglo XIX al XX, corresponde a este arquetipo a quien las clases marginadas “consideran su defensor, idealizan y le convierten en un mito” (Hobsbawm, 2003, p. 27). Robín Hood, en Inglaterra, era el prototipo del bandido que “roba a los ricos para dar a los pobres”.⁴

No es casual que el mito de Malverde tuviera como escenario los años del Porfiriato en Sinaloa, un período histórico de muchos matices que se sostuvo como un régimen monolítico encabezado por el General Porfirio Díaz en la presidencia de México (1876-1880, 1884-1911) y el General Francisco Cañedo en la gubernatura de Sinaloa (1877-1880, 1884-1888, 1892-1909) donde se experimentó la transición a la modernidad económica y cultural. En este contexto histórico —incierto para los actores tradicionales y de disparidad entre las clases sociales por la incorporación del país a la economía capitalista mundial— se origina el mito del bandi-

² Los creyentes de Malverde validan el 3 de mayo de 1909 como la fecha en que el bandolero Jesús Juárez Mazo fue condenado a la horca por el gobernador Francisco Cañedo. Cada 3 de mayo, sus creyentes celebran una fiesta en su honor, la cual inicia desde la madrugada con las mañanitas al santo.

³ Como ocurre con otros casos de canonización popular en América Latina, el culto a Jesús Malverde nace y se mantiene fuera de la institución religiosa. Como explica Krittín Guðrún Jónsdóttir: la iglesia considera el culto a estos santos como heterodoxo o falso, aunque no hace mucho por eliminar estas expresiones de religiosidad dado que ejerce una especie de “colonialismo eclesiástico” sobre ellas (Jónsdóttir, 2014, p. 10 y 11).

⁴ La definición del bandido social delineada por Hobsbawm ha sido cuestionada por historiadores como Richard Slatta, quien se centra en destacar la variedad del bandolerismo social en América Latina entre los siglos XIX y XX. Para el autor la imagen clásica del bandido social contrasta con la existencia de otros modelos de bandolerismo donde éstos actuaban por móviles económicos y a través de prácticas violentas que también afectaban a los oprimidos (Slatta, 1987).

do social Jesús Malverde. Como respuesta, aquellos sectores sociales cuyo mundo estaba a punto de desaparecer por efecto de un nuevo pacto social y desigualdades muy marcadas, establecen un vínculo con lo sagrado, lo mágico y lo sobrenatural, esperando que la intervención divina los salve (Gómez y Park, 2014, p. 204). En dicho momento nace el mito de Malverde y parte de sus rasgos son retomados del bandolero Heraclio Bernal “el rayo de Sinaloa” quien operó en el estado durante el gobierno de Francisco Cañedo (Cázarez, 2009).

No obstante, como se verá en este artículo, la imposibilidad de comprobar la existencia histórica de Jesús Malverde, mantiene al personaje en el terreno del mito y alimenta el imaginario del bandido social que da sustento a su devoción popular. Es importante recordar que un imaginario es “una forma de ver, de imaginar en sentido estricto, el mundo (vemos en gran parte aquello que llevamos en la cabeza), no explícita ni articulada, que determina y condiciona la manera en que la realidad social es percibida” (Pérez, 2005, p. 51). Este imaginario o el “conjunto de imágenes colectivas, conscientes e inconscientes” (De Orellana, 2010, p. 16) en torno al bandido social Jesús Juárez Mazo, mantienen una estrecha relación con las pautas de una religiosidad popular donde “se confrontan las relaciones de dominación y resistencia, tanto entre la iglesia oficial y los creyentes, como entre las relaciones de clase” (De la Torre, 2012, p. 511).

Ahora bien, en este artículo he elegido estudiar cómo dichas visiones colectivas se manifiestan en las representaciones visuales del milagro, dado que “un imaginario se construye con imágenes mentales, plasmadas y construidas mediante representaciones visuales” (Pérez, 2005, p. 51). En otra de sus definiciones un imaginario es “el conjunto de imágenes y las relaciones de imágenes que constituye el capital pensante del *homo sapiens*” (Durand, 2004, p. 21). El tipo de imágenes que he determinado analizar son los exvotos pictóricos, así como las placas de metal que los creyentes en Malverde colocan en su capilla, siendo los exvotos pictóricos un testimonio de acción de gracias a una divinidad que la mayoría de las veces se representa como un objeto bidimensional, de carácter individual (Luque y Beltrán, 2003, p. 13).

Entre el mundo de ofrendas que existen en la capilla: flores, veladoras, placas de metal o granito, billetes, cartas y otros objetos que se obsequian “por un voto o promesa” (Luque y Beltrán, 2003, p. 31). Mi interés se centra en los exvotos pictóricos y en las placas de metal con imágenes que actualmente se conservan en la capilla de Malverde, en las que se hace una representación visual del milagro y la relación de los donantes con sus intercesores celestiales en un plano bidimensional. Gracias al trabajo de campo en la capilla de Malverde en los veranos de 2018 y 2019⁵, se

⁵ Ambos en el marco de la *xxiii* y *xxiv* ediciones del *Verano de Investigación Científica y Tecnológica del Pacífico*, dentro del Programa Interinstitucional para el fortalecimiento de la Investigación y el

registraron 50 exvotos clasificados como pictóricos o retablos (pintados sobre diferentes soportes como tela, madera, lámina repujada o placas de metal, entre otros).

Lo anterior con la intención de estudiar aspectos como: las figuras religiosas representadas: Malverde, la Santa Muerte, San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, Dios; el género del donante —que nos lleva a la presentación de exvotos desde las preocupaciones de los hombres, las mujeres o las familias en conjunto— el lugar de procedencia y los temas que se agradecen: salud, trabajo y familia. Gracias a dicho registro, en este trabajo presentan los hallazgos cualitativos del análisis de los exvotos y se encontró que a partir de ellos se pueden estudiar las proyecciones colectivas del imaginario del bandido social, el diálogo de la religiosidad popular con el catolicismo y las pautas de vida y el mundo de preocupaciones de sus donantes.

La hipótesis que guía este trabajo es que a partir de la construcción de la Capilla a Malverde y el encargo del busto que representa al santo,⁶ las prácticas de agradecimiento se modifican y propician nuevas formas de afirmar la relación con el santo popular a través de exvotos pictóricos o retablos donde los donantes proyectan el imaginario colectivo en torno al bandido social y expresan las pautas de una religiosidad popular que les permite vincularse al mito de origen y expresar las dinámicas sociales que marcan sus preocupaciones en el presente que viven.

Debido a la información que nos dan sobre la vida del creyente y el mundo de sus preocupaciones, los exvotos son una “una manifestación de la religiosidad popular, lo que implica la sustentación de un código particular que difiere de la lectura católica institucional u oficial” (Del Castillo, 2009, p. 365). También son una fuente privilegiada para conocer las pautas de la religiosidad popular en torno al santo Jesús Malverde, que como se busca analizar en este artículo, se encuentra en relación directa con el imaginario colectivo del bandido social, dado que dicha atribución permite que sus donantes expresen su vida de manera abierta y hablen de aspectos no permitidos por las autoridades.

Otro aspecto que se propone en este escrito es un análisis de la historicidad de los exvotos a Malverde, atendiendo al origen de las prácticas de agradecimiento

Posgrado del Pacífico, Delfín, donde conté con el invaluable apoyo de los estudiantes: Dulce Esmeralda López Benavides de la Universidad Veracruzana, Sergio Cruz Molina de la Universidad Tecnológica de Xicotepec de Juárez, Puebla y Diana Álvarez Carranza, de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

⁶ El escultor Sergio Flores afirma que materializó su imagen recabando las distintas memorias e imágenes colectivas del bandido: “sentí la necesidad de hacer un ideal del sinaloense, su mirada al frente altiva, no arrogante” (Valenzuela y Valenzuela, 2016). El capellán Eligio González afirmó: “yo lo mandé hacer de acuerdo a una fotografía que me enseñó doña Amadita. La ancianita que me relató la vida de Malverde” (García, 2017, p. 18). En el documental *Malverde. El mito santificado* el actual capellán Jesús Manuel González Sánchez menciona que Eligio González encargó el busto de acuerdo a los rasgos del actor Pedro Infante y el político Teodoro Mariscal, personajes muy conocidos en el Estado (Valenzuela y Valenzuela, 2016).

vinculadas al primer milagro atribuido al ánima del bandolero Jesús Juárez Mazo, a través de la revisión de fondos documentales como el Fondo Histórico Jesús Malverde en el Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, donde hay información bibliográfica muy valiosa y notas de prensa en torno a la figura de santidad popular.⁷ Al valermé de estos antecedentes históricos mi intención no es simplificar o delinear un desarrollo histórico lineal de la devoción a Jesús Malverde, sino destacar que de manera histórica sus exvotos se han consolidado como formas de una religiosidad popular que se conecta con el imaginario del bandido social y que permite la expresión de las principales preocupaciones humanas de sus donantes como la familia, el trabajo, la salud y la cotidianidad, así como el desafío a la autoridad y la vida en los márgenes de la sociedad.

La santificación del bandido social

En la tradición oral, Jesús Juárez Mazo fue un bandido conocido con el apodo de “Malverde”, por ser como un mal que se ocultaba en la vegetación para asaltar a los ricos y repartir su botín entre los pobres (García, 2017, p. 9). En la voz del actual encargado de su capilla éste nació en Las Juntas, municipio de Mocorito, Sinaloa el 24 de diciembre de 1870; su madre se llamaba Chavelita Mazo y su padre Doroteo Juárez (Entrevista realizada por Diana Perea a Jesús Manuel González Sánchez, julio 25 de 2018).⁸ Frente a la versión popular, en 2007 las autoridades del Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa anunciaron el hallazgo de un acta de nacimiento a nombre del niño Jesús de apellido Malverde, la cual se presentó ante el Registro Civil de Paredones, municipio de Culiacán, el día 15 de enero de 1888.⁹

La presentación pública del acta de nacimiento de Jesús Malverde obliga a una lectura en torno a la intención de generar pruebas de la existencia histórica del personaje.¹⁰ En principio, la identidad del niño no corresponde a los datos que aporta

⁷ Este trabajo se amplió con la visita a la hemeroteca del periódico Noroeste, la dramaturgia de Oscar Liera y el cine de Óscar Blancarte así como los invaluable testimonios del documental *Malverde. El mito santificado*, entrevistas y trabajo de campo en la capilla.

⁸ Jesús Manuel González Sánchez heredó su lugar como capellán tras la muerte de su padre Eligio González León en 2002. En distintas entrevistas como la que aparece en el documental *Malverde. El mito santificado*, Jesús Manuel González Sánchez valida la historia del bandido social colgado por los rurales durante el gobierno de Francisco Cañedo, a quienes les expresó: “que su última voluntad era ayudar a su gente en el nombre de Dios” (Valenzuela y Valenzuela, 2016).

⁹ Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, Libro 66, Actas de Nacimiento, Culiacán, Año 1888, Acta 108.

¹⁰ Al someter dicho documento a una crítica externa que considere sus características materiales: papel, tinta, escritura, sellos, es posible dar cuenta de su veracidad, lo cual descarta la hipótesis de un acta apócrifa que busque legitimar la existencia histórica del personaje. No obstante, al realizar una crítica

la tradición oral donde el nombre del santo es Jesús Juárez Mazo y su apodo Malverde; por la fecha del registro de nacimiento también es posible pensar en un niño bautizado con el nombre de Jesús Malverde en honor al célebre bandido, quien de acuerdo a la tradición oral, nació en 1870 y hacia 1888 ya hacía sus correrías en Sinaloa. En dicha acta se menciona que el 15 de enero de 1888: “compareció el C. Cecilio Beltrán, mayor de edad, soltero, jornalero...y presentó a un niño vivo, nacido en este lugar, hora las cinco de la mañana y puso por nombre Jesús, hijo natural de Guadalupe Malverde, mayor de edad, soltera, de este punto”.¹¹

Esta falta de certeza y documentación histórica, como ya lo mencionamos, mantienen su existencia en el plano del mito, a diferencia de la realidad histórica del bandolero Heraclio Bernal, quien operó durante el gobierno de Francisco Cañedo en Sinaloa entre los años de 1880 hasta que fue fusilado por las autoridades en enero de 1888. Nació en 1855 y la existencia de Heraclio Bernal quedó registrada en los informes de gobierno de Mariano Martínez de Castro y Francisco Cañedo en Sinaloa, así como del Presidente Porfirio Díaz y la prensa de la época (Cázarez, 2009). Por el contrario, la vida e identidad de Malverde se mantienen en el plano de la tradición oral validada en los relatos de la comunidad de sus creyentes.

Por otro lado, la fusión entre la historia del bandido social Heraclio Bernal, apodado el *Rayo de Sinaloa*, quien robaba a los ricos para ayudar a los pobres, se confunde con la de Jesús Malverde y resulta en un imaginario “un conjunto de visiones colectivas” (De Orellana, 2000, p. 16) que válida su fama entre los creyentes que admiran su generosidad hacia los pobres y el desafío a la autoridad. Al mismo tiempo, este juego entre realidad y mito, permite explicar el halo de santidad que le es concedido a Malverde y negado a Bernal:

Fue la certeza de su irrealidad lo que dio pie a la atribución mágica, al culto popular de Malverde. Y fue lo contrario: la absoluta certeza de su realidad histórica y humana, la que impidió esta misma atribución a Heraclio Bernal, el *Rayo de Sinaloa* (González, 2018, pp. 172 y 173).

Cada día en la capilla de Jesús Malverde en Culiacán, ubicada sobre una de las principales avenidas de la ciudad frente al Palacio de Gobierno del Estado, el edificio en el que despacha el gobernador de Sinaloa y de espaldas a las vías del tren por donde cada día se movilizan cientos de migrantes de tránsito por Sinaloa (Peraza,

interna se deben mencionar ciertos detalles de su contenido que ponen en duda la compatibilidad con los hechos que refiere (Prost, 2001,70).

¹¹ Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa. Libro 66. Actas de Nacimiento. Culiacán. Año 1888. Acta 108.

2018),¹² se dan cita feligreses que proceden de diferentes estados del país, quienes al ser entrevistados hacen referencia a la historia de Jesús Juárez Mazo, el bandido que en tiempos del gobernador Francisco Cañedo operó en Sinaloa. Es común escuchar el relato de Jesús Juárez Mazo en la voz de sus devotos: “Malverde era un tipo bandido. Los hacendados lo mataron, como era bueno con la gente. Cuando lo mataron lo pusieron en un árbol” (Entrevista realizada por Diana Perea al creyente José Antonio, junio 26 de 2019).

El origen de la creencia en el santo se remonta al testimonio de su primer milagro: tras la ejecución del bandido, un arriero perdió sus vacas y le prometió a Malverde que si las encontraba cubriría su cuerpo con piedras, una promesa que desafiaba a la autoridad, pero no contravenía la orden de no sepultarlo. El milagro fue concedido y nació la tradición de dejarle piedras en agradecimiento por los favores concedidos (García, 2017, p. 11).

Desde lo propuesto por Renée de la Torre, la religiosidad popular es una particularidad histórica de la religión en América Latina, dado que “es una expresión sincrética del choque cultural entre el catolicismo, introducido por los conquistadores con las cosmologías nativas indígenas” y, posteriormente, con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro” (De la Torre, 2012, p. 509). Esta es la raíz de prácticas religiosas de carácter sincrético, que desde el siglo XVI resisten la ortodoxia del catolicismo oficial, el colonialismo y son abiertas a recreaciones y apropiaciones.

El caso de Jesús Malverde coexiste con otras figuras de santidad popular como Juan Soldado en Tijuana, cuyo nombre corresponde a Juan Castillo Morales quien se declaró culpable de la violación y asesinato de una niña de 8 años y a quien el ejército juzgó y ejecutó brutalmente en 1938 (Vanderwood, 2015, p. 12). Fascinado por la devoción a este personaje, Paul Vanderwood nos recuerda que desde el origen del cristianismo el pueblo ha canonizado a sus propios santos, aún cuando se trata de delincuentes confesos.

Tras la ejecución de Juan Soldado, la gente dudó de las pruebas en su contra y consideró que por haber tenido una muerte injusta era más cercano a Dios y por ende un intercesor ante él (Vanderwood, 2015, p. 3). A partir de ahí nacieron versiones de que su ánima daba señales y clamaba venganza, y en consecuencia se erigió una capilla en su nombre y fue depositario de peticiones de los habitantes de la

¹² El fenómeno de la migración se ha incrementado a una escala global durante el siglo XX, de 1910 a 2012, la cantidad de migrantes aumentó casi siete veces de aproximadamente 33 millones a casi 200 millones. Por encontrarse en el corredor del Pacífico Sur Sinaloa se circunscribe en la ruta de los migrantes de origen centroamericano principalmente en su viaje a los Estados Unidos (Peraza, 2018, p. 33 y 34)

ciudad fronteriza, las cuales hacían referencia a la salud, un buen matrimonio, el cruce a los Estados Unidos y dejar las drogas o la bebida.

Otro caso de canonización popular es el de Antonio Mamerto Gil Núñez, personaje mítico conocido en Argentina como el Gauchito Gil, de quien no se tienen referencias históricas. Una de las versiones de su vida cuenta que durante la segunda mitad del siglo XIX:

Fue un soldado que se negó a pelear nuevamente entre hermanos correntinos (autonomistas y liberales), y que para huir de la guerra fratricida se recluyó en el campo. Desde allí ayudó a los pobres campesinos que no tenían qué comer y por ello se dedicó al cuatreroismo” (Finol y Finol, 2009, p. 43).

Tras su captura por el gobierno y su muerte el 8 de enero de 1874,¹³ de acuerdo a la fecha validada por sus creyentes, el cuatrero se convirtió en el santo milagroso que se venera hasta la actualidad. Hasta aquí el caso de los criminales confesos como Juan Soldado en las primeras décadas del siglo XX, cuatreros o bandoleros milagrosos como Gauchito Gil y Jesús Malverde durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, nos sitúan frente al problema de la santificación de personajes al margen de la ley, cuyo perfil coincide con la imagen del bandido social estudiado por Hobsbawm: “al desafiar a los que tienen o reivindican el poder, la ley y el control de los recursos, el bandolerismo desafía simultáneamente al orden económico, social y político (Hobsbawm, 2001, p. 19).

Para cerrar este apartado quisiera destacar cómo la santificación de un bandido social como Jesús Malverde se plantea en muchos escenarios sociales y culturales, como, por ejemplo, en el plano de las representaciones literarias y cinematográficas.¹⁴ Aquí mencionaré dos casos. El primero, la obra teatral *El jinete de la divina providencia*, escrita en 1984 por el dramaturgo Óscar Liera, en la cual se representa la intención del Obispo de Culiacán y de un grupo de sacerdotes de canonizar al santo popular Jesús Malverde (Liera, 1998). Para contar su historia Liera se vale de una trama estructurada entre dos mundos: uno mágico o interior, que corresponde al siglo XIX, la época en que vivió el bandido social y el exterior o contemporáneo a la obra, en que se desarrolla la supuesta investigación para cano-

¹³ https://factoreblog.com/2014/08/23/gauchito_gil_mojones-rojos/ (consultado el 8 de octubre de 2020).

¹⁴ En años recientes han surgido otras obras literarias como las estudiadas por Kristín Guðrún Jónsdóttir: las novelas *La maldición de Malverde* (2004) de Leónidas Alfaro Bedolla y *Jesús Malverde. El santo popular de Sinaloa* (2009) de Manuel Esquivel, así como las dos obras de teatro: *Malverde. Día de la Santa Cruz* (2008) de Alejandro Román y *Always and Forever* (2009) de Michael Patrick Spillers (Jónsdóttir, 2014).

nizar al santo popular. En un juego de opuestos la trama se desarrolla entre el plano histórico o el del mito del bandido social y el contemporáneo o el de la religiosidad popular escudriñada por la Iglesia.

En 1987, Óscar Blancarte realizó la versión cinematográfica de *El jinete de la divina providencia*, donde abundan los saltos temporales entre los años del gobernador Francisco Cañedo y de los representantes de la Iglesia en el Culiacán de 1980. A su vez, la cinta discurre entre la figura mítica de un jinete, Malverde, que galopa en la noche oscura de fines del Porfiriato, dejando monedas en las casas de los pobres y la devoción popular en la capilla dedicada al bandido convertido en santo.

El análisis tanto de la obra teatral como de la versión cinematográfica de *El jinete de la divina providencia*, nos permite analizar la representación del fenómeno malverdiano en la década de 1980, donde el mito del bandido social se actualizaba a raíz de su adopción como el santo patrón de los narcos (Gómez y Park, 2014, p. 203). Esto como resultado de un proceso que integró a Sinaloa en el mercado internacional de las drogas y el corredor migratorio a los Estados Unidos.

La historicidad de los exvotos a Malverde

La historia de los exvotos en México resulta de la llegada de los conquistadores, quienes los introdujeron. Durante el periodo virreinal el arte de dar gracias por medio de pinturas estuvo reservado a la nobleza. Fue hasta la guerra de Independencia y el fin de ciertas restricciones que los exvotos empezaron a ser utilizados por las clases más bajas, quienes colocaban pinturas votivas en los templos (Fraser, 2000, p. 13). Desde mediados del siglo XIX y al correr del siglo XX, en distintos recintos del catolicismo popular, como la iglesia del señor de la Misericordia en los Altos de Jalisco, los creyentes dejaron retablos que hablaban sobre los efectos de la violencia social en sus vidas (Arias y Durand, 2000, p. 59).

En ésta y otras iglesias como la capilla de San Juan de los Lagos, en Jalisco o la Basílica de Guadalupe, en Ciudad de México, se reflejaron las vicisitudes de la Revolución mexicana y la guerra cristera. Hasta aquí es interesante resaltar que a partir de la segunda mitad del siglo XIX los exvotos también retrataron los padecimientos sociales a causa de la existencia del bandolerismo social, pues estos actores emergieron en momentos de “inestabilidad social que había sido caldo de cultivo para la proliferación de diversas especies de bandidos, salteadores, secuestradores que con sus andanzas y tropelías convertían en riesgosa cualquier travesía por caminos y veredas” (Arias y Durand, 2000, p. 60).

De acuerdo a la tradición oral, tras su captura en el año de 1909, el cuerpo del bandido Jesús Malverde quedó colgado de un árbol a la orilla de un camino. La

sentencia del gobernador de Sinaloa, Francisco Cañedo, fue que nadie enterrara su cuerpo o se expondrían a sufrir el mismo destino, hasta que le hizo el milagro a un arriero que había perdido su ganado “el hombre comentó el hecho y la gente comenzó a visitar la tumba llevando piedras para colaborar con la sepultura, de ahí nació la costumbre de ponerle piedras” (García, 2017, p. 11). Fue así que las primeras manifestaciones de agradecimiento al alma de Malverde se vinculaban con el desafío directo a la autoridad y la orden de no darle sepultura al cuerpo del bandido.

Gracias al testimonio del Licenciado Manuel Lazcano Ochoa, nacido en 1912, podemos suponer que, en algún momento de la década de 1910, quizá en plena Revolución mexicana, al montículo de piedras se le colocó una cruz que ya fungía como un memorial de la muerte del bandido, implicando un ritual de enterramiento. De su infancia Lazcano Ochoa recordó “una pequeña cruz a la que la gente, al pasar, le ponía piedras” (Lazcano y Córdova, 1992, p. 205). También el escritor Élmer Mendoza, nacido en 1949, recuerda que en el transcurso de su niñez en Culiacán:

Teníamos que cruzar un barrio que se llamaba La Redonda y a un lado de ese barrio había dos cosas inolvidables: una fábrica de cohetes y una tumba hecha con piedras y que tenía veladoras nada más, era una tumba muy pequeña (Valenzuela y Valenzuela, 2016).¹⁵

En la historia de Sinaloa, la década de 1940 es crucial para conectar los fenómenos de migración, pobreza y narcotráfico que afectaron a la población serrana que, paradójicamente, desde los tiempos coloniales hasta la década de 1930 vivió un gran esplendor económico debido a los grandes centros mineros (Lizárraga, 2009, p. 65). En adelante, gran parte de dicha población emigró a los valles, entre ellos los que eran los principales centros de población como Mazatlán, Culiacán y Ahome para emplearse en labores agrícolas y aquellos pobladores que se mantuvieron en la serranía experimentaron los efectos de la marginación y el empleo en el cultivo de amapola para el mercado internacional de las drogas (Padilla, 2010, p. 346).

La década de 1940 corresponde al denominado “milagro mexicano”, el auge de la economía nacional que en Sinaloa resultará en contrastes significativos entre la modernidad agrícola experimentada en los valles y la precarización de la vida en los altos o la región serrana. Lo que se caracteriza como “un segundo escenario que, a diferencia del anterior, se distingue por una mayor inestabilidad económica,

¹⁵ De acuerdo al escritor La Redonda era “un barrio bravísimo donde la mayoría de la gente se dedicaba a actividades ilícitas” (Valenzuela y Valenzuela, 2016).

política y cultural, así como por la aparición del narcotráfico, esto debido al agotamiento de un modelo de crecimiento económico” (Fernández, 2018, p. 9).

Si bien en el imaginario colectivo la figura de Jesús Malverde, el bandido social que roba a los pobres para dar a los ricos, tiene su origen en la época del Porfiriato, a partir de la década de 1940 en Sinaloa hay un nuevo contexto político y social que permitirá reactivar dicho imaginario y conectarlo con la vida azarosa de la población sinaloense que emigra a las ciudades y los valles o que se emplea en el cultivo y tráfico de drogas, quienes al rezarle conectan su vida con dicho imaginario.

Como apuntan Patricia Arias y Jorge Durand, a partir de la década de 1940 los exvotos representaron fenómenos sociales como la emigración del campo a la ciudad y a los Estados Unidos:

Empezaron a reflejar, cada vez más, las nuevas e infinitas angustias de la gente del campo que dejó de ser rural: las penurias incalculables de la travesía y el trabajo de los que se iban a trabajar a los campos de Texas y California en Estados Unidos. (Arias y Durand, 2000, p. 63).

Los efectos de este nuevo escenario social eran patentes en las prácticas de agradecimiento en la tumba de Malverde, donde se observaba la presencia de ofrendas costosas debido a lo que la prensa de la época atribuía al negocio de las drogas y la migración a Estados Unidos (Vidaca, 2015, pp. 106 y 107).

Regresando a las memorias del Licenciado Manuel Lazcano, se puede destacar su apreciación de cómo “se empezó a hablar más de Malverde cuando por esos rumbos se empezaron a construir casas, quedó en medio de un lugar más poblado, y ello propició que se hablara con más frecuencia de sus acciones” (Lazcano y Córdova, 1992, p. 205). Es difícil intentar una síntesis que logre aprehender la historia de la devoción a Malverde y la historicidad de las prácticas votivas en su honor, aunque es factible reconocer que a la par de los cambios en la conformación urbana de Culiacán y la complejidad de la historia de Sinaloa, dichas prácticas se vuelven más ricas en matices y contenido, dado que nos hablan de nuevas situaciones sociales y dificultades en la vida de sus creyentes.

Entre las décadas de 1940 a 1970 la tumba de Malverde era un sitio donde sus devotos “lo trataban como un familiar fallecido, dado el ritual de llevarle flores, prenderle una vela, limpiarle el lugar” (Vidaca, 2015, p. 97). En este periodo la historia de Malverde se imbrica con la complejidad del entorno social sinaloenses y las formas votivas empezaron a ser más variadas. Cada creyente establece un vínculo particular con el santo, cuya forma discurre entre la práctica de llevarle flores, música de banda o pedirle un favor (Vidaca, 2015, p. 96).

Se cuenta que hacia 1960, una mujer conocida como Amadita, quien tenía más de cien años, se dedicaba a cuidar la tumba de Malverde y a transmitir la historia del bandido generoso a quien aseguraba haber conocido (Entrevista a Jesús Manuel González Sánchez, julio 25 de 2018). Tras visitar la tumba de Malverde y conocer a Amadita, el joven Eligio González, originario de Durango, recibió un milagro que le salvó la vida y a partir de la década de 1970 se dedicó a cuidar la tumba del santo (García, 2017, p. 13).

En otro enfrentamiento simbólico con la autoridad, en 1978, el gobernador de Sinaloa Alfonso G. Calderón proyectó construir un nuevo Palacio de Gobierno en el terreno donde se encontraban los restos de Malverde. De ahí resultó la destrucción de la tumba en 1979 y la donación de un terreno frente al edificio de gobierno donde en adelante se adoró su anima en julio de 1980 (Vidaca, 2015, p. 115).¹⁶ En el nuevo recinto se construyó la capilla actual, por la promesa de Eligio González, quien mandó hacer el busto que representa a Malverde (Vidaca, 2015, pp. 98-100).¹⁷

La siguiente fotografía del 4 de noviembre de 1981 es un testimonio excepcional de la visita de los fieles de Malverde con motivo de la celebración de día de muertos, quienes para la ocasión le regalaban coronas, velas y veladoras como las que se observan en la imagen. Otro aspecto a destacar, junto a la prevalencia de estos regalos, es el aspecto de la capilla que aún no se transforma en la estructura de acero y vidrio de la actualidad, así como el paso de los vagones del tren que se observan a espaldas del terreno, por donde, desde entonces, pasan migrantes en tránsito por Sinaloa (Imagen 1).

En su artículo “Jesús Malverde: Ángel de los pobres”, Artruro Lizárraga advirtió la desaparición paulatina de la costumbre de dejarle una piedra y tomar otra de las que se encontraban por cientos en la capilla para llevársela a manera de amuleto: “cuando el favor o milagro ha sido cumplido entonces esta piedra debe ser devuelta a la tumba, junto con flores, música o veladoras, según lo que se haya prometido” (Lizárraga, 1998, p.5). En su lugar, la tradición de dejar piedras fue cediendo paso a la de solo llevar ofrendas en forma de música, veladoras y flores.

¹⁶ El espacio de culto a Malverde ha sufrido distintas transformaciones a lo largo del tiempo: desde el lugar donde quedaron los restos del bandido y que desde la primera década del siglo xx ya se conocía como “La cruz de Malverde” de la cual da testimonio el Licenciado Manuel Lazcano y Ochoa, nacido en el año de 1912: “muy joven tuve noticias de esa cruz. Llegaban a rezarle, al principio, muchachas de la vida galante, aunque no era ningún lugar de reunión” (Lazcano y Córdova, 1992, p. 215), hasta su mudanza al terreno de la capilla actual en julio de 1980 por el capellán Eligio González León.

¹⁷ En su investigación Alejandro Vidaca agrega otros testimonios sobre la construcción de la figura del santo. Entre ellos: el consejo del ex gobernador Juan S. Millán quien le recomienda a Eligio González hacer un busto para pedir mayores donativos; la versión de Carlos García, un amigo de Eligio, quien mandó hacer su imagen a un tallador en Guadalajara y ante la ausencia de una fotografía del bandido, le pidió que se inspirara en los actores Pedro Infante y Jorge Negrete.



Imagen 1. La tumba de Malverde en el periódico *El Debate de Culiacán*, miércoles 4 de noviembre de 1981, número 2799, Foto Inzunza, portada.

Consultado en Expediente Jesús Malverde, AHGES.

En dicho trabajo, el investigador rescató la variedad de objetos que a fines de la década de 1990 se colocaban en la capilla y sustituyeron de manera definitiva la costumbre original de ofrecer piedras en exvoto. Entre ellos se encontraban las placas metálicas con el retrato del busto del santo, retablos, prendas de vestir, diplomas, fotografías de temas muy diversos: de mujeres vestidas de novia en la entrada de una iglesia, partiendo un pastel o abrazadas de su marido, de caballos sin jinete o de carros sin conductor (Lizárraga, 1998, p. 5).

Así mismo, el autor advirtió la conexión del santo con actores al margen de la sociedad que le hacían ofrendas, entre ellos “los que escapan de prisión, los migrantes” y quienes incluso le dejaban armas y se retiraban de la capilla tras retratarse con el busto del santo (Lizárraga, 1998, p. 6). Hasta aquí es válido lo observado por Renée de la Torre sobre cómo la práctica de la religiosidad popular ocurre en recintos como la capilla de Malverde:

En los lugares de tránsito continuo, algunos cargados de memoria e historia [...] pero también asociados con prácticas de desterritorialización que frecuentemente demandan la creación de nuevos anclajes simbólicos para territorializar las identidades y colonizar los medios: rutas de emigración, zonas fronterizas, comercios ambulantes, espacios de anonimato, territorios de violencia (De la Torre, 2013, pp. 4 y 5).

La capilla de Malverde en Culiacán es uno de dichos lugares cargados de memoria e imaginación simbólica que se expresa en la representación del bandido santificado. Es a la vez un lugar de tránsito, enclavado en un territorio de violen-

cia, migración y marginación, donde las imágenes votivas afirman las identidades colectivas.

Exvotos pictóricos y placas votivas en la capilla

En la actualidad los exvotos que cuelgan en la capilla de Malverde son el testimonio vivo y visible de la devoción, a través de los cuales los feligreses dejan constancia de su visita a la capilla, presentan su rostro ante la figura milagrosa, a fin de que los reconozca y les conceda su petición o bien, dejan testimonio de su fervor religioso y su agradecimiento por los milagros recibidos:

El exvoto es una de las manifestaciones más interesantes de la religiosidad popular. Su ámbito de influencia se mantiene fuera de la religión oficial, aunque en ocasiones estas formas de devoción sean toleradas e, incluso, fomentadas por algunas autoridades eclesiásticas (Fraser, 2000, p. 14).

Estos presentes se llevan a los recintos religiosos cuando se ha recibido la ayuda solicitada. Ante todo son parte de un “pacto moral, el individuo cumple con su compromiso, ya que éste se vuelve una cuestión de honor entre el oferente y el poder sobrenatural” (Luque y Beltrán, 2003, p. 53). Por ende, cuando un exvoto se cuelga en la capilla es porque el beneficiario de un milagro está cumpliendo un pacto moral con el santo y los ojos de los visitantes del recinto son testigos de dicha relación.

Si bien existe la idea de que los exvotos pictóricos son el producto de un arte popular sin reglas de composición, en las representaciones existen normas tácitas de composición como: la presencia de la imagen sagrada, que, generalmente aparece en la parte superior de la composición pictórica, separada del donante por un altar o por algún recurso como el uso de nubes, ondas o irradiando luz y la presencia del devoto, que suele representarse tanto en desgracia como en oración. El espacio inferior del cuadro, corresponde a la descripción del acontecimiento que obligó la solicitud de la intercesión divina del santo que se agradece, éste refiere al mundo de las preocupaciones terrenas, a la vida azarosa y preocupaciones del creyente: enfermedades, trabajo, el ámbito familiar. En la base del cuadro pictórico hay una cartela con el nombre de la persona que agradece el milagro, la fecha y una descripción breve del infortunio que motivó la petición de un milagro (Fraser, 2000, pp.16 y 17).

Los exvotos pictóricos son representaciones visuales del milagro que dan cuenta de la relación de los donantes con el santo popular. “En un mismo espacio concurre

un presente y un pasado, un mundo terrenal y un mundo celestial, la figura humana y la figura divina” (Luque y Beltrán, 2003, p. 13). El siguiente presente (Imagen 2) corresponde a un retablo de gran formato colocado sobre un pedestal de madera que destaca entre los exvotos al interior de la capilla. En dicho exvoto pictórico se retrata a un Malverde humanizado quien, ante la ausencia de la representación de un devoto, asume la postura y preocupaciones del mismo. A través del paisaje y los elementos icónicos que lo rodean, la figura del intercesor celestial se funde con el espacio de lo terrenal y las preocupaciones de sus donantes. El santo aparece con un arma a su costado y un paisaje de montañas sin perspectiva lo cual reafirma una de las constantes en la representación votiva popular: “la descripción del acontecimiento o un relato que sintetiza la desesperación que llevó al suplicante a solicitar la intervención divina” (Fraser, 2000, p. 17).

Otros elementos complementan nuestro entendimiento de la escena, como el helicóptero con camuflaje militar que sobrevuela el relieve montañoso, el fragmento de un dólar deteriorado que funciona como base del busto de un Malverde que surge entre llamas. De manera inusual el mensaje escrito o la cartela del exvoto no aparece en la parte inferior y se reparte por todos lados, indicando los nombres y lugares de referencia en la vida de sus donantes: Culiacán la capital de Sinaloa y sede de la capilla de Malverde, el municipio serrano de Badiraguato y el estado de Guanajuato. El entorno que envuelve al intercesor celestial refiere a la serranía sinaloense, a la presencia del ejército, el recurso a las armas empuñadas por el santo humanizado, el flujo y la fragilidad de los dólares y el acto de devoción de hombres y mujeres de diferentes localidades que lo firman y colocan en la capilla.



Imagen 2. Exvoto pictórico a Jesús Malverde.

Cartela: Licho Barreras Gabino, Culiacán, Sinaloa; Isela Medina Acosta, Abasolo, Guanajuato y El Aguaje, Badiraguato, Lupe Villa.

La presencia de este retablo de gran formato contrasta con otras formas de agradecimiento que se encuentran en la capilla, como el mensaje escrito en una hoja de papel donde uno de sus fieles le expresa a Malverde: “comienzo con cartas, pero a como me pinte el destino te traeré cosas más valiosas, a como vaya progresando TE LO PROMETO!!..”(sic). Por ende, la elección individual de las formas votivas o de agradecimiento en la capilla también van en relación al nivel socioeconómico alcanzado por sus creyentes, quienes, de acuerdo a sus posibilidades, eligen entre botellas de whisky, joyas, armas, retablos de gran formato, horas de música, pagar por la composición de un corrido o simplemente un mensaje en una hoja de papel, una veladora y flores.

En un exvoto de temática y dimensiones similares (Imagen 3) el busto de Malverde se enmarca entre un par de pistolas que resaltan por el trazo inexperto de un artista popular, un milagrero que representa al intercesor celestial flotando en una nube blanca y un fondo azul, que lo separa del espacio de lo terreno, representado por las armas. Debajo, la cartela está dedicada a la oración de Malverde. En este exvoto y el anterior, la representación da cuenta de una de las preocupaciones o símbolos de identidad de sus donantes, de un relato contado desde su perspectiva, sin ser juzgados por el santo ni por la comunidad de sus creyentes. En este sentido, cito a Margarita de Orellana, quien puntualiza que:

el exvoto es una demostración pública [...] en el mundo donde se lleva a cabo este tipo de devoción se vive en comunidad, y por medio de los exvotos es que ésta se entera de que entre su intercesor y uno de sus miembros sucedió algo importante e insólito, pero que se integra a la vida de esa comunidad como un acontecimiento ordinario más (De Orellana, 2000, p. 7).

Enseguida presento otro par de exvotos pictóricos dedicados al busto de Malverde (Imágenes 4 y 5). El primero de ellos destaca por la simplicidad en el tratamiento de la figura, remarcada en su ámbito celestial por el fondo azul y la nube blanca sobre la que se encuentra suspendido. El segundo fue donado por una mujer, quien se inclinó por la representación de Malverde junto a la virgen de Guadalupe, cuyo manto verde con rojo se advierte detrás, acompañado de un ramillete de rosas como regalo. La presencia de la virgen da cuenta de otras constantes del arte popular en honor al santo, a quien se representa en compañía de otros intercesores celestiales como la virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, figuras de santidad reconocidas por la institución oficial de la Iglesia católica que en el mundo de los devotos coexisten sin problema con los santos no reconocidos “para quienes ambas expresiones pueden vivir de mundo paralelo” (Jónsdóttir, 2014, p. 14).



Imagen 3. Exvoto pictórico a Jesús Malverde.

Cartela: oracion de Jesus Malverde. Hoy ante tu cruz postrado

¡oh Malverde mi señor te pido misericordia y que alivies mi dolor![...]

En las cartelas de ambas composiciones se agradece por la vida familiar y el trabajo. Como se mencionó en la presentación del trabajo, de una muestra representativa de 50 placas votivas en honor al santo, se encontró que los milagros o los temas que sus donantes expresan abiertamente mediante el uso de mensajes escritos, la mayoría corresponde a la familia con 50%, salud 31%, trabajo con 13% y otros temas como la libertad y la protección aparecen en un porcentaje mucho menor. Por ende, se puede asegurar que la vida familiar y el trabajo son de los temas más recurrentes entre sus peticionarios.

El siguiente exvoto (Imagen 6) corresponde a un retablo en acrílico sobre una base de madera, un material de uso más reciente que retoma los elementos simbólicos característicos de los exvotos pictóricos como la coexistencia del espacio celestial y terrenal. El exvoto está constituido por una serie de capas superpuestas con diferentes texturas: la base del mismo es el mundo material representada por un dólar donde la figura central es sustituida por una hoja de marihuana que sirve como pedestal al busto de Malverde, coronado, además, por un par de armas largas. En la parte superior se lee una breve cartela de agradecimiento con el nombre del donante y a un costado una oración al santo. En la parte celestial se representan otros intercesores como la virgen de Guadalupe, un Cristo con corona de espinas y San Judas Tadeo.



Imágenes 4 y 5. Exvotos al busto de Malverde.

Cartelas: En agradecimiento por los favores recibidos. Familia [...] olays/ Gracias Jesús Malverde por Bendecir mi Familia y mi Trabajo. Atte. Miriam.



Imagen 6. Retablo en acrílico sobre base de madera.

Cartela: Agradecimiento a Jesús Malverde. Gracias por todo. Atte. A. López R.

Desde una perspectiva cuantitativa, es complicado hacer una clasificación de exvotos como éste donde la cartela no especifica el motivo expreso del agradecimiento y en el que el nombre de la persona queda en una inicial que no permite identificarlo como femenino o masculino. A su vez, los elementos visuales en la representación del santo pueden engañarnos, pues, en efecto, el donante puede estar agradeciendo por un milagro en relación a una vida azarosa, dedicada al tráfico

de drogas con Estados Unidos de donde provienen los dólares ahí representados. O bien, se puede tratar del agradecimiento de un creyente que atribuye a Malverde ciertos elementos que lo distinguen como el santo de los narcos. Por ende, esta pregunta es de suma importancia para poder problematizar lo que se representa en los exvotos y discurre entre la reproducción de los íconos de la narcocultura como la hoja de marihuana, los dólares y las armas que rodean al santo.

Para continuar esta idea podemos observar otro retablo de madera donde el busto de Malverde se representa sobre una capa de lámina repujada (Imagen 7). Como en cada uno de los exvotos en que se pinta o representa el rostro del santo, su expresión cambia de acuerdo a la interpretación del milagrero o a la petición del donante, que en este caso lo muestra con un gesto áspero, rodeado por un halo de hojas de marihuana. La falta de una cartela que informe del milagro concedido, mantiene el motivo de agradecimiento como un secreto entre el santo y su donante y sólo nos permite dilucidar si se agradece por un milagro en relación al mundo de las drogas o una actualización del imaginario del bandido al margen de la ley, con atributos icónicos que lo vinculan al mundo del narco.

La interpretación de los exvotos pictóricos se vuelve problemática cuando el milagro que se agradece no se escribe en una cartela y en su lugar se representa al santo y el conjunto de proyecciones y evocaciones o el mundo de lo imaginario (De Orellana, 2000, p. 16) que la comunidad de sus creyentes proyecta sobre él. Esto es patente también en el siguiente retablo a Malverde en lámina repujada (Imagen 8), donde un grupo de donantes firma dando las gracias por los milagros recibidos, indicando su procedencia: las ciudades fronterizas Tijuana y Ensenada. Bajo el busto se lee la oración a Malverde, quien está rodeado por los elementos icónicos que obligan a su clasificación como propios de la narcocultura: los dólares, las armas y las hojas de marihuana.



Imágenes 7 y 8. Retablos de Malverde en lámina repujada

Junto a estos retablos, las fotografías son otro tipo de manifestaciones visuales del milagro, que empiezan a popularizarse a partir del siglo xx motivadas por “el deseo de realismo y la conveniencia de ofrecer fotografías como sustitutos a los tradicionales milagros pintados” (Fraser, 2000, p. 21).¹⁸ Podemos decir que en los exvotos fotográficos, los elementos simbólicos que caracterizan a las ofrendas pictóricas —la presencia de la figura celestial, el donante y la cartela escrita— tienden a ciertas modificaciones como la disminución o la nula representación del espacio celestial característico de las representaciones pictóricas, que cede su lugar a la figura del donante retratado o la presentación de la situación que se agradece: la reunión de una familia separada, la imagen de un bebé, el ganado o un automóvil, elementos que simbolizan los motivos por los que se pide un milagro o se agradece al santo.

De igual forma estas fotografías se integraban en diferentes retablos hechos sobre una base de madera donde el texto en agradecimiento a Malverde quedaba inscrito en letras de color oro o plata en diferentes tipos y un diseño con ornamentos decorativos (Imagen 9). En estos retablos se prioriza al espacio escrito, en el que se agradece a los intercesores celestiales. En el caso de esta imagen se jerarquiza agradeciendo primeramente a Dios, a la Virgen María y a Jesús Malverde como su intercesor celestial. Después se manifiesta el milagro, del cual da testimonio la fotografía de la familia que le agradece al santo por los “favores concedidos e iluminar nuestros caminos”, denotando la intervención divina del santo en su migración de Sinaloa a Stockton, California.

En otra placa votiva (Imagen 10) el donante eligió colocar un par de instantáneas que refuerzan su agradecimiento. El retablo está constituido respetando la separación de los planos, el celestial representado por el busto de Malverde se encuentra en la parte superior de la representación; el espacio terrenal se encuentra debajo, en un par de fotografías donde una pareja posa abrazada, mostrando su unión y enseguida se colocan cada uno al lado del busto del intercesor ante Dios. El donante expresa de manera abierta su agradecimiento por lograr salir de prisión.

¹⁸ Esto ocurre porque desde su invención hacia la tercera década del siglo XIX las fotografías eran objetos costosos reservados a la naciente clase burguesa y a las élites europeas y norteamericanas y de los países colonizados; con la Revolución mexicana los usos de la fotografía en México se democratizan y éstas empiezan a ser consumidas por las clases populares que las incorporan a sus rituales funerarios como el caso de la fotografía mortuaria y en el caso que nos ocupa, los exvotos a los santos populares.



Imagen 9. Retablo en madera con fotografía de una familia.

Cartela: Gracias a Dios, a la Virgen de Guadalupe y a Jesús Malverde por los favores concedidos e iluminar nuestros caminos. Familia Contreras Gámez. De Sinaloa a Stockton, California.



Imagen 10. Retablo en madera con fotografías del donante y su pareja.

Cartela: Gracias a Dios y a Jesús Malverde por los favores recibidos; por haberme sacado de prisión.

A través de sus exvotos los creyentes en la santidad de Jesús Malverde refuerzan el vínculo con el santo que funciona como el intercesor divino que les concede los milagros que ayudan a paliar las vicisitudes en su vida. En la capilla de Jesús Malverde en Culiacán, los exvotos son la manifestación pública del milagro, están a la vista de todos y cohesionan a la comunidad de sus creyentes. En dicho espacio se vive una religiosidad popular “que no es ni institucional, ni individual, sino social comunitaria” (De la Torre, 2013, p. 6). A su vez, los exvotos refuerzan la fe del colectivo y son permitidos gracias al peso del imaginario histórico del bandido social,

que admite la presentación de otras preocupaciones humanas como la violencia, las dificultades de la vida en la serranía, del tránsito como ilegal a otro país, la desaparición de un ser querido, historias contadas desde la perspectiva de los actores y que se van ordenando en el espacio y el tiempo de la capilla.

Conclusiones

La devoción que se practica en la capilla de Jesús Malverde está anclada de diversas maneras al mito del bandolero social cuya existencia se ubica en los últimos años del porfiriato en México y el régimen del gobernador Cañedo en Sinaloa. Al interior de la capilla hay una cruz que indica “Anima de Jesús Malverde. Nació en 1870 y murió el 3 de mayo de 1909”, que valida el mito de su origen, que se transmite de una generación de creyentes a otra. Si bien la historia del santo tiene origen en el siglo XIX, con la consolidación del proyecto de modernización económica del país y la región, otros momentos históricos como la década de 1940 que implicó la precarización en la vida de la población serrana y aceleró los procesos de migración a las ciudades como Culiacán, dan forma a un nuevo contexto político y social que permitió reactivar el imaginario del bandido social.

A partir de la década de 1940 y hasta 1980, la integración de la región en el mercado internacional de las drogas se imbricó con nuevos fenómenos como el crecimiento de las ciudades, la marginación de sus habitantes y la confluencia de la migración local con la de tránsito hacia los Estados Unidos, coincidentes con el proceso de canonización popular del ánima de Malverde y las angustiantes peticiones de sus fieles.

De las formas iniciales de agradecimiento como las piedras con que sus primeros creyentes desafiaron a la autoridad y ayudaron a la sepultura del cuerpo del bandido social, los devotos pasaron a la ofrenda de velas, veladoras, flores y coronas, agregando la música como uno de los regalos principales. Tras 1980, en la nueva capilla las piedras dejaron de ser regaladas al santo y se da la transición a una nueva variedad de exvotos durante la década de 1990, con la incorporación de retablos, fotografías y placas de granito y metal.

Mi respuesta al problema del desuso de las piedras como símbolo votivo se encuentra en la creación del busto del santo Malverde, lo que implica el abandono del gesto de dar sepultura al bandido social para dar prioridad al acto de mostrar su efigie. En este sentido, la dicotomía sepultar/mostrar se resuelve en este último sentido mediante la construcción de una imagen de santidad que simboliza el imaginario colectivo.

Más que una síntesis apretada de los cambios en las formas de agradecimiento a Jesús Malverde, se hace patente la convergencia del contexto económico, político y social que liga a cada generación de sus creyentes con las elecciones individuales de los donantes, quienes en cada momento tienen mayores opciones para expresar su gratitud. Cada devoto elige la forma de agradecimiento a partir de una mezcla de imaginarios y representaciones del santo que en última instancia se materializan como imágenes susceptibles a nuestra interpretación.

A través de los exvotos pictóricos e imágenes aquí analizados se hace patente la relación entre agradecimiento y el acto de representación del santo acompañado de elementos icónicos que se le han incorporado al paso del tiempo. Por ejemplo, los símbolos de la narcocultura como las hojas de mariguana, los dólares y las armas, mismos que se vuelven constantes en las formas de composición. No obstante, lo que me parece más importante es la persistencia del imaginario del bandido social, que da identidad a la comunidad de creyentes que encuentran en el culto a Malverde un refugio ante la injusticia, la incertidumbre y los pesares de su tiempo, una esperanza de una vida mejor en un contexto incierto que no deja de mostrar paralelismos con el pasado.

Bibliografía

- Álvarez Nolasco, E. (2002). El ánimo de Malverde. En *Flor y espinas de Sinaloa. Colección Periodistas/1*. Culiacán: Archivo Histórico General de Sinaloa, H. Ayuntamiento de Ahome, La Crónica de Sinaloa, A.C.
- Arias, P. y Durand, J. (2000). Revolucionados, en *Exvotos. Artes de México*, número 53, México: CONACULTA, pp. 56-63.
- Cázares Aboytes, P. (2009). *Heraclio Bernal. Entre el bandolerismo y la rebeldía*. Culiacán: COBAES.
- Córdova, N. (2011). *La narcocultura: simbología de la transgresión, el poder y la muerte. Sinaloa y la "leyenda negra"*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como entre medio entre la religión institucional y la religiosidad individualizada. En *Civitas revista de ciências sociais*, vol. 12, num. 3, septiembre-diciembre. Porto Alegre, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pp. 506-521.
- De la Torre, R. (2013). La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). En *Ponto Urbe* [En línea], 12| 2013. Publicado el 31 julio 2013, consultado el 19 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>; <https://doi.org/10.4000/pontourbe.581>
- De Orellana, M. (1999). *La mirada circular. El cine norteamericano de la Revolución Mexicana 1911-1917*. México: Artes de México.
- De Orellana, M. (2000). Editorial. En *Exvotos. Artes de México*, número 53. México: CONACULTA, pp 6 y 7.
- Del Castillo Troncoso, A. (2009). Tradición y Modernidad. Imágenes y representaciones de la Infancia en el mundo de los exvotos en México en el cambio del siglo XIX a XX. En Eduardo N. Mijangos Díaz y Marisa Pérez Domínguez (coords.), *Voces del antiguo régimen. Representaciones, sociedad y gobierno en México contemporáneo*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 365-400.
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, J. (2000). "Los retablos de Hermenegildo Bustos". En *Exvotos. Artes de México*, número 53. México: CONACULTA. pp. 46-55.
- Fernández Velázquez, J. A. (2018). *El narcotráfico en los Altos de Sinaloa (1940-1970)*. Xalapa: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Finol, J. E. y Finol, D.E. (2009). "Para que no queden pensando..." *Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*. Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia.

- Fraser Giffords, G. (2000). El arte de la de la Devoción. En *Exvotos. Artes de México*, número 53. México: CONACULTA, pp. 8-23.
- García Sepúlveda, L. A. (2017). *La Leyenda de Malverde. El bandido milagroso*. Mocorito: Seminario de Cultura Mexicana, Serie Textos.
- Gómez Michel, G. y Park, J. (2014). “The cult of Jesús Malverde: Crime and sanctity as elements of a heterogeneous modernity”. En *Latin American Perspectives*, vol. 41, número 2, pp. 202-214.
- González Valdés, R. (2018). *Dispersa andadura*, Culiacán: Instituto Sinaloense de Cultura.
- Hobsbawm, E. (2001). *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2003). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Crítica.
- Jónsdóttir, K. G. (2014). *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Lazcano y Ochoa, M. y Córdova N. (1992). *Una Vida en la Vida Sinaloense. Memorias de Manuel Lazcano y Ochoa*. Los Mochis: Universidad de Occidente.
- Liera, O. (1998). El jinete de la Divina Providencia. En *Teatro completo II*. Culiacán: Gobierno del Estado de Sinaloa, pp. 130-177.
- Lizárraga Hernández, A. (1998). “Jesús Malverde: ángel de los pobres”. En *Mar y arena*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Sinaloa, noviembre.
- Lizárraga Hernández, A., Lizárraga Lizárraga E. y Guerrero Velasco J. A. (2009). “Sinaloa: migración, pobreza, narcotráfico y crisis económica”, en Eduardo Meza Ramos y Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara, coords., *De aquí, de allá. Migración y desarrollo local*, México: Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 59-80.
- Luque Agraz, E. y Beltrán M. M. (2003). *El arte de dar gracias. Selección de exvotos pictóricos del Museo de la Basílica de Guadalupe*, México: Universidad Iberoamericana/ Casa Lamm.
- Padilla Ordoñez, L. M. (2010). “Drogas y traficantes en la prensa de Culiacán, 1940-1960”. En Roberto A. Mendieta Vega y Fernando Rodelo Mendoza coords., *Repercusiones socioculturales de la Independencia y la Revolución Mexicana en Sinaloa: nuevas miradas*, Culiacán: Gobierno del Estado de Sinaloa/ Instituto Sinaloense de Cultura, pp. 343-373.
- Peraza Noriega, B. E. (2018). “Perfil general del migrante de tránsito en su paso por Mazatlán, Sinaloa”. En Brianda Elena Peraza Noriega, coord., *Migración de tránsito por la ruta del Pacífico Mexicano. Caso Sinloa: análisis del fenómeno y sus actores*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, pp. 33-62.
- Pérez Vejo, T. (2005). “Nacionalismo e imperialismo en el siglo XIX: dos ejemplos de uso de las imágenes como herramienta de análisis histórico”, en Fernando

Aguayo y Lourdes Roca coords., *Imágenes e investigación social*, México: Instituto Mora, pp. 50-74.

Prost, A. (2001). *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid: Ediciones du Seuil/Cátedra/ Universidad de Valencia.

Vanderwood, P. J. (2015), *Juan Soldado, violador, asesino, mártir y santo*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Valenzuela Arámburo, P. y Valenzuela Arce J. M. (2016), *Malverde el mito santificado*, Tijuana, Colegio de la Frontera Norte, 38'57'.

Vidaca Osuna, A. (2015). Religiosidad y Devoción Popular en Culiacán. Un acercamiento al catolicismo y adoración a Jesús Malverde entre 1960 y 1970, Tesis de Licenciatura en Historia, Culiacán, Facultad de Historia-UAS.