

**El cancionero hagiográfico de Jesús Malverde.
Corridos de un culto paracatólico**

By José Ramón Ortiz Castillo

B.A., Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2006

M.A., Brown University, 2012

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy
In the Department of Hispanic Studies at Brown University

Providence, Rhode Island

May 2012

© 2012 José Ramón Ortiz Castillo

This dissertation by José Ramón Ortiz Castillo is accepted in its present form
by the Department of Hispanic Studies as satisfying the
dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

Date _____
Prof. Mercedes Vaquero, Advisor

Recommended to the Graduate Council

Date _____
Prof. Aldo Mazzucchelli, Reader

Date _____
Prof. Carlos Vega, Reader

Approved by the Graduate Council

Date _____
Prof. Peter Weber, Advisor

Vita

José Ramón Ortiz Castillo (San Luis Potosí, S.L.P., México, 1981). Before receiving his B.A. in Spanish Literature and Linguistics from the Tecnológico de Monterrey (Mexico) in 2006, he attended the Universidad Autónoma de Madrid (Spain) in 2005. He joined Brown University as a Graduate Student in 2006 where he taught Spanish as a foreign language and Latinamerican literature for five years altogether. In 2009 he was awarded a Tinker Field Research Grant and was also invited as a visiting scholar by the Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca (Spain). That same year, he assisted Professor Julio Ortega on the edition of an anthology of contemporary Latin American short story writing (*Nuevo Cuento Latinoamericano*. Madrid: Marenostum). In 2010 he was awarded a research grant by Spain's Ministry of Culture. Since that year he is directing his own research project on contemporary Mexican Sci-Fi and Crime fiction, the "Jornadas de detectives y astronautas", and co-directs the web-based journal *Cuaderno rojo estelar*, specialized on those same topics. In 2011 he published his first book of fiction, the collection of short stories *Los días con Mona* (México: FETA).

Agradecimientos

Dedico esta tesis con profundo cariño y agradecimiento a mis padres, Ramón y Charis. Sin su apoyo y confianza no me hubiera embarcado nunca en este proyecto de vida y todo lo mejor de mí se los debo sin duda a ellos. También a mi hermano Lalo, mis abuelas Santa e Isabel, mis abuelos Ramón y José Eduardo, y al resto de mi queridísima familia. Todos han sido los faros que me indican el puerto correcto hacia el que debo dirigirme.

Agradezco infinitamente a mi profesora Mercedes Vaquero por su guía, sus enseñanzas, su paciencia y todo el tiempo que me ha dedicado. Sobre todo, le doy gracias por su amistad sincera. No solo ha tenido siempre la puerta de su despacho abierta para escucharme, guiarme e instruirme, sino que también me abrió de par en par las puertas de su casa y de su cocina, espacios amenos donde nuestras pláticas literarias se han ido volcando en adefinas, sopas, moles y otros guisos. Igualmente, doy las gracias al profesor Aldo Mazzucchelli, a quien tengo en alto aprecio y que ha leído con atención, paciencia y buen tino no solo esta tesis, sino también mi otro proyecto de investigación sobre la poesía de Manuel José Othón. De la misma manera, estoy profunda y sinceramente agradecido con el profesor Carlos Vega, cuya lectura tan puntual y atenta de estas páginas me ha abierto aun más los ojos ante el fenómeno de mi interés y me ha obligado a reflexionar sobre el futuro inmediato de mi investigación.

He pasado seis años estudiando y dando clases en Brown University, y en todo este tiempo he conocido a demasiada gente que ha enriquecido mi vida y mis lecturas. Será imposible mencionarlos a todos, pero no quiero dejar de agradecer al profesor Julio Ortega por su sabia amistad, su consejo y su complicidad en todos los otros proyectos, invenciones y libros que no son precisamente esta tesis. Nunca olvidaré sus enseñanzas, ni el placer de la crítica y la literatura de nuestras tantas orillas que me

obligaron a replantearme trasatlánticamente. También recordaré por siempre, las horas de discusión, charla y aprendizaje que me dedicaron mis profesores Enric Bou, Stephanie Merrim, Nicolás Wey-Gómez y, aunque no en las aulas sino en los pasillos de nuestra casa Rochambeau, las del profesor José Amor y Vázquez. A Nidia Schuhmacher, Silvia Sobral, Tori Smith y Beth Bauer, les doy las gracias por la paciencia con la que me enseñaron a ser maestro. A la Fundación Tinker y al Ministerio de Cultura de España, les agradezco la confianza con la que financiaron las investigaciones que llevaron, por extraños caminos y “extravagantes” aventuras a esta tesis que es el principio de lo que se viene.

Debo reconocer que sin los amigos este trabajo no searía posible. Mucho de lo que es esta tesis, lo pensé, lo imaginé o lo conversé con ellos; algunas veces en sus sofás y camas cuando me tuvieron como huésped por cortas o largas temporadas en mis periplos literarios. A Daniela Acevedo, Issa Villarreal, Juan Mario Solís, Rodrigo Pámanes, les doy las gracias no solo por eso último, sino por todo. También a los Caminantes sin camino, en su conjunto, y a Matías, Carlos, Rivas, Mai, Agustín, María José, Nadia y los demás participantes de aquellas tardes que se volvían noches cicladas a la vera del Tormes. En las postrimerías de esta investigación me encontré con David, Salvador, *Los perros del alba* y demás allegados, sin quienes no hubiera reactivado mi ánimo literario y mi obsesión por pasar horas leyendo y el resto hablando de libros. A ellos y a la Feria Internacional del Libro de Monterrey, también las gracias por creer en mí y confiar en mis proyectos. ¡Y qué habría sido de mi estos tantos años sin María Pizarro, David Colbert (y familia, toda), Arturo Márquez, Felipe Valencia o Juan Francisco Ferré! Los abrazo de veras, con la alegría que me da haber vivido esta providencial ciudad con ustedes y la promesa de tenerlos siempre conmigo.

Finalmente, pero nunca al último, esta tesis está dedicada a la memoria de mi profesor Ramón Martínez... *Perro, ¿recuerdas? ¿Recuerdas? “Cierra los ojos. Ha*

llegado. Está aquí. Ahora, empieza a contar. Yo me quedaré viendo cómo la lluvia golpea contra ese ventanal bordeado de un desvaído cortinaje de terciopelo. Sigue contando. No te detengas. En tu mente van surgiendo poco a poco las imágenes ansiadas. Un paseo a la orilla del mar. El rostro de un hombre que mira hacia la altura. Un niño que construye un castillo en la arena. Tres monedas que caen. El roce de otra mano. Una estrella de mar...una estrella de mar... una estrella de mar... ¿recuerdas?"
(Salvador Elizondo, *Farabeuf*).

Índice general

<i>San Jesús Malverde</i>	02
Introducción	04
Primera parte. Los lugares y las razones del corrido hagiográfico	
Capítulo 1. El corrido hagiográfico	30
1.1 El corrido y su lugar en el discurso nacional	30
1.2 Para una definición del corrido en su circunstancia	41
1.3 Forma, función y herencias del corrido hagiográfico	52
Capítulo 2. El corrido hagiográfico en la frontera	77
2.1 El corrido hagiográfico: los cultos paracatólicos de la Modernidad mexicana	77
2.2 Función del corrido hagiográfico en sus circunstancias de influencia	98
Segunda parte. La fenomenología de la santidad en el cancionero hagiográfico de Jesús Malverde	
Capítulo 3. Sobre héroes y santos	127
3.1 El martirio: la testificación del heroísmo	127
3.2 Las marcas de los mártires. La rebeldía y el mitologema prometéico	141

Capítulo 4. Las representaciones simbólicas del cancionero de Jesús Malverde	161
4.1 La hagiografía de Malverde según sus representaciones simbólicas	161
4.2 Tres representaciones simbólicas: el desierto, la marginalidad y el bandido	182
4.3 Ideas finales. Las razones de una hagiografía paracatólica	198
El cancionero hagiográfico de Jesús Malverde	203
C.1 Corridos a la vida de Jesús Malverde	205
C.2 Corridos de milagros de Jesús Malverde	221
C.3 Corridos misceláneos sobre Jesús Malverde	243
Anexos. Otros corridos mencionados	269
Bibliografía citada	294

Índice de corridos

C.1	Corridos de la vida de Jesús Malverde	205
	I. Corrido a Jesús Malverde I	206
	II. Corrido a Jesús Malverde II	208
	III. El afán de Malverde	210
	IV. El bandido generoso I	211
	V. La entrega de Malverde	213
	VI. La traición del compadre	214
	VII. Mañanitas de Jesús Malverde I	215
	VIII. La muerte de Malverde	216
	IX. Mañanitas a Jesús Malverde II	217
	X. El bandido generoso II	218
	XI. ¡Oh!, señor Jesús Malverde	220
C.2	Corridos de milagros de Jesús Malverde	221
	XII. El regalo de Malverde	222
	XIII. El milagro	223
	XIV. Corrido de Eligio González León	224
	XV. El ángel del pobre	225
	XVI. De nueva cuenta	226
	XVII. Mi santito preferido	227
	XVIII. La imagen de Malverde	229
	XIX. Corrido a Jesús Malverde III	231

XX.	Malverde un santo grande	233
XXI.	Corrido a Jesús Malverde IV	234
XXII.	Corrido de Malverde	236
XXIII.	A Malverde	238
XXIV.	Malverde milagroso	240
XXV.	Como sabes que he sufrido tanto	242
C.3	Corridos misceláneos sobre Jesús Malverde	243
XXVI.	Mañanitas de Jesús Malverde III	244
XXVII.	Corrido a la imagen de Jesús Malverde	245
XXVIII.	Espinita de una flor	246
XXIX.	Gracias te doy	247
XXX.	Hermoso sueño	248
XXXI.	Homenaje a Jesús Malverde	249
XXXII.	Mil gracias	250
XXXIII.	Corrido de Jesús Malverde	251
XXXIV.	Santo de los narcos	253
XXXV.	El señor Malverde	255
XXXVI.	El impostor de Malverde	257
XXXVII.	El señor Jesús Malverde	259
XXXVIII.	Doce veladoras	261
XXXIX.	Homenaje a Malverde	263
XL.	Corrido de una imagen de Jesús Malverde	265
XLI.	En los cerros de la sierra	267
XLII.	¡Oh, Malverde milagroso!	268

Índice de anexos

1. Contrabando y traición	270
2. Corrido al cura Morelos	271
3. Corrido “Negro y azul” o “The Ballad of Heisenberg”	273
4. Corrido de Heraclio Bernal	274
5. Corrido de Herácleo Bernal del Estado de Sinaloa (1882)	276
6. Corrido de Joaquín Murrieta	280
7. Corrido de Tomóchic / Buenos días, paloma blanca	282
8. Corrido al espectro de Zapata	286
9. Corrido de Juan Soldado o “del desertor”	288
10. Corrido de Juan Soldado	292

Índice de ilustraciones

Ilustración 0.1 Mapa del “Triángulo dorado”	27
Ilustración 0.2 Mapa de México y las localizaciones originales de los cultos paracatólicos del norte	28
Ilustración 1.1 Segunda parte de la hoja suelta del corrido “La muerte de Fco Villa”	40
Ilustración 1.2 Portada del disco <i>Jesús Malverde</i> de Los Cadetes de Linares	51
Ilustración 1.3 Imagen del video musical “Negro y azul”	59
Ilustración 1.4 Imagen de Malverde como “santo del colgado”	71
Ilustración 1.5 Dos momentos del culto a Jesús Malverde	76
Ilustración 2.1 ‘Prácticas maderistas’	80
Ilustración 2.2 ‘Oración al espíritu de Pancho Villa’	87
Ilustración 2.3 Altar a Jesús Malverde	97
Ilustración 2.4 Catálogo de joyería online	109
Ilustración 2.5 Novena al ánima de Malverde	125
Ilustración 3.1 ‘Oración a la ánima sola de Juan Soldado’	129
Ilustración 3.2 Procesión en honor a Jesús Malverde	140
Ilustración 3.3 <i>In a Most Unsaintly City, a Bandit Wears a Halo</i>	160
Ilustración 4.1 Muro de la Capilla Malverde	165
Ilustración 4.2 Imagen de un video de una fiesta a Malverde	181
Ilustración 4.3 Otra procesión en honor de Jesús Malverde	193

La iglesia no reconoce
los milagros de Malverde.
La iglesia los canoniza,
santos los hace la gente.
Milagros hace a montones,
Pa'l pueblo eso es suficiente.

-John Gabito-Ángel, "Malverde un santo
grande"

*People forget that it is the eye which makes the
horizon, and the rounding mind's eye which
makes this or that man a type or representative
of humanity with the name of hero or saint.*

Ralph Waldo Emerson, *Essay II. Experience*

*Robín de los bosques, incluso en sus formas
más tradicionales, todavía significa algo en el
mundo de hoy para personas como [los]
campesinos mexicanos. Hay muchas de ellas.
Y deberían saberlo.*

-Eric Hobsbawm, *Bandidos*

San Jesús Malverde
3 de mayo

Jesús Malverde, supuestamente llamado Jesús Juárez Mazzo, fue un bandido que vivió fuera de la ley en la sierra del estado de Sinaloa, México, entre 1870 y 1909. Se dice que robaba a los ricos hacendados, generalmente asaltando sus diligencias, y que luego repartía sus ganancias entre los más pobres de la región. Aunque pudo haber actuado siempre de forma solitaria, es probable que lo acompañara cuando menos un amigo muy cercano, que pudo haber sido su compadre. No se sabe si era originario de la ciudad de Culiacán o de algún pueblo de Sinaloa, pues aunque alguna leyenda sugiere que emigró a ese estado para trabajar en el tendido de vías ferroviarias, también hay quien afirma que nació en una población llamada Las Juntas, en aquella entidad nortea. Su elección por una vida criminal, fue producto de la pobreza extrema en que vivió su infancia, periodo que lo marcó para siempre cuando vio morir de hambre a sus padres.

Aunque en vida no realizó milagros, realizó acciones que le ganaron el favor y la admiración de sus coetáneos miserables. Además de ayudarles con el producto de sus asaltos, Jesús Malverde retaba abiertamente al gobernante en turno y se dice que incluso enamoró a la hija de uno. Por eso el gobierno emprendió una cacería para dar con el bandido y los bancos pusieron precio a su cabeza. Su astucia lo libró en muchas ocasiones pues, como los tigres, sabía muy bien como camuflarse entre la vegetación serrana. Sin embargo, a su propio compadre lo venció la codicia y decidió pactar con la

guardia rural para entregar a Malverde. Cuando lo apresaron, se le levantó una acordada que decidió ejecutarlo en el acto y pagar al compadre el dinero prometido.

Se dice que cuando iba a ser colgado por el soldado que lo enjuició, Malverde pidió la bendición de su madre en el cielo y el militar entendió que el bandido moría injustamente. Movidó a la compasión, el propio Jesús Malverde confesó estar al tanto de su destino y no tener miedo a cumplir con su condena. Una vez fallecido, el gobierno sinaloense prohibió por bando que se descolgara el cadáver y que se le diera santa sepultura, para que esto sirviera de escarmiento a la gente de los alrededores. Sin embargo, al poco tiempo pasó por ahí un hombre que había perdido una de sus bestias de trabajo. Postrado y con fe ante el bandido colgado, le pidió por favor que le ayudara a encontrar a su animal, lo que Malverde cumplió en el acto. El hombre, agradecido por el milagro concedido, colocó una piedra a los pies del “bandido generoso” y transmitió la buena noticia a sus paisanos. Al poco tiempo, debido a la gran cantidad de milagros que Jesús Malverde había otorgado a la comunidad, el cuerpo estaba completamente cubierto de rocas que le sirvieron de sepulcro. Desde entonces, el ánima de Jesús Malverde protege a hombres y mujeres de empleos paupérrimos y/o peligrosos de la zona. Son especialmente conocidas sus intercesiones por camaroneros, boleros y narcotraficantes. El culto a este santo paracatólico, aunque extendido por gran parte del territorio mexicano y lugares localizados de Estados Unidos o Colombia, tiene su centro en la Capilla Malverde, levantada al principio de la década de 1980 en Culiacán, por el esfuerzo de Eligio González León. Su fiesta se celebra el 3 de mayo, día de su martirio y muerte; en esa fecha, así como en todos los actos públicos y privados para festejar o agradecer al santo un milagro cometido, sus fieles cantan diversos corridos que cuentan su historia o relatan anécdotas de favores concedidos.

Introducción

Felices los que son perseguidos por causa del bien, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Felices ustedes, cuando por causa mía los insulten, los persigan y les levanten toda clase de calumnias. Alégrese y muéstrense contentos, porque será grande la recompensa que recibirán en el cielo. Pues bien saben que así persiguieron a los profetas que vivieron antes de ustedes.

-Mateo 5, 10-12 (Las bienaventuranzas)

Esta tesis estudia un tema poco atendido de la lírica popular, relacionado con el fenómeno de las devociones populares en la frontera de México con Estados Unidos. En esta región, durante ya más de un siglo, han surgido y se han fortalecido diversas devociones paralelas al dogma ortodoxo de la Iglesia Católica Romana. Se trata de manifestaciones de una devoción basada en gran parte en la tradición católica, pero en las que se rinde culto a personajes que *oficialmente* no se les ha beatificado ni canonizado. Es decir, estos santos no han sido declarados dignos de culto por los procesos y protocolos formales de la Iglesia.¹ Sin embargo, son concebidas desde el imaginario cristiano: a imitación de los santos tradicionales, se trata de personajes

¹ La canonización ya institucionalizada, es un proceso largo, detallado y estipulado teológica y legalmente por la Iglesia Católica, a partir del Concilio de Trento. Antes de ser canonizado, cualquier fiel del que se demuestre haya vivido coherentemente en el Evangelio y, tras su muerte, se utilice como intercesor ante Dios, debe pasar por otras etapas en las que recibe los apelativos de: 1) Siervo de Dios, 2) Venerable, 3) Beato, y 4) Santo. Para realizar este proceso se conforma un Tribunal Eclesiástico encargado de recopilar y estudiar los testimonios sobre la vida y los milagros atribuidos a la persona cuya causa se introduce (v. Woodward, 1990).

carismáticos utilizados como medio de intercesión para conseguir milagros o ayudas celestiales en la tierra, por medio de la oración y la penitencia. Por lo tanto, se entra en el campo de la “religión popular”, un tema ampliamente estudiado por numerosos eruditos.² Los devotos peregrinan a sus santuarios, tumbas y capillas; también los llevan en escapularios y estampas en que figuran con bastante frecuencia junto a imágenes de Jesucristo o la Virgen de Guadalupe. Son, por lo tanto, una extensión no autorizada aunque paralela del culto católico y, aunque no podemos clasificarlos estrictamente como “extravagantes”, en el sentido que el término tiene en el espectro de la hagiografía española, la etiqueta nos sirve para imaginarlos como aledaños al panteón institucional. En el contexto de la religión folclórica, esta etiqueta alude a la tradición de los legendarios medievales y posteriores que agrupaba bajo esa etiqueta a los santos y santas que no formaban parte del Calendario litúrgico regular. Es decir, reunía a los santos que no entraban en la compilación básica en que se basaba la compilación, generalmente porque el día de su devoción no estaba bien establecido dentro del Calendario.³ Pero una traducción literal del término indica que “extravagante” es el que camina más allá; es decir, se trata de un personaje que opera fuera de los márgenes establecidos para los de su género, ya sean simbólicos, figurativos o, por qué no,

² Aunque, como señala Carlos Vega (1995), muchos de ellos consideran que no se oponen forzosamente los conceptos tradicionales de religión “popular” y religión “culta”; pues no son fenómenos independientes sino complementarios (v. Vauchez, 1985; Chartier, 1994)

³ El título de “Extravagantes” en los legendarios surge en colindancia con el uso aceptado del término para referirse a la “Constitución eclesiástica o canónica establecida por el Papa, así dicha porque no estaba reducida ni colocada en el libro de las Decretales”, según lo consignó el Diccionario de Autoridades (1732). Interesa aquí, sobre todo, prestar atención a la tercera acepción de la palabra en el mismo diccionario: “Se usa asimismo por el que no es de número, ni tiene asiento fijo, ni está computado ni incluido o incorporado con alguna compañía, comunidad o clase de personas y ejerce por si y donde quiere su oficio o cargo” (hemos modernizado la ortografía en ambas citas).

espaciales.⁴ En cuanto a este estudio, se utiliza el término más bien en este último y no, como podría igualmente pensarse, para definir a estas devociones como “raras” o “curiosas”.

La sola idea de unos márgenes sobrepasados, nos inclinan a pensar en el concepto de “frontera”; el límite donde pueden terminar una historia, un tiempo o una cultura, para comenzar otras. No se trata, en absoluto, de un fin, sino de una demarcación construida y franqueable; un estado intermedio, un puente o definitivamente un “no lugar”, caracterizado por lo que Arnold van Gennep (1960) y después Víctor Turner (1967) llamaron “liminalidad”: el espacio ritual del intervalo ambiguo entre lo que uno fue y lo que uno será. Por supuesto que las diferencias entre los santos católicos y los cultos paracatólicos del norte de México son amplias y se necesita un estudio complejo y riguroso para trazar los paralelismos, lo que por ahora nos parece una tarea que mejor se haría después de completar el estudio individual de cada devoción y su tradición figurativa. Una semejanza, sin embargo, nos sirve fácilmente como punto de partida: en ambos casos se trata de esfuerzos de la imaginación folclórica de los creyentes para proveerse de una cosmogonía que los

⁴ Como se indicó, el término “extravagante” se utilizó en las colecciones de vidas de santos desde antes del Renacimiento y aludía a las vidas añadidas después de la edición y el orden original. La evolución de la hispánica *Leyenda de los Santos* (LS), heredera de la *Legenda aurea* de Varazze, muestra sus continuas transformaciones en las extensiones de sus márgenes y una sección de “extravagantes” se encuentra ya en el impreso de Juan de Burgos (hacia 1497-1499); “Por lo demás, la evolución de la LS no cesó en su recorrido quinientista por las prensas. Al contrario: casi con cada nueva edición, la obra fue variando su aspecto. Pero ello no se produjo merced a una transformación sustancial en los contenidos de su Sección Principal. La evolución más notoria del texto se gestó al margen de esa sección, o, mejor dicho, en sus márgenes: ya en los primeros pasos de su trayectoria editorial la obra fue acumulando nuevas secciones, alejándose así de sus orígenes medievales” (Aragüés Aldaz, 2009 9).

explique ante los mecanismos de marginación de los que son víctimas.⁵ Por eso nos atrevemos a extender la etiqueta. Se trata siempre de personajes más bien fantásticos que, algunas veces, construyen sus virtudes heroicas en la rebeldía justiciera que es la raíz popular de muchos cultos del catolicismo no canónico u ortodoxo (Gómez Moreno, 2008 29-74). A sabiendas de que las devociones fronterizas como las de Jesús Malverde, en la que se enfoca esta tesis, y otras como las de Juan Soldado, Teresa de Urrea, el Niño Fidencio o inclusive la de Pancho Villa han surgido desde las formas tradicionales católicas, pero se proponen como cultos paralelos a la norma, el empate parece pertinente. También, es precisamente por esta razón que hemos decidido calificar estas devociones como “paracatólicas”, pues pensamos que este término es más efectivo para describirlas que los de “popular” o “folclórico”, recurrentes en la crítica que los trata. Parece evidente que hay muchos santos católicos que son folclóricos y populares y, por lo tanto, podría ser un error considerar con esta terminología a un fenómeno que se le aleja. Con esta intención queremos obviar que estos cultos son paralelos a los de la Iglesia Católica Romana; es decir, surgen de forma adyacente pero con orígenes y destinos muy similares. Por esta misma razón, tampoco quisimos utilizar otros términos corrientes en este tipo de clasificaciones y que ya tienen significados muy estrictos, como el de “santón” que es utilizado por algunos estudiosos para referirse a Jesús Malverde (v. Flores y González, 2006; Rodríguez Prampolini, 2007).

Las ideas que se exponen en esta tesis parten de una certidumbre: que en la creencia y en la práctica del catolicismo popular, se destaca siempre la presencia de lo sobrenatural, y especialmente en cuanto a su intervención en el mundo físico cotidiano. La Iglesia Católica Romana está llena de divinidades. Además de la Santísima Trinidad y los fieles que han muerto en estado de gracia, el otro mundo católico está habitado por

⁵ No solo la “santidad”, sino el término mismo no es exclusivamente cristiano. Hay santos en muchas otras religiones, aunque quizá con caracterizaciones y capacidades distintas (v. Kieckhefer y Bond, 1998).

ángeles, vírgenes, espíritus, ánimas, querubines, mártires, beatos, venerables y, por supuesto, por santos. Casi innumerable, este panteón ha bajado además al territorio tangible de los creyentes, dejando la marca de su factibilidad en dos clases de objetos: las reliquias y los artefactos culturales que sirven para representarlos y adorarlos; es decir, los “objetos ideales” que los simbolizan. Como símbolos, son especialmente visibles en representaciones iconográficas que, inclusive, llegan a determinar la organización de las sociedades católicas. De hecho, se puede decir que su presencia anima la acción y el orden sociocultural de los devotos. De la misma manera, la literatura de vidas de santos resulta determinante de ese imaginario y, por lo tanto, el interés en analizarla para entender los procesos de figuración de las figuras votivas resulta totalmente válido.

La hagiografía compone un género literario restringido temáticamente, pero no formalmente. Hay biografías de santos tanto en textos con pretensiones históricas, como en relatos; en piezas dramáticas, canciones o cualquier otro artefacto narrativo. Además, por existir solo como cualidad temática, la hagiografía ha impregnado desde siempre a muchas otras literaturas con sus diversos motivos y *topoi*. Esto ha quedado patente en un aluvión reciente de bibliografía, de entre el que destaco el ya citado *Claves hagiográficas de la literatura española (del “Cantar de mio Cid” a Cervantes)*, de Ángel Gómez Moreno, esfuerzo invaluable que señala la herencia de la literatura no religiosa y la cultura hispánica en general para con el rico mar de la hagiografía.⁶ En

⁶ Ya es casi medio siglo el que se lleva estudiando rigurosamente la hagiografía peninsular y sus sucedáneas históricas. Con respecto a las vidas de santos castellanas, es recomendable consultar *Las vidas de los santos en la literatura medieval española*, de Fernando Baños Vallejo; en este mismo libro, además, se ofrece un corpus abundante de testimonios. Otro índice similar, aunque quizá no muy profundo, es el *Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana*, preparado por Vanesa Hernández Amez. Si lo que interesa es comprender la evolución de la *Leyenda de los Santos* y el *Flos Sanctorum Renacentista* en España y sus cuestiones genéricas o trayectoria editorial, convienen los trabajos de José Aragüés Aldaz (2005 y 2009)

cierto sentido, esta tesis se inscribe en esa saga, pues aquí se exploran las formas y los modos en que un discurso heroico específico —el del corridismo sobre bandidos sociales— terminó convertido en uno donde un tipo específico de personaje, habitante del puente entre la realidad y la leyenda, fue arrancado de su destino de paria y terminó revestido con las características de la santidad.

Precisamente esto último es algo que debe interesarnos muchísimo. Más allá de la cuestión devocional, cuyo estudio también se hace desde otras disciplinas, hay que intentar adivinar en los registros literarios de los cultos paracatólicos la recurrencia de una imaginación que de entrada parecería superada. Esto es que, fijándonos en los corridos que celebran y enfatizan la fe popular en Jesús Malverde, entendamos porqué un mecanismo figurativo premoderno propone una solución ante problemas vivenciales de la modernidad mexicana, como lo son la marginación, la pobreza y, finalmente, la opción del crimen como una *restauración moral*. Al mismo tiempo que la devoción religiosa a un santo paracatólico supone una liberación votiva de la tutela eclesiástica oficial, el hecho de que una figura como Jesús Malverde tenga alcurnia de delincuente significa de hecho que se celebra la oposición al orden estatal. Este culto es la representación poética del enfrentamiento ideológico contra un sistema político-económico que margina, criminaliza y persigue, que intenta restaurar una justicia primordial. De ahí que la popularidad de Malverde o, cuando menos, la visibilidad de su culto haya alcanzado grandes niveles de exposición en los últimos años: su existencia no es simple y llanamente una elección votiva, sino el símbolo que resume los muchos factores que determinan una experiencia de vida.

Como se abundará más adelante, la tradición del corrido en México ha tenido uno de sus temas principales en los héroes populares que, al modo de Robín Hood —el arquetipo de “buen bandido” según Hobsbawm— robaban a los ricos para repartir entre los pobres. Ahora, si en el siglo XIX se cantó principalmente a bandoleros serranos,

durante el XX esta figura bajó hacia los centros urbanos, como en el caso de “Chucho el Roto”; o los eventos bélicos que instauraron la democracia, como en el ejemplo de Pancho Villa. En la frontera de México con Texas muchos de estos corridos siguen siendo cantados popularmente. Uno de ellos, el de Gregorio Cortez, quizá el más famoso de todos, resulta emblemático por su precisión histórica y su conveniencia como el prototipo de lo que ha venido a conocerse como la “balada del conflicto fronterizo” (v. Juan Carlos Rodríguez, “El corrido de Gregorio Cortés”). Esta clase de baladas, por lo demás, toman a la violencia como uno de sus temas principales y esta tradición se mantiene, aunque con diferencias significativas, en los llamados narcocorridos.

De entrada, tenemos en claro que son diversas cuestiones y particularidades de carácter existencial, al igual que necesidades económicas, sociales y políticas, así como singularidades históricas y culturales, las que construyen una estructura simbólica como Jesús Malverde. El muchas veces llamado “santo de los narcos”, es un resumen iconográfico de muchas necesidades y deseos que en varias ocasiones solo pueden ser expresados a través de canciones. Al igual que el resto de santos paracatólicos mexicanos, Malverde existe en productos populares como las estampas de oraciones, los escapularios de tela y las figurillas de barro, pero sobre todo, su vida y sus obras se han popularizado a través de corridos, ese tipo de canción mexicana heredera del romance castellano medieval.⁷ En el génesis y trayectoria de su culto, por lo tanto, nos encontramos con un “sincretismo” sui generis en el que coinciden las expectativas condicionadas por la religión católica popular, pero con particularidades vivenciales de la zona de la frontera norte mexicana.⁸ Es decir, que lo que aquí llamamos

⁷ Decimos “canciones populares” en el sentido clásico de Menéndez Pidal (1939); es decir, para clasificar las canciones que tienen el mérito de agradar a todos y que, por eso, consiguen perdurar en la repetición casi sin modificaciones.

⁸ Este paracatolicismo está relacionado con lo que James Griffith califica de “cristianismos nativos” o resultantes de las adopciones selectivas que distintos

“paracatolicismo” está relacionado con lo que James Griffith califica de “cristianismos nativos” o resultantes de las adopciones selectivas que distintos grupos indígenas hicieron a la doctrina católica (2003 9-11). Los distintos “sincretismos” o “mestizajes” religiosos en México, como en otros muchos lados, mientras se ubiquen más debajo de la escala socioeconómica, se alejan más del catolicismo dogmático y se adentran en un sistema propio que, aunque es básicamente cristiano en sus valores y narrativas, se preocupa más bien y sobre todo por la subsistencia ante un mundo adverso. Lo que surge de ahí es una poética de insatisfacción económica que entiende las necesidades de la épica desde los modos de transmisión y perpetuación propuestos por los actuales medios de comunicación masiva, incluido el internet.⁹ Si para explicarlo buscamos una etiqueta adecuada, podríamos calificarlo de “híbrido cultural”, según la terminología del sociólogo Néstor García Canclini, quien entiende por “hibridación” lo siguiente

[...] conjuntamente mezclas interculturales que suelen llevar nombres diferentes: las fusiones raciales o étnicas denominadas mestizaje, el sincretismo de creencias, y también otras mezclas modernas (entre lo artesanal y lo individual, lo culto y lo popular, lo escrito y lo visual en los mensajes mediáticos), que no pueden ser designadas con los nombres de las fusiones clásicas, como mestizas o sincréticas. Sin embargo, sigue siendo conveniente emplear estos vocablos para denominar el aspecto específico de ciertas hibridaciones, sus periodos históricos e identificar sus condiciones propias [...]. *La palabra hibridación parece más dúctil para nombrar no solo las combinaciones de elementos étnicos o religiosos, sino también la de los productos de tecnologías avanzadas y*

grupos indígenas hicieron a la doctrina católica (2003 9-11). Los distintos “sincretismos” o “mestizajes” religiosos en México, como en otros muchos lados, mientras se ubiquen más debajo de la escala socioeconómica, se alejan más del catolicismo dogmático y se adentran en un sistema propio que, aunque es básicamente cristiano en sus valores y narrativas, se preocupa más bien y sobre todo por la subsistencia ante un mundo adverso.

⁹ Claro que al referirnos a una “poética”, aludimos al concepto inaugurado con Aristóteles que es la base de toda teoría literaria. Por lo tanto, esta noción aquí se emplea para aludir paralelamente al lugar que ocupa esta producción literaria en el marco de una historiografía compleja y más grande, así como a las elecciones conscientes o inconscientes con que los autores de los distintos corridos abordaron temática y formalmente sus textos.

procesos sociales modernos o posmodernos. (2001 X-XII, el énfasis es nuestro).¹⁰

Pensando en esto último, las devociones religiosas de la frontera norte mexicana pueden entenderse como propias de una “(pos)modernidad periférica”, o como el intento de los marginados por hacerse de la modernidad a partir de sus medios de exclusión.¹¹ Una devoción paracatólica como la de Jesús Malverde supone la fundación ideológica de una modernidad desterrada, fronteriza o marginal de un nuevo espacio y una nueva posibilidad para los excluidos y que termina por concretarse en sus productos culturales. Un ejemplo similar del que, además, los corridos hagiográficos de Jesús Malverde forman parte, es el de la “narcocultura mexicana” y una de sus narrativas más visibles: los “narcocorridos”. Este estilo lírico de reciente éxito masivo, originado en la década de 1930 pero popularizado sobre todo a partir de 1973 con la publicación de “Contrabando y traición” de Los Tigres del Norte, canta y en algunos casos festeja las aventuras y anécdotas propias del mundo de las drogas y sus traficantes.¹² En el discurso de la

¹⁰ Anteriores a Canclini, otros términos que se han empleado para explicar esta condición en México fueron o son los de ‘cultura matizada’, ‘cultura fusionada’, ‘cultura de síntesis’ y ‘cultura superpuesta’. Todos, aunque ambiguos, intentan sobre todo comprender la permanencia o pervivencia de las culturas aborígenes en la cultura derivada por la herencia occidental. Un resumen completo y comprensivo se encuentra en *Las categorías de la cultura mexicana* de Elsa Cecilia Frost (1990 119-132).

¹¹ La idea de “modernidad periférica” ha tenido bastante auge y seguimiento en la sociología latinoamericana desde hace casi treinta años. Como concepto, muchas veces es sucedáneo o derivado del de “cultura híbrida”. Especialmente porque enfatiza las estrategias y soluciones de los diferentes actores que intervienen en una relación “centro-periferia”. Bajo la idea de “modernidad periférica” lo que se intenta es entender el contacto de los subdesarrollados con la Modernidad, propiciado y generado parcialmente a través de mecanismos de limitación, adaptación y transformación de lo moderno. Lo que en definitiva se observa en este fenómeno es que, como indicara García Canclini, aunque el desarrollo moderno lo intente, no suprime las culturales populares tradicionales (2001 200). Uno de los textos emblemáticos que desarrollan el concepto de “modernidad periférica” como modelo teórico es *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, de Beatriz Sarlo (1988).

narcocultura, sus integrantes celebran su diferencia con respecto a lo establecido y legal, pero no lo hacen renunciando a las formas que definen su contrario, sino apropiándose de los símbolos más reconocibles del poder y del triunfo, como las riquezas y el monopolio de la violencia en la consecución de una “justicia natural” y primitiva, determinada por ellos mismos y basada en la venganza. Es interesante observar que, en este sentido, en el narcocorrido y en su sucedáneo “corrido hagiográfico” prevalecen algunos de los tópicos de las familias de “corridos de bandidos” y de “corridos de valientes”, populares desde finales del siglo XIX, transformados durante la gesta revolucionaria de 1910-1917 y revitalizados en la tercera década del XX con subtemas como el “corrido de traficante” o el de “tequilero”.¹³

Como puede verse hasta ahora, el tema que toca a la producción lírica tradicional sobre devociones populares mexicanas, es amplio y, por lo tanto, se ha decidido que esta tesis sea puntualmente clara en el nivel de su instrumentalización técnica. Debido a que el “corrido hagiográfico” de la devoción paracatólica a Jesús Malverde se trata de un fenómeno vivo y que aquí se define por primera vez, hemos

¹² Es todavía problemático definir qué es un narcocorrido, por lo que conviene repetir la advertencia de Ramírez-Pimienta que nos puede ayudar a incluir los corridos hagiográficos de entre de este grupo más amplio: “Más que hablar de una definición de narcocorrido, quizás mejor convendría hablar de una noción asociada al narcocorrido. Esto permitiría incluir corridos que no necesariamente mencionan drogas —el tráfico o uso de éstas— pero que obviamente abrevan del universo del narcotráfico.” (2010 117)

¹³ Vicente T. Mendoza fue el primero en ubicar la subdivisión temática específica de los bandoleros (1939), a quienes separó de los simplemente valientes e incluyó las historias de Heraclio Bernal, los Tulises, Martín Herrera, Ignacio Parra, Guadalupe Pantoja, José Inés Chávez García y los corridos de “El Chivo Encantado” (1976 206-221). Por otro lado, cada vez aparecen más estudios sobre el género de los narcocorridos desde distintas disciplinas. Al respecto, ya son clásicos los trabajos de Luis Astorga, como *Mitología del “narcotraficante” en México* (1995); “Los corridos de traficantes de drogas en México y Colombia” (1997); y *El siglo de las drogas: Usos, percepciones y personajes* (2005);. Uno de los libros más completos e interesantes sobre el tema, sobre todo por la perspectiva de testigo presencial que toma su autor, Elijah Wald, es *Narcocorrido. Un viaje al mundo de las drogas, armas y guerrilleros*. New York: Rayo, 2001.

trazado ciertos límites que evitarán divagaciones, confusiones y, en lo posible, generalizaciones. El primero de estos límites obedece a una división común o típica de los estudios sobre devociones folclóricas paralelas al catolicismo en México: diferenciar, entre otros tantos, a Jesús Malverde de los santos “curanderos” y de existencia no tan legendaria. A diferencia de algunas figuras votivas de las que hay registros veraces de sus vidas en las que se dedicaron a curar milagrosamente a enfermos y desahuciados, como el Niño Fidencio, Tersa de Urrea o Don Pedrito Jaramillo; Malverde pertenece al reino de la leyenda folclórica. No curó en vida y no hizo milagros tampoco. Su patronazgo carismático existe desde el momento de su muerte imaginada.

Precisamente por la ausencia de pruebas históricas sobre su vida, su biografía se ha construido por dos de los medios habituales del folclor: la leyenda oral transmitida boca a boca y la canción tradicional mexicana, particularmente en la forma del “corrido norteño” que puede adaptarse al género musical conocido como “banda sinaloense”. Curiosamente, no ha habido un traslado real y neto de información entre las leyendas y los corridos. Las primeras son cuentos más completos, llenos de datos, anécdotas y particularidades legendarias que no se repiten en las canciones. Éstas se centran más bien en los pocos pero significativos detalles que hacen de la biografía de Malverde, una hagiografía con intenciones pedagógicas. Como el estudio que nos interesa por el momento es precisamente el de los rastros literarios utilizados en la creación y permanencia de Malverde como figura devocional, esta tesis se centra exclusivamente en las canciones sobre el personaje que repiten las estructuras y formas de las canciones que antes celebraron a bandidos históricos.¹⁴ Malverde es una figura única y

¹⁴ Es innegable la positiva popularidad que desde el siglo XIX tienen los “buenos bandidos” en la imaginación mexicana. Personajes legendarios y reales que dominaron las sierras durante el porfiriato, como Heraclio Bernal o Benito Canales, e inclusive la frontera como Joaquín Murrieta, revitalizaron ciertos tópicos folclóricos del heroísmo, sobre todo desde una visión romántica y llegaron incluso a ser tema novelístico y no solo de la lírica popular. El ejemplo clásico es *Los bandidos de Río*

sin paralelo en el panteón paracatólico y extravagante mexicano. Por su celebrada alcurnia criminal pero bondadosa, su categoría de bandido social en término de Eric Hobsbawm, representa la continuidad de las aspiraciones incumplidas antes, durante y después de una guerra revolucionaria que prometió a México consignas como “tierra y libertad” o “sufragio efectivo”.¹⁵ En la tipología de este respetado erudito, el “buen ladrón”, como Malverde, es solo uno de los tres tipos de bandidos sociales y, por lo tanto, no debe tomarse como igual al guerrillero o al temido vengador, aunque sí como un precursor o agente de cambio social (Hobsbawm 35-40). Pero además, Jesús Malverde, precisamente por su condición de “santo” —de “santo grande”, como se titula uno de sus corridos— propone que se han clausurado las posibilidades terrenales y humanas para conseguir la justicia social que él, especie de Robin Hood a lo divino, puede proveer con sus poderes celestiales.

Por otra parte, pensando en la condición periférica del culto a Jesús Malverde, situamos también otro de los límites de esta tesis en la experiencia de vida propia de sus creyentes y su espacio varias veces marginado. El primer margen que viene a la mente cuando se recuerda al héroe bandolero convertido en santo es el amplio pero regulado espacio que comienza en Culiacán, Sinaloa —donde se encuentra su capilla y se supone que operaba en vida— hasta la frontera con Estados Unidos que sus devotos traficantes deben sortear (v. Ilustración 0.1, p. 27). De ese lugar y luego hacia el este, en

Frío (1889-1891) de Manuel Payno, o *Los plateados de Tierra Caliente* (1891) de Pedro Robles. María Zaldondo (2007) tiene un útil análisis generativo del bandido como tropo de la novela decimonónica mexicana.

¹⁵ Aunque fundamentales, los trabajos de Hobsbawm no han estado exentos de crítica, sobre todo por su filiación marxista. Sin embargo, su arquetipo del “bandido social” ha resistido al devenir de los tiempos porque se basa, casi exclusivamente, en construcciones literarias y especialmente en canciones folclóricas. Desatendemos pues a las reservas con las que algunos historiadores han leído su trabajo, pues estas radican principalmente en el sesgo literario y folclórico del estructuralista que a nosotros sí nos es de utilidad.

el estado de Tamaulipas, se dilata el mapa donde vivieron y se cantaron las aventuras de los bandidos sociales decimonónicos. Esta cartografía resulta atractiva por su condición polisémica. Como toda frontera, la compartida entre México y Estados Unidos es un espacio mutante, pretendidamente regulado y determinado, pero indiscutiblemente borroso, conceptualmente polisémico. En sí misma, la frontera es un espacio que pertenece a muchos otros espacios, un lugar donde lo único definitivo es la multiplicidad y lo que ésta conlleva de abundancia y exceso. Su naturaleza rizomática cambia de manera constante, debido, sobre todo, a que la frontera surge y está influida de una dinámica de flujos y traslados.¹⁶ Obligatoriamente, esta naturaleza de transferencia continua hace de la frontera un puente entre dos o más culturas que dialogan y se entrelazan, pero que terminan por difuminarse hacia ellas mismas, porque sus habitantes, como seres liminales que son, permanecen en la ambigüedad, la indefinición y la eterna posibilidad de lo que nunca llegan a ser (Turner 95-97).

En el caso de la frontera entre México y Estados Unidos, como en el de tantas otras, esta dinámica de flujos y encuentros es violenta. Pero es además el corazón de una dinámica supranacional que cada vez define más social y culturalmente a cada uno de estos dos países. Pensémosla como la médula de una relación transnacional fortalecida en la desigualdad. Una especie de núcleo descentralizado donde lo mexicano se enfrenta a lo otro norteamericano. Al encuentro llegan ambas partes con sus realidades múltiples y variables. Estados Unidos, por ejemplo, condicionado por su multiculturalismo funcional y México en una situación de “multitemporalidad”, similar pero distinta a la otra, en tanto que así es como se le ha definido filosóficamente a la

¹⁶ Por supuesto que el uso del término “rizoma” se refiere al sistema filosófico de Gilles Deleuze y Félix Guattari: un modelo epistemológico en el que no existe una organización jerárquica única, de la raíz a sus ramas, sino en el que todos los elementos pueden incidir entre sí. Este modelo no arbóreo fue propuesto en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia, El Anti-Edipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980).

condición existencial de este país donde conviven distintas realidades históricas. Esta noción, por cierto, tendría una de sus mejores elaboraciones en el pensamiento de Octavio Paz y su *El laberinto de la soledad* (1950). Aquí, el filósofo y ensayista, sigue la línea ideológica del filósofo Samuel Ramos y entiende al mexicano como un ser profundamente aquejado por un complejo de inferioridad y explica ese sentimiento como debido a la soledad que le produce la incongruencia de su ser en un tiempo del que se siente ajeno. Además, según Paz, esta es una experiencia congruente con la cultura religiosa mexicana

Nuestra soledad [...] tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados de Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación. (17)

Más allá de que esta cualidad pueda no ser exclusiva de la mexicanidad, sino propia de Latinoamérica en su conjunto o, inclusive, de toda aquella cultura dependiente, cabe preguntarse en lo particular ¿cómo funciona este mexicano pazeano cuando llega a ese lugar de tensión? Esta pregunta nos parece pertinente en tanto que toda clase de tensiones son normales en una zona que divide a un país rico de uno pobre; a una región no tan densamente poblada, de una sobrepoblada. Por no decir, además, que la frontera entre México y Estados Unidos representa también la tensión entre dos modelos ontológicos más antiguos que las mismas sociedades que ahí se enfrentan y que han matizado la historia, no solo entre la América hispanohablante y la anglosajona, sino la del mundo. Como recuerda Villegas (1985), ya O’Gorman precisó esos matices cuando

afirmó que la Europa tradicionalista, es decir, España, se afirmó ante sus colonias como una realidad histórica acabada en todos sus detalles, completa. Por lo que a éstas no les quedó otro camino que imitarla, como un “calco”. En cambio, la América anglosajona [...] resulta mucho más creativa. Al asumir la capacidad creadora de los europeos universaliza la cultura occidental, en tanto que [los hispánicos] simplemente imitamos [...] nos desviamos. (126)

En el contexto religioso, además, esta diferencia socioeconómica ha perjudicado a los católicos hispanohablantes por los prejuicios antiguos que ya servían al protestantismo desde el siglo XVI para diferenciarse. Por si fuera poco, estos prejuicios y la desigualdad económica se acrecientan cuando se discuten desde el problema de la inmigración ilegal, sin duda la mayor tensión fronteriza junto al tema del trasiego ilícito de drogas. Por razones como estas, es más que manifiesta la importancia que se le ha dado a la religión fronteriza como campo de estudio en décadas recientes. Aunque sin duda ya se ha avanzado mucho en el análisis de la transnacionalización de fenómenos, circunstancias y objetos culturales, queda todavía por determinar el espacio que ocupan las religiosidades paracatólicas en este complicado territorio.¹⁷ Debemos trasladar la atención desde los contextos de lo económico y el flujo de la información como determinantes de “nuevas” religiosidades, hacia la situación de esas prácticas que no sólo habrán de reproducirse ahí en donde el migrante ha llegado, sino que se verán obligadas a convivir junto con las de los muchos otros que se hacen de la frontera en iguales circunstancias¹⁸. Si esta coincidencia la analizamos desde las características

¹⁷ Es preferible utilizar el concepto de “transnacionalización” en vez de los más usuales “globalización” o “desarrollismo”. Aunque estos tres han sido utilizados para referirse al mismo fenómeno, el primero es el único que expresa fielmente la naturaleza de los sucesos migratorios. El término fue propuesto primeramente por las antropólogas Linda Basch, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton-Blanc (1992 y 1994). Durante sus observaciones de grupos de migrantes caribeños y filipinos asentados en Norteamérica, notaron que éstos mantenían y desarrollaban sus prácticas culturales originales, antes de asimilarse por completo a la cultura del país de llegada. Ahora bien, el estudio del mantenimiento de un vínculo sociocultural exclusivo y apartado del *status quo* dominante por una comunidad migratoria fue primero definido, en el contexto de los puertorriqueños asentados en Nueva York, por Constance Sutton (1987), quien acuñó el concepto de “sistemas culturales transnacionales” para explicar las identidades de los trasplantados en relación con su origen.

¹⁸ Gracias a las últimas décadas de estudios fronterizos, hoy ya se entienden los procesos migratorios “de sur a norte” (o de México a los EE.UU.), como una consecuencia directa aunque en sentido contrario de la influencia del país más desarrollado sobre el menos (Castles y Miller, 2004). No porque en la dinámica de traslado fronterizo prime la noción económica como su motor, causa y consecuencia, deben excluirse todos los otros campos de acción y circunstancia del migrante. Éste

propias la frontera mexicoamericana —un espacio, como hemos dicho, liminal— podemos pensar que en este caso específico, las que podrían ser características propias del catolicismo popular latinoamericano, se exacerban en la ambigüedad moral que provoca la condición existencial de la migración. La mutación devocional en la franja fronteriza tiende, por lo tanto, a preferir las advocaciones relacionadas con su problema más inmediato que es dejar, precisamente, la frontera: ya sea para asentarse en un lado u otro, pero, principalmente, para llevar a cabo negocios ilegales. Trátese de Jesús Malverde, Juan Soldado, el Santo Niño de Atocha, San Judas Tadeo o la Santa Muerte, su presencia en el discurso y la creencia de quien por cualquier circunstancia desea cruzar la frontera, arranca de ella su mera significación geopolítica, su estado conceptual divisorio, y la transforma en el espacio de su propia cosmogonía.

Aunque parezca obvio, una de las cosas que no deben desatenderse cuando se piensa en Jesús Malverde, es que México es un país popular, histórica y/o pretendidamente católico.¹⁹ Esta circunstancia obliga a limitar los estudios sobre cualquier fenómeno de transformación religiosa desde dos preocupaciones generales: por un lado, la revisión de los cambios de filiación religiosa que han sucedido desde la frontera a partir del siglo XIX; o bien, el estudio de las mutaciones de forma y fondo surgidas, sobre todo, en la periferia del campo religioso donde sus agentes proponen

es definitivamente otro una vez que se asienta o salva la frontera y el nuevo territorio que llega a habitar se transforma definitivamente bajo su influencia. Es decir que, en casos como en los cultos paracatólicos, las nociones sobre las transformaciones epistemológicas se complican o se enriquecen una vez que se toma en cuenta la fuerte influencia que tienen los transnacionales con respecto a sus comunidades de origen, a las que algunas veces vuelven, por cierto, aunque ese retorno no sea definitivo (Adams, 1997; Menjívar, 2001; Levitt, 2004).

¹⁹ Poca gente se ha dedicado a problematizar o cuestionar este sobrentendido; resulta muy interesante, por lo tanto, leer la sección sobre la Guerra Cristera de Elsa Cecilia Frost (161-172).

nuevos sistemas y relaciones distintas entre ellos y sus cultos.²⁰ Esta segunda dimensión está íntimamente ligada a todos los otros procesos y derivados de las prácticas transnacionales, por ejemplo el de la narrativa oral y su producción cancioneril de consumo masivo. El “corrido hagiográfico”, en este sentido, no ha tenido una atención académica que lo explique como el fabricante y perpetuador de un culto específico en un territorio determinado.

Creemos que las canciones de Jesús Malverde pueden considerarse, si no un género, si una “forma de texto” que está determinada, más allá de cuestiones formales, por la construcción de un universo narrativo a base de alusiones a símbolos y fórmulas que revitalizan algunos tópicos del corridismo de bandolería, para convertirse en un registro hagiográfico. El culto al santo bandolero, aunque podría suponerse originado en 1909 —el año en que los corridos acuerdan que fue ahorcado— ha crecido exponencialmente y su presencia se ha expandido desde la década de 1970, cuando se construyó su capilla y Eligio González León se convirtió en su primer bardo. Por cierto que Eligio resulta un personaje importantísimo en el culto malverdiano, pues además de fundarla, fue el primer párroco de la Capilla Malverde. Es, por lo mismo, uno de los protagonistas principales de la notoriedad moderna del culto. Su presencia es central a los dos acontecimientos que catapultaron la devoción al “ánima” del bandolero legendario: el enriquecimiento de su capilla y la producción masificada de baladas sobre la vida y los milagros del héroe. Como actor de la hagiografía fabricada de este santo, González León asegura haber sido salvado por Malverde y encomendado por él mismo para hacerse cargo de su culto, así como de la recolección y repartición de las limosnas.

²⁰ La noción de “campo religioso” se refiere a la dimensión o el espacio social constituido por el conjunto de sistemas religiosos de una sociedad. Desde una perspectiva bourdieuana, el campo se estructura en las relaciones de las instituciones con ellas mismas y con el resto de los agentes sociales, así como desde una serie de relaciones dicotómicas, como las de profano/sagrado, institucional/marginal, ortodoxia/heterodoxia, entre otras. (Pierre Bourdieu, 1996)

Para lograr estos cometidos, entre otras actividades proselitistas, se dedicó a la escritura de corridos que, junto a otros distintos autores, conforman el origen del corpus hagiográfico malverdiano.

Siguiendo adelante, tan interesante resulta que en plena contemporaneidad se conciba una devoción paracatólica, como constatar que, cuando menos desde la canción, es un ejercicio similar al que un siglo antes enfrentó a los subalternos ante el estado opresor. Es decir, que el culto a Malverde se fortalece en nuestra época por un grupo de individuos que, a su modo, repiten las formas y motivos de los bandidos que figuraron al mismo Malverde. Además, su culto es adyacente y paralelo del católico, y tiene el fin único y último de solucionar las necesidades de sus devotos: algunas socialmente “aceptables”, como la pobreza y otras “alarmantes”, por ilegales, como el tráfico de drogas. Malverde parece así un personaje doblemente trasladado del pasado hacia una nueva gnoseología. Es el bandolero de la sierra en su versión mejorada y, también, el santo católico en su versión verdaderamente cercana y correspondiente a su grey. Por esta condición está obligado a ser un arquetipo, pero como sólo existe él y no puede definirse además de él, debe plantearse por completo con pocas referencias. Sus corridos, por lo tanto, no son complejos, ni variados, ni muy informativos. Al contrario, otorgan pocos datos, pero son casi siempre constantes y estos datos son los símbolos que, al aludirse, despiertan en el creyente una historia aparentemente compleja aunque meramente referencial. Quien la escucha o la repite, cree poseer una narración completa en sus causas, motivos y acciones, pero lo que en verdad tiene es una concatenación de imágenes repetidas y que, al serle reconocibles, le proponen una totalidad compleja que no lo es. Como todos los santos paracatólicos, la figura de Malverde apela a un archivo inconsciente de saberes religiosos que se remiten, inmediatamente, a tradiciones hagiográficas. Quienes han fabricado este culto han heredado una tradición católica popular milenaria y aunque tal vez no tienen una

conciencia colectiva de lo que están haciendo, saben manejar los recursos ideológicos y poéticos que estructuran devociones. Saben, por ejemplo, que el santo sufre un martirio. Entienden, igualmente, que muchas veces es traicionado por alguien cercano — siguiendo el modelo de Cristo— y que su causa y labor, por no ser comprendida por los poseedores del poder en este mundo, le vale la gloria eterna. Lo interesante, como insistimos, es que en la construcción simbólica de este santo no se trata solo de volver a las formas del martirologio, sino a la de una experiencia más cercana y frecuente a través de la música que es el bandolerismo serrano. Por eso la traición que sufre Malverde es como la de Heraclio Bernal: acometida por su compadre, quien lo vende en la sierra a “la acordada” de la guardia rural, para ser colgado en un mezquite y en escarmiento de su delito que, en la perspectiva del corrido, es siempre su “buena acción con la gente”.²¹

Lo que se puede concluir por adelantado es que en el Culto de Malverde y otros cultos paracatólicos se establece una mitología que, sin sustituir a la católica romana, la complementa y expande. Por eso, la existencia de estas devociones puede provocar un extrañamiento incómodo entre los agnósticos, quienes, en el mejor de los casos, se preguntarán si los devotos de Malverde nunca han abandonado la “minoría de edad”, tal y como se la planteaba Kant en su “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en 1784 (2004 33-39). Ahora, la alusión kantiana no es gratuita. Su reflexión inauguró o, más bien, fijó el rumbo que seguiría el ideal de progreso con el que el Occidente se enfrentó al siglo XIX y, subsecuente, al XX y por supuesto al XXI; son la base intelectual

²¹ Hay una anécdota sobre el origen de la imagen popular de Malverde que recogió Elijah Wald en *Narcocorridos*, y que tiene que ver con esta insistencia figurativa de colocar al santo entre referentes, por decirlo así, “populares rancheros”. Según Wald, hace años, cuando no existía una imagen para el culto de Malverde, un Carlos García decidió mandar a hacer un primer busto que recordara el tipo de charros populares del cine, como Pedro Infante y Jorge Negrete; el éxito comercial de las imágenes fue tal que inmediatamente el negocio fue cooptado por Eligio González, el capellán malverdiano (Wald 67).

que delimita el orden ilustrado al que los cultos católicos, no católicos y paracatólicos se extrañan para enfrentársele. Un concepto como el de *Unmündigkeit*, o dependencia de la razón a ordenamientos ajenos al individuo, sobre todo cuando estos tienen estirpe teológica, define el surgimiento de la devoción religiosa a los héroes populares. Vistos desde una perspectiva como esta, estrictamente cartesiana, es indudable que el culto a los santos cargará para siempre con el estigma racional de su origen premoderno y que inclusive se les puede (des)calificar por sus insinuaciones fetichistas.²² Por razones como esta, el hombre moderno sabe que la creencia en la santidad y otros fenómenos sobrenaturales, es propia de un mundo que se clausuró cuando el individuo se volvió el objeto de conocimiento de sí mismo. O no: otras modernidades siempre han sido posibles. Periféricas, muchas de ellas corren paralelamente al modelo central de la Modernidad y sus consecuencias, pero sin desatender su condición principal.²³ La Modernidad, en palabras de Heidegger, surge cuando “el hombre se [propone] como la escena en la que en lo sucesivo lo existente debe de re-presentarse [y él mismo] ocupa

²² Al hablar de fetiche resulta ineludible referirse, inmediatamente, a los usos que dieron al término Karl Marx y Sigmund Freud, pero aquí se alude más bien desde su calidad primigenia y metafísica. En su origen, el fetichismo se entiende como una práctica religiosa primitiva, “salvaje” dijeron los ilustrados, pero también señala un ejercicio de fe, una creencia basada en el otorgamiento de poder superior al humano a un objeto o, por qué no, ya en un sentido metodológico, a un referente al que el hombre se somete, se supedita para ser. El fetichista entra en una dinámica de poder en el que él es vasallo de aquello que él mismo crea como superior a él (Pietz, 1987 24-30).

²³ Siempre que hacemos referencia a la “Modernidad”, es a sabiendas de que esta no es una ni tampoco unívoca; es decir, con el conocimiento de que no es una fijación epistemológica rígida, resultante de una constante de evolución transhistórica positiva (Călinescu 1977; Giddens, 1990). Cuando en esta tesis la anotamos con mayúscula, nuestra intención es aludir al proyecto hegemónico y localizable, surgido en el mapa trasatlántico del capitalismo industrial y positivista, que confluye en y se distribuye hacia todas direcciones hacia la segunda mitad del siglo XIX. Por lo demás y para lo que sigue, no se olvide el repaso a la multiplicidad de modernidades en Latinoamérica de Adam Sharman (2006).

el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de lo existente” (81).²⁴

Lo que en las siguientes páginas se leerá es el análisis de una producción cultural específica —los corridos que cantan la *vita* de Jesús Malverde— fabricada para proveer a un culto paracatólico de su propia narrativa. Son canciones contemporáneas, muchas de las cuales son sucedáneas a una cultura moderna alternativa y muy propia de la región que desde Sinaloa, en la costa del Pacífico, se extiende por la frontera norte de México: el narcotráfico hacia los Estados Unidos. El trabajo de investigación se presenta dividido en dos partes, cada una de estas en dos capítulos, y finalmente consta de un cancionero anotado. Este último se trata de una colección de casi cuarenta (40) corridos y similares dedicados exclusivamente a la figura de Malverde como santo protector, que han sido rastreados en otras recopilaciones, discos, cancioneros y videos en internet. Como el corrido es un fenómeno vivo y en constante expansión, debemos aclarar que la búsqueda fue suspendida en enero de 2012, con la intención de terminar esta tesis.

La primera parte de la tesis plantea el lugar y la razón de estas canciones en sus referentes inmediatos. El primer capítulo coloca al “corrido hagiográfico” —nuestra etiqueta— dentro del campo más amplio del corrido mexicano y destaca la particularidad que como clase de textos los distinguen del resto del género. Analizamos aquí el estado de la cuestión de los estudios folclóricos sobre estas baladas y la instrumentalización que han tenido en el espectro del patriotismo nacional, sobre todo a partir y durante el

²⁴ Por cierto, esta proposición central en el pensamiento de Heidegger (de forma más evidente desde *Sendas perdidas*, 1950) tiene su linaje más reconocible en Nietzsche, quien razonó la Modernidad en su condición de época última; es decir, como meta pero sobre todo como final. A partir de *Así habló Zaratustra* (1883-1885), el filósofo alemán diagnostica a la Modernidad como una disolución de la verdad del ser a partir de la “muerte de Dios” La verdad del ser en la Modernidad, ya para Heidegger, es un acontecimiento histórico (*Ereignis*) del que el hombre es absoluta y completamente responsable.

siglo XX. En el segundo capítulo, “El corrido hagiográfico en la cuestión fronteriza”, localizamos el corpus que nos interesa en su determinante geográfica y las particularidades socioculturales que determinan su producción como registro lírico en particular. En este mismo capítulo, indicamos el proceso de fabricación de la devoción paracatólica en el contexto a grandes rasgos de algunas circunstancias históricas que le son paralelas. Una vez determinadas las cuestiones referentes a su ascendencia lírica y su pertinencia social, en la segunda parte de la tesis estudiamos las formas y los temas hagiográficos que delimitan y posibilitan la ascensión a los altares paracatólicos de una figura tan particular como la de Jesús Malverde. Consecuentemente, en el tercer capítulo estudiamos la fenomenología de la santidad cristiana. Este es un capítulo que se proyecta por encima de la sola figura de Jesús Malverde, para enfocarse primero en otros cultos similares y, después y fenoménicamente, en las particularidades ideológicas del martirio y del heroísmo desde la perspectiva de la rebeldía justiciera. Creemos que es necesario hacerlo de esta forma, para entender una categoría arquetípica que define a nuestro objeto de estudio, pero no es tan evidente en el corpus textual recolectado. Habiendo distinguido en estos capítulos, algunos tópicos y fórmulas que vertebran la hagiografía malverdiana en sus corridos, como la de “las traición del compadre”, enfocamos el análisis de los corridos hagiográficos en las representaciones simbólicas que, en el discurso, vertebran el culto a Jesús Malverde y sus ritos. Es decir que, extendiendo el razonamiento sobre prácticas cosmogónicas de Pierre Bourdieu (1972 114-125), nos detenemos en tres de los elementos estructurales del cancionero que, en su repetición, establecen la práctica ritual del culto a Jesús Malverde. Estos son: 1) el emplazamiento del culto en el desierto; 2) la definición del culto como una práctica marginal, a veces de índole criminal; y 3) la figuración del santo como un bandido social martirizado. Estas representaciones las comentamos también en el final del primer capítulo, donde también mencionamos la importancia de algunas insinuaciones

pedagógicas que definen a estos corridos como hagiografías. Pensados a modo de conclusión, estos cuatro puntos nos dirigen hacia el cancionero del “santo de los narcos”. Es decir, el conjunto de canciones compuestas en honor de una figura poco histórica pero legendaria; un campeón de causas civiles que, originalmente pensado como transgresor de la ley, alcanzó la santidad cuando se le construyó como mártir en el registro del corrido norteño y su situación de época.

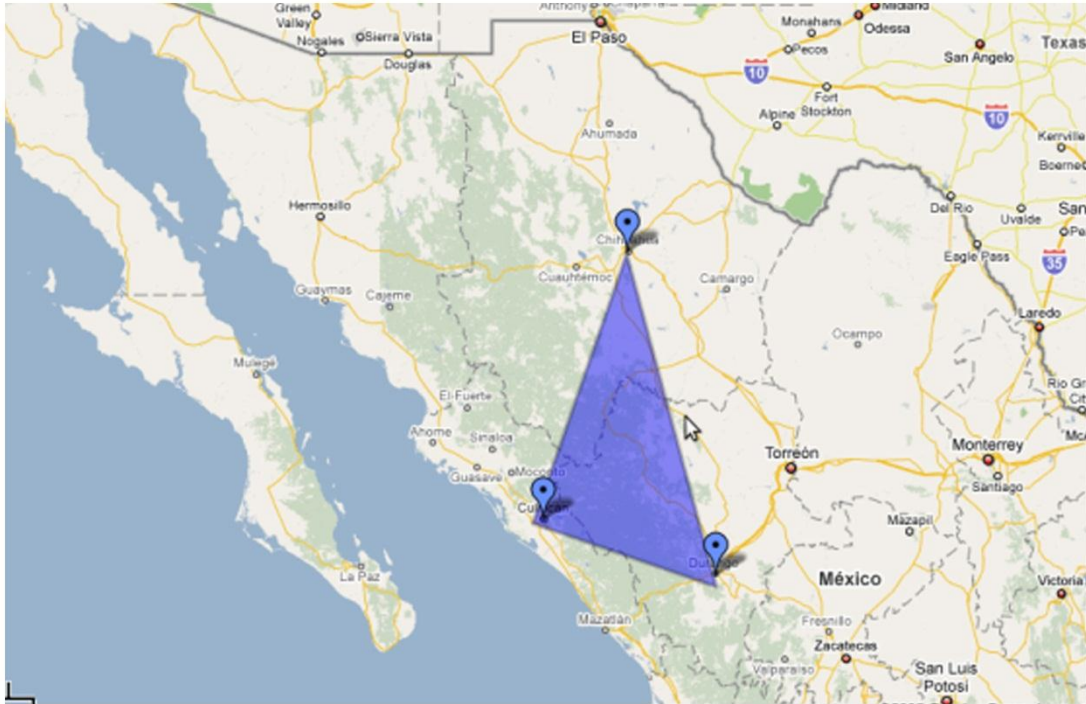


Ilustración 0.1: Mapa del “Triángulo dorado”, región de producción de narcóticos controlada por el Cártel de Sinaloa y que tiene uno de sus ejes en la ciudad de Culiacán, donde se originó el culto paracatólico a Jesús Malverde. (Chihuahuaapost.com, “El triángulo dorado”)



Ilustración 0.2: Mapa de México y las localizaciones originales de cultos paracatólicos de la región norte del país y la frontera con los Estados Unidos

Primera parte

Los lugares y las razones del corrido hagiográfico

Capítulo 1

El corrido hagiográfico

“A mí me gustan los corridos porque son los hechos reales de nuestro pueblo”.

“Sí, a mí también me gustan porque en ellos se canta la pura verdad.

“¡Pues ponlos, pues!”.

“Órale, ahí va”.

-Los Tigres del Norte, “Jefe de jefes”

Todas las culturas nacionalistas dependen en gran medida del concepto de identidad nacional, y la política nacionalista es una política de identidad.

-Edward Said, *Cultura e imperialismo*

1.1. El corrido y su lugar en el discurso nacional

Después de la Revolución mexicana (1910-1917), las llamadas “expresiones populares” se convirtieron en un vehículo discursivo que permitió la formación de una “mexicanidad”, una especie de categoría ontológica de lo nacional desde la que se definía o se sigue definiendo el carácter propio del “pueblo mexicano”, a través de ejemplos de lo que se considera “típico” y “esencial” del país. A veces con demasiado buen tino, esta insistencia por una mexicanidad homogénea siempre se ha empeinado en una cualidad cultural que parece innegable: el sincretismo como origen de todas nuestras posibilidades y realidades. Por ejemplo, en *El laberinto de la soledad*, uno de los títulos más emblemáticos de este linaje intelectual, Octavio Paz fundó en la repetición de lo ya conocido un axioma que para siempre se ha tenido por

incuestionable: “Cualquier contacto con el pueblo mexicano, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía antiguas creencias y costumbres” (37). Esta afirmación bien podría extrapolarse a cualquier cultura, pues todas son producto de la mezcla y el contacto (v. Wolf, 1997). Pero quizá siempre ha sido pensada como pertinente para México porque, como cree Elsa Cecilia Frost, esta clase de conceptos “aplicables, teóricamente, a cualquier cultura”

se aplican de hecho sólo a aquellas en las que los elementos componentes pueden distinguirse todavía con claridad; debido tal vez a que estos elementos sean díscolos (como dice Alfonso Reyes) o quizá a que el conflicto entre uno y otro no ha encontrado solución aún. (120)

Más allá de su carácter “sincrético”, el concepto de lo “mexicano” se volvió y se mantiene como una especie de definidor indefinido del alma y el carácter de una nación nueva que no parecía y no parece dispuesta a comprenderse como un producto cultural híbrido, antes heterogéneo que uniforme. Pareciera que la idea de lo nacional se construyó desde un sentido romántico: como cuestión del “pueblo” y lo que emana de él; un nacionalismo de carácter herderiano que defiende lo originalmente específico de las expresiones populares como principio cultural.²⁵ De esta manera, el pueblo o, más específicamente, lo popular convino en una categoría moral; es decir, en una noción abstracta e inaprensible, pero que se supone reconocible, clasificable y discernible de lo que es *lo mexicano* en comparación con el resto del mundo. En concordancia, fue promovido como reserva y representación del “espíritu nacional”—algo parecido a lo que los románticos llamaron *Volksgeist* y que no es otra cosa que un nacionalismo entendido como propio de una cultura “original” y “única”.²⁶ Por supuesto que esta filosofía de lo

²⁵ Herder, desde *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791) fue, durante el Romanticismo alemán, el primer filósofo en defender lo específico y único del pueblo, como lo singular que define el principio de identidad cultural nacionalista (v. White, 2005).

²⁶ Para un análisis concreto del uso del concepto de pueblo como marca literaria de época en el siglo XIX, léase el artículo de Carlos Illiades “La representación del

mexicano ha sido cuestionada con bastante éxito y desde siempre. Entre otros, además de *Las categorías de la cultura mexicana* (1990), de la citada Elsa Cecilia Frost, resultan imprescindibles los trabajos de Abelardo Villegas en *La filosofía de lo mexicano* (1960) y, sobre todo, *Autognosis* (1985). Probablemente podamos considerar al filósofo Samuel Ramos como el iniciador más programático de esta tendencia, específicamente a partir de 1934 con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ramos sigue más bien la intención de Alfonso Reyes y analiza la intimidad subjetiva del mexicano de quien nota, en resumen de Villegas, que “nacidos en una civilización que no era obra nuestra, filiales a su cultura, la nuestra tenía que ser derivada. Es la nuestra una ramificación o derivación de la cultura europea”, de la que somos imitativos. Sin embargo, como entiende Villegas en la postura de Ramos “no se trata de una actitud elegida sino condicionada” y nuestra “deficiencia no es absoluta sino relativa”, pues es una cuestión de perspectiva que, desgraciadamente, dota al mexicano de un complejo de inferioridad que “es lo que quiere ocultar y [de lo que] se quiere ocultar” (Villegas 1985, 80-81).

En el terreno de los estudios filosóficos y de la teorización cultural, a esta implementación ideológica se le conoce generalmente como “filosofía de lo mexicano”. Muchas de sus ideas tienen que ver con la sistematización ontológica de distintos pensadores durante las dos décadas inmediatamente posteriores a la revolucionaria, y tiene su intrínquilis en una dicotomía que parecía insalvable para definir lo que se pensaba debía ser “único”: México. Las cabezas más visibles de esa contienda

pueblo en el segundo romanticismo mexicano” (2003). Por lo demás, no se olvide que este no es un fenómeno propio mexicano, ya que durante el siglo XIX se desarrolló en todo occidente una fuerte política de identificación nacional y nacionalista que impulsó el desarrollo de disciplinas históricas de búsqueda en las raíces populares, como la filología y la lingüística.

intelectual estuvieron en Alfonso Reyes y José Vasconcelos, diferenciando sus puntos de vista en que, según anota Abelardo Villegas

Reyes localizaba lo propio, lo mexicano, en la intimidad psicológica, [mientras que] Vasconcelos [...] pensaba a lo propio como una forma de cultura. No una cultura desvinculada de lo universal, sino una versión propia de la cultura universal; un enfrentarse al patrimonio común del espíritu como diría Reyes, para dar nuestra versión desde la experiencia nacional. (1985, 78)

La posición de José Vasconcelos, que se resumiría en el lema “Por mi raza hablará el espíritu”, fue una de los facilitadores de esta intención, tanto como lo fueron los gobiernos laicistas y muy nacionalistas de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.²⁷ La consecuencia de este programa, como indica Mariana Figarella (2002), fue doble y evidente: “Por una parte, consolidó ante ojos extranjeros [la] imagen de [México como] nación con cultura propia [...] pero por otra, instauró una imagen estereotipada de México como país pintoresco y folklórico” (Figarella 49).²⁸

Es indiscutible que el presupuesto de que se pueden reducir todas las peculiaridades culturales específicas a una sola es falso, porque la cultura, como recuerda Frost, “comprendida como suma de las actividades creadoras del hombre, es universal en la experiencia humana” (46), pero, a sabiendas de que estas formas surgen

²⁷ El lema todavía es el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México y resume la filosofía nacionalista de Vasconcelos en que la raza —la raza cósmica, que es la raza mestiza pendiente de su legado indígena— constituye el alma y el espíritu del país. Aunque, según él, nunca fue su intención crear una filosofía a la mexicana, o mexicanista, Vasconcelos reconoció que llegó al patriotismo por medio de la filosofía: “No he hecho, pues un sistema por razones de patriotismo” —dice en su *Ética* (1932)— “pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han ido engendrando me han llevado a un patriotismo” (1932, 26; Cf. Villegas, 1985 78)

²⁸ N.B.: valga aclarar que no debe confundirse el concepto “filosofía de lo mexicano”, con el campo de estudios conocido como “filosofía mexicana”. Mientras que el primero es el establecimiento de caracteres y categorías que se creen propias o únicas de este país, la segunda es una disciplina de los estudios fenomenológicos y existenciales llevados a cabo en México, iniciada en la misma época, pero formalizada como práctica académica alrededor de 1952, cuando José Gaos publicó *En torno a la filosofía mexicana* (Cf. Villegas 1985, 113-138).

para explicar al hombre en su experiencia, y viceversa, estamos obligados a concluir, o cuando menos suponer, que cada cultura es específica y localizable aunque “haya tantas culturas como ambientes específicos a los que el hombre se haya enfrentado” (46-47).²⁹ Por lo tanto, la utilización de productos culturales para el consenso de lo que se considera nacional, no es una actitud fortuita ni deudora exclusiva de la posrevolución. Vestigios hay de este imperativo incluso antes del porfiriato, aunque se puede ubicar mejor en los años de la dictadura el momento en que se inaugura como programa consciente esta insistencia en lo “mexicano”, que se fortalecería luego con el advenimiento de la subsecuente guerra revolucionaria

Aunque en el siglo XIX muchas composiciones románticas, algunos sonetos y no pocas piezas para voz y acompañamiento ya llevaban bajo el título en su versión pautada, en letra más pequeña, la descripción genérica de “canción mexicana”, no fue sino hasta comienzos del siglo XX cuando ese subtítulo cambió algunas de sus atribuciones. Si bien en los tiempos decimonónicos lo “mexicano” se refería al origen del autor o al estilo que se le quería endilgar a la pieza, ya para la segunda década del siglo XX la cosa había cambiado. Las vertientes nacionalistas de la Revolución Mexicana establecieron que los elementos identificados como populares eran el basamento de la propia “mexicanidad”. Así, poco a poco la connotación de popular se fue incorporando a la condición de “mexicana”. (Pérez-Montfort, 2007 98-99)

Como se observa, la particularidad más atractiva del nacionalismo posrevolucionario, fue la propuesta de un aparato identitario basado en producciones culturales ya existentes y no solo en la construcción de formas nuevas. De entre todas, destaca la centralidad que adquirieron las expresiones musicales y líricas de toda índole; desde las rituales y religiosas que van usualmente acompañadas de bailes, hasta —y con mayor

²⁹ La misma Frost recuerda aquí que “No es otra cosa lo que afirma Ortega [y Gasset] cuando dice: ‘la cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común. Pero hay una forma de la cultura peculiar del sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro’” (1990 47). Esto nos recuerda a la famosa cita de Marx y a Engels tomada de *El manifiesto comunista* (1848), que dice: “Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal” (22).

importancia— aquellas derivadas de una intuición narrativa y que servían como recurso mnemotécnico para la conservación de anécdotas, avisos o hechos notorios: la llamada “balada internacional” que en México tiene distintas versiones.

Ya fueran corridos, mañanitas, huapangos o coplas, todas las formas de la balada narrativa fueron adecuadas en México a una especie de doble maquinaria de fabricación en la que se estandarizó su práctica y, consecuentemente, se fortaleció su estudio. De ahí que muchas canciones “tradicionales”, como los corridos de orden revolucionario y posterior, no siempre puedan utilizarse como verdaderos ejemplos de una poesía popular y anónima, ya que llegaron a ser obras estratégicas de autores específicos, generalmente politizados de alguna manera. Igualmente, hay otras marcas propias de la idiosincrasia mexicana que parecen haber sido implantadas en este proceso, como el beber tequila, comer enchilado o escuchar música ranchera. Esta clase de importaciones de México hacia sí mismo, del campo a la ciudad, pudieron conciliar una esencia nacionalista que ya se trataba en la música de extracción popular. A este proceso habría que añadirle las producciones culturales que se explotaron en la época de la primera institucionalización revolucionaria: las artes plásticas nacionalistas como el paisajismo y el muralismo, y, sobre todo, el muralismo, el cine de temática ranchera e, inclusive, la llamada “Novela de la Revolución” (Valenzuela Arce 2000; Pérez-Montfort 2007). Finalmente, una vez que el corrido fue reducido por folcloristas como el popular Vicente T. Mendoza a significar el “género de manifestaciones de la cultura de nuestro pueblo”, fue decidida en él y sobre él “una necesidad creciente: fijar el perfil y la personalidad del mexicano con el fin de conocernos mejor y cimentar nuestra nacionalidad” (1939 8).

En cierto sentido, el corrido más que ser una fuente de investigación para los folcloristas e interesados, se convirtió en el producto sintomático de esos mismos esfuerzos. Buscando el santo grial del “alma mexicana”, decidieron hallarla en los

retazos de heroísmo que podían rastrearse en algunas canciones y terminaron por decirlo todo a priori. Las baladas, como bien dice Ricardo Pérez-Montfort, “fueron encajonadas con mayor ahínco en las definiciones y características que les adjudicaron los propios estudiosos del siglo XX” (2007 47). El mismo investigador cita como ejemplo unas líneas del folclorista Herrera Frimont, donde dice

Primero los esforzados insurgentes; más tarde los héroes de guerras extranjeras, siempre las hazañas de algún hombre divorciado del amor a la existencia o con alto espíritu de sacrificio, dan con exceso el material para los corridos populares que nacidos del corazón de pueblo a él toman en melodías haciendo nacer admiración y cariño por sus héroes. (Herrera Frimont cit. en Pérez Montfort, 2007 47)

Igualmente y por consecuencia, los estudiosos del cancionero popular fueron los perpetradores del estereotipo del corridista, ese que lo reduce a su labor de “noticiero musical” de la memoria colectiva. Y al haber reducido al intérprete de corridos a la mera continuación de un arquetipo arcaico, el juglar, sus baladas fueron también consideradas la mera continuación de una poética estandarizada genéticamente: el romance castellano. Cuando menos, así es como interpretamos el esfuerzo investigador del ya mencionado Vicente T. Mendoza, gran impulsor de los estudios sobre lírica popular mexicana y a quien debemos la fundamental “teoría hispanista” del origen del corrido, resumida en definiciones como esta

[el corrido] por lo que tiene de épico deriva del romance castellano y mantiene normalmente la forma general de éste, conservando su carácter narrativo de hazañas guerreras y combates, creando entonces una historia por y para el pueblo. Por lo que encierra de lírico, deriva de la copla y del cantar [...] La jácara, a su vez, le ha heredado el énfasis exagerado del machismo, las balandronadas, jactancias, engreimientos y soflamas, propios de la germanía y en labios de jeques y valentones. (1939 ix)³⁰

³⁰ Entre otras cosas, además de la “teoría hispanista” sobre el origen del corrido, a Mendoza debemos la división periódica del corridismo mexicano en tres épocas: 1) La porfiriana, que va de 1875 a 1910; 2) la del corrido revolucionario, de 1910 a 1930 y que incluye, por lo tanto, los corridos de la Guerra Cristera; y 3) la de la decadencia del corrido como género folclórico, que incluye todas las composiciones posteriores a la etapa de la Revolución (v. la Introducción de 1939).

Claro que obligado a esta convención inorgánica, obediente de una fórmula presupuesta, no es sorprendente que el corrido haya encontrado su propia decadencia a partir de la década de 1930 y que el primero en anunciarla fuera el mismo Mendoza.

La supuesta muerte del género fue perpetuada por sus continuadores. Un caso paradigmático es el de Laurent Aubague quien en 1976, casi veinte años después que Mendoza, repitió que la decadencia del corrido se debía al abandono de la imaginación épica-nacionalista por parte de los mexicanos, ahora enajenados por la cultura popular masificada y de consumo. Es curioso que este artículo haya sido publicado tres años después del primer éxito masivo de Los Tigres del Norte, el paradigmático narcocorrido “Contrabando y traición” (Anexo 1, p. 270).³¹ Esta es la razón por la que creemos que la posición de Aubague adolecía, como en su momento sucedió con Mendoza, de una postura receptiva hacia otras épicas (o pseudoépicas) que llevaban alimentando temáticamente a ciertos corridos desde el ocaso de la revuelta de los cristeros: en la frontera norte, en concordancia con los temas bandoleriles del pasado, habían surgido los primeros corridos sobre el tráfico ilegal hacia los Estados Unidos, principalmente de tequila, pero también de droga.³² Sucede que mientras los temas nacionalistas-

³¹ En el primer capítulo de *Narcocorrido* (2001), Wald se dedica a la persona de Ángel González, “el padre de Camelia la texana”; donde especifica que esta balada sobre el peligro del despecho amoroso cuando se es traficante de drogas no es la primera del género (v. nota siguiente). Uno de los datos que nos parecen más reveladores sobre la importancia de este género en su contexto geográfico, es verificar que aunque Los Tigres del Norte son originarios de Sinaloa, el estado costero del Pacífico de donde surgirá tanto el contrabando mejor organizado de México, como el culto a Jesús Malverde, el éxito del narcocorrido “Contrabando y traición” se localizó primero en California, y de ahí bajó hacia la frontera con México (Wald, 2001 13-18).

³² Los primeros estudios sobre la historia y la influencia del narcocorrido solían proponer a la balada “Carga blanca” como el primer ejemplo del género, aunque el periodista norteamericano Elijah Wald sugería que el primer corrido de traficantes fue “El contrabandista”, de 1934. Sin embargo, Ramírez-Pimienta (1998 y 2004) propuso y después confirmó que la grabación más antigua de un corrido de traficantes es “Por morfina y cocaína”, compuesto por Manuel Cuellar, también autor de “Carga blanca”.

revolucionarios se volvieron materia cansada, comenzaron a cantarse baladas como la de “El contrabandista” o la del “El Pablote”, de José Rosales y que, sin abordarlo de igual manera, trataban el tema del delincuente dedicado a cruzar la frontera para comerciar con sustancias ilegales.

Es interesante notar la variedad de enfoques que tuvo el tema del traficante desde el inicio de su tradición. Como distingue Ramírez-Pimienta, en “En torno al primer narcocorrido: arqueología del cancionero de las drogas” (2010), el corrido de “El contrabandista” es una variación del tema del “lamento de prisionero” y tiene un dejo obviamente melancólico, mientras que el de “El Pablote” canta por primera vez la anécdota de un traficante real y que pierde la vida a balazos y en una cantina, como los valientes (86). Propone que el corrido compuesto a la figura de Pablo González, “el rey de la morfina”, es el primero dedicado a un narco “de alto nivel”, aunque la canción no alude ni a droga alguna ni a sus hechos criminales. Bajo esta idea, distingue que fue a principios de los años treinta cuando en México comenzó “el cambio del modo de enunciar y decodificar las canciones” no solo temáticamente, habrá que añadir, sino sobre todo por cuestiones de recepción: ya “no sólo se escuchan en las cantinas, carpas y reuniones sociales sino que se pueden escuchar en discos en casa o por la radio”, y continua

Sin embargo, estas canciones y corridos —como “El Pablote”— se compusieron para ser interpretados en vivo, ante un público conocedor al que no hace falta decirle datos que son más que conocidos. Asimismo, a diferencia de la mayoría de los narcocorridos de hoy en día “El Pablote” no hace un héroe de la figura del protagonista sino que, por el contrario, critica la necedad y prepotencia de este individuo que inspiró varios corridos. (2010 87)

Este cambio de preferencia temática puede demostrar, por ejemplo, que el carácter verdaderamente popular del corrido, ese que atrajo la falsificación folclórica que lo llevaba a una crisis, se encuentra en su predilección temática: historias de hombres comunes convertidos en héroes o villanos, cantadas con la intención de la moraleja y

que adquieren dimensiones, por llamarlas de algún modo, “seudoépicas”. Igualmente, a que como todo registro de la balada internacional, el corrido funciona como un canal trasmisor de “anécdotas recientes o reconocibles” —un término más apropiado que el de “noticiero ambulante”, creemos— que encajan bien en la expresión popular, debido a su ánimo festivo. No por nada es muy posible que el corrido, tal y como lo conocemos ahora, haya surgido a causa de la guerra de Independencia de México (1810-1821).³³ Alcanzaría su madurez como género lírico, algunas décadas después, en los largos años de las intervenciones extranjeras. Este es un periodo que comienza en 1838, con la primera intervención francesa, y termina en 1867, con la caída del Segundo Imperio, y se extiende hasta el fin del porfiriato en 1911—años en los que una mitología fundacional se entendió como algo absolutamente necesario.³⁴ Observando esta clase de antecedentes y entendiendo en qué devino el género, pensamos que el corrido popular nunca ha entrado en crisis, sino que a partir de las décadas de 1930 y 1940 y

³³ Esta conclusión la expone Catalina H. de Giménez (1991): “Existen varios testimonios sobre las canciones guerrilleras que ensalzaban a los caudillos de la independencia, inflamaban el entusiasmo popular y alimentaban la devoción a sus héroes [...] Podemos suponer, entonces, que la vocación política y emancipatoria que constituye un aspecto importante del corrido, se remonta a esta vieja tradición [que fue] un importante factor de circulación cultural, y construyeron, sin saberlo, el primer embrión de unificación cultural de la nación insurgente” (46-47).

³⁴ Aunque desde antes hubo temas patrióticos cantados en forma de corrido, no fue sino hasta este momento en que como modelo lírico formal comenzó a utilizarse para fortalecer un nacionalismo —en todo sentido “liberal”— mexicanista. La clase culta, dispuesta a participar en la construcción de mitos representativos de la nueva nación, se volcó en el corrido para fabricar héroes. Nos parece interesante el caso de Guillermo Prieto (1885) quien, además de distinguir que el corrido tiene una estructura previsible, entiende también, a su modo, que temáticamente cuando el corrido es de género narrativo no siempre moldea a sus campeones al modo carlyleano —por llamarlo de algún modo— sino que no escatima en los defectos del relatado. Nótese, como ejemplo, su corrido al cura Morelos (v. Anexo 2, p. 271), caracterizado de “triste cura” con “vulgar catadura”, en su intención libertaria se convierte en un “hombre de gloria” que tomará Acapulco. Por lo demás, Prieto entendía también que en el corrido no vale relatar hechos en toda su complejidad, sino simplemente aludir a pequeños detalles que evocan la totalidad del mensaje.

en adelante se opuso al que podríamos llamar “corridismo de estado” (nuestro término). Partícipe de la esencia popular de la balada, el corrido que sobrevivió al folclorismo nacionalista no tiene un programa ni una agenda mexicanista como el revolucionario. Al contrario, se encarga de hacer lo que tradicionalmente siempre ha hecho este tipo de balada: cantar las anécdotas mínimas de los héroes del pueblo.

LA MUERTE DE FCO VILLA

2a. PARTE



Señores, tengan presente,
y pongan mucho cuidado,
que en el día veinte de Julio
Villa ha sido asesinado.

Año de mil novecientos,
en el veintitres actual,
mataron á Pancho Villa
en Hidalgo del Parral.

Villa era un pollito fino
y no había otro en la nación,
como le tuvieron miedo
lo mataron á traición.

Siempre peleaba justicia,
no ambicionaba de la silla,
y regocijaba el alma
el nombre de Pancho Villa.

Porque aunque á todos les pese
dió pruebas de su valor,
en los Estados del Norte
Pancho Villa era el terror.

Villa fué leal partidario,
siempre benigno y sincero,
vengó la horrible traición
que le hicieron á Madero.

Cuando ese infame de Huerta
á Madero traicionó
Francisco Villa en el Norte
en armas se levantó.

En compañía de Carranza
combatió aquella traición,
presentó heroicos combates
en la ciudad de Torreón.

Contra las tropas huertistas
Villa mucho combatió,
y después de tanta lucha
la Constitución triunfó.

Don Venustiano Carranza
cuando triunfante se vió
mirándose en el poder
a Villa desconoció

Desde entonces Pancho Villa
prosiguió la rebelión,
que causó grandes tristezas
á toda nuestra nación.

En mil novecientos veinte
que la guerra terminó,
don Adolfo de la Huerta
con Villa conferenció

Y le pidió garantías
este valiente caudillo,
y el Gobierno le cedió
la hacienda de Cautillo.

En los trabajos del campo
él puso su inteligencia,
y á los tres años cumplidos
e quitaron la existencia.

El día veinte en la mañana
para su hacienda salió
de la ciudad de Parral
donde la vida perdió.

Villa pasó en su automóvil
que él mismo iba manejando
sin saber que los traidores
ya lo estaban esperando.

En un barrio de la entrada
llamado de Guanajuato,
pasando una casa sola
fué el horrible asesinato.

Al pasar por esa casa
varias descargas se oyeron,
Villa, con Trillo y su escolta
todos juntos perecieron.

Dos infames asesinos
al instante se bajaron,
sobre Villa y sus soldados
sus pistolas descargaron.

Con rumbo de Santa Bárbara
los asesinos se fueron
y las tropas del Gobierno
con furor los persiguieron.

Grande novedad causó
en Hidalgo de Parral,
la muerte tan repentina
del valiente general.

Vuela, vuela, palomita,
párate en aquella higuera,
avisales á los gringos
que murió Francisco Villa.

Ahora sí, gringos cobardes,
recobren ya su valor,
ya se acabó Pancho Villa
que era de ustedes terror.

En el pueblo de Columbus
sus recuerdos les dejó
nomás diecisiete gringos
fueron las que allí dejó.

Despedida no les doy,
la angustia no es muy sencilla,
la falta que hace á mi patria
el señor Francisco Villa!

Aunque les pese, repito,
sin facha ni alevosías,
pollos como Pancho Villa,
no nacen todos los días.

Enrique Martínez

Ilustración 1.1: Segunda parte de la hoja suelta del corrido “La muerte de Fco Villa”, según aparece en la sección dedicada a este revolucionario en la colección de Armando de María y Campos (1962)

1.2. Para una definición del corrido en su circunstancia

[Los] corridos no pueden definirse por las influencias que hayan padecido ni por su presunto origen hispánico o indígena, sino por su correspondencia a los códigos populares o, lo que es lo mismo, por su apropiación y recepción popular.

-Catalina H. de Giménez,
Así cantaban la Revolución

Si bien es imposible precisar una fecha, aunque sea aproximada, del surgimiento del corrido, está bien establecido que es genéticamente sucedáneo del romance español; es decir, que forma parte del modelo panhispánico de la “balada internacional”.³⁵ Su única distinción radical ocurre en el plano formal, pues el corrido generalmente se compone de coplas divididas en cuartetos octosílabos y alguna vez sextetos. En el espectro temático, como toda balada, estas canciones tratan de anécdotas o historias consideradas importantes para la sociedad que los produce; algunas veces a modo de aviso o ejemplo. Además de compartir rasgos prosódicos y estilísticos elementales, el corrido y el romance se distinguen por el carácter testimonial de sus narrativas y el ánimo pedagógico de sus poéticas.³⁶

³⁵ Otros ejemplos de la forma romance en América Latina son los llamados “romances de cordel” del Brasil, el vallenato en Colombia, los corrios de Venezuela; los sones caribeños y las décimas y los sones huastecos, en México. También en este último se cuentan, entre otros ejemplos, las valonas, las mañanitas, las coplas y las tragedias. (v. Vicente T. Mendoza; Pérez Montfort).

³⁶ Estos incluyen generalmente la utilización de invocaciones, la permanencia del sentido narrativo, la presencia de interlocuciones y la preferencia por temas amorosos, tremendistas y, por supuesto, de tipo heroico o épico. De ahí que Mendoza incluyera en los ascendientes del corrido, además del romance tradicional, géneros como la jácara y el romance de germanía. Magdalena Altamirano (2009), al ahondar en las profundidades del génesis corridista, centra también su atención en otros romances, como el de pliego.

A pesar de las evidencias, la cuestión de fijar el origen histórico y genético del corrido y su relación con la balada hispánica, nunca ha estado ausente de polémicas. La búsqueda de sus raíces ha propiciado un campo de estudios bastante rico del que, además de variadísimas hermenéuticas e incluso modelos historiográficos (como el de Merle Simmons (1957) que trataba de narrar la Revolución a través de sus corridos), surgieron tres teorías generativas distintas, todas con sus adeptos y sus escuelas. La más destacada y tradicional es la ya mencionada “teoría hispanista” de Vicente T. Mendoza y sus seguidores, en la que se niega cualquier injerencia cultural no hispánica en las formas populares de la canción en México. Aunque absolutista, esta postura ha ido matizándose con el tiempo y, finalmente, gracias a una tradición que inicia con los ya clásicos de Armando de María y Campos (1962) o Mario Colín (1972), y llega a nuestros días en la reciente obra de Magdalena Altamirano (2007 y 2009), se ha concluido una teoría que define al corrido como un fenómeno sincrético y producto del mestizaje cultural. En total oposición a estas posturas, y localizada en el espectro del patriotismo más radical y estrambótico, se sitúa la “teoría indigenista” defendida sobre todo por Celedonio Serrano Martínez (1963), quien, “con argumentos poco sólidos”, según el juicio de Magdalena Altamirano (2009), ubicó el origen del corridismo en la poesía náhuatl original. Según Serrano Martínez, establecer la raíz de nuestra música popular en la tradición española es el equivalente a no aceptar la posibilidad de una poética original mexicana.³⁷

³⁷ Aunque muy citado, es especialmente difícil conseguir una copia de *El Corrido Mexicano no deriva del Romance Español* (1963). En este trabajo, Serrano insiste en refutar las ideas de Mendoza y sus seguidores, pero no es tan original en cuanto que continúa la línea de investigación antes propuesta por Francisco Castillo Nájera o Daniel Moreno. La investigación de Serrano, por otra parte, se basa única y exclusivamente en corridos recopilados en Guerrero, donde el corrido es conocido como “Bola suriana” e intenta, por medio de un análisis formal la separación de esta balada mexicana de su ascendiente española. Es necesario insistir en esta especificidad del trabajo de Serrano, que le ha dado cierta autoridad entre los especialistas que suelen considerar los esfuerzos más ambiciosos como poco

Esta pugna entre “hispanistas” e “indigenistas” es la misma que se extiende en todos los otros ámbitos del estudio y del quehacer mexicanista, donde a los primeros se les suele identificar política y culturalmente como “conservadores” y a los segundos como “liberales”. Identificación que en todos los casos, como anota Elsa Cecilia Frost “parece tener una triple raíz, racial, social y religiosa, y un solo motivo, el político. En realidad, están los distintos elementos tan entremezclados que es casi imposible aislarlos”, y que a continuación y aquí resumiéndolo rápidamente, las explica así

De los dos, la posición hispanista es la más fácil de defender, la más natural. [Según los defensores de esta postura ‘conservadora’] México tiene oficialmente el idioma, las costumbres y, sobre todo, la religión que los conquistadores trajeron. Por obra de la Conquista y la Colonia, México quedó incorporado a la cristiandad y por muchos errores que pudiera atribuirse a la labor de España, hay algo que nos hace sus deudores eternos, fue ella la que nos trajo la palabra de Cristo. [...] Si la cultura de México presenta una desigualdad manifiesta ‘esta falla procede, fundamentalmente, de los impedimentos opuestos a la acción evangelizadora de la Iglesia, disminuida o paralizada antes de que pudiera completar la estructuración cultural de México’.

[Esta] posición de los conservadores, [obligó a los liberales] a buscar [su] justificación [...] en lo que más ajeno era al español: el indio.

[Con el fin] de mostrar que no es su rebelión “cosa monstruosa y blasfema”, “perversión del pueblo”, vuelve los ojos al pasado y encuentra que, siglos antes del Descubrimiento, había en este mismo territorio culturas que fueron asombro de Europa. El conquistador no es, en consecuencia, el benefactor ni el creador de México, sino el usurpador de la soberanía indígena (para el fin que se persigue se hace caso omiso de que en el territorio conquistado hubiera varios pueblos y varias culturas separados por odios irreconciliables y se los transforma en uno sólo [...]) (54-56)

Podría ser que, en el caso del corrido, esta clase de juicios y sus polémicos antagonismos ya estén clausurados, pero no dejan de ser un recuerdo interesante de la necesidad académica por “mexicanizar” la sustancia del corrido. Ahora bien, volviendo a la concepción de que este es un producto híbrido y, por lo tanto, colindante con los aspectos culturales más propios del país, es de utilidad entender a Altamirano cuando desestima que el romance hispánico sea el componente principal en la formación del

concretos; por ejemplo, para H. de Giménez, desde la perspectiva de Mendoza “el corrido lo es todo y a la vez no es nada, por carecer de especificidad” (1991 18).

corrido de México (58-60). Sí, el corrido tiene el mismo carácter narrativo que el romance, al igual que prefiere los temas novelescos a los absolutamente épicos, pero los rasgos estructurales de la balada mexicana son únicos, diferenciables y tienen que ver con una cualidad que no comparten con los romances: los corridos se dividen generalmente en estrofas, algunas veces sextetos, la mayoría cuartetos. Esta disposición permite reconocer mejor las partes de la anécdota que se canta, a diferencia del romance castellano en el que se trata de una serie métrica compuesta de una serie indefinida de versos octosílabos, con rima asonante en los versos pares; es decir, no se divide en estrofas.

No se debe subestimar el hecho de que el corrido mexicano es un género cancioneril surgido formalmente en el siglo XIX, y que por lo tanto sigue el molde formal de la lírica moderna —“adaptándolo a sus propias necesidades poéticas”, como distingue Altamirano (2009). De ahí su división en estrofas y la usual repetición de un estribillo o “coro”. Es un error común de algunos folcloristas en México considerar que los romances también son estróficos y, en esa línea, tienden a distinguir una diferencia inexistente entre ambas formas de la lírica popular. Magdalena Altamirano, por ejemplo, dice que “a diferencia de lo que ocurre con las estrofas más o menos independientes [de los romances], las [estrofas de los corridos] constituyen un todo, unido y organizado en torno al relato que se cuenta” (59). Por su parte, Margit Frenk (1975-85) también dijo que el corrido está hecho de una sola pieza; es decir, que es un texto completo a diferencia del romance, e indicó que en ambos casos, las piezas líricas se estructuran en estrofas. Esta verdad, sin embargo, llama al engaño porque parte de una comparación injusta: la similitud estrófica no existe. Las demás diferencias entre corrido y romance, se pueden resumir en el trío de características con las que desde Rubén M. Campos (1928) se define a la balada mexicana: a diferencia del romance castellano, el

corrido mexicano es multiforme, se compone en diversos metros y no tiene un único ritmo.

Como pieza poética y musical, el corrido adaptó todas sus herencias a sus necesidades narrativas y, más allá del ámbito meramente noticioso, logró establecerse como el patrón narrativo de un país con una débil conciencia histórica.³⁸ De ahí que los primeros corridos reconocidos surgieran, como se mencionó anteriormente, alrededor de la gesta independentista.³⁹ Ese fue el momento en que la décima mexicana mutó en su aspecto temático hacia el anecdotario de eventos precisos, con personajes heroicos reconocibles y conocidos, estableciéndose formal y definitivamente como género hacia el último cuarto del siglo XIX, con los rasgos estilísticos que le son más reconocibles

una canción narrativa formada por una serie de cuartetas o sextillas octosílabas, con rima propia, asonante o consonante, en los versos aparte [sic]. A estos dos rasgos de narratividad y forma estrófica hay que agregar un tercero: el estilo tradicional, pues en tanto manifestación mexicana de la balada internacional, el corrido también se distingue por tener un estilo basado en una estética colectiva, cuyos productos, los textos corridísticos, están sujetos a recreaciones constantes durante el proceso de transmisión. (Altamirano, 2009 53)

Constantemente recreados, replanteados y vueltos a cantar, los corridos no son, ni siquiera desde el siglo XX que permitió la perpetuación por medio de la grabación, textos estables. Al significarse como producto del imaginario colectivo de una sociedad, sus referentes se convierten en memoria, mutante e inestable como todo recuerdo. Por

³⁸ Como se entiende en Jacques Le Goff, en casos como este conviene utilizar el concepto de “herencia” mejor que los de “fuente” u “origen”: “porque en la fuente o el origen está implícita de alguna manera un idea de desarrollo obligado, diría yo, casi automático, que no me parece corresponder a lo que fueron las situaciones históricas concretas [...] En la ‘herencia’ veo en cambio un conjunto que en cierto modo se nos impone [y que] obliga a un esfuerzo para aceptarla o modificarla o rechazarla tanto en el nivel colectivo como individual. En efecto, a pesar de la presión que ejerce la herencia uno no puede rechazarla y en todo caso utilizarla, servirse de ella, adaptarla de una manera u otra”. (1999 11)

³⁹ Una de las investigaciones que más sólidamente expone la posibilidad de un corrido anterior al siglo XIX es Mercedes Díaz Roig en “Rosita Álvarez: una cala en un corrido mexicano tradicional” (1990).

eso, a diferencia de la verdadera poesía épica, no pueden proponer cosmogonías ni mitologías complejas y completas; es imposible que se estructuren como poemas de largo aliento. Los corridos, en todo sentido, no fundan sociedades, aunque a estas les sirven para explicar sus fundamentos. Si como anecdotario se le ha intentado forzar a definir lo mexicano, lo único que ha conseguido el corrido es demostrar la dificultad de concretar una esencia nacional abstracta: hay tantos Méxicos, como temas baladísticos.

Esto es particularmente cierto cuando pensamos en el corrido hoy en día. La industria discográfica y otros fenómenos modernos que permiten su perpetuación, como el video musical, los conciertos masivos o el internet, no solo han perpetuado las formas musicales del pueblo, sino que han permitido la coexistencia de una pluralidad temática heterogénea. En el campo del corridismo mexicano actual, conviven en iguales circunstancias los clásicos corridos revolucionarios y los ahora muy célebres narcocorridos, junto con otros de menor impacto mediático pero igual vigencia, como los pornocorridos del Grupo Marrano, o los que en esta tesis llamamos “corridos hagiográficos”, la mayoría de los cuales están dedicados a Jesús Malverde. Esta variedad es posible, en parte, gracias a que la función pública de esta forma lírica ya no está limitada a llenar el vacío informativo de las clases menesterosas y alejadas en las sierras y el campo. Antes bien, el corrido que hoy abunda en grabaciones discográficas recopila anecdotarios de formas de vida o personajes públicos, cuando no creaciones ficcionales o historias estereotípicas de la sensibilidad humana, como el amor y el desengaño, con el único objetivo de coleccionar, representar y determinar las marcas ontológicas y de comportamiento que operan en un grupo social específico. Paradójicamente, aunque la sociedad que hoy los produce está echada por completo a los formatos digitales y a la comunicación audiovisual fortalecida por la televisión y el internet, los corridos no pueden dejar de considerarse como una tradición perpetuada, sobre todo porque siguen utilizándose para celebrar personajes heroicos en sus

situaciones históricas. En resumen de Villegas, lo que determinó Samuel Ramos sobre la condición de lo que sucede en México es que, “muchas de las realizaciones de la historia y muchas actitudes de la vida cotidiana las ha elaborado el mexicano para ocultarse a sí mismo las posibles deficiencias de su realidad” (1985 81).

Las distintas narrativas corridísticas comparten un desinterés por relatos complejos y completos de vidas y eventos fundacionales. Como notó inicialmente John McDowell (1972 y 2000) y siguió después Samuel G. Armistead (2001), en la poética del corrido la atención se centra en la alusión a algo específico ocurrido y por eso se estructuran a partir de comentarios verbales que sugieren determinados hechos o eventos.⁴⁰ El corrido es una sugerencia y no una historia. Se propone como intuición y no como relato. Desde la perspectiva de la balada internacional, Armistead propone que el corrido es único y diferente a cualquier otro tipo de balada porque

Típicamente el corrido no narra una historia. El corrido más bien evoca o comenta una variedad de detalles pertenecientes a una historia que no se narra, una historia que permanece implícita, cuyo relato extenso se calla, pues se da por entendido que, tanto el cantor como su público, ya la conocen en todo detalle. Así que a diferencia de las baladas típicas, el corrido resulta ser un género poético alusivo, más bien que narrativo. (18)

Mucho tiene que ver, en este respecto, la situación de la voz narrativa del corrido. Suele enunciarse desde una primera persona que cuenta o recuenta sucesos desde la perspectiva de un testigo o de alguien con conocimiento de causa. La

⁴⁰ En su artículo “El corrido y la balada internacional” (2001), Armistead analiza la situación de esta forma mexicana de balada en su contexto universal, aprovechando las nociones primero elaboradas por John McDowell, pero a partir de la figura central del bandido como personaje corridista. De esta manera explora las colindancias temáticas que guarda el *corpus* mexicano con otros alejados lingüística y geográficamente, donde existen las mismas preocupaciones, fórmulas y arquetipos heroicos, como el de la Grecia del siglo XVIII o el de Irlanda, Australia y Estados Unidos en los siglos XVII y XIX. Su interés surge porque “En estos casos [se puede] identificar —en una perspectiva supra-lingüística e internacional— cierta tendencia general en el desarrollo de la poesía baládica [sic], que esquivo la narración directa a favor de la evocación indirecta y alusiva de los eventos pertinentes, al hacer hincapié en la expresión verbal, los comentarios del protagonista acerca de los eventos en los que él participa” (19).

enunciación en primera persona, otorga verosimilitud a la fábula, porque tiene el sentido de la testificación y el punto de vista de un testigo, como focalización narrativa, suele tomarse por honesta y veraz por parte del auditorio. Además, facilita la expresión dramática y la inclusión del punto de vista que celebra o censura. Por su carácter testimonial y pedagógico, el corrido establece un acto comunicativo en el que el mensaje del emisor, compuesto de pocas alusiones, refiere a un contexto más amplio que el receptor conoce o recuerda. Desde esta perspectiva jakobsiana, el corrido se entiende como un código a la vez que como su propio canal: es tanto el conjunto organizado de unidades discursivas, como su medio de transmisión.

Como en la naturaleza dialógica sobresale la voz testimonial, en el corrido parecen imprescindibles la apelación a acontecimientos tenidos por verdaderos, reforzados en referencias directas a eventos y lugares conocidos (Pérez Montfort 2007, 42).⁴¹ De ahí que las distintas variantes del corrido deben catalogarse según su situación territorializada; es decir, a partir del espacio que le dan los grupos sociales de donde provienen y siempre en perspectiva, como determinó Catalina H. de Giménez, de la lucha ideológica a la que puedan servir. En estas características se encontrarán siempre las particularidades de cada forma que adquiere el corrido, y no en sus temas que son sus géneros. Siguiendo a la misma H. de Giménez, si aceptamos que el corrido mexicano no es un “género”, sino una “denominación colectiva” en la que conviven “diversos géneros más o menos homologables a los que han sido detectados en la literatura popular de otros países, en épocas semejantes o comparables de desarrollo socio cultural” (1991 36), podemos hablar, entre otros, de corridos de género narrativo, de género humorístico o de género didáctico, entre otros (Campos, 1928). Viéndolo así, el corrido puede entonces ser estudiado y catalogado por sus condiciones

⁴¹ John McDowell (1972) llama “Speech events” a la serie de diálogos que construyen y vertebran a los corridos.

supraformales, atendiendo tanto a la variación temática en sus géneros (por ejemplo, si se trata de ferrocarrileros, bandoleros o, como es nuestro interés, de santos), como a la importancia que tiene el corrido en su situación espacial.⁴² Una vez determinado como un “conjunto de cantos sentidos como propios y originarios de un grupo social territorializado [...] y que comprende como elementos una variedad de géneros tradicionales más o menos estereotipados y autonomizables”, cada conjunto de corridos podría definirse

no por las características (temáticas, estéticas, etcétera) de su contenido, sino por su *representatividad sociocultural*, es decir, por su referencia al pueblo como portador y soporte. En el caso del corrido, este pueblo está constituido invariablemente por las comunidades campesinas tradicionales de asentamiento pueblerino y de cultura *mestiza*, más los contingentes de estas mismas comunidades emigrados a las ciudades, que constituyen vecindades o poblamientos marginados en las mismas. (H. de Giménez 36)

Dentro del género narrativo, los temas más comunes del corrido son esencialmente heroicos. Generalmente, la anécdota se estructura alrededor de los actos verbales en los que los personajes en cuestión expresan su valentía. Por eso, suele representárseles participando de diálogos en los que demuestran su valor y, principalmente, su reacción verbal ante su destino mortal (McDowell, 1972; Armistead, 2001). Como tema de estas composiciones líricas, el heroísmo tuvo un primer apogeo a finales del siglo XIX —razón por la cual Mendoza (1939) consideró aquel momento como la cumbre climática del género— pero fue continuado y encausado hacia la

⁴² Entre otros tantos ejemplos, son muy populares los corridos de amor, los de tragedias (asesinatos, suicidios, catástrofes naturales), o los de eventos ociosos (como carreras de caballos o fiestas de cualquier tipo). Hay corridos temáticos, como los de ferrocarrileros, sindicatos, sinarquistas, migrantes o narcotraficantes. Pero quizá los más reconocibles son los cantados a personajes importantes de la historia nacional o local, y los eventos específicos en que estuvieron envueltos. En estos últimos es fácil distinguir dos grandes bloques: el de los héroes patrios, muchos de ellos revolucionarios, y el de los bandoleros, la mayoría de ellos benefactores de sus sociedades, aunque no todos. De entre las muchas variedades temáticas, la hagiográfica es particularmente interesante porque en el caso de Jesús Malverde es sucedánea de los corridos de bandoleros.

configuración de una identidad nacional durante los años revolucionarios. La popularidad de los grandes héroes sociales del corrido bandoleril, los opositores al régimen de Díaz, se debe a que eran cercanos al pueblo que los celebraba. Es decir que estaban territorializados comunitariamente. Trataban de vaqueros antigubernamentales, conocedores del arte de la guerra y poseedores de la verdadera justicia, definida en el robar a los ricos para dar a los pobres, “razón por la cual no puede entrar en contradicción auténtica con la fuente de justicia, sea divina o humana” (Hobsbawm 71).⁴³ Por esta última razón, más que ninguna otra, los corridos narrativos heroicos

se convirtieron así en un elemento inseparable de la mitología regional, al cantar versos que describían actitudes francamente rebeldes, cuando no plagadas de una característica fanfarronería, elevando a sus protagonistas a la condición de héroes populares y de mitos regionales. Quizás como portavoces de su condición miserable o quizá como desahogos frente a la imposibilidad de un cambio, los corridos supieron interpretar una actitud que ya dejaba de ser un secreto a voces para convertirse en un despertar social. (Pérez-Montfort, 2007 50)

Bien cabría preguntarnos si el corrido de tema heroico puede considerarse canal de noticias —condición que a veces se le da al género de la balada tradicional— ya que las historias de los “buenos bandidos”, por ejemplo, y también las de los hombres sencillamente valientes, parecen antes bien repeticiones arquetípicas que aviso de novedades. Pero lo que importa finalmente es que, noticioso o no, el corrido mexicano narrativo de tema heroico creó y mantiene una mitología, algo que puede ser mucho más complejo y valioso para definir la fisonomía de una sociedad que el puro recuento historicista. Los corridos de Heraclio Bernal, Benito Canales, Juan Alvarado, Valentín

⁴³ De las varias profesiones sobre las que se cantan corridos o que están relacionadas con los quehaceres de algún héroe, sobresale el agreste vaquero como tipo cercano, cuando no empatado, con el bandolero. Arquetipos similares, en tanto que son valientes, van a caballo y viven en la sierra, “Entre todos los oficios que son motivo de presunción en las estrofas de las canciones mexicanas (el albañil, el pescador, el soldado, el arriero...), el de vaquero es especialmente relevante por obvias razones sociales, económicas e históricas ligadas al desarrollo de la ganadería desde los tiempos coloniales.” (Camastra 79)

Mancera, Pancho Villa o de Emiliano Zapata, demuestran que estas canciones expresan la memoria colectiva de una sociedad y no una memoria funcionalmente histórica. Por eso, en el momento en que son utilizados para la construcción de un martirologio específico, el de Jesús Malverde, el corrido no participa de los otros registros cancioneriles mexicanos devocionales. Los corridos hagiográficos no dialogan con una tradición de textos píos, sino que interactúan con la semiótica propuesta por las baladas de linaje criminal. Es decir, con la herencia más reconocible y vivencial para el pueblo que canta los triunfos y las dádivas de un héroe santificado que no está inmóvil en los altares, sino con ellos en sus tratos y negocios.

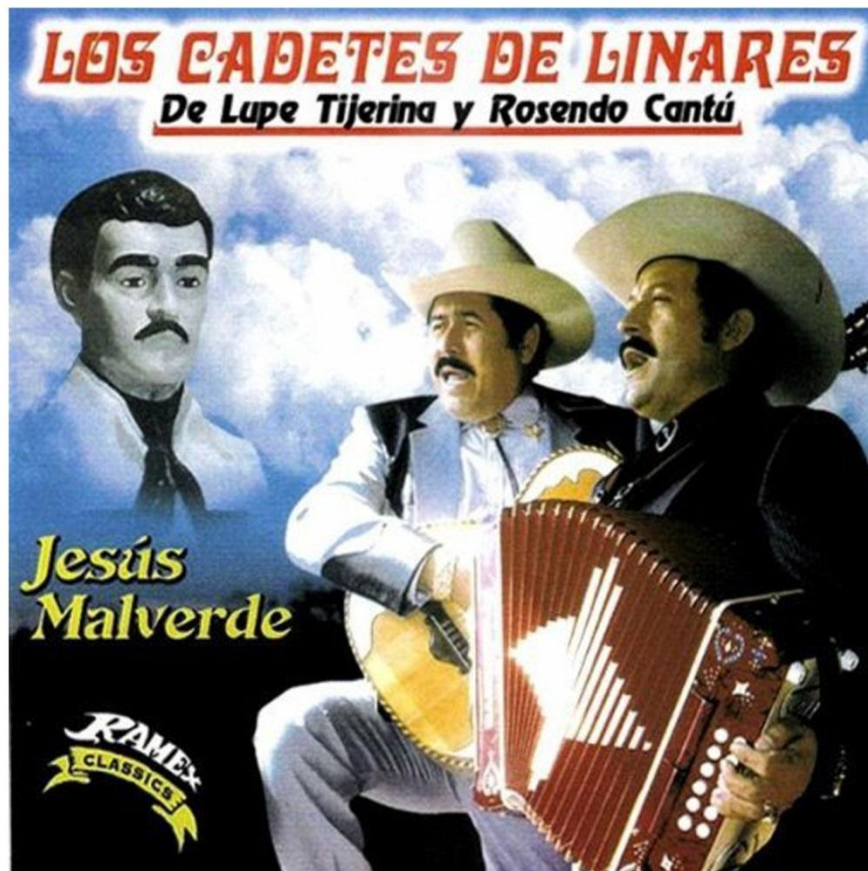


Ilustración 1.2: Portada del disco *Jesús Malverde* (Ramex, 2007), de Los Cadetes de Linares, en el que aparece su versión del famoso "Corrido de Jesús Malverde"

1.3. Forma, función y herencias del corrido hagiográfico

Por “corrido hagiográfico” entendemos toda aquella balada narrativa mexicana que trata la historia de una figura asociada con facetas o características que, popularmente, se creen propias de la santidad. Por consiguiente, pueden contar su biografía santa la anécdota puntual de alguno de sus milagros, o ejemplos de porqué, cómo y en qué circunstancias se le rinde culto, se le paga una manda y se le reza una oración, y anécdotas varias referentes al santo. En nuestro cancionero los hemos dividido bajo tres subtítulos: 1) corridos de la vida de Jesús Malverde, 2) corridos de milagros de Jesús Malverde, y 3) corridos misceláneos sobre Jesús Malverde. Hasta el momento, como clase de textos son más frecuentes los que cantan la vida, obra y milagros del bandido legendario Jesús Malverde y culturalmente se originaron en Sinaloa, Culiacán, aunque ahora se han extendido a toda la zona de influencia de los grupos criminales que de ahí provienen. Esto se debe a que, como ya hemos dicho, el culto a este santo paracatólico se ha relacionado íntimamente con el submundo del hampa y la llamada “narcocultura”, desde la década de 1970, aunque su popularidad ha crecido también en otros circuitos, debido a que se le cree muy milagroso, y a su grey se le tiene por muy caritativa⁴⁴

Dicen muchos que Malverde no existió, pero nadie puede negar que ahí esté en el centro de la capital de Sinaloa. De todo el continente acuden peregrinos, su capilla está llena de exvotos y agradecimientos, recauda suficientes donativos como para haberse convertido en la principal fuente de caridad pública en la zona, superando a la Cruz Roja y dese luego a la caridad de todas las iglesias. (Rodríguez Prampolini 9)

⁴⁴ Eso dicen sus devotos. Los escépticos, por otra parte, lo piensan como un artefacto que combina la vida y las hazañas de otros personajes de la zona: Heraclio Bernal, bandido y habitante también del reino del corrido, que robaba a los ricos, daba a los pobres, era valiente, desconoció pública y oficialmente el gobierno de Porfirio Díaz en 1885 y fue ajusticiado en 1888, y Felipe Bachomo, un indio mayo, líder revolucionario entre 1913 y 1915 y que, como Bernal y Malverde, también fue traicionado por un amigo. (Lizárraga, Yépiz y Briones, 1998; Griffith, 2003)

Aunque por su condición popular, muchos otros corridos contienen lenguaje o referencias religiosas, sobre todo a la Virgen, se diferencian de los hagiográficos, y más precisamente de los de Malverde, porque en éstos últimos su tema y, sobre todo, su función están completamente intencionados a servir de instrumentos rituales en la adoración de un santo. Estas baladas, además, resultan completamente originales en otro sentido. A diferencia de los corridos no hagiográficos pero que cantan temas religiosos, la devoción no se representa como un rol exclusivo de la mujer, ni tampoco se cuestiona la valentía de ninguno de los inmiscuidos. En otros casos de corridos con temas o anécdotas piadosas, por ejemplo, a los practicantes de la fe se les tiene por cobardes, o a la religión en general como asunto de mujeres (Frost 181). Por si fuera poco, su originalidad estriba también en que están casi siempre compenetrados con una forma cancioneril particular y contemporánea: la del narcocorrido, estas canciones que cuentan anécdotas o esbozos biográficos relativos a la cultura del tráfico de drogas a los Estados Unidos y que conforman uno de los géneros de canción más populares actualmente en México. Como dijimos, si bien la época de masificación del corrido del narco comenzó a principios de la década de 1970, cuando Ángel González escribió el corrido “Contrabando y traición”, popularizado al poco tiempo por la exitosa banda Los Tigres del Norte —originaria de Sinaloa pero establecida en San José, California, desde hace casi medio siglo— se puede afirmar que la clase de corrido “del narcotráfico”, no tuvo tanta visibilidad y repercusión mediática hasta el advenimiento de la narcocultura como una presencia ubicua en México a principios de los años noventa del siglo pasado y hasta ahora.

Pertenecientes a una misma cultura, el narcocorrido y el corrido hagiográfico son variaciones temáticas independientes la una de la otra, y se parecen en que son elaboraciones verdaderamente populares de un género que había sido arrancado de su extracción folclórica para convertirse en discurso nacionalista. Del mismo modo en que

el corrido durante el siglo XIX fue utilizado muchas veces como código y canal de un mensaje rebelde, en los casos contemporáneos se trata también de recuperar microhistorias que hablan acerca de segmentos bien reconocidos y diferenciables del país. En el caso de los corridos de bandoleros y también de los revolucionarios podemos distinguir también esta predilección por el relato de microhistorias. A esto se debe la centralidad de figuras o colectivos específicos en sus luchas individuales. De entre los carismáticos héroes del corrido de la Revolución, Pancho Villa fue el único que entendió las posibilidades del culto arquetípico a su persona y, de la misma manera que hizo con el cine, aprovechó la fama y popularidad que le daban las canciones para fabricarse una imagen pública. La figura del general en sus corridos, se asemeja a la del “buen bandido”, como Malverde, y nos parece evidente que esta circunstancia ayudara a la concepción del culto religioso que hoy posee el general. “Las atribuciones que la gente ha conferido a Villa contribuyen a la expansión de lo que parece ser un culto, llevándolo del ámbito rural a las urbes. Todo parece indicar que éste y Malverde comparten algunos fieles: familias desvalidas y cierto tipo de delincuentes que invocan su protección” (Villa 229).

Si nos enfocamos directamente en los corridos de Jesús Malverde, además, más allá de la filiación con la narcocultura, que ni siquiera es una constante, podemos encontrar que su estirpe es la de aquellos personajes renegados y rebeldes que en las décadas inmediatamente anteriores a la Revolución fueron favorecidos como centro temático por la lírica popular; aquellos hombres que, en la terminología de Eric Hobsbawm pueden clasificarse como “buenos bandidos” o “bandidos sociales”. Malverde no sólo comparte con ellos su situación aventurera y de abierta afrenta al poder, sino también los rasgos de personalidad más arquetípicos e imprescindibles de estas narrativas: la valentía, el desprecio a la muerte y la bondad para con los pobres. Quizá porque se trata de una figura imaginada como santa desde una perspectiva

paracatólica, el único rasgo que el también llamado “santo del colgado” no comparte en sus corridos con los bandidos del diecinueve, es una demostración en las palabras o en los hechos de un amor desmedido por las mujeres que estos últimos derrochaban o alegaban.⁴⁵ Parece entonces que, antes que una posibilidad devota o una figura legendaria, los corridos de Malverde lo demuestran como el producto de una fórmula. No quiere decir esto que se trate de una construcción literaria convertida después en objeto de culto. Sucede únicamente que su hagiografía, según es consignada en sus corridos, se construye entre los lugares comunes que alguna vez hicieron a otros héroes y los tópicos del imaginario cristiano, y es finalmente instrumentalizada desde la mitología específica del mundo del trasiego de estupefacientes. Los corridos, de hecho, se fabrican de esta manera; sus personajes son resumidos a algunas cualidades obvias de su arquetipo y se les inserta dentro de una serie de referencias que avisan a medias sobre una circunstancia específica que los interlocutores conocen o pueden reconocer. En nuestra época de cultura audiovisual, además, algunas veces enriquecen su mensaje valiéndose de lo que, extendiendo mucho el significado del término, podríamos llamar metatextos: elementos externos al propio corrido que, por aparecer en el mismo acto comunicativo lo complementan. Por ejemplo, las portadas de los discos y, sobre todo, los videoclips promocionales que completan en imágenes algunas de las cosas que se calla el corrido.

Un evento reciente nos puede ayudar a entender cómo funciona esta construcción mitológica y nos permitirá focalizarla desde nuestro objeto de estudio. En el

⁴⁵ De hecho, de entre los corridos que cantan su muerte, solo en uno aparece una mujer y como referencia, no como presencia: su madre, de la que pide su bendición como última voluntad antes de morir colgado por la acordada (v. nota 114, p. 213):
Los rurales lo apresaron,
allí venía sus compadre:
-Malverde pide un deseo.
-La bendición de mi madre. (Cancionero, p. 208)

episodio “Negro y Azul” de la segunda temporada de la serie televisiva *Breaking Bad* (Vince Guilligan, 2008-presente), el oficial de la Drug Enforcement Administration (la DEA) Hank Schrader recibe de sus compañeros una figura votiva de Jesús Malverde.⁴⁶ Con el regalo le dan un aviso: “Conoce a tu enemigo”, para inmediatamente después explicarle que el personaje de bigote y vestido como vaquero típico del norte de México, es el santo patrón de los narcotraficantes. Sin embargo, la presencia de Malverde en el programa antecede a ese comentario. Se le ve por primera vez en el video musical de un narcocorrido compuesto *ex profeso* para la teleserie. Siguiendo los estándares comunes de este tipo de producciones —es decir, filmado en exteriores, con poco presupuesto, sin otra intención que mostrar al grupo tocando y cantando— el video muestra a Los Cuates de Sinaloa, una de las agrupaciones más conocidas actualmente en el circuito de la música popular nortea. El mencionado corrido canta algunos hechos que resultan familiares solo para quienes conocen la historia del personaje central de esa teleserie, el profesor de química convertido en narco-productor Walter “Heisenberg” White, y sus vicisitudes (Anexo 3, p. 273).

Los Cuates de Sinaloa, aunque transmigrados a los Estados Unidos, son una banda originaria de la sierra sinaloense, región considerada el centro operativo y generativo de la asociación criminal de escala mundial conocida alternativamente como “Alianza de sangre” y Cártel de Sinaloa. Actualmente el cártel narcotraficante más importante de México y quizá del mundo, el de Sinaloa está comandado por Joaquín “el Chapo” Guzmán Loera, uno de los hombres más poderosos a escala internacional según la revista Forbes. Los narcocorridos de este trío se refieren generalmente a personajes, situaciones y lugares “reales” de la cultura del narco en la costa del

⁴⁶ El título del capítulo fue escrito originalmente en español. Es el séptimo episodio de los trece que componen esa temporada, se transmitió originalmente por la cadena AMC el 19 de abril de 2009 y fue dirigido por Felix Alcalá.

Pacífico, en general relacionados con Guzmán Loera. En este sentido su corrido al “cristal azul” producido por Walt “Heisenberg” White en *Breaking Bad*, no es para nada distinto, en su poética, a los que componen a las andanzas de héroes reales del mundo del narcotráfico que les es reconocible. Esta situación nos indica que, en gran medida, el corrido sobre el narco, como sus formas anteriores, se produce en base de una serie de fórmulas y símbolos precisos que estandarizan su poética. Esta circunstancia, más allá de poner en entredicho la idea común de que el corrido es un canal de noticias, demuestra la posibilidad que tiene el género para crear personajes literarios que pueden ser tomados por reales. Siendo un corrido auténtico y original, “Negro y azul” no relata la totalidad de la historia, ni siquiera hace acotaciones precisas. Más bien concatena referencias formuladas en alusiones concretas a eventos específicos del universo creado por el serial televisivo, apuntando a un posible desenlace para el protagonista

Anda caliente el cartel
al respeto le faltaron.
Hablan de un tal Heisenberg
que ahora controla el mercado,
nadie sabe nada de él
porque nunca lo han mirado.

El cartel es de respeto
y jamás ha perdonado,
ese compa ya está muerto,
nomás no le han avisado. (Anexo 3, p. 273)

De este evento televisivo, además, hay otras tres cosas que ameritan destacarse. La primera es el reconocimiento transnacional que se tiene sobre el narcocorrido como la variante temática del corrido que acompaña al fenómeno del narcotráfico en la frontera México-Estados Unidos. La segunda es la centralidad cultural que en este mismo espectro ha adquirido la figura legendaria de Malverde, a quien se le ha reducido popularmente su valor devocional al espectro del trasiego de drogas. Esta advocación del santo paracatólico es cada día más evidente dentro de la narcocultura, espacio en el que es una figura mitológica central. Por lo tanto, y al contrario de como

afirmó quizá prematuramente Ida Rodríguez Prampolini, no podemos decir que el culto muestre “síntomas de decadencia” (27). En el vídeo musical grabado para el corrido “Negro y azul”, y que es también la secuencia con la que abre el homónimo episodio de la teleserie, el muchas veces llamado “santo de los narcos”, aparece con los brazos extendidos y mirando al cielo en una escena donde, por más señas, el trío norteño canta en lo que parece el velatorio al aire libre de un narcotraficante. Igualmente, su estampa se ve pegada en los instrumentos musicales que lleva esta agrupación y que, junto a Walter “Heisenberg” White y su tráiler/laboratorio, son prácticamente lo único que hay en el amplio desierto que les sirve de marco. Esta ambientación, tercera cuestión que se destaca, forma parte integral de los símbolos que integran el complejo referencial del corrido, sobre todo el de carácter heroico de bandolero. Se trata de un paisaje desolado y secreto, alejado de la civilización y que puede ser indistintamente la sierra o el desierto. Esta es la lejanía arquetípica en donde se localizan las dicotomías que echan a andar al buen bandido: la riqueza frente a la pobreza, lo agreste contra lo citadino, la civilización y la barbarie.⁴⁷

⁴⁷ Pero además, en la imaginación cristiana, lo desértico significado como lo no civilizado –y, por lo tanto, podría no referirse a un desierto *per se*, sino también a un bosque, una isla, un reino lejano– sirvió y sirve como una frontera, una otredad donde habitan los cultos paganos, los infieles y los anacoretas; un espacio ajeno donde se refugian los villanos, los bandidos y los marginados, pero que es el mismo al que acudieron los anacoretas para en el retiro encontrarse con Dios y vivir la religión lo más verdaderamente posible. Pero, además, como señala Le Goff, este lugar “era también “útil”, “precioso”, puesto que era una reserva de presas de caza, un espacio para la recolección de los frutos de la tierra” (1999 40). Atendiendo a estas razones, no creo que a nadie sorprenda la idea de que dos calidades distintas de hombres, el villano y el santo, al habitar el mismo espacio, cada uno con sus propios intereses, puedan, con el tiempo, significarse simbólicamente de forma paralela o sintetizarse en uno solo.

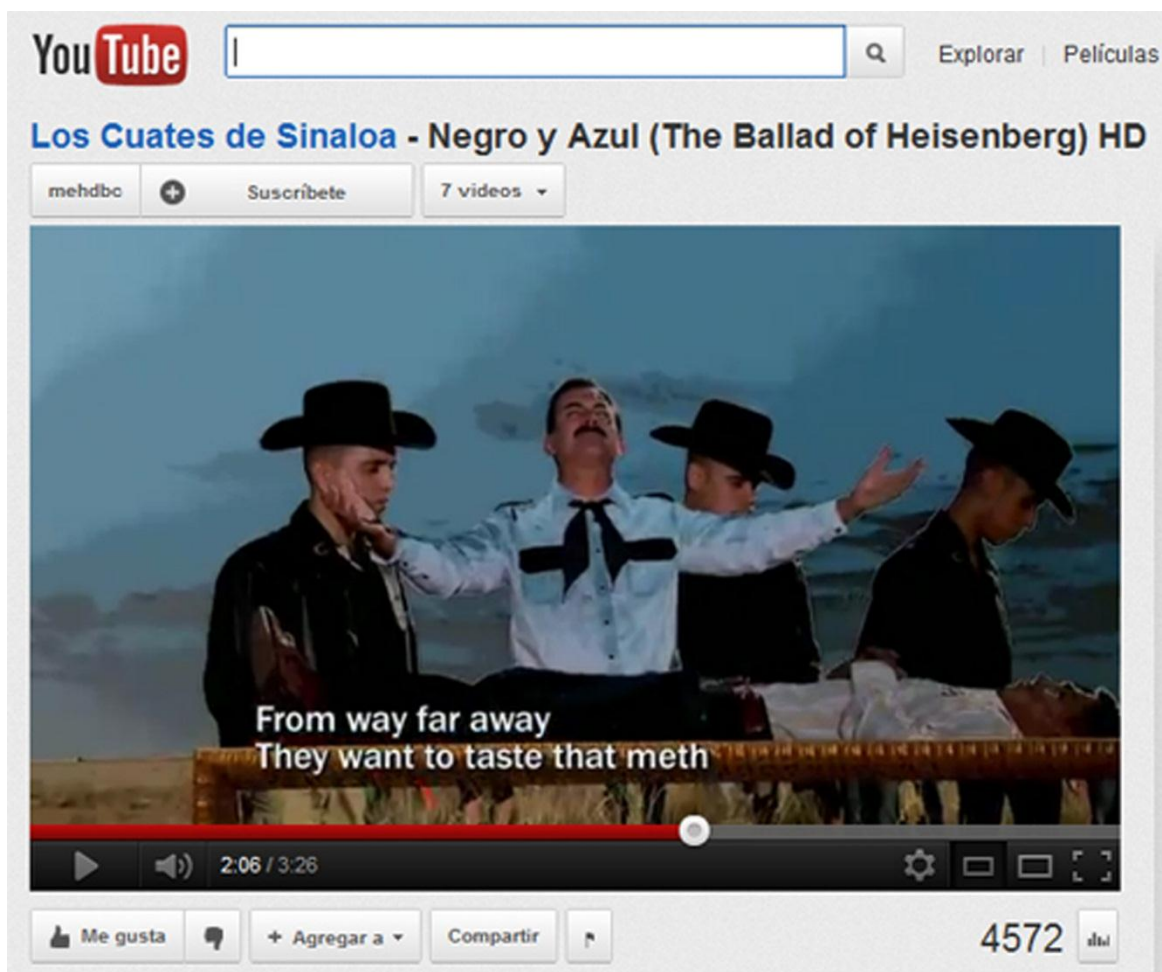


Ilustración 1.3: Imagen del video musical del corrido “Negro y azul” donde se ve al trío Los Cuates de Sinaloa junto a Jesús Malverde en lo que parece el velatorio de un hombre, presuntamente narcotraficante

Como todo corrido está ligado forzosamente a la cultura y la situación real de las sociedades que lo producen, sus mecanismos buscan la mitificación de las figuras cantadas. Esto recuerda a Barthes (1957) y su concepto de que “el mito es un habla” en tanto que una mitología es un discurso específico, con sus temas y significados, sus propuestas éticas y sus respuestas estéticas. En el caso de los corridos hagiográficos, de entrada, hay que entender primero que no son otra cosa que la representación de una experiencia religiosa. Por lo tanto, su enunciación es un rito que, como narración de

un acontecimiento ejemplar, transmite significados y enseñanzas ubicados en contextos particulares y, al mismo tiempo, pero indudablemente universales.

Cada corrido hagiográfico, pero también en el marco de su conjunto, es un llamado colectivo conforme al cual los receptores entran en contacto con los símbolos, las imágenes, la ideología y la cosmogonía que dan forma al mundo y la experiencia de una sociedad. Visto como el relato de la vida de un mártir que alcanzó la santidad, el corrido expresa un discurso reconocible pero plurisignificativo y articulado con imágenes que forman parte del patrimonio idiosincrático de la cultura que los produce. Estas canciones establecen la permanencia de un sistema de valores que, al afirmarse en el inconsciente comunitario por medio de procesos mnemotécnicos de transmisión y recurrencia oral que además lo estructuran, confieren a un conjunto limitado de símbolos la capacidad de referir una totalidad reconocible y aceptada por medio de fórmulas.⁴⁸

La cuestión de lo formulario en el corrido se puede entender desde dos dimensiones básicas. En la primera, se identifican como “fórmulas” a ciertas expresiones discursivas que proporcionan información limitada de la anécdota. Por ejemplo, las formas sintagmáticas que comienzan la narración de los corridos típicamente, evocando el sitio o más comúnmente el año en que sucedió el evento. En el caso de Malverde, de quien no existe una cronología historiográfica oficial o aceptada,

⁴⁸ El proceso por medio del cual el corrido tiene soporte en la memoria, sucede gracias a las fórmulas o unidades discursivas con función mnemónica, fácilmente identificables por la comunidad que la practica como parte de su lenguaje. Como recuerda Diego Catalán (1978), esta cualidad de las poesías herederas del romance y las otras literaturas orales sucede “palabra por palabra, verso a verso, escena tras escena, y, al memorizarlo, lo han decodificado según su particular interés, nivel por nivel, hasta llegar a extraer de él la lección que les ha parecido más al caso. La tradición oral, es cierto, rara vez retiene modos individuales de entender una palabra, una frase, una fórmula, un indicio, una secuencia de la narración, etc., pero conserva y propaga modos colectivos (regionales, temporales, comunitarios, clasistas, etc.) de decodificar esos elementos en que se articula el romance y de reaccionar (ética, estética, social o políticamente) ante el mensaje” (261-262).

sabemos gracias a las primeras líneas de muchos de sus corridos que murió “en mil novecientos nueve” (“La traición del compadre”, Cancionero, p. 214; y “La muerte de Malverde”, Cancionero, p. 216). Obedientes de su tradición, los corridos hagiográficos también suelen arranca con las fórmulas típicas de apertura, como “Voy a cantar un corrido” o “Voy a cantarles la historia” y que sitúan al emisor como testigo de la historia. También son comunes las clásicas de despedida, como “Vuela, vuela palomita”, “Ya con esta me despido”, y tantas otras.⁴⁹

La segunda dimensión de lo formuláico en el corrido, es también una cuestión lingüística, aunque el interés de su significación está en un nivel simbólico ulterior a la primera. En ésta no se trata tan sólo de recurrencias léxicas significativas y reconocibles, sino de niveles simbólicos de tematización complejos que comunican a una obra con toda una tradición literaria y/o referencial que le antecede. Se trata de fórmulas como situaciones o, mejor, motivos que incluso dan significado a la totalidad simbólica del corrido hagiográfico. Un caso paradigmático de fórmula temática en los corridos de Jesús Malverde es el que podemos llamar “la traición del compadre”, encontrado en gran parte de su repertorio cancioneril y que lo empata, simbólicamente, con la figura de Jesucristo al ser vendido por Judas (Cancionero, p. 214), pero también a la de Heraclio Bernal, “el rayo de Sinaloa”, que según sus corridos fue vendido por su compadre Crispín

Decía don Crispín García,
muy enfadado de andar:
— Si me dan los diez mil pesos,
Yo les entrego a Bernal.

⁴⁹ La fórmula puede variar, por supuesto, pero su sentido es el mismo; en “El afán de Malverde”, de Octavio Valladares, por ejemplo, se inicia con “Señores esta es la historia / que yo canto para ustedes” (Cancionero, p. 210). Como recuerda Ricardo Pérez-Montfort, esta clase de fórmulas son herederas de la tradición anterior en la que los corridos posrevolucionarios se ensartan; “Su estructura apela a la tradición corridera de antaño y su lírica sigue los lineamientos característicos de llamado inicial, crónica rimada de la anécdota y despedida, sin olvidar la moraleja final”. (2007 67)

Le dieron los diez mil pesos,
los recontó en su mascada,
y le dijo al comandante:
— Alísteme una Acordada. (Anexo 4, p. 275)

Además del arriba citado “La traición del compadre”, el mismo motivo reaparece en otros corridos hagiográficos, como “El afán de Malverde”, de Octavio Valladares. En este, por cierto, la traición del compadre adquiere otra dimensión debido a la cercanía casi de hermanos que compartían víctima y victimario

Fue su compadre de pila
el hombre que lo entregó
por ganarse veinte reales
que el gobierno le pagó. (Cancionero, p. 210)

Un ejemplo más que nos interesa distinguir, lo encontramos en el corrido “La entrega de Malverde”, donde el motivo se presenta como una condición de la existencia (una “ley de la vida”); lo que nos recuerda la dimensión pedagógica de los recursos mnemotécnicos de esta narrativa lírica, que se ubican en el espectro de la moraleja

Pero la ley de la vida
nunca podrá ser cambiada,
su compadre era ambicioso
lo entregó a la acordada. (Cancionero, p. 213)

Para el mejor funcionamiento de sus intenciones, y como en toda tradición oral, en el corrido hagiográfico se prefiere presentar la acción de un modo dramático, representando los hechos ante la audiencia casi a la manera de un cuento; con diálogos, exclamaciones, interjecciones, entre otros elementos que le dan una consistencia melodramática. Una de sus cualidades que mejor le ayudan a funcionar de esta manera, es su consciente atemporalidad narrativa donde los hechos pasados suelen recurrir en la enunciación como una ocurrencia del presente y, por lo mismo, fortalecen su sustancia ejemplar. Por ejemplo, en “El bandido generoso” interpretado por Chalino Sánchez (Cancionero, p. 211-212), aunque la narración de la *vita* de Malverde ocurre casi toda en tiempo pasado, y es relatada como un recuerdo, al momento de

llegar al enfrentamiento entre el héroe y sus enemigos el tiempo de la enunciación cambia súbitamente al presente, para traer al ahora del discurso toda la carga emotiva

Cuarenta y ocho soldados
que andaban tras de sus pasos
todos le gritan a un tiempo:
“¡Sube las manos en alto
y no trates de escaparte
porque te hacemos pedazos!”. (Cancionero, p. 211)

Sucede que por la naturaleza de su género lírico, el corrido hagiográfico es un texto abierto, condenado a la variación según es reescrito y reinterpretado. La permanencia de su anécdota se consolida a partir de las fórmulas o elementos simbólicos que se repiten de corrido en corrido, estructurándolos y conviniéndolos como un todo hagiográfico. En los corridos de Jesús Malverde hemos distinguido que son cuatro fórmulas o representaciones simbólicas las que los estructuran y se distinguen como sigue: 1) la ubicación espacial y/o temporal de la historia que va a contarse; 2) la representación de tópicos reconocibles de su situación existencial, marcadamente marginal e incluso criminal; 3) las alusiones al bandidaje social de Malverde y, por extensión, la protección de las actividades criminales de sus devotos; y 4) los marcadores pedagógicos utilizados para instrumentar la devoción.

El primero de estas representaciones simbólicas que estructuran el culto a través de los corridos, sirve para presentar igualmente a los personajes y sus acciones, así como para anunciar si lo que va a contarse es motivo de júbilo, tristeza o advertencia. De esta forma, los corridos hagiográficos de Malverde, suelen iniciarse con el emplazamiento del héroe, ya sea en la sierra en general, o más específicamente en la ciudad de Culiacán o en el estado de Sinaloa. Un buen ejemplo, es el del corrido “El bandido generoso”, de Lino Valladares, donde además se aprovecha la fórmula, para celebrar la fama de valiente que tiene la entidad

Hermosa capital de Sinaloa
antes que todo te quiero saludar
para decirte la fama que tú tienes
que no cualquiera puede igualar. (Cancionero, p. 218)⁵⁰

Por su parte, en el ya recordado “La traición del compadre”, de José J. Velarde, si bien no se dispone la historia en un sitio específico, si se ubica en un año, pretexto ideal para introducir inmediatamente al protagonista del corrido

En mil novecientos nueve
¡qué desgracia sucedió!
Al señor Jesús Malverde
la acordada lo apresó! (Cancionero, p. 214)

Hay casos en que esta fórmula puede aprovecharse para emplazar y ubicar al mismo tiempo, tal es el caso del inicio de “La muerte de Malverde”, de Seferino Valladares; donde con maestría, además, en tan solo seis versos consigue presentar a su audiencia la fecha, el lugar, el héroe, el evento y la reacción esperada del público

En mil novecientos nueve
qué desgracia sucedió,
en Culiacán, Sinaloa,
Jesús Malverde murió
y al saberse la noticia
el pueblo se estremeció. (Cancionero, p. 216)

En el caso de la segunda fórmula estructuradora o elemento de representación simbólica de los corridos hagiográficos, se nota una recurrencia y representación de tópicos reconocibles y adecuados a las condiciones vivenciales de su sociedad. Por ejemplo, cuando se trata de la comunidad narcotraficante, se repiten anécdotas sobre el

⁵⁰ Por lo demás, la presunción de valentía parece parte de la idiosincrasia cultural de la región (Price 2005; Flores y González 2006). Este rasgo del personaje es otro de los que lo enlazan a Heraclio Bernal y esa clase de antecedentes. Según Hobsbawm, este tipo de valor y coraje es un rasgo determinante y definitivo del bandido generoso y heroico: “Estos hombres establecen su derecho a ser respetados frente a todo aquel que venga, incluyendo a los restantes campesinos, se levantan y luchan, y al hacerlo usurpan automáticamente la función social de sus “mejores” que, como es el caso en el sistema estamental clásico de la Edad Media, tienen el monopolio de la lucha” (52).

traslado con una carga de droga o el encuentro con la policía, como en “Mi santito preferido”, de Los Cuates de Sinaloa

Yo tengo fe en tu memoria
y siempre me has protegido,
mis cargamentos me llegan
sanos a Estados Unidos
por eso tú eres, Malverde,
mi santito preferido. (Cancionero, p. 227)

O menciones específicas a la actividad delictiva, como en el “Corrido a Malverde” de Julio Chaidez, donde se alude a la pizca de la hierba y, por cierto, se deslinda a Dios mismo de toda responsabilidad

Mis manos llenas de goma
a Malverde saludé
prometiéndole la banda
a él me le encomendé,
Dios en esto no se mete:
“al mal no te ayudaré”. (Cancionero, p. 237)

Aquí también podemos incluir aquellas imágenes tópicas de la devoción religiosa, como la atención instructiva al modelo devocional del culto: en qué situaciones se pide un milagro, cómo se hace y qué se hace cuando se es beneficiado por el santo (Vg. “Corrido a Jesús Malverde”, de Jesse Armenta, p. 231; “Malverde un santo grande”, de John Gabito-Angel, p. 233; o el “Corrido de Malverde”, de Julio Chaidez, p. 236). Sobra decir que, por ser un producto folclórico y de tradición oral, todas estas alocuciones están construidas textualmente en base a una estética colectiva y manifestada en una sintaxis y un vocabulario propio de esa sociedad. Palabras como “troca”, “bisnes”, “mota”, “compas”, “plebe”, “chacalosos”, se han vuelto habituales en un cancionero que pocas veces puede ser revisado desde el diccionario.

La tercera de estas marcas de representación simbólica en los corridos hagiográficos, es derivada de la anterior. Consiste en definir al santo como un bandido social, bueno, noble e incomprendido en su “buena acción con la gente”. A pesar de que

en el capítulo cuarto de esta tesis dedicamos más atención a este símbolo (al igual que al resto de lo que hemos notado), conviene aquí adelantar que esta representación es casi siempre perifrástica. Suele resumirse su acción bondadosa en el título de “bandido generoso”, pero de ahí se extiende a una serie de epítetos adjetivales que lo caracterizan la totalidad de la labor altruista del santo. Algunos son muy específicos de su patronazgo, como el de “santo de los narcos”, el “patrón de los mafiosos” o el “santo de traficantes”, y otros más bien propios del discurso religioso, como “el milagroso”, “el ángel del pobre”, e incluso el calificativo de “padre bendito”.

Más allá de la cuestión nominal, los corridos hagiográficos de Jesús Malverde significan al personaje como un bandido heroico en la reiteración de sus acciones terrenales, y en la continuación de su protección como interventor en las acciones de sus devotos, muchas veces de índole delictiva. El delito de Malverde nunca es visto como una acción socialmente repudiable, al grado de que cuando en un corrido se le advierte al héroe que deje de robar, no es porque se le quiera rehabilitar socialmente, sino simplemente porque su vida corre peligro

Los jóvenes le decían:
-Ya no vayas a robar,
no expongas tanto tu vida
porque te van a matar. (Cancionero, p. 208)

Es interesante notar que “el bandido generoso” aprovecha la circunstancia de su peligro inminente, para exaltar uno de los valores primigenios del bandidaje heroico: la valentía. Esta cualidad lleva además implícita la superioridad de Malverde como hombre, ya que hace gala de su valor, a pesar de ser un hombre “humano como cualquiera” (Cancionero, p. 210), lo que sin duda indica también la inevitabilidad de su martirio, que es lo que finalmente lo situará por encima de sus congéneres, sobre todo de sus enemigos

Le preguntaba el teniente:
“¿Con que fin andas robando?”

“No robo porque me guste,
tampoco me estoy rajando,
me duele ver inocentes
que de hambre andan llorando”.

“No quisiera fusilarte
por tu valor y nobleza,
pero en toditos los bancos
tiene precio tu cabeza”.
“No se preocupe teniente,
cobre usted la recompensa”.

“Vas a pagar con tu vida
tu buena acción con la gente”.
“Eso yo ya lo sabía
y no me asusta la muerte
en el infierno nos vemos,
allá le espero teniente”. (Cancionero, p. 211-212)

Finalmente, la cuarta representación simbólica que estructuran el culto a Jesús Malverde por medio de su cancionero, son las alusiones y los dictados que indican cómo se “ritualiza” la devoción. En pocas palabras, se trata de indicadores específicos que señalan la forma en que debe pedírsele un milagro, generalmente por medio de la oración, pero sobre todo la obligación de pagar las “mandas” de una manera específica. Así, se les dice a los creyentes que a Malverde se le reza “igual que a todos los santos” (Cancionero, p. 233), y por lo tanto deben procurársele algunas atenciones, como cuidar de sus altares

Con ramilletes de flores
vengo a adornar su altar
que Malverde milagroso
junto con Dios ha de estar. (Cancionero, p. 244)

Y sobre todo rendirle culto en su altar principal, la famosa Capilla Malverde donde el capellán acepta donativos y, además, se escuchan ritualmente los corridos del santo

Pues todo el mundo te quiere
y vienen a Culiacán
para escuchar los corridos
que te hizo Ramón Beltrán.

Fue Ramón Beltrán
que el sueño me ha dotado

de entonar los corridos
para pagar el milagro. (Cancionero, p. 223)

La dimensión musical del culto, queda patente en cada una de las baladas.

Como en el ejemplo anterior, se pide que se canten o compongan corridos en paga por el milagro recibido. Es decir que los corridos no deben componerse *a priori* sino *a posteriori*

Por el milagro ya concedido
Jesús Malverde gracias te doy,
Jesús Malverde, Jesús del cielo
siempre te llevo en mi corazón. (Cancionero, p. 226)

Antes de la canción está la petición y la obra del santo. La propedéutica de los corridos hagiográficos señala, por lo tanto, que se debe obedecer ese orden

Cuando regrese, si Dios lo quiere
y tú que moras allá con él,
vendré a mirarte hasta tu tumba
y a esa humilde capilla también.

Adiós Malverde ya me despido
solo quería tu bendición
te encargo mucho lo que más quiero
yo te lo pido de corazón. (Cancionero, p. 225)

En general, las representaciones simbólicas del ritual no son, en un sentido estricto, elementos hagiográficos, pues no conciernen a la biografía del santo ni ejemplifican sus obras. Sin embargo, por su cualidad de instructivo, es importante notarlas para entender que es por estas características del discurso, que el culto se enseña y se perpetúa. Extrapolando un poco su significado, podríamos considerar estas representaciones, en conjunto con las anteriores, como el “catequismo malverdiano”, pues exponen orgánica y sintéticamente los contenidos primordiales de la doctrina. En este sentido, el “Homenaje a Jesús Malverde” de Seferino Valladares resulta paradigmático, porque resume no solo los elementos principales de la hagiografía malverdiana, sino que en conjunto, la información contenida en el corrido, explica mejor que cualquier otro el aspecto religioso del ritual

En homenaje al señor Jesús Malverde
con mucho gusto yo he venido a saludar,
por el milagro que me ha concedido
hoy sin más gente quiero acariciar.

Tú que ofrendaste tu vida por el pobre
y eso nunca lo podemos olvidar,
Dios te bendiga allí en su santo reino
Oh, Malverde, también mi bienestar.

Jesús Malverde a ti me encomiendo
y desde el cielo échame tu bendición
con tu poder ilumina mi camino
yo te lo pido con grande fervor.

Jesús Malverde, mi ángel divino,
Jesús Malverde, oh mira mi Señor,
eres la luz, eres mi destino
y en mi camino una ensoñación.

Jesús Malverde a ti me encomiendo
y desde el cielo échame tu bendición,
con tu poder ilumina mi camino
yo te lo pido con grande fervor. (Cancionero, p. 249)

Además de lo anterior, estos corridos también participan en la utilización de unidades poéticas confirmadas como fórmulas o tópicos populares en otros grupos de corridos, símbolos familiares al tema que no excluyen, en sí mismos, la posibilidad de una variación individual de la anécdota (González, 2009 16-18). Esta “variación” no se refiere a un proceso de renovación, por supuesto, sino al ajuste del contenido de un corrido en particular con respecto a una tradición a la que no le debe ser extraño. A esto se debe que la tradición corridista no base su composición formuláica en una simple necesidad mnemónica. Al contrario, reafirma que sobre todo se trata de un lenguaje poético, plurisignificante, que vuelve universal lo particular de una comunidad por medio de la condensación que, por otro lado, refuerza sus cualidades dramáticas. Como todo corrido, el hagiográfico economiza sus medios y utiliza un lenguaje formulario que le permite ser expresivo dramáticamente, al tiempo que muy creativo poéticamente. Su intención es volver a significar a partir de la relación con la historia concreta que narra.

Por lo tanto, la fórmula es un elemento abierto y multisignificativo. De todo lo dicho, podemos concluir que, como el elemento más estable del discurso, la fórmula es también una unidad abierta y propensa a una variación que implica a elementos profundos en la intriga o en la fábula, pero que no transforman el esquema de valores vigentes de la comunidad que produce el corrido. Por ejemplo, en los corridos hagiográficos de Malverde, su ajusticiamiento siempre está relacionado con un árbol, como fórmula constante pero inestable: la mayoría de las veces se trata de un mezquite, pero otra de un pino; de la misma manera, aunque muchas veces muere colgado del árbol, en otra es atado y fusilado. Sin embargo, estas variaciones no complican ni afectan a la comprensión de la doctrina malverdiana según sus corridos. Son las cuatro representaciones simbólicas más generales, las que en su repetición de balada en balada configuran una ontología completa con la que, definitivamente, los creyente se sienten cómodos, pues la conocen de toda la vida y la reconocen en sí mismos.



Ilustración 1.4: Imagen de Malverde como “santo del colgado”, según aparece en algunos de sus novenarios

Con lo escrito hasta ahora queremos establecer que es en estas fórmulas temáticas, es decir, en este complejo de símbolos, que se distinguen los corridos hagiográficos de Jesús Malverde, de los otros conjuntos autónomos considerados dentro del género del corridismo. Lo que nos parece más interesante, es el hecho de que, cuando se revisa el cancionero de Jesús Malverde, se pueden distinguir los signos

que en su repetición fundaron las bases imaginarias y simbólicas del culto religioso a una figura heroica que nada tiene que ver con atribuciones tradicionales u ortodoxas de santidad. Es fácil localizar en los corridos previos a los de Malverde el rastro de códigos donde los marginados se representaron y decidieron luego su cosmogonía, significada, como todo relato escatológico, desde un patrón épico que, más pronto que tarde, se revisitó de religiosidad. En las distintas categorías que colindan en Malverde como personaje narrativo, observamos que la lírica de carácter popular es un mecanismo figurativo que permite la creación y reputación de un culto religioso y que en ella coinciden muchos factores. Entre ellos, que los corridos importan porque son sucedáneos a otras circunstancias mucho más tangenciales que una leyenda —la pobreza, la migración, el crimen organizado— y que como experiencia real de vida facilitan una oposición a los sistemas de valores establecidos que los marginan.

En sus fórmulas, estos corridos están relacionados con un discurso de carencia y de penitencia que, una vez verbalizados, fundan una poética específica donde colindan los signos de su escasez con sus anhelos, así como la readecuación de una epistemología votiva que es la única conocida y que llena un vacío auxiliar. Este es un proceso lento, en el que primero aparece y se reconoce el complejo figurativo y referencial de símbolos como “el árbol”, “el compadre”, “la sierra (el desierto)”, e incluso nociones más complejas como “justicia”, “traición” y “sacrificio”. Además, como los santos aunque nacen jóvenes no lo hacen instantáneamente, el proceso figurativo que desemboca en Jesús Malverde inicia con la utilización de esos símbolos específicos para la construcción de un panteón heroico repleto de bandoleros generosos que cumplen con la más simple definición de justicia: quitarle al rico y poderoso para restituirselo al pobre y desprotegido. Por esta razón no hay que desestimar el contexto en el que surgió esta conducta figurativa por primera vez y se continuó hasta nuestros

días. Nos referimos al del norte de un país que se modernizaba mucho más lentamente que su vecino norteño, al que terminó por subalternar.

Otra noción importante que se debe tener en cuenta, es que los corridos de Malverde, con todo y su ascendiente en las decimonónicas baladas de bandoleros, pertenecen al amplio espectro de la hagiografía, donde las vidas de los santos están modeladas en el “mitologema” de Jesucristo y su martirio. No podemos considerar a estos corridos como un género en toda la extensión de la palabra, por supuesto, pero podemos distinguirlos como una “clase de textos” en imagen de la teoría generativa de Tzvetan Todorov (1988), pues el grupo de testimonios que lo conforman tienen propiedades compartidas que, en su conjunto, tienen igualmente plena conciencia de su autonomía tipológica dentro de la amplia colección de afinidades formales que las incluyen en el cancionero mexicano moderno. Desde este punto de vista, es posible plantear la definición de esta hagiografía paracatólica moderna y su poética en criterios literarios no formales, sino estructurales y funcionales, así como en su proyección social. En este sentido, una aclaración de Hippolyte Delehaye (1955) es reveladora. El clásico bolandista sabía que en la hagiografía caben todas las formas que puede tomar la escritura, mientras mantengan un carácter religioso que glorifique a un santo (1-11). Lo importante, por lo tanto, es considerar lo hagiográfico desde sus cualidades temáticas únicamente.

Es por eso que una vez que hemos ubicado el lugar que ocupa el conjunto “hagiográfico” dentro del gran género del corrido mexicano, lo que nos toca ahora es situarlo en el complejo fenómeno del espacio geocultural que lo produce. La zona norte de México y su frontera vierte en sus expresiones de religiosidad popular, una dialéctica fuertemente atraída por lo sobrenatural y lo maravilloso, pero los contiene en un discurso siempre aterrizado en las causas y prevenciones mundanas. Además, como una de las cualidades de la diégesis hagiográfica es la revisión y repetición de

arquetipos y tropos tradicionales de las vidas de santos para perpetuar el modelo de Jesucristo, en este espacio suceden sin alterarse los valores básicos del martirio y el carisma. Es importante notar también que aunque los personajes canonizados por el pueblo no hayan existido de verdad, esta operación dentro de los mecanismos de la tradición no significa fraude ni mentira alguna. Se trata de un procedimiento de representación y relación posibilitado por el fervor religioso en maridaje con el entusiasmo narrativo. Por eso mismo, y volviendo a Delehayé, cuando se le estudia, nunca debe confundirse a la hagiografía con la historia, aunque la primera se acerque a veces a la segunda.

Como toda narrativa, el corrido hagiográfico es una representación y representar significa fundar: establecer una totalidad con todos sus datos, con sus historias y su cosmogonía. La verdad completa del fenómeno está en las canciones que lo han fundado. Al volverse corrido y cantarse constantemente, la vida del santo cobra significado y se extiende por las coordenadas simbólicas precisas de su representación. Su poética es, por lo tanto, sucedánea a la del arte de la ficción en tanto que, como decía hace un siglo el alemán Hans Vaihinger (1924), es producto de la facultad imaginativa del hombre. Igualmente, y por lo tanto, el corrido hagiográfico es dialógico en el sentido bajtiniano: en el hecho de que cómo discurso poético se constituye como una forma interactiva que registra multitud de voces, tanto dentro como fuera del corrido y que, en conjunto, dan cuenta de la vida, el carisma y la condición taumatúrgica del santo. Vistos así, estos corridos son parecidos o cercanos a géneros más antiguos, como el *exemplum* medieval; indiscutiblemente, porque la hagiografía como género siempre ha estado estrechamente ligada a toda literatura didáctica. Las vidas de santos ilustran y demuestran, ya sea que se puede triunfar ante la injusticia a pesar de la muerte, o que se puede conseguir el favor del santo a través de la oración y la manda. Y aunque en su argumentación los corridos hagiográficos remiten básicamente a modelos

cardinales de santidad como la testificación en el martirio o la derrota terrenal por la traición, y parecen eficientes como pruebas argumentales, la hagiografía moderna de Malverde es original porque no supone siempre un verdadero modelo de comportamiento para sus devotos, ni mucho menos completan un *ars praedicandi* modélico y reconocible en sus cuatro partes tradicionales: *inventio*, *argumentatio*, *dispositio* y *elocutio*.

Dentro de sus cualidades, la anterior es de las más interesantes. Por las especificidades de sus medios y sus formas de producción y reproducción, los distintos corridos de Jesús Malverde constituyen una hagiografía fragmentada y fragmentaria, lo que condiciona a sus devotos a conocer un amplio número de canciones para abrazar el significado total de la leyenda. Pero no solo eso. La figura del santo paracatólico se encuentra dividida y distribuida en un indeterminado número de canciones e inclusive en otra clase de relatos, pero también su conceptualización solo es completa dentro de una componenda simbólica surgida de otra tradición, la del corrido de buen bandolero y su mensaje de justicia social. De ahí y de la tradición católica provienen las cuatro estructuras simbólicas que apenas mencionábamos. Su reiteración formuláica, de corrido en corrido, propone no solo la poética del conjunto “corridos hagiográficos”, sino algo más importante que es la imagen del santo en cada una de las cualidades narrativas que necesita para existir ritualmente: su biografía, su condición heroica, su triunfo sobre la injusticia y la muerte y su posibilidad taumatúrgica. Es decir, su hagiografía.



Ilustración 1.5: Dos momentos del culto a Jesús Malverde, según se aprecian en el blog de la Capilla Malverde

Capítulo 2

El corrido hagiográfico en la frontera

“De México es California,
porque Dios así lo quiso
y en mi sarape cosida
traigo mi fe de bautismo”.

-Corrido de Joaquín Murrieta (Anexo, p. 280)

2.1. El corrido hagiográfico: los cultos paracatólicos de la Modernidad mexicana

En el último cuarto del siglo XIX, a la par que surgía y se implementaba la Modernidad como modelo de nación, en el norte de México comenzaron a surgir devociones hacia personajes venerados como si fueran santos de la Iglesia Católica Romana, pero que en realidad no tienen nada que ver con ésta. Nacieron igualmente al margen del Estado, y utilizando los recursos del imaginario folclórico del cristianismo popular se caracterizaron, en gran medida, por la entronización de prácticas contrarias a la Iglesia, como el curanderismo. En cierto sentido, fueron también una respuesta agresiva a la marginación ideológica de la que provenían. Aunque la Iglesia proclama claramente que la santidad es universal, un examen ni siquiera meticuloso del calendario lectivo demuestra la obvia predominancia de una mayoría de santos que son originalmente europeos, célibes y varones; comentario que pasaría por mera obviedad, de no ser por el hecho de que, para el momento en que surgen las primeras devociones paracatólicas, casi cuatro siglos después de haberse integrado lo que hoy es México al mapa del catolicismo románico, la Iglesia apenas si había canonizado a un criollo

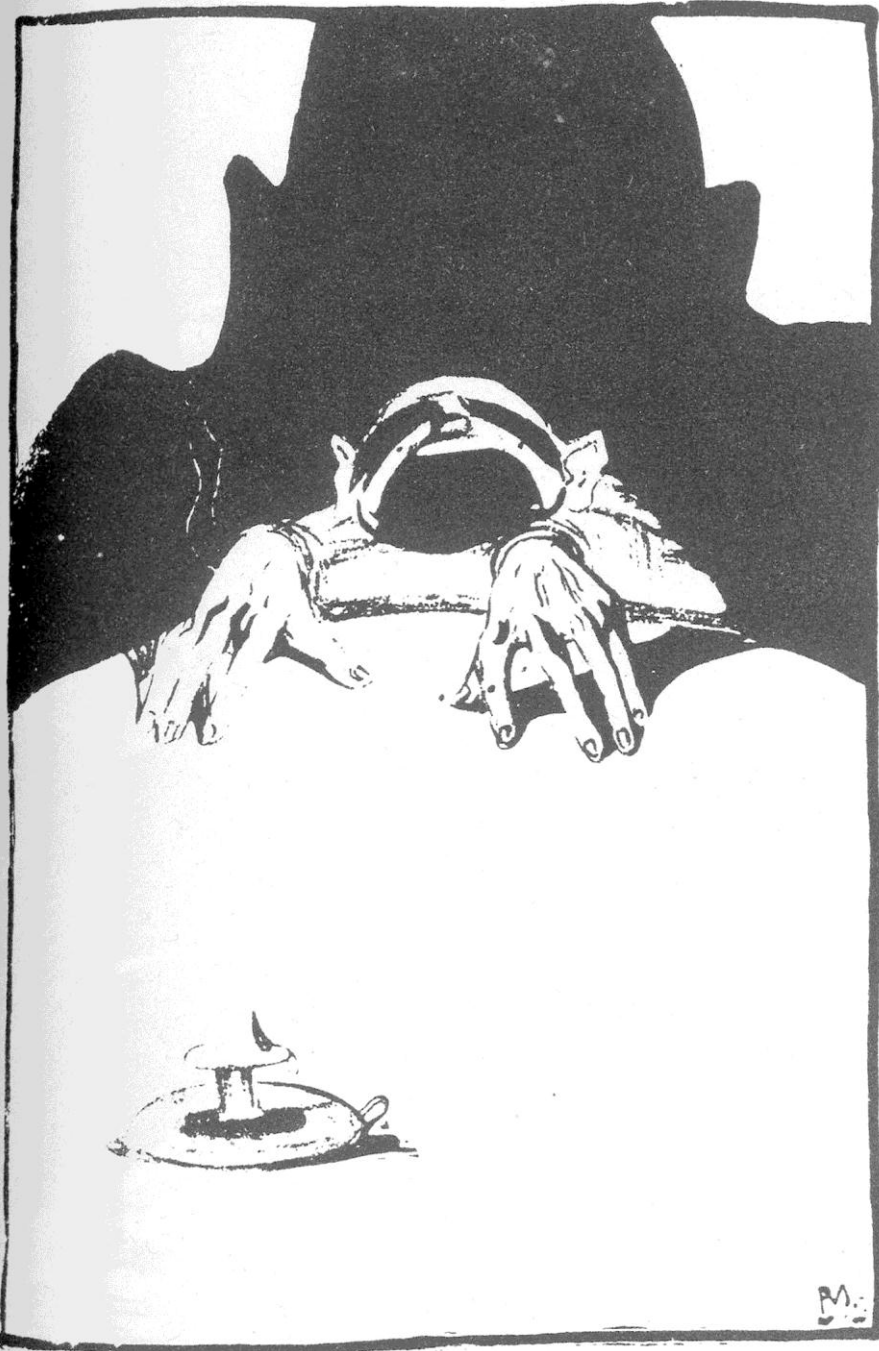
novohispano; San Felipe de Jesús, martirizado en Japón en 1597 y canonizado por Pio IX en 1862 (Manrique 441)

Nos queda claro que esta clase de cultos suelen surgir en cronotopos liminales; espacios, momentos o situaciones ambiguas donde el encuentro entre formas y epistemologías no ha definido nada en concreto mas que su propia indefinición. Es más que probable, además, que estos estados se manifiesten más evidentemente en contextos de vulnerabilidad social, como la frontera entre México y Estados Unidos aunque, obviamente, no sea un fenómeno característico de esta región. En la Latinoamérica de hoy en día, por mencionar otros dos ejemplos, las religiosidades populares de Argentina (el Gauchito Gil, Carlos Gardel o San La Muerte), y Venezuela (los llamados “santos malandros” o José Gregorio Hernández); presentan ejemplos similares a los cultos paracatólicos mexicanos. Lo que nos llama la atención del caso mexicoamericano, es que el surgimiento histórico de estos cultos, durante el último cuarto del siglo XIX, coincide con la época en que el país se definía como nación. Aquella época fue un lento proceso que terminó por establecer las formas y maneras que han sido definitivas en la concepción de lo nacional. México, desde la época de la Reforma hasta el fin del porfiriato, fue un campo de batalla ideológico en todos los sentidos. En el ideológico, permeaba el fantasma de la Modernidad, cuya impronta fue tan definitiva que sus deficiencias, todavía hoy en sus pretendidas postrimerías, se discuten.

Como es sabido, una episteme básica de la Modernidad fue, y sigue siendo, la secularización del mundo. Una pretensión para nada lograda, como bien puede notarse en cualquier acercamiento a la llamada “modernidad popular”. En líneas generales, por “modernidad popular” se entiende aquella que se hace y funciona “desde abajo.” Se trata, sobre todo, de una modernidad periférica, surgida accidentalmente o como respuesta no planeada a las imposiciones de la Modernidad. La modernidad periférica

está comprendida por un tipo urbano que poco o nada tiene que ver con el hombre conscientemente moderno o ni siquiera con el modernista; un tipo urbano que posee aspiraciones modernas sin proponérselas como tales y que pertenece al grueso de la población echada a la Modernidad (Sarlo, 1988; v. también García Canclini 1982 y 2001). Sin embargo, convenida como un logro se ha negado siquiera a proponer que más allá de la secularización del mundo, el triunfo de la Modernidad fue la pluralización de los cultos y, sobre todo, la agencia que obtuvo el individuo para creer y hacer según sus propias convicciones. Por esta razón, el momento del cambio de siglo resulta de vital importancia para comprender que en la no secularización del país se crearon las necesidades, y se propusieron las vías para las transformaciones que, ya en el siglo XX, convinieron la nación que hoy existe. Dejando a un lado los logros y las influencias definitivas que tuvieron la disconformidad liberal y sindicalista para impulsar la que sería la Revolución de 1910, vale la pena recordar que en el norte de México se gestaron dos movimientos de fuerte repercusión religiosa que definieron el rumbo de aquella guerra: el espiritismo y el bandolerismo. Del primero de esos fenómenos basta con recordar, por ahora, que el mismo Francisco I. Madero, el “apóstol de la democracia”, primer caudillo del movimiento revolucionario y primer presidente post-porfiriano, fue un líder espiritista de consumada importancia, y sirvió como comisionado para la Primera Conferencia Mexicana sobre Espiritismo, en la ciudad de México en 1906 (Krauze, 1987; Griffith, 2003; Cervantes Tortolero, 2003).

Prácticas Maderistas



¿Con quién hablo?

Ilustración 2.1: 'Prácticas maderistas', caricatura política aparecida en las páginas de *Multicolor*, el 13 julio 1911 y que ridiculiza las prácticas espíritas del presidente Madero. (González Ramírez 334)

El espiritismo, que había sentado sus bases en el norte de México, no solo influyó en el ánimo de los ilustrados como Madero, sino también en los grupos más vulnerables de aquella región. Por ejemplo, los indígenas yaquis y mayos que fueron perseguidos y cruelmente diezmados por el régimen de Porfirio Díaz, al levantarse en armas, erigieron como bastión simbólico a la curandera Teresa de Urrea. Conocida desde entonces como “la Santa de Cabora”, esta curandera y espiritista mexicana trasmigró en vida a los Estados Unidos, donde se fortalecieron su culto religioso y la popularidad de su imagen.⁵¹ El culto religioso a esta mestiza que terminó sus días exiliada en Nuevo México, es la coyuntura que empata la preponderancia del espiritismo en la frontera, sobre todo la colindante con los antiguos territorios mexicanos de California y de Texas, con la oposición al gobierno. Los Yaquis fueron fervientes seguidores de Teresa de Urrea, a quien siempre tuvieron por santa y curadora. Se sabe que muchos de ellos la visitaban en el rancho donde vivía, en Cabora, y que una vez que cobró fama mundial y tuvo que exiliarse, la continuaron visitando en el pueblo de Tubac, Arizona, a poco más de treinta kilómetros de la frontera con México. Cuando el 12 de agosto de 1896 los yaquis atacaron Nogales, Sonora, se les escuchaba gritar como consigna las frases “¡Viva la Santa de Cabora!” y “¡Viva el poder de Dios!”. Al parecer, cuando se inspeccionaron los cuerpos de los Yaquis fallecidos, se les

⁵¹ Se conocen como Guerra del Yaqui a la rebelión de los indígenas yaquis que se enfrentaron al gobierno mexicano, durante el último tercio del siglo XIX, en Sonora. La intención del gobierno federal, a cargo del dictador Porfirio Díaz, era la de colonizar los valles del Yaqui y del Mayo. Estos enfrentamientos fueron la lucha armada más larga del México decimonónico y no terminaron hasta 1900. Ese año, tras la batalla de Mazocoba —una verdadera carnicería donde se asesinaron a varios cientos de indígenas y se apresaron al doble de ellos— comenzó una política de deportación de yaquis y mayos hacia la península de Yucatán; operación que no terminó sino hasta los años en que comenzaba a gestarse definitivamente el movimiento revolucionario.

encontraron entre sus ropas escapularios, imágenes y copias de los artículos que escribió Lauro Aguirre —el promotor de Teresa— todos con la imagen o con la referencia a la Santa (Vanderwood, 1998). Pero la popularidad de Teresa también demuestra el hecho que, desde pronto en la aparición de estos cultos, popularmente se optó por la forma del corrido para contar y perpetuar su existencia. Por ejemplo, de Teresa de Urrea se conocen algunas baladas con resonancia de canciones religiosas, que la sitúan en medio del levantamiento armado que le dio popularidad (Anexo 7, p. 283)

Teresita de Cabora de mi amor,
en la voz de Cruz resonaba.
A los pelones aliento les faltaba
para morir y pelear con honor.

Gritaba un joven valiente:
Madre mía tú me socorres
que salga a pelear conmigo
ese Don Lorenzo Torres.

En Cabora está la gracia
y en Tomochi [sic] está el poder
qué gobierno tan ingrato
que no sabe comprender
con el 11 y el noveno batallón.⁵²

Muchas veces en relación con movimientos civiles, el culto devocional a personajes coetáneos vino a cambiar el panorama y las perspectivas devocionales de

⁵² Otro corrido de la época y el evento, aunque no hace referencia a la santa de Cabora, es el “de los Tomochis”, del que se conserva un fragmento en las colecciones de Mendoza (1976 24), que aquí transcribimos:

A esos indios del Tomóchic, yo los quiero
Porque saben morir en la raya,
Todititos murieron en la playa
Combatiendo al Once Batallón.

Salieron los indios pimas
Peleando de tres en dos,
Todos a una voz decían:
-¡Qué viva el poder de Dios!
Y que mueran los del Once Batallón.

ese territorio. Diacrónicamente, parece que esta conducta comenzó con el seguimiento a las proezas curanderas de la mencionada Teresa de Urrea y de otro curandero ligado después al espiritismo, cuya sola leyenda presenta otro caso extraordinario de la hagiografía paracatólica mexicana: don Pedrito Jaramillo (Martinello, 1982).⁵³ Esta práctica fabricadora de santos, concluyó con la advocación de Juan Soldado en 1938, el mismo año en que se consiguió el último gran proyecto revolucionario con la expropiación petrolera.⁵⁴

Coincidentemente, ese mismo año murió el Niño Fidencio, otro de estos santos folclóricos fronterizos dedicados a la curandería y el personaje folclórico más importante del estado de Nuevo León. Vivió y curó por años en el pueblo de Espinazo, en medio de las montañas, trabajando con enfermos de toda clase y condición. Desde su vida fue muy polémico, y recibió a periodistas, a artistas, sobre todo a fotógrafos, e inclusive al presidente de la República, Plutarco Elías Calles. Un artículo de *El Universal*, aparecido el 16 de febrero de 1928, describe al Niño Fidencio como un hombre joven, de pocas palabras y vestido sencillamente. La fama de Fidencio, como le ocurrió a Teresa, se debe sobre todo a un agente ajeno que decidió apostar por su publicidad, el señor Teodoro von Wernich, un espiritista alemán que fue curado de una úlcera por el niño. A partir de que Wernich tomó la decisión de hacer al niño famoso, a principios de 1928, su popularidad como curandero creció para siempre (Griffith, 2003 129). Entre la

⁵³ Según una leyenda, don Pedrito Jaramillo sufrió un extraño accidente donde se accidentó la cabeza. Pasó tres días inconsciente o imposibilitado de moverse por el dolor, rodeado de serpientes venenosas, cuando unos hombres aparecieron creyéndolo muerto. Entonces apareció también un caballo que mató a las serpientes y salvó la vida de Pedrito. Luego se mudó a los Estados Unidos y, asentándose como curandero, no cobró nunca por sus servicios milagrosos.

⁵⁴ La expropiación petrolera mexicana es un momento clave de la historia del país, pues ejemplifica las promesas de la Revolución cumpliéndose por mano del general Lázaro Cárdenas. El presidente implementó la conocida como “Ley Expropiación de 1937”, y también hizo valer el Artículo 27 de la Constitución, a partir del 18 de marzo de 1938.

expropiación petrolera y la muerte de Fidencio, curiosamente, surgió igualmente el culto de función espiritista a Pancho Villa, pero sobre todo la fuerte devoción al bandolero Jesús Malverde, quien, según la leyenda, se llamaba Jesús Juárez Mazzo.⁵⁵

Todas estas devociones permanecen vivas en la franja fronteriza, aunque alguna, como la de Teresa, esté en franca decadencia y haya mutado, interesantemente, en un atractivo turístico en Nuevo México. Sin embargo, no fueron las únicas.⁵⁶ Por ejemplo, como recuerda Frank Graziano, en Chihuahua, muy cerca de la frontera texana, todavía hay resabios de la devoción a la figura del “Difunto Leyva”, quien a principios del siglo XIX tuvo una aventura amorosa con una casada y murió quemado por el marido celoso y durante un tiempo hizo milagros (2007: 17). En la frontera, además, este fenómeno parece no ser exclusivamente mexicano en cuanto a su origen geográfico, sino que está localizado a ambos lados de “la línea”. Sin mencionar los cultos localizados que se les tiene a personajes públicos o figuras religiosas, existe una variedad de devociones muy similares a la de Jesús Malverde. Es interesante notar que figuras como “El Chapo Charo”, Carlitos “el Milagro”, o el ya

⁵⁵ Este nombre lo consignan, entre otros, Ida Rodríguez Prampolini (2007). Sin embargo, en 2004 se encontró en Sinaloa una supuesta acta de nacimiento de un Jesús Malverde, fechada el 05 de marzo de 1888 (Ponce, 2007). Ningún estudio hasta ahora la ha considerado como un documento fidedigno o relativo al Malverde bandolero y no se han hecho reproducciones. Lo más seguro es que, si el acta existe o es real, no se trate del personaje legendario, aunque confirma la existencia del apelativo Malverde.

⁵⁶ Después de muerta, la tumba de Teresa de Urrea fue cambiada de lugar cuando menos en una ocasión, pero, aparentemente, nunca se convirtió en lugar de peregrinaje como ocurrió con otros santos paracatólicos de la frontera. Su recuerdo se fue difuminando y, cuando menos para los historiadores, su figura se consideró siempre en relación con la revuelta Tomóchic, considerada precursora de la Revolución de 1910. Además de un poema y un corrido, existe una película de 1975 que trata sobre Teresa. No fue sino hasta finales del siglo XX cuando se recuperó el culto a la “Santa de Cabora”. Fue un antiguo profesor de periodismo, llamado Luis Pérez, quien buscó el sitio donde pudiera estar enterrada Teresa de Urrea y, en un arranque por demás hagiográfico, siguió un dulce aroma en un cementerio, donde comprendió que se encontraban los restos de la santa. Marcó el lugar, le puso una placa y, desde abril de 1994, se celebra la “Fiesta de la Santa de Cabora”. (Vanderwood, 1998; Griffith, 2003; Graziano, 2007)

mencionado “Difunto Leyva”, comparten génesis similares al de Jesús Malverde. Todos ellos tienen como el origen de sus poderes, una muerte violenta a veces consecuente de un martirio.

Dentro de la misma tipología se podrían incluso agrupar a “Pedro Blanco”, soldado asesinado arteralmente en Nogales, Sonora, en la década de 1920; así como a “Tita Gómez”, muerta a manos de su novio mientras recogía cebollas. Al igual que como pasó con Malverde o con Juan Soldado, Pedro y Tita fueron enterrados donde cayeron muertos y de ambos se supuso que tenían poderes para ayudar a quienes se los pedían por medio de la oración. Todo esto nos indica que en el paracatolicismo es central el culto sepulcral, tal y como lo fue siempre y desde un principio en todo culto cristiano a los santos, porque los “sepulcros de los muertos muy especiales, estaban exentos de los hechos de la muerte (*facts of death*). Esto no solamente porque las almas de los ocupantes estaban en el Paraíso: la paz profunda de su sueño antes de que la resurrección se les muestre en los huesos” (Brown 76, la traducción es nuestra).

Ya que es alrededor del sepulcro donde se inicia el culto, en el caso de Malverde, los corridos insisten en que es ahí a donde se debe ir a dar gracias o a pedir favores. Nos parece muy probable, por lo tanto, que ningún otro culto similar llegara a tener la repercusión social y la vitalidad que el de Malverde, debido a que nunca fueron recogidos en el cancionero popular. El caso de la devoción al “santo de los narcos” es particular y está en continuo crecimiento, debido en parte a que sus corridos insisten en la visita a su altar como cuestión de fe. Se trata de la famosa Capilla Malverde, en Culiacán, Sinaloa, ubicada frente a donde se dice que estuvo su tumba originalmente. Por ejemplo, en unas “Mañanitas de Jesús Malverde”, se cuenta del estado de gracia en el que entra el devoto cuando se encuentra ahí

A la Capilla Malverde
vengo yo con mucho amor
a cantarle mañanitas

con todo mi corazón.

Cuando estoy en la Capilla
yo me siento muy feliz
de mirar a tanta gente
que a diario va por ahí (Cancionero, p. 244)

La capilla/sepulcro de Malverde, es el centro de su poder milagroso y por esta razón muchos corridos insisten en la importancia de visitarla para la mejor consecución del milagro. En el famoso corrido de John Gabito-Angel, “Malverde un santo grande”, se cuenta en primera persona la historia de penurias de un hombre y el milagroso y drástico giro que sufre después de visitar la capilla

No soy bueno pa' rezar
ni para pedir favores,
un día me fui a su capilla
pues ya andaba sin calzones,
el agua me estaba ahogando,
Malverde me sacó a flote.

Estaba desesperado,
la suerte se me volteó,
todo estaba de cabeza
Malverde lo enderezó.
No quiero que se lo crean
porque no es obligación,
lo que yo digo es verdad,
lo sabe Malverde y yo. (Cancionero, p. 233)

Más allá de lo demostrado en los corridos del culto a Malverde, algo que también queda claro es que estas devociones están íntimamente relacionadas y condicionadas por el lugar de su ocurrencia, que suele ser el sitio, real o simbólico, donde murieron los personajes devocionales. En el caso de Pancho Villa, por ejemplo, casi inmediatamente después de su muerte se inició la costumbre entre los sobrevivientes del famoso escuadrón de los “Dorados” –y después continuada por los “Villistas” del norte del país– de viajar a caballo hasta el lugar de su muerte cada 20 de julio. Esta procesión, conocida como la “Jornada Villista” desde 1994, recuerda el asesinato del carismático líder revolucionario y, aunque es una peregrinación de carácter laico, no deja de mostrar

aspectos de la *performance* de ciertos catolicismos populares: los participantes visten ritualmente (disfrazados de revolucionarios), llevan efigies del héroe e incluso uno de ellos, como si se tratara de alguna procesión de Semana Mayor en México, se caracteriza como el mismo Pancho Villa y representa el momento de su ejecución. Cabe destacar que, de entre los elementos hagiográficos que rodean a la figura de Villa, sobresale el carácter de *reliquia* de su cadáver y su cabeza desapareció en alguna de sus varias exhumaciones. Y es que, curiosamente, y lo anotamos como anécdota, los villistas creen que los restos de su admirado líder, exhumados de nuevo durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976) para trasladarlos al Monumento de la Revolución, no son los de su héroe sino que pertenecen a una mujer por la que lo cambiaron para evitar que fuera alejado de su tierra.



Ilustración 2.2: Oración al espíritu de Pancho Villa, “El hombre que se atrevió a invadir los EE.UU.”

Los datos hasta ahora expuestos, son de sobra conocidos por los expertos. El estudio de estas devociones paracatólicas mexicanas, está muy extendido, pero hay que aclarar que siempre ha tenido un carácter meramente sociológico o historicista. La ya abundante bibliografía se ha concentrado en un esfuerzo descriptivo, por lo demás valiosísimo para los interesados, de las formas y funciones de estos cultos, de su historia y de la de sus personajes centrales. Abundan, por lo tanto, interpretaciones sobre las razones de sus surgimientos y sus éxitos como devociones folclóricas, unánimemente dirigidos al análisis de sus diversas advocaciones, en relación con necesidades específicas de sus devotos. En este sentido, ya se ha determinado en los estudios de los cultos a santos paracatólicos —todos no oficiales y algunos incluso perseguidos— que su presencia guarda una relación indiscutible con factores económicos, principalmente la migración y la consecución de remesas (Hernández Madrid, 2000; Odgers Ortiz y de la Torre, 2004).

La diferencia en el caso puntual de Jesús Malverde, es que su culto está inscrito en actividades delictivas de alto impacto, como el narcotráfico, relacionadas con los fenómenos de transnacionalización y reterritorialización. Actividades que, por si fuera poco, son representadas, a veces celebradas, en el cancionero que se ha producido para perpetuar su culto. Según Guadalupe Valencia García, esta es una cualidad en las comunidades reterritorializadas, pues en ellas “la santidad de una imagen milagrosa se extiende para convertirse en protectora ante actividades y oficios peligrosos, entre ellos el de migrante” (92). El caso del patronazgo de Malverde, sin embargo, se extiende hacia otros grupos sociales similares. En algún corrido se le declara protector de los boleros de zapatos. Se sabe también que los niños del “barrio libre” de Nogales lo consideran su santo patrón. Este grupo de niños de la calle se caracteriza por vivir en las alcantarillas, como también sucede en otras ciudades de México, sobre todo en la capital. No solo funcionan como rémoras del gran negocio del narcotráfico, sino que

también se dedican a otros actos ilícitos para sobrevivir, como la prostitución infantil y el robo” (Griffith, 2003 74). Como dice John Gabito-Angel en su corrido, “él ayuda a mucha gente”

Yo ya salí de mis broncas
me la paso cante y cante,
aquí queda comprobado
Malverde es un santo grande,
a mí ya me hizo el milagro
y yo no soy traficante. (Cancionero, p. 233)

A grandes rasgos, el interés por la relación entre migración y religión, en el terreno exclusivo de la frontera México-Estados Unidos, se formalizó como campo de estudio a mediados de la década de 1990. Existen antecedentes claros sobre estas preocupaciones. El más célebre es el ya clásico estudio de Manuel Gamio, *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment* (1930), sobre la vida de los migrantes en Norteamérica, donde revisa el impacto que ya estaba causando la experiencia transnacional en las prácticas religiosas nacionales. Esta es una preocupación muy viva hasta la fecha, no solo desde instancias católicas (en los sitios donde surgen los cultos paracatólicos, por ejemplo, los sacerdotes se oponen fuertemente a estas devociones), sino también entre investigadores.⁵⁷ Las reflexiones de Gamio moldearon, en parte, algunos de los planteamientos que todavía hoy siguen muchos de los críticos interesados en el binomio religión-migración, sobre todo los que ven en la religión una herramienta de integración a una nueva cultura y los procesos de

⁵⁷ Hay un antecedente interesante en la tradición académica de este campo de estudio. Un breve texto escrito por el poeta modernista José Juan Tablada, quien vivió en varias y prolongadas ocasiones en los Estados Unidos. La crónica “Los mexicanos en Norteamérica. Sorprendentes revelaciones”, aparecida en su columna regular “México en Nueva York” del periódico *Excelsior* el 18 de febrero de 1921, trata, en el marco de la noticia de otro libro, sobre lo beneficiosa que resultaba la mano de obra mexicana para el sistema de producción norteamericano. Además, el poeta observó lo provechoso que resultaría este éxodo para el futuro de México, pues concluye que “¡Ya instruidos en un medio de alta civilización, qué gran contingente traerían a la patria y a su reconstrucción esos millares de mexicanos!” (2007 291).

conversión derivados, ya en el país, de esa experiencia. Después de Gamio y gracias a la importancia que alcanzaron los movimientos chicanos hacia la década de los 1970, los estudios sobre la religión en el contexto migratorio comenzaron a prestar atención a la importancia del simbolismo devoto, sobre todo el de la Virgen de Guadalupe, como constructor de una identidad transnacional. La importancia de la atención al simbolismo como ordenador de un *ethos* comunitario, ha validado el estudio de la experiencia migratoria como productora de una cultura popular identitaria, vaciada en la creación artística principalmente. Así se entiende en el ya clásico trabajo de Silvia Gorodesky, sobre todo *Arte chicano como cultura de protesta* (1993), del que abrevan otros celebres estudios, entre los que vale la pena destacar el de Jorge Durand y Douglas S. Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos* (2001).⁵⁸

Para situar el corridismo hagiográfico en el amplio espectro de los fenómenos transnacionales, hay que entender que sucede en parte dentro de una dinámica de migración; puede ser temporal (el traslado de drogas) o permanente, pero este tránsito influye directamente en las formas de la religión, pues ésta es siempre de “naturaleza multicasual” (Odgers Ortiz, 2009). La investigadora define y separa las cuatro líneas de análisis por las que transitan los actuales estudios sobre migración como factor de cambio religioso –ya sea el desplazamiento del campo a la ciudad o el traslado transnacional– y su función en una dinámica de marginación. La importancia que ha obtenido la noción de transnacionalidad tiene que ver con los muchos trabajos insistentes en que la práctica religiosa no es solo un referente de la identidad, sino una parte de un sistema ideológico más complejo en el que, incluso, se implican un *ethos* y

⁵⁸ Quizá de entre todas las áreas del conocimiento que se han acercado al fenómeno cultural fronterizo, hayan sido hasta ahora los estudios literarios donde más se ha hecho por entender los distintos y complejos simbolismos de esta cultura. Para iniciarse en literatura chicana, todavía es imprescindible *Literatura chicana, 1965-1995: An Anthology in English, Spanish and Caló*, de Jesús Hernández-Gutiérrez y David William Foster (1997).

una forma de concebir, cosmogónica y espacialmente, al mundo. En esta línea de análisis, hay que recordar los fundamentales trabajos de Peggy Levitt (2004 y 2007), quien lleva casi una década estudiando las maneras en que los inmigrantes cambian, por medio de sus tradiciones, el panorama religioso de la tierra que los recibe. Igualmente vale la pena recordar las tempranas propuestas de Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1992); así como el volumen *Transnacionalism From Below. Comparative Urban & Community Research*, editado por Smith y Guarnizo (1998).

Desde este punto de vista, la transnacionalización se entiende como una experiencia de vida, al mismo tiempo que como un catalizador de cuestionamientos y reelaboraciones de prácticas y devociones. Las mutaciones y derivaciones que suceden con el traslado migratorio, surgen desde la cultura religiosa original del transmigrado — en el caso de muchos mexicanos, el catolicismo—transformándola en sus formas expresivas. Este es un fenómeno propio de las experiencias nómadas y, por lo tanto, condición existencial real de todo migrante. Además, las devociones paracatólicas, aunque atienden a una tradición propia y milenaria, encuentran su razón de ser y su funcionalización en un fenómeno cultural específico. Es decir, que son parte intrínseca de un evento con múltiples causas relacionadas entre sí, pero que confluyen en una sola y compleja práctica: la reterritorialización (Velasco Ortiz, 1998).⁵⁹

Como demostró Akhil Gupta (1992), el proceso de ocupación y desocupación territorial no sucede únicamente como un desplazamiento desde un territorio a otro, desde un espacio a otro, sino como la reproducción de espacio y sus implicaciones en la producción de otro. Sucede que el nuevo espacio se resignifica desde la idea del espacio original. Así, por ejemplo, en el campo religioso, en el espacio nuevo se

⁵⁹ Utilizamos el concepto de “reterritorialización” —originalmente traducido como “reterritorialización” por Laura Velasco Ortiz, (1998)— de la manera en que lo utilizó Akhil Gupta en su serie de artículos “The Song of Nonaligned World” (1992), en tanto que la transnacionalización implica un proceso dialéctico y dinámico de desterritorialización y reterritorialización.

reproducen prácticas y maneras del espacio viejo, a partir de las posibilidades novedosas. Ya pensando en un sentido durkheimiano, el fenómeno de la reterritorialización implica cualidades totémicas hacia los santos y otras figuras devocionales, porque al centro del grupo social trasladado, se convierten en protectores eficaces, redundantes de la marginalidad. En la reflexión de Guadalupe Valencia García, en las comunidades reterritorializadas: “la santidad de una imagen milagrosa se extiende para convertirse en protectora ante actividades y oficios peligrosos, entre ellos el de migrante” (2010 92). Entre los devotos de Jesús Malverde se encuentran algunos migrantes, pero sobre todo narcotraficantes; es decir, se trata de personas en constante movimiento trasgresor de la frontera. Proviene de un territorio ajeno y cargan consigo un complejo de necesidades, prácticas y creencias, casi siempre significadas en su tradición de pobreza. Cuando habitan un nuevo espacio, intentan funcionar en él desde ese bagaje que llevan, y no desde el que el nuevo sitio impone. Es decir que, como individuos, se imponen al nuevo territorio y lo significan desde ellos mismo, imponiéndole la marca de su propia cultura.

El corrido es una de las tantas construcciones culturales con la que el mexicano que habita la frontera y la transita, ha aprendido a explicarla. Por eso, estas canciones se convierten en una amalgama temporal; es decir, en la reconcepción de una cosmovisión antigua pero ahora adecuada a la frontera, determinada por la tradición hacia la que emerge y que la condiciona por su epistemología actual. En las de la frontera norte, como en otras devociones, ni su simbolismo, ni sus significados son en verdad tan complejos porque son primigenios, pero parecen problemáticos precisamente por eso. A lo que nos enfrentamos cuando intentamos aprehenderla, es a una narrativa mitológica que trata, fundamentalmente, de una continuidad genealógica por medio de la cual una comunidad se convierte en una cultura, en una tradición. Esta genealogía se funda en un imaginario social compartido por individuos a quienes no

importa realmente la veracidad de los acontecimientos, sino sus representaciones en el tiempo y el espacio. La relación entre el tiempo y el espacio es la clave en esta creación de identidad, pues en ella se cifra la memoria del pueblo. Es en la constancia de su lugar que el migrante sincroniza, simbólicamente, su entonces fundacional, con su experiencia actual. Es decir, la causa y el efecto.

Al mismo tiempo, sobre el espacio en el que surge la devoción se extiende la noción de tiempo, quizá la de muchos tiempos colindantes en un solo lugar: porque el espacio es tiempo; es el lugar de una historia inaugural contenida, entre otros momentos, en las vidas y muertes de sus santos. En la recurrencia de sus historias, en sus narrativas populares, se resuelve la constancia de sus ayerres lejanos. Pensemos esta reflexión desde la perspectiva de los corridos, la forma lírica con que usualmente el “pueblo” se ha transmitido sus historias. Si originalmente los corridos fueron noticia, en su repetición se resuelven también como hechos actuales. Trasladan el pasado hacia el presente, y colocan al ahora en un ayer compartido. Pero además cancelan el futuro. No hay mañana en la hagiografía de la frontera. Todo lo que sucedió ayer, sucede hoy, y el ahora es el ayer constante del porvenir. En esto se signa la multitemporalidad de la que emergen los cultos fronterizos a figuras paracatólicas; su condición de recontar el ayer en el hoy para arrojarlo al mañana. Pero en la cuestión de que suceden como una convocatoria del pasado hacia el presente, en que signan su conflicto como una readecuación temporal, intervienen en su estructuración otras nociones intrínsecas a una epistemología de época, como la cultura, la historia o las prácticas del poder, y todas en conjunto, significan lo más importante de estos cultos: que son una identidad.⁶⁰

⁶⁰ La definición básica con la que Valencia García maneja la noción de “identidad”, y que nosotros aquí seguimos, es de Gilberto Giménez quien la considera el “conjunto de repertorios culturales interiorizados”, mediante los cuales los actores sociales “demarcan fronteras” frente a otros actores. La identidad se vincula con la cultura en tanto ésta es la proveedora de los elementos para la construcción del nosotros (Giménez, 1997; citado en Valencia García 28).

Por eso, cuando se piensa en estas devociones de la frontera norte, hay que preguntarnos cómo sucede la permanencia del pasado; de qué manera se cuela un tiempo ajeno para instalarse de pronto en el seno de la modernidad, rehabilitando una cosmogonía que solucione las necesidades de una mundanidad poco justa.

Para entender este fenómeno resulta bastante útil el término de “tiempo bifurcado”, recientemente acuñado por Guadalupe Valencia García, en *Tiempos mexicanos* y que se refiere a

nuestra contemporaneidad puede ser mejor entendida, si se reconocen las múltiples temporalidades que concurren en ella y las maneras en las que éstas se articulan de acuerdo con sus propios ethos, lógicas sociales, dispositivos políticos y eficacias prácticas”. (2010 64)

Como teoría, este concepto propone una lectura del tiempo como un anudamiento de todos los tiempos que conviven en México y así entender la forma en que los pasados permanecen y “reactualizan demandas, restauran discursos, rehabilitan proyectos de futuro y contribuyen, con ello, a otorgar una fisonomía particular a nuestra actualidad” (64). Creemos que cuando uno se fija en fenómenos como los corridos hagiográficos, bajo el paradigma de que nuestro presente es una “urdimbre abigarrada de tiempos” (63), se puede comprender cabalmente la posibilidad existencial de los santos paracatólicos y extravagantes (en el sentido que anotamos en la introducción de esta tesis) de la modernidad mexicana.

Aquí nos sirve la noción más general de “tiempos del tiempo” (tiempos entrelazados, anudados), dependientes uno del otro pero a sabiendas que, como advierte Valencia García, “solo pueden estarlo desde ese 'presente espacioso' en el que pensó Agustín de Hipona cuando habló de un pasado del presente constituido por la memoria y un futuro del presente moldeado por la expectación” (65). En cierta medida, esta operación trata de pensar desde una especie de “sociología del tiempo”. La noción de “tiempo social”, desde Durkheim, es comprendida como un producto histórico

expresado formalmente en las organizaciones temporales de grupos específicos. En estas organizaciones, las formas de su sociabilidad se fundan y funcionan en usos (y discursos) temporales que sirven para cohesionarlos, al tiempo que para diferenciarlos de otros grupos. Pensar a partir de una sociología del tiempo es lo que nos permite hacer referencia a múltiples tiempos y, por lo tanto, a múltiples mundos; de entrada, porque a cada sociedad le corresponde su tiempo, pero también porque en una sola sociedad pueden coincidir o convivir muchos tiempos, dependiendo de las formas de sus grupos específicos. Pero además, como el tiempo no es solo medida o uso, sino también experiencia, la posibilidad de concebir muchos tiempos indica una historicidad mucho más objetiva, siempre en construcción, pues la “experiencia del pasado forma una totalidad no aditiva cronológicamente, en la que existen, simultáneamente, muchos estratos de tiempo anteriores, sin importar su encadenamiento temporal” (53).

¿Qué es aquello de un tiempo pasado que se renueva a pesar del presente?
¿Se puede definir la actualidad fácilmente si razonamos de esta manera? Antes que Valencia García y como ya mencionamos, Octavio Paz había decidido que al México de hoy, o aquel hoy de hace seis décadas, solo se le puede concebir como un anudamiento de tiempos (Paz 64); una imagen preciosa y útil que señala, al mismo tiempo, la noción de multitemporalidad como estructuradora de lo nuestro, así como la fuerza de nuestros vínculos que son ataduras, imposibles de deshacer porque, de hacerlo, se cae el tinglado.

La experiencia actual como un anudamiento de experiencias, es la idea básica de la que ha partido gran parte del razonamiento de lo mexicano, sobre todo en los últimos veinticinco o treinta años. Es una idea correcta que ha tenido su mejor exponente reciente en Néstor García Canclini y sus trabajos sobre la hibridez (1982 y 2001). Conocedor de una tradición intelectual que viene desde el siglo XIX, García Canclini determinó que lo verdaderamente significativo no era el estudio de la hibridez,

sino el de los procesos de hibridación, pues son resultados de dinámicas a veces no buscadas, pero otras propiciadas por la necesidad de reconvertir lo dado para reinsertarlo en nuevas condiciones de funcionamiento social (Bourdieu, 1994).

Siguiendo a Bourdieu, García Canclini define la importancia de pensar en reconversión

Aclaremos el significado cultural de reconversión: se utiliza este término para explicar las estrategias mediante las cuales un pintor se convierte en diseñador, o las burguesías nacionales adquieren los idiomas y otras competencias necesarias para reinvertir sus capitales económicos y simbólicos en circuitos transnacionales (Bourdieu) [sic]. También se encuentran estrategias de reconversión económica y simbólica en sectores populares: los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para trabajar y consumir en la ciudad, o vinculan sus artesanías con usos modernos para interesar a compradores urbanos; los obreros que reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas; los movimientos indígenas que reinsertan sus demandas en la política transnacional o en un discurso ecológico, y aprenden a comunicarlas por radio, televisión e Internet [sic]. Por tales razones, sostengo que el objeto de estudio no es la hibridez, sino los procesos de hibridación. (2009 vi)

Como estrategia de reconversión, la hibridación es un proceso que beneficia a todos los sectores de una sociedad que quiere apropiarse de la modernidad.

En la perspectiva de lo hasta aquí dicho, podemos entonces comprender al tipo de texto “corrido hagiográfico” como un híbrido cultural. Surge como una estrategia de reconversión de nociones anteriores, para adecuarlas a situaciones actuales: revitaliza las formas del santo y del bandido para representar el martirio de los desprotegidos. En su conjunto, son una muestra de los nudos pazeanos, un verdadero cronotopo que, al articular al espacio con el tiempo, articulan también un mundo, el de la modernidad, que no poseen pero al que pertenecen. Una realidad dolorosa, pero trascendente que se “resuelve” en la repetición como si fueran mantras de esos corridos sobre un bandido a lo divino. Esa es finalmente la función del culto. La de su cancionero es reunir las microhistorias de los pocos pero puntuales triunfos de la grey que, al recurrir constantemente, promueven la restauración de una justicia ideal.



Ilustración 2.3: Altar a Jesús Malverde, en la fotogalería “Cien años de Malverde”, del diario *El Siglo de Torreón*, publicada el 3 de mayo de 2009, para recordar el centenario de la pretendida muerte del Santo

2.2 Función del corrido hagiográfico en sus circunstancias de influencia

Despierta niña amorosa
porque el Señor te eligió
para nuestra defensora
luego que ya amaneció.

-“Buenos días, paloma blanca” (Anexo, p. 283)

La modernidad mexicana es un tiempo inaugurado con la presunción del laicismo como base del estado, la adecuación de los sistemas de producción al capitalismo y la concepción de un sistema político federativo y constitucional dividido en tres poderes. Sobre estas ideas básicas permea el fantasma de la individualidad que impone, en todo caso y sobre las condiciones sociales, la obediencia a las leyes antes que a la doctrina religiosa. La inauguración de un sistema democrático o protodemocrático implicó en aquel momento (alrededor de 1857), el deshacerse de raíz de un modelo más o menos comunitario y quizá inconsciente de entender el poder. No quiere decir esto que la ostentación del poder cambiara radicalmente a una forma distinta de obtención, tenencia y práctica, pero sí que las ideas de la relación del pueblo para con los poderosos se obligaron a cambiar. Es decir que, con el surgimiento de un estado mexicano moderno se propusieron y propiciaron nuevas nociones ideológicas, una nueva epistemología y una nueva ética que, conjuntas, transformaron el accionar del pueblo para con el poder político.

Antes de la Reforma, desde los tiempos de la Colonia española hasta los primeros años de vida independiente, la tenencia actual del poder pertenecía a uno o pocos individuos –explotadores, despóticos–, bajo la noción de una especie de tenencia “virtual” del poder que le correspondía al pueblo. Para Ignacio Carrillo Prieto (1981), esta es una idea propia de la doctrina medieval, evidentemente extendida durante la Colonia, que a su vez influyó en la ontología del México independiente. Teóricamente, esta idea

indica que el poder político (y, por lo tanto, en términos más modernos también el monopolio de la violencia), es una propiedad de la naturaleza humana “considerada, no individualmente, sino como pueblo. Titular inmediato y originario del poder político es el pueblo por derecho natural” (91-92).⁶¹ Más adelante, Carrillo Prieto continua

El poder político pertenece al pueblo, porque el bien común es el bien del pueblo y la ley se ordena al bien común. Ahora bien, si la ley no es voluntariamente cumplida, las personas privadas como tales, no poseen el poder necesario para inducir al cumplimiento del derecho; pero el derecho constituye el mínimo ético sin el cual la sociedad no puede subsistir. Y en consecuencia, exige que sus mandatos y prohibiciones se cumplan incondicionalmente con, sin o a pesar de la aquiescencia de aquellos a quienes afectan; por tanto, la comunidad de la que es el bien común, ha de disponer del poder preciso para poner e imponer el derecho. Y ese poder es el poder político cuya titularidad, por razón natural, corresponde a la misma comunidad. (92)

Remitámonos a un ejemplo literario específico, para representar esta doctrinaria situación del pueblo para con el poder. En *Fuenteovejuna* (1619), de Lope de Vega, los habitantes de esta población toman la justicia por sus propias manos y se ostentan como los responsables absolutos, no más virtuales, de la consecución de las labores queridas para el poseedor actual del poder. Esta situación se repite en uno de los cuentos más emblemáticos de la narrativa mexicana del siglo pasado, “La muerte tiene permiso” (1955, 1983), de Edmundo Valadés, donde un grupo de campesinos toman justicia por su propia mano, antes de comparecer ante un juzgado que, de forma no tan velada, ratifica su decisión. Ambos casos se presentan como situaciones no ideales pero comprensibles en las que el pueblo hace valer su derecho natural, aunque también, sobre todo por parecer excepcionales, ratifican que el poder del pueblo es virtual: ni los habitantes de Fuenteovejuna ni los campesinos mexicanos derrocan al poder real para hacerse valer. Lo que llama la atención aquí es atender a dos

⁶¹ Carrillo Prieto, cita además la definición de poder político que da Santo Tomás de Aquino, que lo define como el instrumento natural que le pertenece y del que dispone la comunidad para promover y conseguir el bien común, pues solo puede poseer el poder quien también posee el fin del mismo.

particularidades de esta doctrina. Primero, que el poder y la justicia son ideas concebidas como naturales, aunque no se ostenten de forma real; y, segundo, que entre la obra de Lope y el cuento de Valadés median unos tres siglos y medio. Es particularmente interesante el hecho de que los medievales villanos de la comedia parezcan continuados en los campesinos pobres de México, quienes a la vez son los personajes centrales de la Revolución de 1910 y, sobre todo, de la cosmogonía bandoleril surgida en plena modernidad mexicana. La premodernidad se extiende, se concibe nuevamente o se anuda a un tiempo ajeno.

Para entender a los campesinos del cuento, así como a los que empobrecidos han cantado sobre los bandidos que robaban a los ricos para darles a ellos, nos sirve saber que, como dice Guadalupe Valencia García, “[las] culturas que nutren las identidades de grupos e individuos, deben ser vistas como repertorios simbólicos cambiantes, en constante proceso de intercambio y en permanente transformación” (16). Los tiempos de antes anudados en el ahora convienen una “pluralidad aditiva”, que nos permite entender las muchas facetas de nuestra contemporaneidad; inclusive “cómo los indígenas contemporáneos participan de un rico politeísmo religioso, de proyectos políticos y de identidades nacionales, e incluso transnacionales, más amplias” (16). Visto así, el sincretismo, o el mestizaje e inclusive la misma hibridación sucede en la capacidad de retención y reelaboración de ideologías antiguas que funcionan en el tiempo y el espacio presentes (Félix Báez-Jorge, 1997).

Hay un componente ideológico que coordina a los corridos hagiográficos y que no vale la pena pasar desapercibido: el poder, virtual o no, es una dádiva divina pero manipulada por los hombres. Bien lo dice el corrido: “la iglesia los canoniza /santos los hace la gente” (Cancionero, p. 233). El cambio epistemológico moderno borra, funcionalmente, la preponderancia que tiene lo divino sobre lo humano; es decir, se quiere y se promueve la idea de que el poder no es más de Dios, sino de los hombres y

que ellos tienen la capacidad de elegir, interferir y quitar el poder. Pero en este cambio de potestades radica también la eliminación de una idea. En la Modernidad no existe más el poder virtual, solo el actual. En la democracia, que se supone el gobierno del pueblo (e inclusive y sobre todo en la idea marxista de la dictadura del proletariado), todos ostentan o creen manifestar el poder real; se nos dice que el gobierno somos nosotros, pero se nos advierte que no somos Fuenteovejuna. Bajo una ética moderna y democrática, se supone, no puede suceder ni aceptarse la consecución de la justicia por mano propia, porque ya no se nos permite apelar a un poder político natural que nos secunde; la fuerza y la violencia son propiedad de un estado que formamos todos, sin excepciones. Para solventar nuestra carencia de poder real en la modernidad, los corridos hagiográficos recuperan la virtualidad de agencia que pudimos tener, adecuando al presente la solución justiciera del pasado; nos recuerdan quién fue Jesús Malverde, para insistir en que hoy puede hacer lo que hacía y estar donde estaba

Él fue bandido más que asesino
cuando robaba era por necesidad,
pues lo poquito o lo mucho que robaba
lo repartía con generosidad.

Por eso mismo de diferentes partes
llega la gente su capilla a visitar,
fue construida por Eligio González,
más conocido como Eligio el capellán.

A escasos metros de la capilla estaba
aquel mezquite donde habría de terminar
aquel bandido tan bueno y generoso
y allí su tumba se alcanza a divisar. (Cancionero, p. 218)

Los bandidos sociales de México se enfrentan, aunque sea solo en los corridos, al Estado que nunca acabó de integrarlos. Su figura apela a nociones de otro tiempo que son las únicas con las que pueden enfrentarse a la injusticia. Son criminales, no solo porque sus prácticas desafían el orden estatal, sino porque lo ponen en entredicho y, en cierta medida, dan voz a los desprotegidos y abandonados. Sus acciones tratan de

refundar el tiempo ido en el que ocurren. Pertenecen a una memoria periférica, marginada y perseguida, pero contingente y en colindancia históricamente con un “segundo momento culminante de confrontación de cosmovisiones” (Valencia García, 2010 79) en México.⁶² Esta confrontación también generó

un cierto grado de confluencia de objetivos entre sectores de las clases dominantes y las clases subordinadas. Hablamos de la emergencia de la generación de la Reforma Liberal, que encabezó un nuevo proyecto modernizador al buscar la preminencia de lo civil sobre lo eclesiástico, cuyo poder económico, político, moral y en muchos aspectos de la vida cotidiana, mantenía al país al margen del desarrollo de los mercados mundiales. En estos treinta años, como siempre, no estuvieron ausentes las revueltas indígenas, recuérdese tan solo la rebelión maya, o la lucha de yaquis y mayos en defensa de su patrimonio territorial. [...] Los puntos de ruptura de la historia mexicana están marcados por los proyectos modernizadores que, por lo general, imponen las clases dominantes a los sectores subalternos. Estos proyectos, invariablemente, buscan mejorar las condiciones de explotación, ya sea por imprimirles “mayor racionalidad”, ya sea por abarcar mayores espacios, entendidos estos como ampliación de mercados. (79)

El problema principal de este conflicto epistemológico fue la marginación de amplios sectores de la población. Forzados a la pobreza, querían ser también obligados al laicismo y, por lo tanto, no resulta sorprendente que en el deseo de solucionar estas desigualdades, conjuntaran en casos como el de la guerra de los yaquis y Teresa de Urrea, la lucha por la conservación económica con el culto religioso. Este fenómeno se complejizó cuando la fuerza laboral fue migrando, poco a poco, hacia el norte del país. Ahí, a falta de héroes y santos para los desheredados, surgieron los bandoleros sociales decimonónicos. Cuando estos ya no fueron suficientes, se elevó a uno de ellos a los altares, desde donde readecua la noción de justicia a los que el gobierno y la sociedad tenemos por criminales.

⁶² El primero fue el encuentro de Europa con América: “Desde la implantación del dominio español, la memoria indígena se convirtió en una memoria marginada, perseguida y contingente [...]. Muchos autores coinciden en que, dadas estas circunstancias, los modos indígenas de preservar se tornaron en prácticas clandestinas y, sobre todo, se disfrazaron con ropajes cristianos” (Valencia García 74-75).

Ahora bien, tanto los marginados como los criminales producen una cultura consciente de sus situaciones de exclusión. Su interés es refundarse, explicarse de nuevo en el espacio en que ahora se mueve y, por lo tanto, buscan significarse desde lo tangible, como las particularidades de ese territorio y las referencias al cuerpo. Estas son las dimensiones más asequibles a un individuo que, al trasladarse, sufre en carne propia los riesgos y peligros de su acción.⁶³ Parte de la figuración de los santos paracatólicos, es resultado de esa reimaginación y apropiación de un espacio que los significa y, por extensión significa sus acciones y las de sus creyentes. Por ejemplo, en el caso de Malverde, se suele decir que le dieron ese apelativo porque vivía entre la yerba verde, donde se escondía, de la que solo salía para asaltar y a la que volvía después, como los tigres

En Durango y Sinaloa
donde él seguido robaba,
para ayudar a los pobres
o al que lo necesitaba,
después hacía lo que el tigre
y al cerro se remontaba. (Cancionero, p. 211)

Siendo el territorio de esta clase de hazañas la sierra sinaloense (o todo el estado e inclusive, como en el corrido apenas citado, los estados vecinos), la región se ha convertido en una zona imaginada, poblada de hombres valientes y el territorio donde mejor y más milagros cumple este “santo grande”. De igual manera, y por extensión, el cuerpo del santo herido, lastimado o vejado en ese lugar, se toma como la fundación de un culto; es decir, como la conquista de un espacio y la implementación de un nuevo orden. Que el martirio y la muerte del héroe refunden un espacio periférico, indica que todo sufrimiento ocurrido en los márgenes de la sociedad, será solventado por el santo

⁶³ No es sorprendente, por lo tanto, que algunos de los trabajos más importantes sobre la religión en el contexto transnacional se hayan enfocado, precisamente, en el cuerpo del migrante y en su relación con su vida cotidiana, ya sea durante su traslado o su asentamiento (Aguilar, 2002; Arias y Durand, 2009).

protector. Él, en su propio dolor, fundó la calma de los que vendrían. Aquí resulta ejemplar el caso de Eligio González León, el primer capellán de la Capilla Malverde. Según la leyenda, este hombre se inició en el culto, cuando Malverde lo salvó de la muerte, después de una balacera. Después de encomendarse al “santo del colgado”, éste le salvó la vida, dejándole solo las cicatrices

Te felicito Malverde
por un gran bien que me hiciste
tú me salvaste la vida
porque así lo prometiste.

[...]

Voy y con el sufrimiento
haga memoria y recuerde
que puras marcas me quedan
por el milagro de Malverde. (Cancionero, p. 223)

Pensando en el cuerpo, y al igual que en el caso de Jesús Malverde, otros santos paracatólicos que fueron ejecutados en público, como Juan Soldado y Pancho Villa, cifran en esa muerte violenta y a traición, el fundamento de su culto religioso. La pura imaginación de los cadáveres brutalizados combina el horror del dolor físico con la concepción de una injusticia cometida contra el santo. Es a partir de su muerte, de hecho, que poco importa si los santos fueron o no criminales, no solo porque sus crímenes son vistos como necesidades sociales para la usurpación de un espacio, sino también porque el solo castigo es similar a una ordalía y es también reconocible por los devotos. Ellos, una vez sorteadas sus preocupaciones, se agencian una mejor vida, tal vez cerrando un negocio o quizá haciéndose de un nuevo lugar de residencia. Valga un ejemplo representado en el corrido “Mi santito preferido”

Ese retén tiene fama
de que nadie se les pasa
pero yo ando disfrutando
aquí en Las Vegas, Nevada.
Hasta le crucé a los gringos
con la troca bien cargada.

Malverde no me ha fallado
y nunca me fallará,
le llevo un viaje por mes
a los gringos de cristal
y de regreso festejo
con Malverde en Culiacán. (Cancionero, p. 227-228)

Por lo demás, también debemos tener claro que en el imaginario devoto paracatólico, la representación del cuerpo imaginario del santo es determinante en la estructuración del culto. Y aunque esta característica es, evidentemente, una herencia del imaginario católico que es de por sí tan visual que los cultos no se desarrollan en ausencia de imágenes, en el caso de los corridos hagiográficos forman parte fundamental del contenido de muchas piezas y están presentes en las experiencias, necesidades y triunfos que los devotos viven en carne propia. Se nos canta que las imágenes se llevan en la cartera, se besan, se guardan, se les lleva flores, etc.

Estas particularidades nos ayudan a entender cómo se crea, se estructura y luego se funcionaliza el culto paracatólico a Jesús Malverde. Hay que considerar a la experiencia de los pobres y criminales, como el factor fundamental de la instrumentalización de estas devociones. En este sentido, lo primero que hay que admirar es la creatividad y la capacidad imaginativa que subjetiviza a los creyentes, para luego entender de dónde vienen y a dónde van las formas con que construyen su devoción. En parte, por supuesto, surgen como mecanismo de defensa ante los conflictos que, precisamente, conlleva su situación, sobre todo cuando es de traslado y que está circunscrita a un contexto de intolerancia que, sin embargo, no se resuelve con la aparición de los cultos. Pero, como hemos dicho, en esta defensa ante las imposiciones vitales que han intentado determinar la situación marginal en la que viven, los promotores de este culto incurren, inconscientemente, en un retroceso del modelo laico bajo el cual operan los campos político y económico que han determinado sus situaciones de parias. Las historias de los santos fronterizos son las de personajes lo

suficientemente valientes para levantarse contra la opresión civil, viviendo determinadamente fuera de la ley que empobrece a su grey.⁶⁴ Jesús Malverde es héroe folclórico antes de convertirse en santo, pero debido a que su misión de redención social, es la única que factualmente ha ayudado a los marginados, es obligado a continuar sus hazañas más allá de la muerte, a través de milagros protectores. De esta manera, la validación de un orden metafísico se propone para minar el corazón de un orden secular injusto.

En todo caso, parece que el culto a Jesús Malverde está asociado a un doble proceso de fabricación. Por una parte, sucede uno de transnacionalización, que es horizontal y geográfico, desde Sinaloa hacia la frontera y luego a los Estados Unidos. Este proceso implica un proyecto de institucionalización de las formas y modos propios del que se traslada. Paralelamente, sucede otro proceso, vertical y simbólico, que lo implanta como figura de especialización votiva. En este segundo proceso, la influencia de las formas y estructuras de la Iglesia Católica, viajan “desde arriba”, es decir, desde el espacio imaginario donde está implantado el orden acostumbrado, hacia la base figurativa que lo construirá como culto paracatólico. Cuando ya han sido asimiladas las órdenes “superiores”, ocurre un proceso similar pero en sentido contrario, “desde abajo” hacia arriba, en el que el “nuevo” culto creado se funcionaliza en la cosmogonía organizativa. Este traslado define el proceso de transnacionalización, pues sucede mientras los creyentes transportan consigo su imaginario devoto original.

Lo que resulta con la operación de este meta-proceso, es un nuevo orden imaginario que, por sus características, se opone al orden estatal que preferiría ser la

⁶⁴ Los personajes que se oponen a la fuerza estatal, de la manera y bajo las condiciones que sean, destacan como líderes carismáticos e imponen su ejemplo como ley. Ahora bien, no solo la aceptación de las acciones de personajes fuera de la ley, sino la interpretación heroica de sus hechos, sucede popularmente porque se enfrentan directamente al poder estatal y relocalizan la tenencia del ejercicio de la violencia en defensa de las causas del pueblo (Astorga, 2005).

única variable determinante en el proceso migratorio, y contra la Iglesia, donde la santidad se estipula, desde lo alto de la jerarquía, como un dogma en el que el hombre común no tiene verdadero acceso ni agencia.⁶⁵ El sufrimiento es un motor que concibe a la frontera como un nuevo espacio religioso, elaborado en el tránsito y permitido de concebir su propia ritualización. Como todas las devociones populares, las paracatólicas de la frontera asignan vocaciones a sus santos de forma similar en que ocurre por parte de la Iglesia institucional, pero evitando procesos y explicaciones teológicas. La doctrina folclórica se asienta en el registro y la tradición oral y, dentro de las particularidades de su carácter marginado, sobresale el que no obedezca a jerarquías, pues como dice el ya citado corrido compuesto por Gabito-Angel

La iglesia no reconoce
los milagros de Malverde.
La iglesia los canoniza,
santos los hace la gente.
Milagros ha hecho a montones
pa'l pueblo eso es suficiente.

A Malverde se le reza
igual que a todos los santos.
Ayuda a pobres y ricos,
eso está bien comprobado.
Milagros hace a montones
y no lo han canonizado. (Cancionero, p. 233)

Las figuraciones paracatólicas suceden a partir de necesidades específicas para las que los devotos buscan soluciones inmediatas, algunas de las cuales ya tienen advocaciones establecidas que sirven como modelo. Por eso mismo, en sus procesos de fabricación llegan a empatarse y a compartir escenario con santos, santas y vírgenes

⁶⁵ Al respecto, es pertinente una especificación de Ramiro Jaimes Martínez: “Al mismo tiempo la propia Iglesia Católica tenía muy desatendida su grey fronteriza y la región carecía de santos patronos e imágenes intercesoras que tanto existían en el resto de México. Todo ello, convertía a la frontera en un caldo de cultivo apto para el surgimiento de devociones con referentes que incorporaban las condiciones sociales de tensión social, de pobreza, exclusión, marginación, injusticia, arbitrariedad, discriminación, inseguridad ante la sociedad y la naturaleza en las que transcurría la vida de muchos de los viejos y nuevos pobladores de la frontera” (2009 345).

de larga tradición en el catolicismo regular. Es muy frecuente que el culto a los santos de la frontera se acompañe de devociones bien establecidas en los lugares de origen de los migrantes. Éstas, en el proceso de transnacionalización se han convertido en figuras ya inamovibles del catolicismo transnacional. Casos ejemplares son el del santo Niño de Atocha, originario de Plateros, en la ciudad de Fresnillo, Zacatecas, y de la Virgen de San Juan de los Lagos, en Jalisco, quienes de tanto estar condenados al traslado de ida y vuelta, son dos de las imágenes más populares de entre las asociadas a los procesos migratorios.⁶⁶ La popularidad de estos santos, la que por contacto e imitación se extiende a las devociones paracatólicas, sobrepasa los límites que uno creería propios de la fenomenología religiosa y sus rituales.

⁶⁶ Ese es el caso de los emigrantes originarios de Fresnillo, en Zacatecas, quienes con sus movimientos constantes hacia el norte y de regreso, le han provocado una popularidad inusitada al Santo Niño de Atocha, cuya devoción ahora se extiende por todo el norte del país y el sur de los Estados Unidos. Un artículo reciente que resulta muy interesante para aprender sobre estos casos específicos es “Devociones populares y comunidades transnacionales”, de Luis Rodolfo Morán Quiroz (2009), donde además se le brinda mucha atención a Juan Soldado.

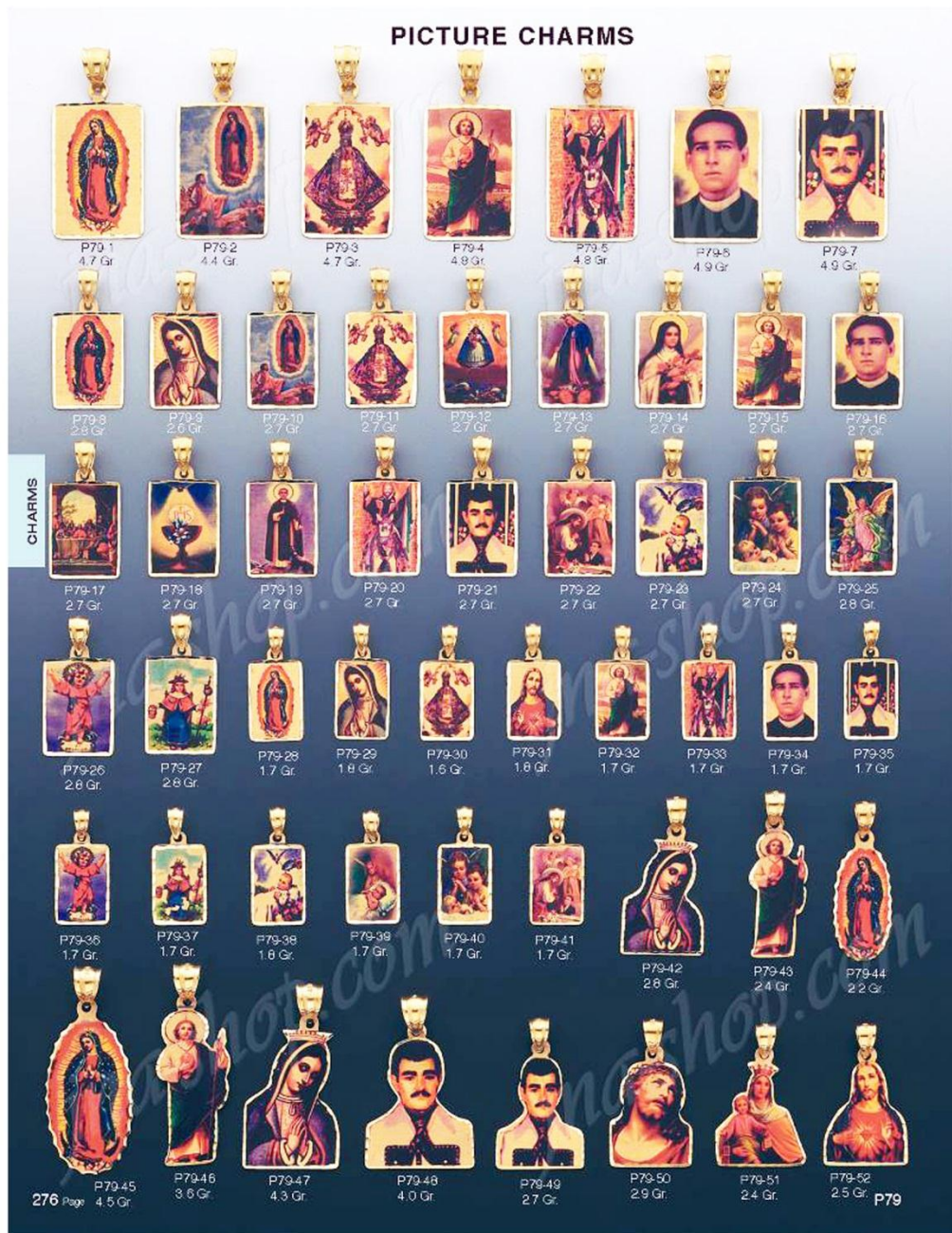


Ilustración 2.4: Catálogo de joyería online con medallas que muestran tanto figuras devocionales católicas, como paracatólicas (www.gold-n-silver-jewelry.com)

Una de las características más interesantes de los corridos hagiográficos es que, a pesar de pertenecer al reino de lo católico, santos como Jesús Malverde se demarcan del catolicismo ortodoxo al ser reducidos a sus representaciones. Además de que deja de ser un simple intercesor ante Dios, que es lo que propone la doctrina católica más estricta, la estampita se vuelve la proveedora del milagro. Quizá porque, como bien lo dice el corrido, “Dios en esto no se mete / ‘al mal no te ayudaré” (Cancionero, p. 237), es Jesús Malverde convertido en imagen lo que garantiza la posibilidad del milagro

Al llegar a la garita
le da un besito a la imagen
le decía a Jesús Malverde:
-Aquí es donde has de ayudarme;
de antemano, muchas gracias,
sé que no has de abandonarme.

Le pidieron sus papeles
se los mostró muy tranquilo
y le dijo el inmigrante:⁶⁷
-¿Para dónde va mi amigo?
-Me dirijo a San Antonio
Porque allá es donde yo vivo”.

-Pasa, que Dios te bendiga
y que tengas muy buen viaje.
Y con una sonrisita
pasó el narcotraficante,
y también, discretamente,
volvió a besar la imagen. (Cancionero, p. 229-230)

En esta práctica, además, se trivializa uno de los aspectos más importantes del culto oficial a los santos, que es el que establece que la *potentia* del santo sucede a partir de su *presentia* en la tierra, dejada en forma de reliquias: huesos, un pedazo de ropa, cabello, sangre, etc. Quizá esto se deba a que surgen al paralelo de otras figuras devocionales católicas populares en la zona y que ya hemos mencionado y de las que no hay tampoco reliquias; sobre todo porque el Santo Niño de Atocha o la Virgen de San Juan, son meras advocaciones de las personas divinas de Jesucristo y la Virgen María.

⁶⁷ Emigrante: aquí agente de inmigración

Por eso, lo que en verdad importa es la imagen, ya no solo en forma de reproducción artesanal de la misma, sino su continuación en una multitud de productos que la llevan, ya sea impresa en prendas de vestir, estampas o escapularios, o referidas en oraciones y canciones.⁶⁸ Esta actitud se extiende y se ensancha cuando se trata de los santos paracatólicos, de los que además pueden existir fotografías o toda clase de productos de herbolario, como jabones, pociones y hasta aerosoles. Como particularidad devocional remite a uno de los problemas centrales de la fe en la Modernidad, recordada hace menos de una década por Régis Debray (2004) y que tiene que ver con la emotividad del culto como única validadora de la fe, antes que la autoridad teológica premoderna. Y es que, ante la incertidumbre de la existencia de lo divino producida por los procesos de secularización del mundo, la creencia se ha particularizado, refrendándose en una sensibilización constante de lo que se cree, teniendo siempre a la mano y de forma visible los recordatorios de sus manifestaciones extraordinarias o milagrosas.

Sin dejar esta idea de lado, resulta intrigante analizar el proceso por medio del cual algunos criminales pueden convertirse en figuras de devoción paralelas a las del catolicismo tradicional mexicano, como a la del Santo Niño de Atocha. ¿Qué sucedió y cómo se estructuró la experiencia para producir estos casos de emotividad religiosa moderna? La ausencia de santos oficiales originarios de la Nueva España y luego de México, no es razón suficiente pues, aunque surgen en una época específica y en la

⁶⁸ En la práctica del catolicismo popular, las reliquias dejaron hace mucho de ser exclusivamente recuerdos inmediatos del santo, ya sean fragmentos de huesos, de vestimenta o de líquidos vitales. Muchos objetos funcionan como reliquias, en cuanto que se consideran extensiones del poder de los santos (v. Brown 1982). Piensa Graziano que la predilección humana por un acceso rápido, inmediato y material a los poderes supra-mundanos cambió, gradualmente, el uso de reliquias por objetos sofisticados y considerados milagrosos, como la pintura y las estatuas. Hacia el final de la Edad Media, estos objetos desplazaron la predominancia de las reliquias como receptáculos del poder espiritual (2007 11). En plena modernización, esta extensión del poder del santo llegó a otros objetos manufacturados masivamente: estampas, veladoras, música, camisas, sombreros.

necesidad de suplir culturalmente una carencia social e incluso cosmogónica, hay evidencia de cultos no oficiales dentro de los límites del catolicismo mexicano, populares durante alguna época de la Colonia y después olvidados. Algunas devociones a figuras de religiosos de lo que fue la Nueva España, de hecho, se mantienen hoy en día pero, además de que no suceden en el ánimo de lo fronterizo y migratorio, nunca tuvieron la fuerza, ni emotiva ni simbólica, que lograron desarrollar los santos paracatólicos extravagantes. Igualmente, ya a principios del siglo XIX comenzaron a aparecer cultos a personajes no católicos y de dudosa calidad moral, por decirlo de algún modo, como los santos que aquí interesan. Pero en sus casos, tampoco hay paralelos suficientes a los de las devociones específicas que se han desarrollado, sobre todo, alrededor de los curanderos y espiritistas Pedrito Jaramillo, Teresa Urrea o el niño Fidencio; ni, mucho menos, a los del santo bandolero Jesús Malverde. Inclusive, la figura de San Felipe de Jesús, elevada a los altares en 1862 (el corazón de la conflictiva y el punto más álgido del eterno enfrentamiento entre “conservadores” y “liberales” y que coincide con el crecimiento del bandolerismo social), no poseyó ni posee ahora las características devocionales que empatan a los cultos fronterizos paracatólicos con sus correspondientes católicos.

Puede ser que la respuesta se encuentre en otro lado. El ambiente de desigualdad social que sirvió de campo de cultivo para el fortalecimiento del bandidaje social en el México decimonónico, coincidió con la llegada y el fortalecimiento de las prácticas espíritas, específicamente la conocida como espiritismo kardenciano. No queremos decir que alguno de estos fenómenos sea sucedáneo del otro, ni siquiera que tengan una relación sustancial en un principio, pero si se atiende a la importancia que tuvo el espiritismo en la fabricación de la santa Teresa de Urrea y la subsecuente influencia de ésta en los movimientos de revuelta social de los indígenas del norte del país, se puede trazar un paralelismo que lleve a entender los cultos religiosos a los

bandidos sociales. Inclusive, esa relación se fortalece cuando entendemos que el culto a Pancho Villa tiene muchas reminiscencias espíritas en el norte de México. En pocas palabras, se sabe que el espiritismo kardencianista llegó a México en la década de los 1870 y que para 1891, Francisco I. Madero ya lo practicaba con disciplina y entrega. Durante todo el último cuarto del siglo XIX, al mismo tiempo que las sierras y algunas costas del Pacífico eran “protegidas” por bandoleros como Heraclio Bernal, en el norte y centro del país comenzaron a florecer las publicaciones, especialmente revistas y también libros, de corte o influencia espírita.⁶⁹ En 1872, con la fundación en la capital del país de la “Sociedad Espírita Central de la República Mexicana”, y su publicación “Prensa espírita”, comenzó una persecución de estas prácticas por parte de la Iglesia Católica, pero que se atenuó en breve tiempo por la defensa abierta que los espiritistas hicieron, a través de sus periódicos, de la existencia del alma, su preponderancia sobre la materia y, principalmente, por su defensa del espiritismo al no considerarlo una forma de religión, ni un culto.

La información especializada sobre el fenómeno del espiritismo en México, desgraciadamente, no abunda, sobre todo porque el espiritismo no fue nunca una práctica ni muy popular, ni muy extendida en el país a finales del siglo antepasado. Sin embargo, es posible que muchas de las suposiciones y creencias del espiritismo sí fueran adoptadas, aunque gradualmente, por la clase obrera mexicana, incorporándolas al marco del pensamiento y las prácticas del catolicismo popular. James Griffith (2003) inclusive le da nombre y carácter grupal a esta influencia, y la llama “espiritualismo” y, como sucedáneo del espiritismo, dice que se originó alrededor del año 1886, cerca del pueblo de Contreras, al sur de la ciudad de México, bajo la batuta de un sacerdote

⁶⁹ Algunas de las publicaciones espíritas más representativas fueron: *La luz espírita*, *Lumen*, *La cruz astral* y *El siglo espírita*. Entre las más populares se encuentran *La sombra de Hidalgo* (1894-1895); *El orto de la Verdad* (1878), *Nueva era* (1878), y el *Boletín del Círculo espírita 'Paz y Progreso'* (1890) (v. Palacio Montiel, 2006).

llamado Roque Rojas. Dice, además, que el espiritualismo tenía un fuerte componente protestante, especialmente en el norte de México, en ciudades como Torreón y Monterrey, donde prácticas espiritistas siguen teniendo lugar y que están fuertemente ligadas al culto a Pancho Villa. De hecho, cita los trabajos de la antropóloga Isabell Kelly quien enfatizó que el espiritualismo era o es una práctica meramente urbana, de gente de clase trabajadora y pobre, interesada sobre todo en la sanación por medio de espíritus que actúan a través de un médium. La conclusión es que, a diferencia de los espiritistas, los “espiritualistas” parecen estar más preocupados por la sanación y, a diferencia de los primeros, no se alejan demasiado de los dogmas y las prácticas “oficiales” de la Iglesia Católica. Creen en Dios y en los santos, quienes se encuentran, además, entre los espíritus que convocan para curar.

Uno de los libros más interesantes para entender el espiritismo en México, aunque sea a través de la figura del Francisco I. Madero como eje central, es *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, de Yolia Cervantes Tortolero.⁷⁰ Aquí se entiende que el espiritismo era una práctica de gente ilustrada, educada, paradójicamente, en las ideas positivistas de la época. De hecho, Madero no es el único personaje celebre de la historia mexicana que fue seducido por la posibilidad de comunicarse con el más allá. La mencionada “Sociedad Espírita Central de la República Mexicana”, por poner un ejemplo, fue fundada por un general porfirista, Refugio I. González y Santiago Sierra, hermano de Justo, líder intelectual de los llamados “científicos” que, además de diputado y juez, fue Secretario de Instrucción Pública e ideólogo fundador de la hoy Universidad Nacional Autónoma de México. Igualmente, el escritor Ignacio Castera, siguiendo los principios kardencianos, formó parte del Círculo Allan Kardec de la Ciudad de México. Por mencionar otro dato, al parecer, en “La

⁷⁰ Otro título importante es *El Ocaso de los espíritus, El espiritismo en México en el siglo XIX* de José Mariano Leyva (2005).

ilustración espírita”, cuya segunda época coincide con la del surgimiento del modernismo literario mexicano (1888-1893), llegó a publicar artículos Manuel Gutiérrez Nájera bajo el seudónimo de “Ignotus”.

Según Cervantes Tortolero (2003), el Liceo Hidalgo fue escenario público de airadas discusiones sobre espiritismo en 1875, sobre todo con respecto a su relación con la ciencia positivista. En ellos participaron personalidades de la época, como el escritor Ignacio Ramírez “el Nigromante” y Gabino Barreda, primer director general de la Escuela Nacional Preparatoria. Este es el mismo espacio —el Liceo Hidalgo— donde, por cierto, se libró la primera batalla intelectual por definir qué se podía considerar como “literatura mexicana”. Es decir que el espiritismo, cuando menos como fenómeno, no pasaba desapercibido ni era desatendido por los artífices del pensamiento y la ciencia del momento. Por lo tanto, no es tan sorprendente que en mencionadas discusiones interviniera el propio José Martí, cuando estuvo de paso por el país. Un fragmento de su intervención, citada también en *El ocaso de los espíritus*, nos ayuda a comprender el nivel de penetración con que el espiritismo había calado hasta en las mentes más geniales del momento

Yo vengo a esta discusión con el espíritu de conciliación que norma todos los actos de mi vida. Yo estoy entre el materialismo que es la exageración de la materia y el espiritismo que es la exageración del espíritu. ¿Qué es el espíritu? Nos pregunta el señor [Gustavo] Baz. El espíritu es lo que él piensa, lo que nos induce a actos independientes de nuestras necesidades corpóreas, es lo que nos fortalece, nos anima, nos agranda en la vida. ¿No recuerda el señor Baz cuando ha depositado un beso casto en la frente de su madre, cuando ha amado con la pasión del poeta, cuando ha escrito con miserable tinta y en miserable papel algo que no era miserable? Es algo que nos da la propia convicción de nuestra inmortalidad, nos revela nuestra preexistencia y nuestra sobre existencia (Martí 240).

Junto al espiritismo, otra pista para entender las razones de estos cultos extravagantes, se encuentra, según José Manuel Valenzuela Arce (1992), en la guerra invasora de Estados Unidos en México, entre 1846 y 1848. Según él, y es no solo

probable, sino bastante lógico, las vicisitudes del enfrentamiento permitieron el surgimiento de nuevos tipos heroicos y tradiciones que, al sur de la frontera, se popularizaron en las figuras de héroes sociales “que proyectaban los deseos de resistencia y desquite (ante) la indefensión social y la miseria” (14). Esta nueva tipología heroica ensalzaba al bandolero y al santo, por sus cualidades de benefactores sociales. En consecuencia, ambas figuras llegarían a reflejar a lo largo de la segunda mitad del siglo, los deseos más íntimos pero también vivenciales de las clases más marginadas por las instituciones gubernamentales y religiosas que no solo ignoraban, sino también perseguían a las minorías subalternas y, sobre todo, a los habitantes de los márgenes allende la frontera centralista del poder.

Al respecto, un año muy importante para el surgimiento de los cultos paracatólicos fue 1890, pues a partir de éste, los indígenas nortños, sobre todo los yaquis y los mayos, aunque también los apaches, comenzaron a ser perseguidos y diezmados de forma sistemática, no solo por parte del gobierno de Porfirio Díaz, sino también por los deseos de expansión y conquista del Oeste norteamericano. En estas persecuciones y sus subsiguientes revueltas, se sucede el momento de popularización de imágenes religiosas relegadas por la Iglesia oficial y, sobre todo, el empoderamiento de santos vivos. Recuérdese nuevamente el caso de la Santa de Cabora, Teresa de Urrea, estandarte de las revueltas yaquis y cuya popularidad creció hacia el interior del país, precisamente, por la presencia de su imagen entre los indígenas belicosos. En esta causa, probablemente, incidió el ambiente de diversidad religiosa que ya se vivía en la frontera, donde además del espiritismo, y su variante a la mexicana, el espiritualismo, convivían las culturas religiosas de los migrantes extranjeros que se asentaban en la región, como los chinos, los irlandeses, los alemanes y los mismos norteamericanos que veían con desconfianza y sorna el catolicismo mexicano (Gaxiola, 1994; Hernández Madrid, 2000). Pero, sobre todo, fueron las particularidades de la vida

en la frontera, que en todo sentido estar “fuera de la ley”, las que más incidieron en el caldo de cultivo del que surgieron los cultos paracatólicos.

Un ejemplo clave de esta coyuntura puede ser el de Catarino Garza, un anti-porfirista que terminó convertido en bandolero y que, una vez muerto, comenzó a “resucitar” en diversos lugares para continuar su lucha a lo Robin Hood (Arias y Durand 7). Su caso no es el único de un “justiciero aparecido”: quizá el “resucitado” más popular de la mitología mexicana que compete a esta cosmogonía periférica, es Emiliano Zapata. El jefe máximo de los ejércitos sureños durante la guerra de Revolución fue asesinado a traición el 10 de abril de 1919. Sin embargo, sus seguidores dudaron que de verdad hubiera muerto y esperaban su regreso triunfal. Así como otros grandes héroes de la humanidad, como Jesucristo o el Rey Arturo, de Zapata se esperaba que volviera para continuar con su lucha. No es raro, por lo tanto, que exista un “Corrido al espectro de Zapata” (Anexo 8, p. 286-287), donde se canta el peregrinaje del revolucionario de ultratumba en beneficio de los desprotegidos, y que hacia el final dice

Su cuerpo al fin sepultaron
llenos de júbilo y gozo
y muchos, muchos lloraron
por sus culpas y reposo.

Pero su alma persevera
en su ideal "Libertador"
y su horrible calavera
anda en penas, -¡oh terror!

Tal constancia a todos pasma;
de la noche en las negruras,
se ve vagar su fantasma
por los montes y llanuras.

Se oyen sonar sus espuelas,
sus horribles maldiciones,
y, rechinando las muelas,
cree llevar grandes legiones.

Extiende la yerta mano
y su vista se dilata...
recorre el campo suriano
el espectro de Zapata.⁷¹ (Anexo 8, p. 287)

Pero volviendo a Catarino Garza, por otra parte, nos encontramos con uno de los primeros bandoleros integrados al corpus del cancionero popular, donde sus hazañas, aunque fuera de la ley, se cantaron como gestas heroicas, como las de Jesús Malverde. Ya hemos dicho que la figura del “santo de los narcos” está emparentada plenamente con la de los bandoleros anteriores, quizá más específicamente con la de Heraclio Bernal. De hecho, Lizárraga, Yépiz Peñuelas y Briones Franco (1998), han convenido que Bernal es el más evidente de los patrones que dieron forma y figura al santo sinaloense, junto a otros personajes de la misma calaña, como Jesús Arriaga, popularizado con el seudónimo de “Chucho el Roto”. Uno de los atractivos de las figuras bandoleras radica en que, debido a sus circunstancias, facilitan su reconocimiento y la adopción por parte de todo tipo de transgresores y marginados. Su ejemplo es totalmente incluyente de las clases más bajas (indígenas, rebeldes, pobres, bandidos, migrantes y narcos). Por esta razón, es fácil que en la frontera se popularizaran como formas recreadas de una mitología inconsciente, porque toda mitología recrea a la sociedad que la produce y la del norte de México, conquistada como el espacio de una nueva religiosidad, se hizo de un panteón donde se resignificaron los forajidos y los desesperanzados que la habitaban.

⁷¹ Con respecto al aparicionismo dice Morán Quiroz que “La devoción a Malverde está muy asociada a sus apariciones: los que lo han visto hablan de un hombre vestido de negro y montado a caballo. También está asociado al castigo: los que no creen en él, reniegan de sus intenciones o se burlan de los adeptos, sufren accidentes o les regresan los males. Malverde recupera el aspecto castigador que está muy presente en algunas imágenes tradicionales y se ha asociado cada vez más como devoción de los transgresores con formas de expresión y estéticas contestatarias: armas, música, dinero” (2009 89; v. también Arias y Durand, 2009).

En este ambiente plurirreligioso y perseguido donde el norte comenzó a perfilar su propio registro hagiográfico, se vivía paralelamente la implementación del proyecto moderno de nación, con el que México quería echarse al mundo. Uno de los planes tangibles más evidentes de aquella urgencia que luego tendría una importancia capital en la gesta revolucionaria, fue la implementación del ferrocarril. Además de que se convertiría en el medio de transporte más importante entre México y Estados Unidos, el tren convocó, desde los 1880, a una cantidad muy importante de migrantes para la construcción de las vías. Gracias a los trabajos que tuvieron que hacerse para tender los rieles que comunicarían al centro del país con el resto del mismo, se inició la historia de la migración masiva hacia la región norteña. En este traslado, además, como dice Morán Quiroz, “Los avances tecnológicos de fines del siglo XIX se convirtieron en los cómplices modernos del muy viejo y socorrido recurso de la tradición oral para difundir imágenes de culto y popularizar milagros que rediseñaron la geografía religiosa mexicana” (2009 77). Muchos de los que emigraron hacia el norte para trabajar con los trenes, venían del centro y el occidente—lugares desde donde, como ya habíamos mencionado, se trasladaron también algunos de los cultos hoy relacionados con la frontera, ya sea el Niño de Atocha o la Virgen de San Juan. En esta primera migración hacia el norte, como también señaló Vanderwood (2008), comenzaron a debilitarse los lazos entre la grey y su Iglesia, casi totalmente ausente en los lugares de llegada de los migrantes, quienes quedaron solos ante sus cultos.

Patricia Arias y Jorge Durand (2009) tienen una idea que nos parece central para entender los procesos que convinieron en las nuevas devociones de la frontera: la sorpresa que debió causarle al migrante, profundamente católico por formación, encontrarse de pronto en un lugar sin referentes religiosos a los cuales asirse. Es importante fijarnos en el plano emotivo de esta experiencia migratoria, precisamente porque en un sentimiento como la sorpresa, se revela la complicación existencial ante lo

inesperado. En el traslado, los primeros migrantes perdieron los vínculos con su religión, por supuesto, pero en parte también perdieron vínculos con ellos mismos, pues la religión es uno de los espectros fundamentales desde los que podemos entendernos y explicarnos tanto individual, como socialmente. Si bien algunos emigrantes debieron mantener lazos firmes con sus lugares de origen y adquirieron la costumbre de volver para acudir a sus espacios religiosos, otros optaron por rehacer y resignificar su religiosidad en su nuevo espacio. La soledad y el abandono religioso que vivió el norte de México no fue un estado exclusivo del porfiriato, y de ahí que probablemente se extendieran con facilidad los cultos paracatólicos. Por ejemplo, cuando la Guerra Cristera (1926-1929), en todo el territorio de Baja California solo había un sacerdote, destacado en Mexicali, por lo que, al parecer, “los católicos de la región no tenían que vivir su religiosidad como podían”, mientras que en Tijuana, por otra parte, no había ni siquiera imágenes de culto, mucho menos santos intercesores (Arias y Durand, 2009 19).⁷²

Pero, como sabemos, es precisamente en ese espacio desprovisto de posibilidades y agencia, donde el creyente formula su relación con la religión en base a

⁷² El asunto de la Guerra Cristera es complejo y en él intervienen muchos otros factores, además del conflicto entre el Estado laico y la Iglesia; entre ellos el distanciamiento entre el norte del país —obrero— y el sur, agrario. Aunque como movimiento armado, “la cristiada” tuvo una presencia preponderante en el centro del país y hacia Jalisco, repercutió en el abandono eclesiástico que sufría el noroeste de la República: muchos sacerdotes se unieron a las filas guerrilleras, a pesar de la oposición “oficial” de la Iglesia contra la violencia. De entre los enfrentados en esa guerra, distinguimos en la llamada ‘Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa’, la permanencia del ideario conservador surgido en el siglo XIX; “se declaraban sus miembros descendientes políticos de Iturbide, Alamán, Miramón y Mejía [...] rechazaban a Hidalgo por ‘liberal y protestante’ y por las mismas razones a la Reforma. [Sus] enemigos [son los] mismos que no hacen más que cambiar de máscara: masones [...], liberales [...], ‘socialistas bolcheviques’ de Calles. [Piden] un Porfirio Díaz católico, un Primo de Rivera, un Mussolini ‘para acabar con la mentira democrática socialista’. [Eran] integristas [...], ultramontanos, nacionalistas, hispanistas, marcados por el *Rerum novarum*, etc.” (Villegas 1985, 50-51; v. también Jean Meyer 1973, vol. 1)

una fuerte producción de cultura oral y otras prácticas folclóricas que sanan las fisuras de su relación con lo divino. Y así como el folclor le ayuda en la apropiación de un espacio del que está relegado, el marginado no solamente se propone prácticas que lo funcionalizan religiosamente, sino también en el ánimo social: los bandoleros legendarios que, en cierta medida, lo representaban idealmente como un campeón ante la injusticia social, pronto llegarían a representarlo también ante Dios. En esta dinámica, y entre los años de 1880 y 1938, fue que más prosperaron las devociones a Jesús Malverde y los otros personajes que he ido refiriendo, algunos vivos y otros más bien legendarios, pero todos atribuidos de la capacidad de hacer milagros, casi siempre relacionados con la curación, pero también con otras causas propias de las penurias del traslado, y muchas veces contruidos a partir de la idea de la peregrinación.⁷³ Había y hay que visitar los lugares de esos santos para estar en su *presentia*, como propone el modelo católico de devoción, y no dudo que estas nuevas peregrinaciones surgieron para facilitar, o suplir, las que tradicionalmente hacían los migrantes a sus centros devocionales originales, como San Juan del Río, en Jalisco, donde desde la época colonial la Virgen de esta iglesia recibe diariamente a cientos de devotos.

Los lugares donde atendían en el siglo XIX la Santa de Cabora o Pedro Jaramillo, y ya en el XX, el Niño Fidencio, recuerdan cualquier otro espacio de peregrinaje adonde van los católicos en busca de salud. De la misma manera, estos santos, como luego sucedió con Jesús Malverde y luego con Juan Soldado, representaron en sus propios tránsitos, la situación de los trasladados o nómadas que habitaban esas regiones y les rendían culto. Ni Teresa de Urrea, ni Pedro Jaramillo, ni el Niño Fidencio, ni Malverde (según la leyenda), ni Soldado eran oriundos del norte, ni

⁷³ En los cultos a Malverde y a Soldado parece muy importante la peregrinación a su santuario y la paga de mandas, según establecen la tradición y los corridos. Según Vanderwood (2008), cuando se les pide un favor se toma una piedra en prenda y cuando se cumple, se devuelve.

mucho menos de los sitios que habían “elegido” para llevar a cabo sus causas milagrosas. Provenían del centro, del sur o del occidente de México y habían sido forzados también a trasladarse, a moverse hacia el norte y habían vivido, en carne propia, la misma vulnerabilidad social que quienes los entronizaban.

Algo ya parece obvio, y es que durante el siglo XIX, sobre todo a partir del periodo conocido como la República Restaurada (1867-1877) y hacia los años más álgidos del porfiriato, hubo un proceso importante de apropiación y adecuación de dispositivos devotos heredados del catolicismo —que se implantó en México con la conquista y se implementó en la Colonia, ambas ocurrencias continuadoras de modelos medievales—, por parte de comunidades perseguidas o ignoradas. Si tenemos presente que el mitologema fundador de México como espacio social y religioso es el del aparicionismo, sucedido primero en el cerro del Tepeyac con la imagen importada de la Virgen de Guadalupe, no podemos sorprendernos mucho cuando lo vemos repetido en el génesis de los cultos fronterizos.⁷⁴ El ya mencionado caso del zacatecano Santo Niño de Atocha es solo uno de los varios que llaman la atención, pero hay muchos otros, como el de la aparición del Señor del Saucito en San Luis Potosí, otra de las canteras más ricas en cuanto a migrantes se refiere, y cuya imagen, una vez descubierta en esa iglesia de la ciudad, cada vez que era movida, regresaba al lugar de su predilección y que, en el plano de lo transnacional, es también una de las imágenes que acompañan a muchos migrantes en su traslado hacia la frontera.⁷⁵

⁷⁴ Incluso antes todavía, cuando los mexicas se asentaron en el islote del Lago de Texcoco, donde se reveló el águila anunciada.

⁷⁵ De entre todos los corridos hagiográficos de Jesús Malverde, solo dos tienen el tema del aparicionismo y son interesantes por sus diferencias. En “El impostor de Malverde”, de Sergio Vega, las “apariciones” son perpetradas por un agente policiaco norteamericano infiltrado en México, que se hace pasar por el santo para obtener información. Por otra parte, en “Hermoso sueño”, de Lino Valladares, la aparición sucede en un sueño y el santo trae un mensaje de paz que nos transmite el corridista:

Esta clase de imágenes aparecidas ayudaron a muchos migrantes, sorprendidos de no tener un espacio propio, a hacerse de los nuevos lugares y circunstancias a las que llegaban. Esta apropiación ponía y pone de manifiesto la continuación de una tradición y, sobre todo, una nueva forma de enfrentarse a una adversidad causada por mecanismos ideológicos a los que fueron forzados los migrantes. Es decir que, por ejemplo, si la modernidad les obligaba a reubicarse para trabajar en la expansión de ese modelo epistemológico, la continuidad votiva, obligatoriamente mutada, les permitía apropiarse del espacio, legitimando y legitimándose a su vez en su nuevo asentamiento, como una continuación que manifiesta la anterioridad de un orden sacro que, por popular, se entiende como anterior al secular. Insistimos, por eso, nuevamente en la importancia de la emotividad como motor y moderadora de la religiosidad popular moderna, en donde caben las devociones que aquí llamamos paracatólicas y que son, además, extravagantes en el sentido que están arrojadas al margen, pertenecen sin hacerlo oficialmente al complejo campo de la cristiandad mexicana. Si a la sorpresa y la apropiación subsiguiente del espacio, sumamos las características socioeconómicas y políticas que definen a la migración y a la frontera, resulta que nos encontramos ante una situación de alta vulnerabilidad y hasta desprestigio, donde el individuo solo se tiene a sí mismo y a su comunidad inmediata como referente y causa de su existencia. No puede haber proyecto de nación o de institucionalización que se coloque como prioritario ante las situaciones que el marginado vive en carne propia. Lo que le importa,

Hermoso sueño el que yo soñaba
que Malverde caminaba junto a mí,
que me decía mientras caminaba
yo soy de ustedes y ustedes de mí.

El mundo, el mundo también se excitaba
de alguien que cuide a toda la humanidad,
yo fui un bandido quien a los ricos robaba
sin aclamar que allí estaba pa' ayudar. (Cancionero, p. 248)

tanto para subsistir como para ser y subsistir en sociedad, es él mismo y las elecciones que pueda tomar para empoderarse.

En un espectro no meramente religioso, podemos entender este individualismo como propio de la modernidad capitalista e industrial y, en ese sentido, la elección emotiva de una devoción particular se demuestra como meramente moderna. Sin embargo, como sabemos, esta sola suposición parecería incómoda en un diálogo sobre la Modernidad como epistemología, pues ésta se supone secular o, si queremos evitar este extremo, como una elección funcionalizada con respecto a los otros espectros del proyecto moderno. Lo que nos queda claro, entonces, es que la cualidad de su emotividad devocional es lo que demarca a una religiosidad popular de aquella canónica de la que surge. En ese sentido, el paracatolicismo podría considerarse como un fenómeno moderno, al contrario de la religión oficial, pues en el momento en que rompe con jerarquías y funcionaliza al individuo con un espacio y una identidad propios, consigue que la relación con lo divino se simplifique. Este tipo de religiosidad, por lo tanto, es a su vez más vívida y más inmediata. Al carecer de jerarquías y en el ánimo de nuestros tiempos, la devoción por un santo paracatólico se puede evaluar en cuanto a su rentabilidad, como cualquier bien de consumo.

LA VERDADERA

Novena del Ánima de Malverde

Contenido:

- * Así Vivió y Murió Malverde.
- * Pídele por Nueve Días.
- * La Verdadera Oración del
Anima de Malverde.
- * Novena, * Ritual y * Petición
- * Legítimo Sello para preparar
Amuleto de Protección.

The illustration features the Virgin of Luján, a prominent figure in Argentine Catholicism, depicted in her traditional green mantle and red dress, with hands clasped in prayer. She is set against a golden, sunburst-like halo. To her right is a small white cross. In the foreground, there is a portrait of Jesús Malverde, a man with a mustache wearing a white shirt and dark tie. The entire scene is framed by a blue border with a scalloped edge. The background of the entire graphic is light blue.

Ilustración 2.5: 'Novena al ánima de Jesús Malverde'

Segunda parte

La fenomenología de la santidad católica en el cancionero hagiográfico de Jesús Malverde

Capítulo 3

Sobre héroes y santos

Este caballero [San Martín] también fue de los aventureros cristianos, y creo que fue más liberal que valiente, como lo puedes echar de ver, Sancho, en que está partiendo la capa con el pobre y le da la mitad; y sin duda debía ser entonces invierno, que, si no, él se la diera toda, según era de caritativo.

-Miguel de Cervantes, *El Quijote* II. Cap. 56

La sociedad se basa en el culto del Héroe. Toda dignidad jerárquica en que se cimienta la asociación humana, es lo que llamaríamos *Heroarquía*.

-Thomas Carlyle, *El héroe, el culto de los héroes y lo heroico en la historia*

3.1 El martirio: la testificación del heroísmo

Comencemos hablando de Juan Soldado, una figura paralela a la de Jesús Malverde. El 17 de febrero de 1938, justo un mes antes de que se declarara la expropiación petrolera en México, Juan Castillo Morales fue asesinado por la espalda, a través de la maniobra conocida como “ley fuga” y a escasos metros de la frontera entre Tijuana y San Diego.⁷⁶ Aunque a Juan Soldado no se le da comúnmente el apelativo de “santo”, sino que sus devotos se refieren a él como un “ánima”, como Pancho Villa, en su figuración tiene en realidad los poderes del santo y, por lo mismo, se cree que puede

⁷⁶ La “ley fuga” era una ejecución por la espalda, muy popular como método de ajusticiamiento durante el porfiriato. Aparece varias veces comentada en corridos de aquella época, como en la “Bola del General Porfirio Díaz” (María y Campos, 1962 88-89).

interceder ante Dios.⁷⁷ Según algunas versiones de la leyenda, su “ánima”, o una versión fantasmal del soldado raso acusado falsamente del crimen, comenzó a aparecerse al poco tiempo de su asesinato, sobre todo a la novia del capitán que acusó al joven del crimen. Cuando, asustado, el superior finalmente se declaró culpable, el ánima comenzó a responder con favores a aquellos que rezaban por el eterno descanso del alma. Una mujer, y hay quien afirma que era su madre (no aclaran si venida desde Oaxaca, por cierto), colocó una piedra sobre el lugar de la muerte del soldado, y pidió a los vecinos que hicieran lo mismo y después rezaran un “Padre nuestro”. Al poco tiempo sus devotos, quienes lo llaman “mi Juanito”, le construyeron una capilla que, al parecer, no es mal vista por algunos oficiantes católicos (Vanderwood, 2008). De su leyenda, el detalle que nos parece más interesante, es el que cuenta la leyenda que al caer muerto, la sangre de este joven soldado de origen oaxaqueño, violador y asesino confeso de una menor de ocho años, no dejó de manar y no perdió su calor

El lugar donde él cayera
lleno de sangre quedaba
y por más que le limpiaban
nunca la sangre secaba. (Anexo 10, p. 292)

La voz pública, que lo había acusado y pedido su cabeza, comprendió entonces su inocencia y, debido a su martirio, lo decidieron santo

Se cierra un gran misterio
de esta historia que pasó,
del famoso Juan Soldado
que en santo se convirtió.

De Juan Castillo Morales
su canción les he cantado,
creyéndole en sus milagros,
su corrido he terminado. (Anexo 10, p. 292-293)

⁷⁷ Resulta interesante la concepción de la figura devocional como un “ánima”, que igualmente se le llega a dar a Jesús Malverde, no solo porque alude directamente al santo como un “alma” que vaga por la tierra. Si extrapolamos este concepto a los postulados de Carl Jung (1928 9, podemos ver también esta “alma” como un arquetipo inconsciente (siempre femenino) en el hombre que vincula su propia consciencia del yo con el inconsciente colectivo para individualizarse

Desde entonces, las piedras y la tierra aledañas al lugar de su muerte son consideradas reliquias, y la tumba en que fue sepultado en el Parque Panteón No. 1 de Tijuana se convirtió en una capilla que hoy ya son dos y que recibe diariamente a cientos de devotos, muchos de los cuales tienen como única petición cruzar sanos, salvos e ilegalmente la frontera norte.⁷⁸



Ilustración 3.1 'Oración a la ánima sola de Juan Soldado'

⁷⁸ Fue en el mismo día de su muerte que los curiosos atestiguaron el milagro de su sangre, e inmediatamente surgieron los dichos del ánima del ajusticiado pidiendo justicia. Casi inmediatamente, la devoción por Juan se asoció con el paso de trabajadores a Estados Unidos que, en 1942, cuatro años después de su muerte, eran contratados y acreditados con el Programa Bracero (vigente hasta 1964), tras el cual comenzó la migración indocumentada como la conocemos ahora. (Vanderwood 2008)

Aludimos al caso de Juan Soldado, para ejemplificar cómo es que la santidad no es otra cosa que atributo otorgado a una figura humana debido a sus cualidades carismáticas. Tradicionalmente, como en este caso puntual, el carisma de estos personajes proviene de la calidad de su muerte y de su martirio. Un mártir es, en su sentido etimológico, un “testigo”, una persona que ha manifestado una verdad superior al orden humano y, por lo tanto, civil. Esta verdad definitiva, subjetiviza cualquier estipulación jerárquica o jurídica. Por lo tanto, su situación lo coloca, ideológicamente, como centro de una dinámica social, cuya naturaleza permite a un grupo ordenarse y determinarse autónomamente, sin dependencia aparente a otra clase de regulaciones. Aunque compleja, esta dinámica se estructura a partir de una idea sencilla y que es, en sí misma, el origen de nuestra ética metafísica: la dualidad entre el bien y el mal, donde el bien tiene que triunfar finalmente y a toda costa. La extrapolación del poder carismático a figuras humanas convertidas en santos, permite situar en un plano superior de la existencia la solución última a la experiencia catastrófica de la existencia. Tiene, por lo mismo, una finalidad moral que comparte con cualquier otro proyecto filosófico deseoso de explicar el mundo.

Cuando Savater nos recuerda que Kant, “apoyaba la hipótesis metafísica de la existencia de un Dios justiciero y de un alma inmortal precisamente en la necesidad del triunfo del Bien”, debido a que en la vida humana es imposible constatar este triunfo de forma contundente (1982 24), alude a las divergencias entre lo que podríamos llamar el gobierno de la razón ética y el del pensamiento mitológico. Diferencias que son mucho más significativas que sus similitudes. Muchas de ellas tienen que ver con causas o situaciones que escapan a sus propias narrativas, por ejemplo la cuestión de la institucionalización de las ideas y las acciones, o la perceptiva dogmática con que estos gobiernos se dedican a la instauración legislativa y al ordenamiento civil, despreciándose mutuamente –y sobre todo con insistencia desde la Ilustración. De ahí

que la cercanía de un devoto para con sus santos, debido a la fe que tiene en sus poderes, adquiera matices políticos, económicos y sociales que son resueltos más allá de la devoción. Las prácticas rituales y los objetos culturales que circundan la adoración a cualquier santo, son una extensión de la admiración despertada por la figura receptora del culto. Son también evocaciones de su martirio. Pero son, sobre todo, testimonios de una fuerza ideológica que utiliza estas narrativas para determinar que no necesita de otras, como la historia o la jurisprudencia, para regularse. Por eso, en estados o sociedades regladas por otra clase de narrativas, quienes obedezcan el culto religioso como única ley serán, inevitablemente, criminales. Si se piensa en las historias y las situaciones de los primeros mártires cristianos, se puede imaginar cabalmente esta idea: las persecuciones romanas no fueron, en sí mismas, cacerías humanas propiamente de carácter religioso. Eran castigos civiles para los sujetos que se negaban a participar de la *civitas*, porque negaban la primera de sus reglas: la cualidad divina del emperador.

Un mártir era, y es, por lo tanto, un héroe. Se trata de un sujeto que enfrenta su idea del mundo, tomada por él y sus seguidores como única y verdadera, en contra de otras leyes. Desde esta ideología, estas otras leyes son, por supuesto, meramente humanas y tan falibles como injustas. En esta sencilla dicotomía, se puede ubicar la más difícil tarea de instalar al fenómeno del culto al mártir como posible, a pesar de que éste contravenga fenomenologías que no lo necesitan funcionalmente. Tal vez porque éstas carecen cada vez más de figuras específicas que permitan reconocer la victoria humana sobre el mundo. Como hemos dicho, los santos paracatólicos complican al pensamiento mitológico con el gobierno de la razón, motivo por el cual se ha permitido la persistencia de figuras heroicas que, en sí mismas, no solo son adversas al estado laico, moderno e ilustrado, sino también a la propia institución que provee de la materia para la elaboración de estos cultos. Vale entonces repetir una definición de Savater que

parece pertinente en el contexto del surgimiento y fortalecimiento del culto a Jesús

Malverde

[el] héroe es quien *quiere y puede*. Dejemos por un momento aparte toda nuestra poética moderna del fracaso, la melancólica glorificación de la derrota como dignidad ante lo ineluctablemente adverso [...]: ser derrotado —querer y no poder, poder pero no lograr querer — es lo fácil; lo difícil es triunfar, querer y poder. (1982 113-114)

Pensemos así que un culto inicia con la identificación del héroe que habrá de sacrificarse; es decir, que le posibilita extender su advocación más allá de la vida. Si lo fácil en la Modernidad es glorificar la derrota, el héroe es quien triunfa revelándose contra ese presupuesto y en su victoria

reconocemos nuestra independencia relativa de lo necesario y nuestro parentesco con los dioses, con lo que forma el sentido del mundo. Los ejemplos heroicos inspiran nuestra acción y la posibilitan: cuando actuamos, siempre adoptamos en cierto modo el punto de vista del héroe y nada lograríamos hacer si no fuera así (1982 114).

El aludido ejemplo de Juan Soldado es, en un plano diacrónico, uno de los más recientes de advocaciones paracatólicas en la frontera norte mexicana. Por su condición de doble marginalidad es, como Jesús Malverde, un santo extravagante en el sentido que hemos establecido antes; está funcionalmente instalado en la epistemología de nuestra época, pero permanece efectivamente periférico. “Vaga más allá”: pertenece al culto pero está afuera; es socialmente perceptible, pero se le insiste hacia el margen. Debido a la tipificación del personaje —un pobre soldado acusado y asesinado de manera injusta por la espalda, mientras corría en dirección al norte—, Juan se acerca simbólicamente, o se asocia significativamente, con el afán del mexicano pobre que quiere cruzar ilegalmente la frontera hacia un espacio en el que el migrante habrá de reterritorializarse. La dicotomía simplista, pero popular, que separa dicotómicamente a los mexicanos de los estadounidenses —victimados unos, victimarios los otros— una vez

emparejada con la del general malvado y el soldado inocente, hace de la imagen de Juan Soldado el protector ideal para quienes quieren huir y cruzar la frontera.

No deja de ser curioso, sin embargo, que Juan Soldado sea una figura que antecede a su devoción. Como personaje de corridos existe desde antes que Juan Castillo Morales fuera inculcado de violación y asesinato y, por lo tanto, le sucediera su culto. En la tradición corridística, ya había un “Juan Soldado” que era la versión mexicana del tipo internacional del “Soldado sin nombre”, aunque su historia tiene la particularidad de ser la del desertor que luego es recapturado para ser ajusticiado. La figura original del “Juan Soldado” muere en circunstancias similares a Castillo Morales, y en un corrido de Salvador Acuña la presencia de la sangre recuerda la importancia que el líquido vital tiene en el culto del ajusticiado en la década de los 1930

Lo van amarrando
De las sangraderas
Y le hacen brotar
Sangre de las venas. (Anexo 9, p. 289)

Pero además, este corrido antiguo de Juan Soldado, presenta en sus estrofas otras estampas que parecen propias del martirologio. Por ejemplo, el coro repetido después de cada copla, recuerda que el martirio del soldado es un castigo por su falta al código civil que le rige y que se hace público para que “tengan escarmiento / todos los desertores”. Además, al modo de la Virgen María en la crucifixión de su hijo, la madre del soldado desertor lo sigue en su suplicio y está presente cuando Juan, sentenciado a muerte, se conforma “con [su] triste suerte”. Su despedida, por lo demás, no deja duda de que el corrido es el recuento de un martirio, donde el ajusticiado limpia sus faltas⁷⁹

¡Adiós mi cuartel,
Con sus miradores!
¡Adiós compañeros
Los de zapadores!

⁷⁹ Aunque solo sea en uno solo de sus corridos, Jesús Malverde también se despide de su madre como último deseo antes de ser ajusticiado (Cancionero, p. 208).

[...]

¡Adiós mi teniente
Don Mariano Torres!
¡Adiós, mi sargento,
Mi cabo Dolores!

[...]

¡Adiós, padre y madre,
Adiós, hermanitos!
Aquí se purgaron
Todos mis delitos. (Anexo 9, p. 290)

Finalmente, otro atractivo del Juan Soldado convertido en culto, es su marginación en varios niveles. A pesar de que su fabricación responde a fenómenos muy significativos de la formación de nuestra contemporaneidad, su “ánima” y su culto suceden en la periferia de lo establecido por los órdenes religioso y civil. Inclusive, el santo habita una frontera geopolítica. Precisamente, Soldado tiene la tarea de transitar diariamente la penosa frontera que conduce a San Diego, California.

Devociones como la de Juan Soldado y la de Jesús Malverde —tanto como los de los otros muchos que existen en México y en el resto de América Latina— tienen ante todo el estigma de lo periférico y contestatario. Han logrado, además, desestabilizar el centro ordenador nacional, gracias al uso que sus devotos han hecho de productos propios de la sociedad de consumo material de la modernidad y sus paradigmas posteriores. Las hagiografías de estos santos se reducen, casi exclusivamente, a la tradición corridista mexicana, popular durante el siglo XIX, pero sobre todo fortalecida a partir de la Revolución de 1910 y luego muy explotada desde que la industria del disco convirtió al folclor en un bien de consumo. Algunos de los tópicos que alimentan a los corridos con motivos hagiográficos son, particularmente, el del buen ladrón y el subsecuente del auxilio del desprotegido, así como el de la muerte

violenta y consecuencia de una traición, la valentía ante el destino o la ubicación de sus aventuras en un espacio no ciudadano y que recuerda al desierto.

Como hemos visto, en el caso de los corridos hagiográficos, estas representaciones simbólicas, surgen de otra tradición corridística de la que toman los lugares comunes: los corridos de bandidaje. Además, muchas de las baladas tienen un programa catequístico que enseña la verdad del culto y la forma en que deben de seguirse los rituales. La pregunta que resulta evidente, por lo tanto, es cómo se convierte al criminal en héroe y luego en santo. Para responderla, podemos comenzar asumiendo que ambos tipos son parecidos. Primeramente porque “Santos y héroes se ven forzados a superar las continuas pruebas a que son sometidos por fuerzas adversas, contrarias al principio del bien y el orden” (Gómez Moreno, 2008 53). Esta es la estructura de la épica, obviamente, y por su naturaleza condiciona a sus personajes a tener una vida de aprendizaje en que todo evento es significativo para convertirlo en un hombre superior al resto. La necesidad de “pruebas” en la narración heroica, que remite invariablemente a los conceptos de Joseph Campbell, específicamente los de *El héroe de las mil caras* (1949), se puede constatar fácilmente como un traslado en el caso de casi toda la hagiografía. Fijándonos en la Edad Media —aquí particularmente en la tradición castellana— la “prueba” es la primera información que hermana a héroes con santos. Gómez Moreno recuerda dos casos particulares que son bastante esclarecedores: el de la *Chanson de Roland*, y el del *Cantar de mio Cid*, en las que, en cuanto a la medida del héroe, se “muestra un nuevo punto de encuentro con las vidas de los santos, ya que todos ellos [como el Cid] salen triunfantes frente a la calumnia y la difamación” (2008 53). Por supuesto que esta colindancia es más bien ligera, aunque no menos verdadera que otros “milagros heroicos” en la literatura, donde la divina providencia auxilia extraordinariamente a los héroes guerreros que cuentan con su protección. La famosa imagen de Santiago Matamoros es un ejemplo válido.

Ahora bien, hay mitologemas anteriores al surgimiento de Cristo que permiten, en la perdurabilidad del motivo, concebirlo como una repetición compulsiva de ciertas mentalidades. Este término, “repetición compulsiva”, fue utilizado por Sigmund Freud para explicar la conducta de ciertos individuos que no pueden abstenerse de repetir algunas de sus experiencias pretéritas, muchas de las cuales fueron seguramente dolorosas (v. “Más allá del principio del placer”, 1920). Lo traemos a colación ahora para pensar en posibles interpretaciones sobre la repetición narrativa e ideológica del martirio de los héroes, como signo fundacional pero, sobre todo, como ideal carismático ritualizado. Baste recordar que en la literatura medieval de carácter hagiográfico es relativamente fácil ver el traslado de estos motivos y tópicos hacia la épica. Esta transferencia, que sucede también de manera inversa, tiene particular interés en el terreno de la hagiografía, pues ésta, entre otras literaturas, caracteriza a los campeones de causas civiles. No olvidemos que los santos son los grandes campeones de la cristiandad. Mio Cid es un buen ejemplo de ello, como ya han demostrado Walsh (1982), West (1983), Gómez Moreno (2008) y otros.⁸⁰ Igual sucede con la figura de Fernán González, por ejemplo, y otros personajes ya de carácter pseudohistórico, como los herederos inmediatos de la materia carolingia.⁸¹ Testimonios específicos, como el

⁸⁰ En un clásico artículo de Geoffrey West se señalan las concordancias entre ciertas literaturas que tratan de lo heroico guerrero y las hagiográficas. En “Hero or Saint? Hagiographic Elements in the Life of the Cid?”, West propuso las primeras reflexiones que hoy son ya un transitado cauce en la crítica literaria hispano-medieval: la situación del Cid como un héroe épico santificado en la *Historia Roderici*. Su tesis aduce a que durante el progreso de la *Historia*, se muestra un cambio de actitud con respecto del héroe, quien termina retratado como un instrumento divino favorecido por Dios. Alude primero a los elementos puntuales, como las referencias temporales que están determinadas por festivales religiosos, pero, sobre todo, a que en el relato crecen progresivamente el número de actos piadosos del héroe, así como las instancias de observación religiosa.

⁸¹ La “materia carolingia”, una de las que más y mejor nutren al *Romancero viejo* castellano es también, indudablemente, un punto de encuentro entre la tradición peninsular del romance y los corridos mexicanos, tan señalada a lo largo de un siglo de investigaciones. Un ejemplo significativo se encuentra en un “Corrido de Pancho

manuscrito *Escorialense h-l-13*, evidencian la imbricación narrativa de estos géneros y es interesante observar que, precisamente, es la mezcla de registros hagiográficos y épicos la que tiene mayor presencia en la superposición de la ficción legendaria con la “historia”.⁸² Quizá porque su carácter errabundo refleja el sentimiento de marginación con el que viven muchísimas personas.

Precisamente, el primer hombre venerado en México como santo, aunque nunca canonizado por el Vaticano fue, en todo sentido, un héroe vagabundo, un extravagante. Gregorio López, un eremita errabundo de origen español que anduvo por la periferia de la que ahora es la ciudad de México y en el desierto del noroeste del territorio, a finales del siglo XVI. Su causa de canonización nunca fue atendida por Roma, en donde, curiosamente, jamás se decidió reconocer la santidad de ningún novohispano hasta tres siglos después, cuando la secularización nacional era una realidad en progreso.⁸³ Que López fuera víctima del desprecio oficial no evitó, sin embargo, que existiera un culto a su persona, ni que pasara a formar parte del repertorio de la literatura hagiográfica

Villa”, firmado con las siglas R.M.C, que en una estrofa dice: “De México está a las puertas /y entra en México triunfante, /y halla las puertas abiertas /de Rolando el olifante” (María y Campos, 1962 Vol 1. 359-361).

⁸² El manuscrito o códice *escorialense h-l-13* es una especie de antología castellana medieval, cuya escritura puede fecharse a finales del S. XIV. Contiene textos de diversa índole y varias tradiciones, entre la hagiografía y el relato caballeresco. Según Romero Tobar (1986), el primero en atender a la importancia de este manuscrito fue Amador de los Ríos (1864), seguido casi inmediatamente por el hispanista alemán Adolf Mussafia (1866) y luego H. Kunst (1878). Ellos tres también comenzaron una labor de recuperación y edición de algunos de los relatos contenidos en el manuscrito, y que se continuó de forma irregular durante el S. XX, pero cuya descripción general no llegó sino hasta el catálogo de J. Zarco Cuevas (1924). Algunos de los relatos más recordados son el “Noble cuento del emperador Carlos Maynes de Roma en de la buena emperatriz Sevilla”; la “Estoria del emperador Constantino”, que es en realidad una versión de la vida de Santa Catalina; el “Cuento muy fermoso del emperador Otas de Roma”, y “La estoria de Santa María Egipcíaca”; esta última editada escrupulosamente por Roger M. Walker (1977).

⁸³ Sobre Gregorio López puede leerse el esclarecedor artículo de Jodi Blinkoff (2003). Blinkoff discute sobre todo la figura de Francisco Losa, el amigo y seguidor de López, y relator de la vida del “santo”, quien por lo tanto fuera el primer hagiógrafo de la Nueva España.

mexicana. Su ejemplar vida salvaje, tiene elementos en común con la de los bandoleros legendarios y romantizados que poblaron el siglo XIX y que, en la evolución quizá natural de sus personajes, se vieron convertidos en santos en la figura de Jesús Malverde e, incluso, en otros cultos que ya hemos mencionado, como los de Pancho Villa y Juan Soldado. Como ellos tres, Gregorio López se alejó de los centros rectores para vivir auxiliando en los márgenes desérticos y fronterizos.

Los santos, debido a su naturaleza heroica, provienen del imaginario inconsciente (que sería decir 'el reino metafísico', diría Campbell, 164). Desde una perspectiva meramente formalista del relato, siguiendo a Vladimir Propp por ejemplo, podemos considerarlos los agentes y motores de sus narrativas, cuya presencia siempre igual y necesaria, no es construida de manera consciente por el "autor". Pero el héroe no es ficticio. No es ni imaginario, ni falso, ni inventado, sino que proviene de una realidad a la que le es al mismo tiempo necesario. Desde este plano instintivo y metafísico, volviendo a las estipulaciones de Savater, se puede pensar al héroe ante todo como un dogma

una creencia mítica en que la sensibilidad (o sensualidad) y la racionalidad humanas bastan para fundar, mantener y transformar los valores y normas que regulan la vida de los hombres; la obstinación en defender lo que exalta jubilosamente al hombre y le hace sentirse más firme y más libre (1982 167).

Por otra parte, para Ernst Curtius (1948), y a diferencia de Scheler, el santo y el sabio son héroes similares al campeón militar (242). La virtud específica del heroísmo es la consciencia de autocontrol; es decir, la posibilidad de ser y actuar por uno mismo. Sin embargo, su poder y su alcance no se quedan ahí, sino que se materializa en la expresión de su poder como acto de responsabilidad y de valentía.

Desde la dimensión de la santidad, esa "valentía" del héroe se transforma en la aceptación de su martirio, que es la testificación de su causa. La muerte del mártir, que es el acto único que lo conduce a los altares populares, puede ser considerada como su

“apoteosis”, es decir que representa “la liberación potencial que está dentro [de él]”, por lo que, debido a su ejemplo, se supone asequible. Es por esto que el santo interesará y será recordado por ese momento único en que validó toda su vida y su aventura. La ordalía, simbolizada en la muerte violenta, es un pretexto mítico que permite, ultimadamente, su adoración ritual y, por ejemplo, en los corridos hagiográficos malverdianos, así si nos presenta regularmente

Malverde miró *pa’l* cielo
“se me tenía que llegar,
sólo le pido a mi gente
que no me vaya a olvidar”.

Le pusieron su sogá al cuello
con las manos por detrás
lo colgaron de un mezquite
nadie lo pudo salvar.

El mezquite se secó
con los pretextos del pleno,
sigue ayudando a los pobres
con los pretextos del cielo.⁸⁴ (Cancionero, p. 207)

La muerte, la ordalía del martirio, es también el centro narrativo muchas de las hagiografías, aunque no siempre. Este registro literario ha contado durante los últimos dieciocho siglos, con un catálogo apoteósico en continua expansión que es, a la vez, limitado en sus fuentes, tópicos, modelos y motivos. En ella no importa la originalidad o unicidad del relato, sino, al contrario, la conformación del mismo a una cosmogonía que es mucho más que literaria. Da cuenta de una vida y de un acto heroico que se representa en los valores y, sobre todo, en las aspiraciones de una sociedad. Pero

⁸⁴ No olvidemos que la ordalía o “juicio de dios”, es en su sentido más amplio un rito de carácter seudojudicial que incluso fue condenado por la Iglesia postridentina. En pocas palabras, la ordalía supone que quien es juzgado (y castigado, con fuego o agua), será salvado por Dios si en verdad es inocente. En la literatura medieval encontramos ejemplos de otros tipos de ordalía, como peleas entre caballeros, en donde se supone lo mismo: que Dios asiste a los justos. Lo que queda e impacta de una ordalía es que, como juicio y castigo ejemplar, se perpetúa en las posibilidades de su plasticidad, a la que el pueblo es convocado. (Le Goff y Schmitt, 2003 695-697)

sobre todo, habría que añadir, en sus marcas que en el relato se convierten en lugares comunes: las fórmulas temáticas que vertebran los corridos hagiográficos.



Ilustración 3.2 Procesión en honor a Jesús Malverde, según consigna una noticia del 04 de mayo de 2010 en el periódico *La Jornada* en el que se comenta sobre la fiesta mayor del santo paracatólico, un día antes

3.2 Las marcas de los mártires. La rebeldía y el mitologema prometéico

Everyone looks up to you. They listen to you. If you tell them to fight, they'll fight. But they need to be inspired. And let's face it "Superman"... the last time you really inspired anyone was when you were dead

Batman a Superman.
-Geoff Johns, *Infinite Crisis*

La rebeldía es la cicatriz del héroe. Es el testimonio de una curación penetrante. La marca indeleble que lo hace reconocible. También da cuenta del acto arriesgado, seguramente valiente, del que no salió ileso. La apoteosis tras la cual ya nada puede pedírsele pues con ella ha dignificado al hombre, mostrándole las hazañas de las que puede ser capaz y extendiéndole los límites de la experiencia (Bowra, 1966 4). Por eso, ningún acto de rebeldía está exento de violencia. Existe y tiene sentido solamente como respuesta agresiva, pero puntual, en contra de una insatisfacción determinada que, ya desde una perspectiva superior al individuo, afecta o fisura negativamente la economía de los pueblos. Prometeo lleva esta cicatriz sobre su vientre, a la altura del hígado. Adelantándose a Jesucristo, a quien Tertuliano llamó el *verus Prometheus* (García Gual 15), la ganó en favor de los hombres quienes, más que recibir el fuego —y con éste la técnica y la cultura— obtuvieron en el dolor de su héroe una solución para el mundo. La solución de Prometeo, sin embargo, no deja de ser más que momentánea: Zeus decidió vengarse creando a la mujer y regalándosela al hombre, para que en la curiosidad de Pandora se abriera aquella vasija donde descansaban todos los males que acecharían a la humanidad.

Pero antes de pensar en las consecuencias, conviene determinar en la figura del hijo de Jápeto, encadenado a la roca donde es mutilado diariamente por el águila de alas enormes, una propuesta modélica del heroísmo, de sus causas y de sus

consecuencias. Primero, porque como todo héroe, Prometeo tenía poca idea de las consecuencias materiales que provocarían sus convicciones, pues éstas convienen su lógica desde el plano ético de la existencia (García Gual, 2009). Segundo, y más importante, porque el héroe aquí figura que la ordalía del martirio es una condena injusta pero infranqueable para dar testimonio de su heroicidad. Tercero, y en suma, porque como lo notó el romántico Ralph Waldo Emerson (1854), el heroísmo es un acto individualista y egoísta, surgido de la consciencia plena del individuo de tener la razón, a pesar de que la sociedad y el orden que ha establecido a través de ella le digan lo contrario. Emerson dio en la clave cuando observó que en el heroísmo hay algo que no es ni filosófico ni sagrado, pero que sí propone un evento tan extremadamente individualista que le permite el orgullo. Y el hombre está obligado a reverenciar a sus héroes, precisamente porque sus acciones, amén de percibirse orgullosas, se sienten y no se razonan. Aunque este accionar se oponga a cualquier ley, el hombre entiende que el héroe acometió la más grande de las acciones humanas, aquella en la que no cabe la censura ni de filósofos ni de dioses (1854 151-153).

El orgullo heroico que distingue Emerson tiene que ver, o más bien es comprendido como el honor, y éste es el núcleo ético de los héroes, según una corta pero contundente definición del clasicista C. M. Bowra: una generación de seres superiores, que lo porque buscan el honor más allá de sus propias limitaciones y fragilidades, y por eso lo merecen (1-4). Pensemos entonces que, debido a que el martirio se puede entender como el precio que paga el héroe por obedecer al impulso secreto que lo guía, sufrirlo es lo que lo hace honorable. Conseguir el martirio, desde esta perspectiva, es en sí mismo la consecución del honor. Esta operación es parte constitutiva de nuestra cultura. Ya desde la antigua filosofía griega se sostenía que una vida de acción es superior a la persecución de ganancias rentables o a la gratificación de los sentidos. El heroísmo es, precisamente, la obediencia que guarda un individuo

para con un impulso secreto y su esencia es la confianza en sí mismo. Esta es su naturaleza. El profundo aprecio por sí mismo, le permite al héroe soportar la ordalía agenciada desde lo que sus seguidores consideran, o considerarán, el mal. Sufrir el martirio demuestra la verdad y las bondades del héroe, así como sus causas. Cualquier asomo de prudencia de su parte, sería tan falsario que operaría en detrimento del mártir. Por eso, el tema central de toda poética heroica, incluyendo la hagiografía, es la ordalía necesariamente violenta que debe sobrepasar el héroe, para probar su valía (Bowra 48).

Pero además, la idea del martirio solo puede concebirse desde un imaginario premoderno, pues su cuerpo —receptáculo del castigo y de la gloria— difiere de la corporeidad moderna, limitada por sus funciones como parte de una sociedad capitalista y progresista. El mártir renuncia a su cuerpo, a su temporalidad, a su espacio, pues le apena, precisamente, cualquier limitación. Porque, definitivamente, es su cuerpo el que le asemeja al resto de los hombres de los que deberá, en algún momento, separarse y diferenciarse; lograr que triunfe su espíritu para no convertirse en un incauto tan feliz de las cosas simples. Por eso habrá que dudar de la ingenuidad de los héroes, porque el heroísmo no es accidental. Todos tienen un plan definido por esa conciencia individual que, porque les supone merecedores del honor, los hace buscarlo. El héroe es tal, orgulloso, entregado y confiado en sí mismo porque así ha sido atribuido carismáticamente. Su honor es carismático, porque es dado en función de lo que su sociedad desea de él.

Tradicionalmente se sabe que en cualquier tipo de narrativa heroica, la obtención de este "honor carismático" se conceptualiza como una renuncia libre y personal a cualquier gratificación mundana, en orden de obtener algo más grande para la comunidad. Quien esto elige —y se puede rastrear el origen de esta presunción hasta los personajes de Homero (Bowra 27)— es superior al mortal común, en el sentido que su vida se convierte en propiedad comunal, pues pasa a poblar la memoria de los

hombres como un ejemplo de superioridad y perfección, reconocido en la consecución de una tarea específica que muy pocos pueden cumplir. La obtención del honor y la gloria es, por lo tanto, un deseo compartido en el plano de la idealidad por una comunidad que contrarresta su impotencia para cumplir con el ejemplo del héroe o del santo, con la imaginación de una narrativa en la que su modelo a seguir facilite su difícil vida. De esta manera, la tradición folclórica de historias sobre héroes, presupone un mundo en el que el hombre no es el centro de sí mismo, sino que es un prisionero de poderes e influencias ajenos que deben ser vencidos para convertirse, precisamente, en hombre libre y pleno. Cuando el héroe muere, cuando el mártir “testifica”, consolida su superioridad pero también su lazo indisoluble con su comunidad, a través de los “poderes” que obtiene a cambio de su vida. En el terreno de los santos, estos poderes se resumen en los “patronazgos” de los que hay tantos como necesidades mundanas. Esta variedad refleja no solamente las diferentes etapas de desarrollo social o intelectual entre comunidades, sino también la metafísica y la visión del mundo que presupone la sociedad que concibe al santo.

Una sociedad sabe, de antemano, que no todos sus miembros podrán cumplir con el ideal estipulado desde el héroe. Por eso los héroes se eligen y funcionan como válvulas de escape para las frustraciones individuales (Campbell 233-239). Resulta fácil decir, entonces, que los héroes se fabrican para contrarrestar una impotencia social, imaginada en triunfos individuales que se expresan en todas esas literaturas y otra clase de objetos culturales, donde la acción y la aventura ciñen lo verdaderamente importante, que es la noble ejemplaridad. La literatura heroica ha existido y existe en muchas partes del globo, debido a que responde a una necesidad real del espíritu humano: insistir en la creencia de que el honor atribuido por el hombre a algunos de los suyos, se debe a una superioridad que resumimos como “carisma”. Los héroes son, por esta razón,

campeones de las ambiciones que limitan al hombre. Parecen haber sido elegidos para superar la fragilidad humana y representar una vida más autosuficiente y completa.

La tradición folclórica de historias sobre héroes, presupone un mundo en el que el hombre no es el centro de la creación, sino que es prisionero de los poderes e influencias invisibles que habrá de vencer para convertirse, precisamente, en hombre. El interés de estas historias, por lo tanto, radica en el relato de las habilidades y conductas que posee quien habrá de convertirse en héroe para sobrepasar la mediocridad de sus congéneres, quienes solo tendrán en su ejemplo un modelo a seguir que, muy seguramente lo saben, no podrán conseguir. Pero, a final de cuentas, el relato de ninguna clase de héroe podría considerarse como tal, a menos que la gran victoria del héroe haya sido alcanzada por medios, aunque sean más o menos, humanos. Es por eso que las literaturas heroicas, la hagiografía entre ellas, deben considerarse como antropocéntricas. Las acciones que se relatan son antes que nada de naturaleza humana; y aunque la divinidad o figuras afines aparezcan como entidades necesarias para el relato —tal vez como motivadores iniciales de la aventura o como consecuencia última de lo buscado— la verdadera literatura heroica tiene que ver con hombres y su interés primordial son los hombres (Bowra 23).

No deja de ser cierto, sin embargo, que a pesar de tratarse de hombres, la literatura de carácter épico da un papel preponderante a la presencia de dioses, semidioses y otras formas de la divinidad, como la Providencia. Pero las entendemos como extensiones de lo humano y, sobre todo, como los eslabones que permiten unir a este mundo con el otro, el ulterior, hacia el que se dirige el heroísmo, sobre todo el hagiográfico. En la tradición cristiana, el peso y el poder de la Divina Providencia es fundamental para comprender las vicisitudes y los caminos de los hombres. Si recordamos, por ejemplo, el caso de Alejandro Magno en el castellano *Libro de Alexandre*, comprendemos que a pesar de la heroicidad, la conducta prepotente del

héroe, que es adversa a la imagen del buen cristiano, le cuesta su caída y su deshonra final. Ahora bien, no siempre se trata de que la divinidad participe del destino humano, sino también de que el hombre busque la participación de los órdenes superiores en su retahíla de pruebas. Esto lo podemos reconocer fácilmente en los momentos en que los héroes con filón hagiográfico invocan a lo divino, por medio de oraciones, por ejemplo, como en los característicos casos castellanos del Cid y de Fernán González, o cuando por sus circunstancias son visitados por apariciones que los reconfortan.

Probablemente, debido a que el honor puede ganarse más fácilmente mostrando superioridad con respecto del resto, el héroe compite con todas las fuerzas, humanas o no, que se le oponen y la vence (Bowra 51). Esta es una característica de todo relato heroico. En una narrativa con consecuencias fatales, cuando se trata de mártires, el mundo y la sociedad en general apenas se dibujan o se ignoran, y toda la atención se centra en quien habrá de ser el héroe, simplificando en él todas las preocupaciones que llevaron a su creación. Todas las oportunidades para alcanzar la gloria, se le presentan exclusivamente al héroe, pues obtenerla es su prerrogativa y el resto de la sociedad solo se beneficiará de ese contrato, del resultado apoteósico de la ordalía. Por eso, la hagiografía no deja de ser una “poesía de combate”. Estas historias ganan intensidad y plasticidad en el enfrentamiento entre el héroe y sus adversarios (Bowra 56-57). En este enfrentamiento, la prueba última del héroe, su apoteosis, es dar la vida. La muerte es el motivo de máximo orgullo y satisfacción, pues con ella se alcanza, al mismo tiempo, el grado cero de lo humano, así como el paso al terreno del honor y de la gloria. Aquí lo más importante es entender que la vida del mártir no testifica en vano, pues con su sacrificio ejemplifica la manera en que un hombre debe vivir y comportarse cuando le toca pasar por su propia ordalía en el mundo.

Pensemos entonces en el modelo al que se suscriben todos los santos y en la situación del heroísmo: la vida de Jesús el nazareno. Jesucristo fue un rebelde que

murió crucificado por la ley. Antes, como se sabe, fue mortificado y burlado, abucheado por todos y negado por su mejor amigo. Estos sucesos, más que su milagrosa vida pública, lo demarcaron del resto de los hombres y constataron, ante un pequeño sector de la opinión pública, que en verdad él era el elegido. El hijo de Dios. El derramamiento de su sangre disparó un culto a su persona que, con el paso de los siglos, se constituyó en una de las instituciones sociales más fuertes e importantes en la historia. Que la base fundamental de toda iglesia cristiana sea el culto a la personalidad de un ajusticiado, nos permite imaginar la importancia que tienen la cuestión del carisma y la subjetividad de la inocencia en el funcionamiento y la estructuración del pensamiento occidental. Y aquí mismo, lo trascendente que resulta la imagen del martirio como dádiva carismática. El cristianismo no es, por supuesto, la única fenomenología que supone en el carisma la base de sus relaciones y de su funcionamiento. Pero sí es, sin embargo, la que mayoritariamente condiciona este regalo al héroe en condición de su martirio; es decir de la imitación de Cristo en su mortificación y su castigo. Es decir que, por condicionamiento ideológico o mitológico, aquél que ha sido educado en el ejemplo cristiano espera de sus héroes el sufrimiento y la vejación como antesala a la muerte. Por no decir que solo admira la muerte de un héroe, cuando ésta ha sido entregada a pesar de las injusticias que se enfrentaron a su causa.

Esto también significa, definitivamente, que el héroe que ha de sacrificar su vida, necesita un público que juzgue la validez de su inmolación. Porque la cuestión del carisma, lo recuerda Aviad Kleinberg en *Flesh Made Word* (2008), es ante todo el resultado de una negociación implícita o, inclusive, a veces explícita en la que el héroe que obtiene la distinción carismática, posee algo que desea el público que se la otorga. En definitiva, el sistema carismático no funcionaría nunca sin una audiencia responsiva que lo cultive y lo alimente. Podemos añadir, además, que tampoco se estructuraría si no respondiera sistemáticamente a relaciones de poder donde, paradójicamente,

quienes otorgan el carisma lo hacen para sujetarse a quienes lo reciben. Este sistema es fácil de comprender si nos atenemos a dos particularidades básicas de su concepto: primera, que etimológicamente la palabra carisma significa “regalo divino”, es decir que, a pesar de ser una convención social, se finge o se cree, falsamente, que no hay una responsabilidad social detrás de su otorgamiento. Y segunda, que conceptualmente, como la definió Max Weber (1964), es el aura de los líderes que son gustados debido a sus poderes excepcionales.

Esto quiere decir que el carisma es, ante todo, una episteme profana y, por lo tanto, no-histórica; que, conceptualmente, es una interrupción de la razón para instalar, o reinstalar, a quienes lo llevan a cabo en el plano de lo contemplativo, de lo fundamentalmente sensorial. La autoridad carismática weberiana es ante todo un producto sociocultural, sí, pero como en el caso de la categoría de “aura” de Walter Benjamin (1935-1939), describe la relación entre un objeto y su dependiente a modo de experiencia, no de hecho empírico. Esto nos parece importante, por lo tanto, para comprender que la santidad es un atributo fundamentalmente no institucionalizado; es decir que idealmente, aunque no funcionalmente, la Iglesia no posee una censura absoluta en la fabricación de santos de la misma manera en que produce líderes religiosos. De hecho, durante siglos no lo hizo, o cuando menos no se autorizó la misma férrea injerencia para la selección de santos como lo hizo después del Concilio de Trento (Le Goff y Schmitt, 2003 719). Había en el cristianismo pre-tridentino una permisibilidad bastante amplia en cuestiones de elección y culto a santos, e incluso en otras particularidades de su fervor religioso.

Esto no es sorprendente, si se tiene en cuenta el carácter sincrético, muchas veces simbiótico, que parece inalienable de la idea de cristianismo. Lo que resulta un tanto asombroso, cuando visto de cerca, es la insistencia dogmática con que la Iglesia pretende normar fenómenos que no son propiamente teológicos. Porque la religión no

es propiamente teología y, mucho menos, simplemente un dogma. Es también, como bellamente lo describe Aviad Kleinberg, un catálogo de reglas de conducta, pero quizá sobre todo una narrativa sagrada (2008 8). Y porque es sagrada, es decir, porque ha sido removida del reino de lo ordinario para hacerla intocable o divina, ya supone esta narrativa una separación, o una demarcación entre ella misma y el resto de narrativas con que una sociedad se estructura o se formula a sí misma y al mundo. Para toda sociedad hubo un tiempo en que ésta era su única narrativa posible. El tiempo de las “edades doradas”, lo llamó Georg Lukács (1916). La fundación de otros tiempos, más materialistas o filosóficos, convenidos a partir de fenómenos sociales posteriores o paralelos a la religión, como los de la jurisprudencia o de la historia, no anulan de ninguna manera la narrativa sagrada de la religión. De hecho, aunque se esfuercen en conseguirlo —y a partir del siglo XIX este esfuerzo será más que obvio— parecen predestinados a la derrota, porque no operan en iguales circunstancias, no explican ni solucionan los mismos fenómenos de la experiencia.

La gran contribución de los héroes carismáticos cristianos, es decir, de los santos, para con su sociedad no se haya ni siquiera en la imitación de Cristo. Se encuentra, antes bien, en sus capacidades milagrosas, en que son el desplazamiento hacia lo mundano —hacia abajo— de un orden superior, cosmogónico, en donde todo es justo y perfecto en comparación con esta tierra. Las fenomenologías no religiosas poco pueden hacer para solucionar las miserias e injusticias temporales, desde y en el plano sensorial. La historia, la filosofía, la economía, la modernidad y su proyecto moderno, ¿cómo pueden competir como soluciones en contra de hombres divinizados, capaces de aliviar enfermedades sin intercesiones médicas, o de proveer riqueza desobedeciendo a la mano invisible de Adam Smith? Por eso hay que insistir en que la religión no es un dogma invariable. Mucho menos el cristianismo que es la más mutante de todas las grandes instituciones religiosas y ha logrado adecuarse a casi todas, si no

es que a todas las culturas extrañas en las que ha logrado instalarse. Y en esta refundación de sí misma en cada lugar, en cada cultura distinta, la contribución de sus santos y otras entidades carismáticas que fueron o son veneradas, ha sido mayúscula. Históricamente, en el cristianismo se permitió el culto, la elección y la devoción de santos desde el inicio de su fundación pública como religión diferenciada del judaísmo. Sobre todo porque cada nuevo santo, ya que funciona como un modelo único, añade nuevas perspectivas sobre cuál es el comportamiento aceptable o deseado. Pero además y sobre todo, sus funciones milagrosas, por demás variadas, permiten siempre concebir un mundo que es discursivamente complejo: la iglesia de Cristo se propone como un modelo de experiencia que no puede experimentarse por medio de los sentidos.

El carisma religioso cristiano no es una esencia sino una dinámica social particular. No es una lista predeterminada de calidades, sino una disposición de parte de un grupo en particular para atribuir cualidades excepcionales, generalmente relacionadas con Dios, a uno de sus miembros. El carisma, además, surge generalmente en los márgenes de una sociedad y no en su centro. Como cualquier fuerza, el carisma tiene implicaciones políticas. Conlleva una confrontación entre las autoridades y el grupo carismático, es decir, la persona con carisma y su grupo de admiradores. Esa confrontación se lleva a cabo entre aquellos que poseen la autoridad pero no tienen carisma y aquellos otros que tienen carisma pero no tienen autoridad. La élite puede intentar eliminar o remover de entre el espacio público a aquellos que poseen un carisma que les es peligroso. Puede también intentar trasladar el lenguaje subversivo y rebelde de algunos carismáticos hacia el lenguaje canónico del centro — como, de hecho, hacen— pero no puede hacer nada para evitarlos. La fuerza del imaginario folclórico del cristianismo, conceptualmente, tiene que ver con la masificación de un culto a la personalidad carismática. Lo sugestivo es que su discurso favorece

carismáticamente a los desposeídos, aunque, paradójicamente, no busca siempre de entre ellos a sus santos; no olvidemos la antigua insistencia hagiográfica por dar buena y noble cuna a los santos. Sin embargo, la insistencia en auxiliar a los desposeídos, es una máxima cristiana desde las bienaventuranzas de Jesucristo en el monte que, en la versión de Lucas, declaran

Felices ustedes si los hombres los odian, los expulsan, los insultan y los consideran unos delincuentes a causa del Hijo del Hombre. En ese momento alégrense y llénense de gozo, porque les espera una recompensa grande en el cielo (Lc 6, 22-23).

Desde esta perspectiva, el primer bienaventurado del cristianismo es el propio Cristo quien, en su muerte, redefinió el paradigma heroico que se le esperaba a un Mesías. La comunidad que surgió a partir de este símbolo, el de la muerte injusta de un hombre honrado, tuvo que estructurar un sistema heroico basado en que no hubo realmente nada heroico en la muerte de Cristo, pues fue ejecutado como un criminal común, ya sea por haberse declarado rey de los judíos o, en el extremo más reaccionario, por haber cometido blasfemia al declararse hijo de Dios. Kleinberg supone que los discípulos de Jesús se negaron a aceptar que su épica mesiánica terminara de forma tan simple, así que decidieron que su muerte fue tan común y corriente solo en apariencia (2008 14-15). Volviendo a la idea de poesía del combate de Bowra, el combate de Cristo se vivió entonces en la cruz y su muerte desesperada y abandonada se transformó en el triunfo, en la apoteosis que salvó a la humanidad. Por eso, morir por el Salvador y como el Salvador, se consideró desde entonces como la ordalía heroica que demuestra la verdad y la validez del héroes. Ya después, en la lapidación de san Esteban, el primero de los mártires, se consolidó una tradición cultural, artística y literaria que pudo dar forma al mundo simbólico cristiano.⁸⁵ No importa que el martirio

⁸⁵ Tradicionalmente, san Esteban es considerado el primer protomártir y el primer santo del cristianismo. Aparece ya en el libro de los *Hechos de los apóstoles* (6 y 7), en donde se le cuenta entre los siete “hombres de espíritu” que defenderían los

fuera un evento raro originalmente, aunque magnificado por la tradición narrativa que despertó. Lo que interesa es que, a pesar de su rareza, el martirio se convirtió en la raíz metafórica del cristianismo y el mártir, a su vez, en el héroe cristiano por excelencia.

El primer gran indicador que señala la tendencia a ver excelencia moral en el martirio es, precisamente, la atribución martirológica a los apóstoles. A pesar de que fueron elegidos por Jesucristo —y por lo tanto, por Dios— necesitaban además de la muerte cruel y voluntaria para demostrar su adhesión y ser testigos del Cordero. Las descripciones cristianas del martirio, por esta razón, enfatizan la forma deliberada en que un mártir se convierte, pasivamente, en la víctima de la violencia de otros. Simbólicamente, por este proceder, el mártir disloca la violencia de una recepción a una aceptación. Es decir que, al elegir el martirio, el héroe cristiano se transforma de víctima en, digámoslo así, victimario; es él y no otro el que elige e inflige el sacrificio sobre sí mismo. De hecho, y esto se puede ver en muchas vidas de mártires, oficiales o no, el condenado al martirio coopera con el sistema del que es víctima, acepta la sentencia y se arroja a ella. Y es cuando el condenado admite el castigo que lo llevará a la muerte, que se reintegra a su comunidad, ya que finalmente se ha hecho útil a ella. La ejecución pública o su recuerdo no son, por lo tanto, un procedimiento de eliminar al castigado, sino un teatro ritualizado que conviene y explica la atribución carismática del héroe.

El éxito de este teatro ritual depende del condenado actuando su parte, pero sobre todo de la audiencia obteniendo, como repercusión por la atribución de carisma,

intereses espirituales de los helenistas contra los hebreos. Junto a Esteban fueron llamados Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas y Nicolás. “Esteban, lleno de gracia y de poder, realizaba entre el pueblo grandes prodigios y señales” (*Hechos* 6, 8), pero, como Cristo, fue acusado de blasfemia por el Sanedrín y lapidado hasta la muerte. Sus similitudes con Jesucristo son demasiado simbólicas para pasarlas desapercibidas y atestiguan que el ejemplo de santidad en el Mesías es tanto figurativo como simbólico. Por ejemplo, mientras San Esteban era lapidado, pronunció unas breves palabras que recuerdan a las de Cristo en el Monte Calvario: “Señor, recibe mi espíritu [...] no les tengas en cuenta este pecado” (*Hechos* 7, 59-60).

un beneficio existencial y mundano. Por eso, aunque para el cristiano no deja de ser escandaloso el crimen cometido contra la víctima inocente, acepta que la farsa le restituye un sentido de justicia que supera al orden del mundo. El reino de Cristo no es de este mundo, y la ordalía del mártir refrenda la idea de que a toda injusticia cometida y sufrida en el territorio de los hombres, la supera la justicia divina. Esta ritualización simbólica establece al mártir como un ancestro emblemático; la materia en común de una comunidad entera. Con su función, logra convertir, o mantener, a la comunidad como una familia y la fortalece, pues su sangre alimenta y reanima a su sociedad (Kleinberg, 2008 25). Sabemos que, intelectualmente, esta idea podría parecer chocante, pero es porque no nos pertenece a todos. Es la revitalización de la cosmogonía mitológica como regidora moral y ética de la experiencia social, ahistórica en el sentido hegeliano.

Cabría preguntarse si esta situación frente a la historia ya no sucede ahora. En las comunidades fronterizas donde se desarrollan los cultos paracatólicos, a veces es el único conocimiento. Ahí, la resolución del heroísmo de sus mártires parece ser la única evidencia de su *ethos* y, por lo tanto, de sus convicciones. La continuidad entre aquella idea arcaica del mundo representado cosmogónicamente en sus héroes, ha llegado hasta nuestro presente, en ciertas comunidades, debido antes que nada, a que es una narrativa continua y que muta sin cambiar demasiado. Las historias de mártires, tan contadas desde siempre, nunca han dejado de tener una importancia mayúscula en la creación de una memoria colectiva; no únicamente porque son asequibles a grandes públicos, sino porque poseen una elasticidad simbólica que permite representar al hombre siempre, ante cualquier circunstancia.

En el caso de los mártires, parece ser que lo único que importa es el hecho del martirio en sí mismo. La sangre derramada limpia a la comunidad de sus pecados, al tiempo que convierte a quien la vierte, en un agente de su sociedad en el reino de los

cielos. Pero, además de las narrativas del heroísmo del mártir, su servicio por su comunidad sirve como instrumento mnemónico para facilitar el reconocimiento del grupo. Por eso mismo, las historias de santos fueron, gradualmente, deshaciéndose de sus marcas históricas y traducidas o simplificadas en fórmulas sacras que facilitaron la memoria. Cualquier primer mártir en concreto, se convirtió así en un mártir ideal. Es decir, en un mártir como todos los demás, cuya función simbólica es simple: un elemento mínimo a la que se le pueden añadir las particularidades de cada generación permitiendo, o mejor, forzando a la creatividad comunal para poder ajustarse a las necesidades del momento y que, cuando se lleva a la narración, aparecen como patrones.⁸⁶

Hay un modelo primario del que parten la mayoría de los relatos heroicos, y podemos llamarlo “mitologema prometéico”, pues tiene su ascendencia precisamente en Prometeo. Como elemento mínimo y básico de toda literatura heroica, da cuenta del carácter filantrópico de los héroes, así como de sus procederes desafiantes. Pero sobre todo propone o establece la disposición de los héroes al martirio, la señal arquetípica del heroísmo, con una “decidida voluntad de arrastrar el dolor sin ceder a las amenazas del tirano y sus sicarios, esa inflexibilidad en el tormento, que hacen de Prometeo [...] un mártir de la libertad frente a la opresión, un sufridor ejemplar” (García Gual 21). Como Prometeo, todo mártir es un insurrecto y su pronunciamiento es una dilatación de sí mismo, éticamente planeada, materialmente conseguida y espiritualmente consumida. Por ejemplo, don Quijote, probablemente el mayor de los héroes que han surgido del espacio ideológico e intelectual del que proviene nuestro idioma, conspira contra su

⁸⁶ Gran parte de los estudios filológicos, historicistas o de crítica literaria que se hacen actualmente sobre hagiografía, prestan atención a los diversos patrones o tipos repetidos o reaparecidos de una a otra, o de una a un texto de otro carácter literario. Más allá de los ya mencionados trabajos de Aragüés Aldaz (2000, 2005 y 2009), y Gómez Moreno (2005, 2008), conviene revisar los trabajos Baños Vallejo (1989, 2002 y 2003); y, por supuesto, al clásico Delehayé (1921).

época y, literalmente, se expande hacia una ética precisa, la de la caballería, y la consigue para derrocharse espiritual e intelectualmente en ella. La conducta de Alonso Quijano, calificada de locura por Cervantes, es uno de los mejores ejemplos que se encuentran en la literatura, para entender cómo los individuos proponen, por medio del heroísmo, solventar las deficiencias simbólicas que perciben en la sociedad. Pero sobre todo, don Quijote también ilustra aquello de que el héroe es la causa de sí mismo, el resumen del sistema del que emerge y que somos nosotros.

En el personaje de don Quijote, que no en Prometeo, se resume el enfrentamiento entre los dos vectores por los que avanza y se construye el conocimiento humano de la experiencia, mismos que son importantes para la discusión que aquí se elabora. Por un lado, la mitología que, en palabras de Claude Lévi-Strauss es un sistema cerrado y estático (40), al contrario del otro, la historia, que es un proyecto en continua ampliación. El culto al heroísmo, en cualquiera de sus variantes, es un culto a lo estático o, mejor dicho, a lo contrario a la historia; a lo que no avanza diacrónicamente. El heroísmo es un deseo humano por expandirse hacia un plano superior, no uno ulterior; es decir que generalmente se dirige hacia el reino de la verdad cosmogónica. El heroísmo va hacia arriba, no hacia el frente. Algo así dijo antes Thomas Greene en su clásico *The Descent From Heaven* (1963), donde estableció que la primera cualidad de la imaginación épica es su ánimo expansivo, su impulso por extender su propia luminosidad en círculos de perenne ensanchamiento (9). Greene se refiere, por supuesto, a la imaginación pre-filosófica de las que Lukács (1916) entiende como épocas felices: las “edades iluminadas únicamente por la luz de las estrellas” (29).⁸⁷

⁸⁷ En esas épocas, dice Lukács, todo es nuevo y sin embargo familiar, lleno de aventura y aun así reconocible: “El mundo es ancho y sin embargo se siente como una casa, debido a que el fuego que se quema en el alma, es de la misma esencia natural que las estrellas; y el mundo y la persona, la luz y el fuego son muy distintos, y sin

A pesar de que los trabajos de Greene y de Lukács están exclusivamente destinados a entender los artefactos culturales que, en conjunto, reconocemos como narrativa escrita de largo aliento —ya sea épica, tragedia o novela— aquí ayudan a definir el funcionamiento de la maquinaria intelectual que opera detrás de todo culto a los héroes. Por ejemplo, que la imaginación heroica, evidentemente mitológica, es anterior a toda filosofía y que, por lo tanto, no representa ni pretende solucionar el distanciamiento entre la experiencia interna y la externa del ser. No hay en su *episteme* una diferenciación entre el sujeto y el mundo, ni de la incongruencia entre el alma y el acto. Esta anterioridad no debe considerarse como signo despectivo de salvajismo intelectual, sino convenirse como el estado primigenio del conocimiento; es decir, la primera práctica intelectual. En ella, el ser y el destino, la aventura y el logro, la vida y la esencia son conceptos indiferenciados (Lukács 30-36).

A este respecto, una de las ideas más importantes que todavía se pueden extraer de Thomas Carlyle (1843) es que la mentalidad heroica es parcialmente pragmática. Es decir, que se construye en perspectiva hacia las consecuencias del acto heroico y no, al contrario, como un análisis objetivo de las causas. Lo que Campbell llamaría “deficiencia simbólica”, es decir, la crisis real para la que el héroe es una solución, es aceptada tal como es por el héroe, diría Carlyle, y se decidiría a actuar descaradamente en contra de ella. Por lo tanto, un héroe es básicamente humano. Antepone la intuición a la reflexión, la fe a la filosofía, la temeridad a la precaución, la velocidad de acción al juicio suspendido. Pero, por ser hombre y pertenecer al imaginario de los hombres, el héroe es producto y/o respuesta a una irregularidad de la vida. Simbólicamente, el héroe es él mismo una extensión de lo humano, la

embargo nunca son completos extraños el uno para con el otro, debido a que el fuego es el alma de toda la luz y todo el fuego lleva en si mismo la luz. Por lo tanto, cada acción del alma obtiene significado y se delimita en su dualidad: completa en sentido —es decir que tiene significado— y completa para los sentidos.” (17, esta traducción es nuestra, desde la versión en inglés de Anna Bostok).

representación del deseo natural por expandirse hacia la experiencia, y en ella misma para explicarla. Por esta razón, el héroe es ante todo una percepción que constituye, por sí mismo, su relato. Es el *ethos* y el motivo que subyace a la narración de su aventura.

Como espejo idealizado de las causas humanas, el héroe escapa a la mera ficción porque su existencia tiene un carácter y un impulso metafísicos. De ahí que, en el terreno de la mitocrítica, se le defina como un “personaje de cualidades extraordinarias” que “frecuentemente es honrado por la sociedad a que pertenece”, aunque, y esto me parece por demás importante, “también con frecuencia es desconocido o despreciado. Él y el mundo, o él o el mundo, en el que se encuentra sufren de una deficiencia simbólica” (Campbell 42). Se entiende, entonces, que el héroe surge de una sociedad en crisis, para la que él es una respuesta maquinal. Es una construcción de carácter obligatorio que busca una solución existencial en el páramo de lo simbólico. Insistamos en la noción de Propp. El héroe narrado no es una entidad ficticia, sino real ya que existe en el inconsciente, y proviene de una realidad que le necesita simbólicamente y hasta sensualmente, como opina Savater (1982). Y quizá de entre todos los héroes, el santo es el que más se propone como un mito excesivo. Sobre todo, porque a diferencia de otras mitologías heroicas, poco o nada poseen de fundacionales. Su función es ejemplar en cuanto que son explicaciones del ejercicio de un universo ya establecido y creado, que bien podría prescindir de ellos o intercambiarlos. En ese sentido, en nada se parecen a los héroes que los preceden en las mitologías occidentales cuyas acciones dieron forma y sentido a la experiencia. Por eso, en su representación, los santos desconocen la medida. Ya que el destino del mártir es sufrir para dar testimonio de su fe en Cristo, debe sufrir demasiado. Pensemos en la penitencia de María de Egipto, condenada tras una vida de excesos a pasar cuarenta años desnuda en el desierto y a solamente alimentarse con tres rebanadas de pan (Walsh, 1977). Su castigo es una exageración que compensa, ideológicamente, la

inutilidad sustancial de su penuria; lo lejano que está su acto heroico de algo socialmente valioso como, en otro caso, hubiera sido el dar el fuego a los hombres o entregar la vida para la expiación de las faltas ajenas. Los santos, en la exacerbación de su condición humana, compensan su falta de divinidad.

Pero esta situación es, también, la que los define en la rebeldía que se le desea a ciertos tipos de héroe: a los que oponen valientemente a un mundo donde las circunstancias materiales apremian más que las espirituales pero, sobre todo, se rebelan contra sus propias condiciones humanas –la batalla más difícil de todas. El santo se pronuncia, al mismo tiempo, contra su individualidad y contra el aparato social que ha construido, históricamente, con sus iguales. Rechaza y huye de todo lo que el hombre ha ideado para su salvaguarda, oponiéndose, en primera instancia, al carácter humano más básico. En el martirio, no testifica únicamente su fe en Cristo y la salvación del mundo futuro. También se convierte en testimonio de que el hombre es su propio enemigo. Por eso la santidad es ante todo un atributo, no una cualidad, ni una serie de características estructurales. A pesar de que ciertos actos se aceptan como virtuosos, la santidad de quien los lleva a cabo no se evidencia como consecuencia directa de esos actos. Recordando el trabajo de Ernest Gellner, Kleinberg dice que la santidad está en el ojo de quien la observa (1992 y 2008). Es, por lo tanto, una facultad otorgada mediante un juicio donde colinda la percepción a través de los sentidos con la subjetividad.

Una particularidad de la devoción a los santos radica en que esta subjetividad no corresponde simplemente al punto de vista u opinión de un sujeto. Se refiere también, desde un punto de vista sociológico, a la representación del sujeto, a su extensión desde él mismo hacia otro, desde sus causas históricas, políticas y socioculturales. Por esta razón los santos son, en primera instancia, instrumentos coercitivos que fortalecen a comunidades enteras. Por su conducto, se concretizan dogmas y formas que definen

una cosmogonía.⁸⁸ Porque en la cercanía que suponen entre el devoto y el reino de Dios, merman la confianza y cuestionan la eficacia de la institución que los cobija y promueve. Y esta es la base del disgusto del que provienen los santos que hoy acompañan a los desposeídos, a los marginales y a los delincuentes que forman el complicado espacio de la frontera norte de México. Los héroes son generosos, pero los bandidos sociales lo son más significativamente porque sus prácticas no coinciden, ideológicamente, con el bien. Quizá en eso radica la posibilidad de convertirlos en santos, porque su beneficencia los exime, colocándolos por encima de la media ética de sus congéneres.⁸⁹

⁸⁸ Piénsese en el ejemplo de la inexistencia popular del purgatorio que, como concepto, era ya un problema de carácter teológico e intelectual que solo llegó a concretizarse cuando San Patricio finalmente lo visitó y estructuró de la manera en que, siglos después, Dante lo definiría para la posteridad tanto literaria como folclórica. He aquí que la fe en los santos tiene en su génesis también su paradoja.

⁸⁹ “[...] el santo va mucho más allá de la generosidad que el héroe muestra al repartir el botín y, en general, al recompensar a sus vasallos. El patrón hagiográfico, de hecho, supone el desprendimiento absoluto de toda riqueza, el abandono del hogar y, en el colmo de los colmos, induce a la venta del propio cuerpo para destinar el dinero resultante a cualquier fin benéfico. En ese sentido, el santoral puede superar con creces el modelo cristológico del que en principio parte. Me refiero al ideal de pobreza que ofrece el famoso pasaje del Evangelio de san Lucas, 18, 18-30, así donde Jesús dio al joven rico su receta para asegurarse la gloria: ‘Te falta todavía una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás tesoro en los cielos; y ven y sígueme.’” (Gómez Moreno, 2008 53).

Culiacán Journal

In a Most Unsaintly City, a Bandit Wears a Halo

By LARRY ROHTER
Special to The New York Times

CULIACÁN, Mexico — He was hanged as a bandit on May 3, 1909, his death mourned by the poor he had defended and celebrated by the government that had placed a hefty bounty on his head. But 80 years after his death, Jesús Malverde is a source of civic pride here, venerated as a saint by common people throughout northwestern Mexico.

On the streets of this prosperous but violent city of 600,000, notorious throughout Mexico as the center of the country's drug trade, cars cruise with bumper stickers reading "I ♥ Malverde." Butcher shops, gas stations, laundries, even a baseball team, are named for him, and his deeds are celebrated in folk songs with titles such as "First God and Then Malverde" and "Malverde the Miraculous."

In his own lifetime, Malverde was regarded as something of a Mexican Robin Hood: a robber, yes, but one who shared his takings with exploited peasants. Over the years, however, the mustachioed brigand in the red bandana has grown even larger in stature, as his rapidly growing legion of followers gives him credit for any number of miracles large and small.

"I have heard of other cases in which a bandit becomes a popular hero," said Oscar Liera, author of "The Horseman of the Divine Providence," a 1984 play about the life of Malverde that has been performed throughout Mexico and has just been made into a movie. "But this is the only instance I can think of in which a bandit has been made into a saint."

Crutches Are Left Behind

The center of the cult is the Malverde Chapel here, a gaudy blue and orange structure of cement blocks and plastic glass just a few feet away from a busy railroad yard.

Inside, the altars and walls are festooned with busts of Malverde, as well as crosses, coffins, human hair and other offerings. The once-crippled leave their crutches and trusses, fishermen grateful for a good catch leave bottles containing giant shrimp, parents leave pictures of their robust children, and farmers leave photographs of cows and horses that once were lost but now are found.

"To the spirit of Jesús Malverde for interceding on my behalf, I give thanks for the two miracles conceded to me: my graduation and my marriage," says a note left by one Delia María Álvarez Castro.

With the rise of drug trafficking here in recent years, both in the form of marijuana and poppy grown locally as well as cocaine being shipped through from South America, Malverde has also become closely identified with the drug trade. Well-known traffickers are said to come regularly to the chapel to leave tokens of their



The New York Times/Sergio Dorantes

A visitor to the shrine of Jesús Malverde in Culiacán, Mexico. Malverde, who was hanged as a bandit in 1909, was regarded as a Mexican Robin Hood, who shared his take with exploited peasants.



The New York Times/May 11, 1989

A Mexican Robin Hood is venerated as a saint in Culiacán.

appreciation after big shipments successfully elude the police and arrive in the United States.

"I would not want to go so far as to say that Malverde is the protector of the narcotics," said Mr. Liera, who teaches Latin American literature at the Autonomous University of Sinaloa here. "But if you go to the shrine at night, you will see these guys in cowboy hats, full of jewelry, gold chains and fancy watches, pulling up in their big cars with the smoked glass windows."

Eligio González León, caretaker of

the shrine, said indignantly that "Malverde is not the patron saint of the narcotics." But when pressed about the source of the donations that keep the chapel flourishing, he said: "Malverde protects all of humanity. Any person can seek his protection."

Since the chapel opened in 1983, 8,859 letters imploring Malverde for help have been received there. Mr. González said that many of those requests had been answered with money donated by followers of Malverde and that he had also used donations to buy 500 wheelchairs and to pay the costs of burying hundreds of people too poor to pay for their own funerals.

The Roman Catholic bishop of Culiacán and other church officials were not available for comment on the Malverde phenomenon. But Mr. González said, "The church has never complained to me."

The Source of the Legend

The real Malverde is believed to have been born in 1870 and to have worked as a shoemaker before taking to the hills and beginning his career in crime. His ability to outwit the police was widely admired here since, as a character in Mr. Liera's play puts it, "venerating Malverde is a way of defying the bad government we have," and his death has similarly

been transformed into a symbol of protest.

"They hanged him from a mesquite tree after he was already dead," said Mr. González, recounting one of several versions of Malverde's death heard here. "He had told a comrade of his that once he died his body should be handed over to the rural police so that the reward could be collected."

As legend has it, the authorities forbade the burial of the body, intending that it be displayed as an example to would-be lawbreakers. But the common folk began piling rocks at the foot of the tree, and continued to do so until the corpse was covered.

The site of the hanging remained the center of devotion to Malverde until this decade, when the state of Sinaloa decided to build the new Government Palace directly across the street. The chapel was shifted a few hundred yards away, and the original hanging ground became a vacant lot, in which people still pile stones and flowers.

But it is widely believed here that Malverde himself was not happy with the move and has placed a curse on the government offices. "Even now, anytime we hear a strange sound, we say, oh, it's Malverde again," said Francisco Jalomo Espinoza, a state employee who works in the building.

Ilustración 3.3: Recorte del artículo del 11 de mayo de 1989 aparecido en *The New York Times*, donde se nota ya la importancia del culto a Jesús Malverde, no solo entre pescadores, sino también entre narcotraficantes.

Capítulo 4

Las representaciones simbólicas del cancionero de Jesús Malverde

*El bandido no es sólo un hombre, es también
un símbolo.*

-Eric Hobsbawm, *Bandidos*

Murió por culpas ajenas,
injustamente juzgado;
él ganó por ello gloria,
yo para siempre cuidado.

-Romance de la Duquesa de Guimaraes

4.1 La hagiografía de Malverde según sus representaciones simbólicas

Las colindancias entre heroísmo y santidad, nos permiten intuir la facilidad imaginativa con la que un bandido social puede convertirse en culto religioso. Las cicatrices del heroísmo son, en todo caso, las de la santidad por el martirio. Y aunque esto no significa que en todos los casos sus figuraciones sean paralelas, cuando un héroe social es significado como santo, o desde los linderos de la hagiografía, los tópicos y símbolos de uno y otro registro se traslapan y adquieren nuevas dimensiones que, convenidas como fórmulas irremplazables, estructuran y vertebran la *vita* del santo bandolero. Su presencia en los corridos de Jesús Malverde, además, reafirma el complejo ideológico y existencial del que provienen pues readecuan una epistemología arcaica en un tiempo presente, con todo lo que implica de desafío al Estado e hibridación de una metafísica oficial. Al mismo tiempo, posibilitan la refundación de un

territorio transitado. Además, en tanto que estos corridos sirven para demostrar que el culto en particular soluciona las penurias de la vida diaria, recuerdan las circunstancias de la marginación forzada por cuestiones de pobreza en la que viven o de la que escaparon los devotos. En todo sentido, establecen una identidad cultural para el grupo social del que provienen.

Lo que hemos hecho en los tres capítulos anteriores, fue establecer la existencia de un cancionero hagiográfico específico: el de Jesús Malverde, un santo paracatólico surgido en la periferia de la modernidad mexicana. A pesar de que sus baladas pertenecen al género más amplio del corridismo mexicano, nos pareció importante y necesario señalar cómo esta clase de textos se afilian y distinguen de la tradición. Pensamos también que es importante considerarlos desde la perspectiva de su situación geocultural, al mismo tiempo que entenderlos como resultado del fenómeno de construcción de figuras heroicas en la tradición católica. En este proceso, hemos revisado algunos tópicos y fórmulas que ayudan a vertebrar la hagiografía malverdiana a través de los corridos, pero creemos que todavía es necesario detenernos un poco más en ciertos elementos estructurales del cancionero de Jesús Malverde que establecen, por medio de la formulación repetitiva de ciertas representaciones simbólicas, la doctrina de este culto paracatólico.

Nos parece importante notar estas representaciones constantes en los corridos hagiográficos de Jesús Malverde, porque consiguen crear un “orden simbólico” sobre el que se asienta el rito; es decir, que en conjunto se trata “de los agentes de estructuras cognitivas que deben una parte de su consistencia y de su resistencia al hecho de ser, por lo menos en apariencia, coherentes y sistemáticas y de estar objetivamente en consonancia con las estructuras objetivas del mundo social [que representan]” (Bourdieu, 1994 119). Revisadas cada una por separado, las representaciones simbólicas que distinguimos desde nuestra introducción son cuatro: 1) el emplazamiento

del culto en el desierto serrano; 2) la definición del culto como una práctica marginal, a veces de índole criminal; 3) la figuración del santo como un bandido social martirizado; y 4) las insinuaciones pedagógicas que definen a estos corridos como hagiografías. Antes de revisar la calidad simbólica de estas representaciones, sin embargo, conviene saber quién era y qué hace Jesús Malverde, según estas últimas.

Se dice que Culiacán, Sinaloa, siempre ha sido una ciudad peligrosa, aunque quizá nunca tanto como lo es hoy en día. Es uno de los territorios clave del “triángulo dorado” del narcotráfico en México (v. Ilustración 0.1, p. 27) y en las sierras cercanas se produce gran parte de la marihuana y las drogas sintéticas, especialmente el cristal, que se exporta a los Estados Unidos. Según los corridos que cantan la vida y/o la obra milagrosa de Jesús Malverde, en esa ciudad se encuentra el centro devocional de este culto paracatólico. Al mismo tiempo, quizá por continuidad y como figura mitológica, Malverde es también la repetición del tropo común del bandido noble y generoso que roba a los ricos para dar a los pobres. Por extensión, se le puede considerar igualmente un opositor del orden político: la dictadura de Porfirio Díaz y, en el plano de su localidad, la gubernatura de Francisco Cañedo. No obstante, es interesante notar que de entre todos sus corridos, sólo uno menciona esta circunstancia (Cancionero, p. 216).

Como muchos arquetipos de leyenda, Malverde habita un mundo donde sólo él y su descendencia espiritual directa, el capellán Eligio González, tienen nombre y apellido. La parquedad de datos que construyen su hagiografía es notoria. Construida por medio de canciones populares, específicamente corridos, los datos que se tienen sobre su vida y su obra son tan escasos que no se puede formar una biografía compleja del personaje. En los últimos años no han faltado esfuerzos historicistas o antropológicos por reconstruir su fragmentaria figura. Sin embargo, los interesados en hacerlo, tienen que ir más allá de las canciones y apoyarse en leyendas contadas por los feligreses. Resulta que, en pocas palabras, lo único que dejan claro sus corridos es que Malverde

fue un hombre bueno y valiente, sin miedo a la muerte, que vivía en el monte donde asaltaba a gente adinerada para repartir el botín entre los que menos tenían. Como ya hemos visto, uno de los datos más consistentes en su cancionero, es el del compadre que lo vendió a la guardia rural para que muriera ahorcado de un mezquite, el tres de mayo de 1909. En esta fecha, sus creyentes celebran año con año la fiesta mayor del santo, según lo consignan los corridos

En México, tres de mayo,
tuya se festejará.
Te lo prometo Malverde,
tienes tu humilde cantar,
yo seré tu fiel creyente
y nunca te he de fallar. (Cancionero, p. 240)⁹⁰

Esta fecha también inaugura su obra taumatúrgica. Dicen las fuentes que su primer milagro fue devolver una mula a un arriero (o una vaca a un lechero), que descolgó su cadáver, desobedeciendo la prohibición del gobernador (Griffith, 2003 68; Rodríguez Prampolini 12; Price 176), pero nada de eso dicen sus canciones. En los corridos que tratan su biografía santa, las únicas cualidades del santo fueron su valor, a pesar de que era “humano como cualquiera” y, sobre todo, su bondad para con los desprotegidos. Carente de vestigios de *potentia* divina, su benignidad fue lo único que le ganó el favor carismático de sus creyentes. Por lo demás, aunque esta es la característica que se le distingue al santo, no se suele explicar la razón de su misión, con excepción de un corrido donde se cuenta que su proceder era resultado de un trauma infantil: Malverde vio a sus padres morir de hambre

Jesús Malverde era un niño
cuando murieron sus padres
por causa de la pobreza
ellos murieron de hambre.

⁹⁰ Una versión de esta leyenda y que no se encuentra registrada en ningún corrido, dice que en realidad, herido de muerte, Malverde le pidió a su compadre que lo entregara para que así pudiera repartir la recompensa entre los pobres.

Al mirar tanta desdicha,
 Malverde empezó a robar
 a los ricos hacendados
 para su gente ayudar. (Cancionero, p. 215)⁹¹



Ilustración 4.1: Muro de la Capilla Malverde, en Culiacán, Sinaloa, donde se exhiben algunos agradecimientos por milagros concedidos. (La imagen, colgada originalmente en www.calecia.com, la tomamos de la colección del blog de la Capilla Malverde)

Más allá de estos datos tan escuetos, la información que verdaderamente interesa transmitir en los corridos hagiográficos de Malverde, es la infalibilidad de su protección para sus creyentes. Por lo tanto, las canciones buscan educar a una grey en los conceptos básicos de la devoción e instruyen las maneras en que el santo debe ser

⁹¹ Lo que parece el común denominador de la aparición del bandolerismo social en cualquier época y lugar, dice Hobsbawm, es el hambre. Por eso los bandidos son héroes, porque son una contestación a la pobreza, condición social que, por cierto, se ha hecho más notoria o evidente desde el siglo XIX, cuando las diferencias provocadas por los métodos de producción capitalista expandieron la brecha entre lo que tienen y los que no (19-45).

adorado. La mayoría de los corridos, por eso mismo, se presentan como anécdotas en las que se testimonia haber recibido un milagro del santo y cuentan, precisamente, que se enarbola la canción como agradecimiento y pago de la “manda”

Voy a pagar una manda
al que me hizo un gran favor,
al santo que a mí me ayuda
yo le rezo con fervor
y lo traigo en la cartera
con aprecio y devoción. (Cancionero, p. 231)

Debido a que su culto funciona y se ha extendido entre individuos marginados por el sistema, casi todos de los milagros de este santo paracatólico son un enfrentamiento directo al estado. En general, la poética de sus corridos exalta la vida delincencial del peligroso negocio del narcotráfico

Le traigo la banda a Malverde,
este año me tocó suerte
pa' ganarme estos billetes
tuve que retar la muerte.
Ya les gané, no fui preso,
pude haber quedado inerte.

Cuatro meses en la sierra,
ese tiempo me pasé,
indiqué era la semilla
lo que a la tierra le eché,
en tres meses y unos días
todo aquello coseché. (Cancionero, p. 236)

La mayoría de las baladas malverdianas, por lo tanto, están relacionadas con el conjunto de textos conocidos como “narcocorridos”: sus temas suelen incluir la producción y el tráfico de drogas, aunque, interesantemente, nunca su consumo. La relación de los narcotraficantes de las canciones con su santo protector, se establece en el cancionero en una fórmula sencilla: si eran justas las razones por las que Malverde consiguió la santidad a pesar del crimen, protege las actividades delincuentes debido a que éstas tienen también consecuencias de justicia, la posibilidad de mejorar económicamente

Yo sé que se daba cuenta
de las penas que traía,
aunque usted no me lo crea
al poco tiempo subía:
un compa que miró todo
me fio una mercancía.

Ahora tengo de todo
lo que antes no creía.
A aquel amigo tan noble
le pagué su mercancía,
prefiero un año parado
que doscientos de rodillas. (Cancionero, p. 234-235)

Fuera de las estrategias discursivas del narco para justificarse, las carencias biográficas del cancionero malverdiano suelen suplirse con una serie de representaciones simbólicas que, en su conjunto, lo significan completamente para sus creyentes. La más importante de todas es, obviamente, su alcurnia de bandolero justo y bueno, pero hay otras que, bien miradas, resultan igualmente importantes. La más evidente de estas, nos parece, es el emplazamiento del santo en un lugar que es también visto como el centro geográfico y cultural de su gran poder. De ahí que la mayor parte de sus canciones celebren su oriundez sinaloense

Hermosa capital de Sinaloa
antes que todo te quiero saludar
para decirte la fama que tú tienes
que no cualquiera puede igualar.

En ti existieron muchos hombres valientes
y uno la gloria ha logrado conquistar:
Jesús Malverde, el bandido generoso
que allá en el cielo junto a Dios está. (Cancionero, p. 218)

O de forma más discreta

Estado de Sinaloa
tú que siempre eres alegre,
estas son las mañanitas
del señor Jesús Malverde. (Cancionero, p. 215)

Esta distinción biográfica, además, sirve en algunos corridos para extender las características del santo y su ascendencia bandida, a los creyentes oriundos de la misma región quienes, por lo tanto, se vuelven a su vez hombres valientes

La raza de Sinaloa
y la gente de otros estados
son creyentes de Malverde
un santo muy afamado,
“el patrón de los mafiosos”
así ha sido bautizado.

Muchos compas bien pesados
seguidos van al parral
en sus troconas del año
allí lo tienen que cargar
en las placas de las trocas
y hasta en las tapas del gas.

[...]

Hay una nueva, señores,
que en toditas las prisiones
hay gente de Sinaloa
la mayoría son bribones
y muchos que en sus espaldas
traen bien tatuado a Malverde. (Cancionero, p. 255-256)

Sin embargo, aunque la mayoría de los corridos lo localicen específicamente, el culto a Malverde no sucede solo en la capital sinaloense, sino que sus altares y capillas se levantan en otras localidades participantes del trasiego de drogas: desde Los Ángeles hasta Cali, como canta Jesse Armenta (Cancionero, p. 231-232). Incluso, los corridos hagiográficos son testimonio de que, en los últimos años, se le venera a Malverde en regiones del interior de la República Mexicana donde no tenía presencia el culto. Un ejemplo emblemático nos parece el caso del corrido “Malverde milagroso”, del Lince de Michoacán (Cancionero, p. 240), donde el *locus* de enunciación se localiza en Tierra Caliente, zona donde opera el cártel de ‘la Familia Michoacana’, y su extensión ‘Los Caballeros Templarios’ (v. nota 180, p. 202). En definitiva, ya no hace falta ser oriundo de la región original de Jesús Malverde para pedir su intercesión

No falta ser sinaloense
para que puedas rezarle,
basta tenerlos bien puestos
y que en él puedas confiarle
y que a la hora de los balazos
no demuestres traicionarle. (Cancionero, p. 263),

Sin importar desde donde se le cante, la popularidad de Malverde radica, sin duda, en la fe que se tiene a su poder. Este es directamente proporcional a la cantidad de baladas que sobre él se cantan, como canta John Gabito-Angel

Se escuchan muchos corridos
del ánimo de Malverde
que le rezan traficantes
y que sus negocios crecen,
pero hay que reconocer
él ayuda a mucha gente. (Cancionero, p. 233)

Ahora bien, los personajes que aparecen en los corridos hagiográficos de Jesús Malverde, son los mismos que recorren las baladas de corte social que glorificaron a los bandidos serranos. En una disposición maniquea, por una parte se aprecia al pueblo sufrido y pobre, al que se califica de hambriento, y en la otra, a los ostentadores del poder público y el monopolio de la violencia. En este enfrentamiento “el pueblo” parece tener desventaja, pero cuenta de su lado también al héroe rebelde y dispuesto al martirio. La salvación de la masa sucede en la ordalía de su bandido; por esta razón, la narración hagiográfica centra la mayor parte de su atención en el encuentro final entre héroe y villanos. Como hemos mencionado anteriormente, este momento apoteósico sintetiza la valentía de quien habrá de convertirse en santo. Tras interpelar al soldado que va a ajusticiarlo, Jesús Malverde ofrenda su vida en salvación de las causas de quienes serán sus devotos. Con su sacrificio, el héroe disloca el orden temporal de las cosas, pues reconoce en la injusticia de la que es víctima, la solución de las inequidades que están por venir. En los versos de “El bandido generoso”, se canta de esta manera

“No quisiera fusilarte
por tu valor y nobleza,
pero en toditos los bancos

tiene precio tu cabeza”.
“No se preocupe teniente,
cobre usted la recompensa”.

“Vas a pagar con tu vida
tu buena acción con la gente”.
“Eso yo ya lo sabía
y no me asusta la muerte
en el infierno nos vemos,
allá le espero teniente”. (Cancionero, p. 212)

Esta disposición maniquea entre buenos y malos, marginados y gobierno, común en la tradición corridística del bandido, es, en cierto sentido, un ejemplo más de lo que Frost califica de “politicismo de la cultura mexicana”; “politicismo que brota no sólo en los planes, escritos ‘religiosos’ y novelas, sino aun en los cantares del pueblo” (181). Por eso, cuando en el caso de los corridos hagiográficos que reproducen anécdotas del narcotráfico, podrían entenderse como un posicionamiento de radical oposición y censura de los órdenes legal y jurídico que rigen al país. La celebración de lo criminal pone en entredicho la posibilidad de las instituciones políticas para resolver las necesidades inmediatas. Las canciones de Malverde que provienen del registro más amplio del narcocorrido, justifican el proceder delictivo en el paralelismo ya mencionado de que, como Malverde, los creyentes pueden violar la ley para restituirse cierta justicia natural de la que carecen

Mucha gente de la sierra
que contrabandea con droga,
especialmente los compas
que andan traficando mota,
le rezan con devoción
y cargan sus buenas trocas.

Dicen que Jesús Malverde
es un santo milagroso,
que cuando anduvo en la tierra
hacía lo de “Chucho El Roto”,
él ayudaba a los pobres
porque era muy bondadoso. (Cancionero, p. 259)

Como puede entenderse, el Jesús Malverde que descubrimos cuando escuchamos estos corridos es uno que reafirma la idea de un héroe carismático pero, sobre todo, intachable y justo. Encarna las aspiraciones del pueblo, al tiempo que *sublimiza* los valores que supone más deseables para un caudillo: la valentía, el honor y el desprendimiento. Por eso, todas sus canciones tienen una intención pedagógica que se puede distinguir en tres distintos cauces, según los hemos separado en el cancionero que acompaña a esta tesis. En primer lugar, están los corridos que aleccionan sobre la vida de Jesús Malverde; es decir, las hazañas y el sacrificio del héroe que son las razones por las que debe ser adorado. En segundo lugar tenemos los corridos que cuentan los milagros concedidos por el santo paracatólico; o sea, los que ejemplifican puntualmente su poder y determinan cómo debe ser venerado y cómo se le pagan sus favores. Finalmente, están los corridos que hablan de anécdotas varias, desde experiencias místicas que el enunciador ha tenido con o por intercesión de su santo, hasta historias curiosas sobre algún imitador de Malverde. De entre todos estos, los que más abundan son los de la segunda clase, sobre todo porque tienen una doble función. Además de refrendar la pertinencia del culto a Malverde, debido a que reafirman el gran poder que se le supone al santo, sirven para instruir sobre los riesgos, las jugosas recompensas y la protección contra la ley que tienen quienes se unen a las filas del crimen organizado. Tanto es su poder, que inclusive, como el soldado del otro corrido que acepta la causa de Malverde como justa, los actuales protectores de la seguridad se encomiendan al santo

Quando paso los paquetes
a los Estados Unidos
por todita la frontera
nunca me han detenido,
pues llevo mi protector
mi santito preferido.

“El santo de traficantes”,
muchos le han apodado,

su fama ya es conocida
en los treinta y dos estados
y hasta muchos federales
también ya le han venerado.

Jesús Malverde te pido
que protejas mi destino,
por dondequiera que yo ande
me acompañes el camino,
porque eres mi protector
mi santito tan divino. (Cancionero, p. 264)

Aquí tenemos que hacer una aclaración. Aunque la asociación de Jesús Malverde con el mundo del trasiego de drogas es ya muy conocida a nivel internacional, su relación devocional con organizaciones criminales mexicanas no es, en definitiva, tan larga como lo es su culto. Las conjeturas bibliográficas nos aclaran que su patronazgo ligado al mundo del crimen surgió a partir de la década de 1970 (Rodríguez Prampolini 13), cuando salvó la salud de Eligio “el capellán”, caído en un tiroteo. Para ese entonces su figuración como santo popular llevaba ya unas seis décadas fortaleciéndose en el estado de Sinaloa, donde las diferentes leyendas sitúan su vida criminal y a la vez heroica. Hasta antes de que los narcotraficantes se apropiaran de este culto y lo reprodujeran en una gran cantidad de artículos, de entre los que sobresalen sus corridos, el “ánima de Jesús Malverde”, como prefieren llamarla algunos de sus feligreses, protegía principalmente a pescadores de camarón de la zona y a hombres de empleos paupérrimos.⁹² Así, por ejemplo, en el corrido “El regalo de Malverde”, de Gildo García, se canta la historia de un hombre que, por intercesión de Eligio González León, consiguió una bola de bolear gracias a su devoción y su fe en el santo paracatólico. Este

⁹² Es hasta más recientemente que la opinión pública ha olvidado que el patronazgo de Malverde protegió antes a pescadores (y otros trabajos de ese tipo) que a productores o transportistas de drogas. El interesante vestigio de un artículo de Larry Rother, publicado en el *New York Times* en 1989 (v. Ilustración 4.1, p. 160), presenta esta doble advocación del santo paracatólico a un público que, hasta entonces, suponemos lo desconocía por completo.

regalo, como se leerá a continuación, le permitirá ganar dinero honradamente para ayudar a su madre

“¿En qué vas a trabajar?”
“Haga memoria y recuerde,
con el regalo que me hizo
el ánima de Malverde”.

El regalo que me hizo
lo traigo en el corazón
por la voluntad grande
de Eligio González León.

[...]

Ya se va metiendo el sol
pero ya gané dinero
gracias Jesús Malverde
que ahora yo soy bolero. (Cancionero, p. 222)

El agradecimiento por el milagro concedido es, en el discurso de los corridos, la razón misma por la que existen este tipo de baladas. Son piezas surgidas, pretendidamente, como retribuciones obligadas para con Malverde y, en cierto sentido, funcionan igual que los exvotos. Se trata de ofrendas dejadas por los fieles como constancia de la *potentia* del santo. Por lo tanto, algunas veces mencionan efectivamente cuál fue el milagro concedido y la ofrenda; por ejemplo, en el corrido de la mujer que canta haber sido dejado paralítica por su pareja, pero haber sido salvada milagrosamente por Malverde, a quien ofrenda su silla de ruedas

Ya me voy marcando mis pasitos,
como siempre yo los marcaré;
una silla de ruedas que tuve
a Malverde ya se la entregué. (Cancionero, p. 242)

Aunque la presunción de los milagros del santo son más comunes en los narcocorridos, como en este que compuso Neto Castro

Aquí en el rancho, señores,
se pregunta mucha gente,
que si en que ando trabajando
que de'onde sale el billete,
lo que sí puedo decirles

me lo dio Jesús Malverde. (Cancionero, p. 238)

Dinero, lujos, camionetas y, sobre todo, protección son los bienes con que Malverde regala a sus fieles narcotraficantes, y estos últimos, deseosos por dar a conocer la historia de éxito que los libró de la pobreza, perpetúan su fama de ser “muy milagroso”. Circunstancialmente, por otro lado, el agradecimiento sincero del narcotraficante ayudado, parece darle al enunciador la confianza de hablarse de tú a tú con el santo y en tono imperativo, tal vez recordándonos que en la cultura del narco solo se saben dar y recibir instrucciones. Así que cuando un joven traficante está a punto de llegar al retén militar, le resulta fácil ordenarle a Malverde que le ayude y, a sabiendas de que cumplirá con su voluntad, condicionarlo

Al llegar a la garita
le da un besito a la imagen
le decía a Jesús Malverde:
-Aquí es donde has de ayudarme;
de antemano, muchas gracias,
sé que no has de abandonarme. (Cancionero, p. 229)

Caso contrario, los devotos malverdianos que no están ligados efectivamente con el mundo del hampa, suelen ser más discretos al momento de agradecer lo recibido. Tal y como se canta en la citada historia del bolero, este tipo de fieles se dedica sencillamente a agradecerle los favores. Mantienen todo el tiempo una distancia ritual y formal entre ellos y el santo, reiterada en formulaciones discursivas que sitúan al santo en un arriba inalcanzable y suelen referirlo como “ángel”, “señor”, o “luz del sol”

Jesús Malverde,
eres el ángel
de mi camino,
la luz del sol.

Por eso mismo
vengo a cantarte;
Jesús Malverde,
gracias te doy. (Cancionero, p. 247)

En “De nueva cuenta”, otro ejemplo, Lino Valladares lo llama “padre bendito” e, inclusive, lo eleva todavía más a lo divino, haciendo un paralelismo entre él y Jesucristo, un símil que nos indica la calidad en que lo tienen imaginado sus devotos

Jesús Malverde, padre bendito
de nueva cuenta he venido aquí
para implorarte que me protejas
que yo soy tuyo y tu eres de mí.

Todo este tiempo que no venía
es porque estaba en prisión,
hoy he salido y te doy gracias
Jesús Malverde, mi gran Señor.

Tras de las rejas yo estuve preso
solo implorando tu bendición,
el juramento que yo hice dentro
venir a verte con devoción.

Por el milagro ya concedido
Jesús Malverde gracias te doy,
Jesús Malverde, Jesús del cielo
siempre te llevo en mi corazón. (Cancionero, p. 226)

Entre el agradecimiento y la memoria, muchas de las voces cantantes se enuncian en primera persona, para dotar de veracidad a la anécdota en la que el famoso “santo del colgado” les otorgó lo que pedían: generalmente, los medios necesarios para mejorar económicamente. Si bien en el ejemplo de “El regalo de Malverde” (Cancionero, p. 222), el obsequio del santo bandido fue una bola de bolear, en la mayoría de las baladas que se han escrito desde el espacio enunciativo del narcotráfico, las dádivas suelen ser buenas cosechas de marihuana y, sobre todo, dinero y facilidades para el tránsito y contrabando en la frontera. El ejemplo más característico lo encontramos en el corrido “Doce veladoras” (Cancionero, p. 261). Aquí se entiende la historia de un narcotraficante menor que va a encender velas en nombre de todos los carteles imposibilitados de rendir tributo por sus guerras internas. En su emoción, el narrador del corrido presume explícitamente que su devoción malverdiana es producto de esta clase de milagros

¡Qué viva Jesús Malverde!
Lo grito por donde quiera
porque me quita el peligro
y trae llena mi cartera,
le viviré agradecido
hasta el día en que me muera. (Cancionero, p. 261)

Otro ejemplo paradigmático lo encontramos en “El corrido de Malverde”, interpretado por Saúl ‘el Jaguar’ (Cancionero, p. 234-235). Aquí se canta la historia de un hombre paupérrimo que, desesperado por el hambre, le pide ayuda a Malverde. El santo le concede el prodigio de que un tercero le preste un poco de “mercancía” para iniciar su negocio, en el que termina por irle bastante bien

Yo sé que se daba cuenta
de las penas que traía,
aunque usted no me lo crea
al poco tiempo subía:
un compa que miró todo
me fio una mercancía.

Ahora tengo de todo
lo que antes no creía.
A aquel amigo tan noble
le pagué su mercancía,
prefiero un año parado
que doscientos de rodillas.

Malverde aunque yo me muera
te viviré agradecido,
por eso con la tambora
vengo a tocarle seguido,
siempre ayudaré a los pobres
como lo hiciste conmigo. (Cancionero, p. 234-235)

Los corridos que hemos mencionado, indican algunas particularidades del *corpus* que llamamos “corridos hagiográficos de Jesús Malverde”. Estas representaciones simbólicas ejemplifican las razones por las que Jesús Malverde pertenece, al mismo tiempo, a las estirpes imaginarias de protectores terrenales (los bandidos serranos), y celestiales (los santos) que sentaron sus bases en el norte del país, desde finales del siglo XIX (Arias y Durand, 2009 17-19). Es importante redundar en esta relación, debido a que, a diferencia de la Santa de Cabora, Pedro Jaramillo, el Niño Fidencio o Juan

Soldado, de quienes no se puede dudar de su existencia histórica, Malverde es más bien una figura mitológica. Su construcción no obedece a documentos verificables, ni exclusivamente a las leyendas orales y es tan escasa de datos biográficos, como rica en milagros ocurridos. En el patrón figurativo de Malverde que se traza en la tradición cancioneril de la zona (de Sinaloa en todas direcciones, desde Michoacán, por un lado, hasta la frontera norte del país, por el otro), confluyen y se mezclan los símbolos que, en las baladas de criminales perseguidos, significaron la lucha y el carisma de otros hombres —como Heraclio Bernal (Lizárraga, Yépiz y Briones 1998) o Santañón (Vanderwood, 2008)— junto a las necesidades reales de los pobres de la zona, o a los deseos propios de la narcocultura. Heredera de una ideología que aprecia y celebra el bandolerismo social, la persona de Malverde se nos revela como una figuración lírica y su culto, por lo tanto, como sucedáneo a una poética específica y establecida en un cancionero.

En cantidad, los corridos de Malverde superan en número a las de cualquier otro personaje de estirpe y notoriedad similares, incluidos los héroes revolucionarios.⁹³ Tal pareciera que sus cantores saben que en México la historia de los héroes es cantada y que la devoción se fortalece por medio de los recursos mnemotécnicos propios de la balada y su antigua alcuña épica. En el plano religioso, estos corridos construyen una cosmogonía en versos y rimas donde la oración más efectiva es la que se repite con un acompañamiento de guitarras, bajo-sextos, acordeones y tambora. Su existencia, pone de manifiesto que sobre la creación lírica tradicional campean “sus sentimientos acendrados”, como dijo Vicente T. Mendoza (1976 xxvi-xxvii), pero se diferencian de los antiguos corridos “religiosos, bíblicos y de índole moral” (según la clasificación del

⁹³ Nos referimos a corridos que traten la vida, la muerte o alguna hazaña del personaje, y no aquellos que periféricamente lo aborden o lo refieran, como los compuestos a los ejércitos que comandaban, los enemigos que los traicionaron, algún otro personaje cercano o del orgullo de estar a sus órdenes.

mismo celebrado folclorista), porque están dedicados al culto específico de un personaje tenido por santo y sobre cuya devoción se hace propaganda pedagógica. Ya no se trata, pues, como antes, de cantar sobre “imágenes [católicas] famosas, a celebraciones piadosas, interpretaciones populares sobre el Génesis, predicciones del Juicio Final y similitud de situación con parábolas del Evangelio” (Mendoza, 1976 xli-xlii). A la pregunta lógica de porqué existen corridos hagiográficos y, sobre todo, porqué esta hagiografía cuenta la *vita* de un bandido que hoy auxilia a otros criminales, podríamos contestar simplemente que existen porque tradicionalmente las baladas son la única herramienta histórica e historiónica de los marginados, y que los santos son el último recurso de los desesperados.⁹⁴ De ahí que la pregunta más pertinente no sea el “por qué”, sino el “cómo”, qué pasa al interior de las composiciones líricas que estructuran y formulan la imagen pública del culto.

En los capítulos anteriores, establecimos las ideas principales que delimitan las razones y el contexto por el que surgieron las devociones extravagantes de la modernidad mexicana y, entre sus particularidades, la de un cancionero hagiográfico específico. Las razones, implícitas en la cultura periférica que opta por el crimen organizado o la migración como válvulas de escape en el territorio norteño de México, tienen que ver con un discurso de carencia que obliga al traslado. Y en este periplo se conjuga un fenómeno de reterritORIZACIÓN y readecuación de una epistemología de un

⁹⁴ El culto nace de la admiración al carisma, como hemos visto, y en el caso de los bandidos suele ser a su “invulnerabilidad”, como indica Hobsbawm y que “no es sólo simbólica. Casi invariablemente tiene raíces mágicas, muestra el interés benevolente que sienten las divinidades por sus asuntos” (69). Que esta admiración termine convertida en piezas líricas es para asegurar que, si alguna vez falla el santo, nunca se olvide que generalmente acierta. Es “una especie de póliza de seguros por partida doble: si bien acrecienta la pericia humana, proporciona también una explicación a los fracasos. [...] la derrota del héroe invulnerable no implica entonces la derrota del ideal que él representa. Mal que les pese, los pobres y débiles saben que sus paladines y defensores no son realmente invulnerables. Es posible que se alcen de nuevo —pero acabarán siendo vencidos y muertos” (70-71).

tiempo pasado, con la necesidad de llenar un vacío votivo auxiliar que solucione problemas temporales permitidos por la modernidad. Tenemos, por lo tanto, claro el contexto en que aparecen y funcionan estas canciones de Jesús Malverde y cómo se trasladan a la lírica. Lo que nos queda para concluir con estas disquisiciones, es describir algunas de esas las particularidades temáticas de su poética y que aquí hemos llamado representaciones simbólicas. Estas, como hemos dicho, permiten a sus fieles, en la repetición y la redundancia, entender el génesis carismático de su santo, las capacidades de sus poderes taumatúrgicos y la capacidad y pertinencia de su devoción.

Las representaciones simbólicas de los corridos hagiográficos de Jesús Malverde, formuladas y repetidas balada tras balada, proponen un universo simbólico particular y fácilmente discernible. No se trata simplemente de “motivos”, como el de la “traición del compadre”.⁹⁵ Son más bien símbolos que indican el sustrato mitológico que formula al héroe social de la sierra como un santo, o como su posibilidad; es decir, son los elementos narrativos que, en conjunto, explican las circunstancias del origen y las razones de la permanencia del carisma del héroe. Le dan cualidad de memorable a sus empresas y aventuras, y convierten a su territorio en un espacio evocador de ciertos valores que creen inseparables de su forma de vida y decisión religiosa. Lo más interesante, sin embargo, es que a pesar de su importancia simbólica y de ser los ejes narratológicos del culto, son simples evocaciones. Son apenas anuncios que evitan la atención al detalle y que, en su brevedad, se demuestran como temas universales. Sugieren la increíble capacidad que tiene el mundo de lo maravilloso para resumirse en un solo verso, pero, además son consecuentes y sucedáneas entre sí y solo pueden

⁹⁵ Por motivo, entendemos y seguimos lo que, en resumen de Rodrigo Bazán Bofil, es “todo aquel contenido narrativo que, siendo estable en la fábula y hallándose por tanto relacionado con el plano de la intriga, expresado con estructuras de discurso variables pueda ser enunciado con una forma sustantivada de derivación verbal del tipo ‘salida’, ‘encuentro’, ‘engaño’, etc.”. (37-38); en el caso de los corridos de Jesús Malverde, podrían ser del tipo: ‘la traición del compadre’ o ‘la venta del héroe’, ‘la ejecución’, ‘el milagro concedido’, ‘la acción heroica’, etc.

existir en una relación de codependencia. En primer lugar, los corridos malverdianos suelen descubrirnos o situarnos en el centro espacial tanto de la hagiografía como del culto: el desierto de la serranía, lugar alejado y situación atemporal donde el héroe vive y sufre, al igual que sus devotos, las particularidades y las necesidades propias de la periferia. Esta marginalidad es una situación simbólica que representa las condiciones socioculturales específicas de la grey de Jesús Malverde; sus devotos comparten signos, recuerdos, intereses y vivencias que se resumen en la razón de la muerte de su santo y sus milagros actuales. Como armazón de una cultura específica, hoy muy determinada por las razones de la narcocultura, siempre debemos advertir que éstas no son las únicas definitorias de las formas del culto, aunque sí muy influyentes. La tercera representación simbólica, el bandidaje social o campeonato de las causas marginales que originalmente se significó y hoy se repite en el bandido social, restaura una justicia natural equitativa. En Malverde, la complejidad de este arquetipo folclórico se resume a una sola acción: dar a los pobres lo que se quita a los ricos. Sin embargo, se potencia simbólicamente al definir la criminalidad de sus creyentes como un acto ilegal que no es, propiamente, injusto ni debe ser censurado. Una vez que el cancionero ha definido y delimitado su doctrina, representa pedagógicamente al culto como un rito, recreando una práctica religiosa propia de un espacio y un tiempo en constante transición: la frontera, no solo física, sino también la que separa las formas tradicionales, de las evidentemente populares.

YouTube Q [Browse](#) [Movies](#) [Upload](#) [joserraortiz](#)

Fiesta PRivada a Jesus Malverde en RanchO Tierra Caliente 1 de mayo 2010 en California

[vivamalverde](#) [+ Subscribe](#) [8 videos](#)

1:58 / 2:32

[Like](#) [Add to](#) [Share](#) [34,290](#) [info](#)

Uploaded by [vivamalverde](#) on May 6, 2010
 Celebracion a Jesus Malverde.
 Fue una Fiesta Privada. en Capillita Malverde en california.RanchO Tierra Caliente EN CALIFORNIA
 1 de Mayo 2010

Artist: [Los Intocables Del Norte](#)

Buy "Comdo De Malverde" on:
[Google Play](#),
[AmazonMP3](#), [iTunes](#)

Jesus.Malverde part 1 full movie
 by [chalino7](#)
 5,081 views

CUMPLEAÑOS DE MALVERDE CON
 by [ANGEL25132](#)
 20,546 views

Lo que no Sabías - Santa Muerte Parte 1
 by [LATVnetworks](#)
 167,247 views

JESÚS MALVERDE, LA HISTORIA (1a PTE)
 by [coreamalgama](#)
 58,559 views

La historia real de Jesús Malverde 3
 by [JesusMalverdee](#)
 70,696 views

Los NarcoSantos: Jesus Malverde y La
 by [PiloteandoMXL](#)
 38,999 views

FIESTA PRIVADA DE CHAPO GUZMAN
 by [vergota81](#)
 6,426,700 views

Ilustración 4.2: Imagen de un video de una fiesta en honor de Malverde como muchos de los que abundan en las redes sociales. Nótese los videos relacionados y la información provista por el dueño del video que nos ayudan a imaginar las implicaciones geográficas, culturales y hasta políticas del culto.

4.2 Tres representaciones simbólicas: el desierto, la marginalidad y el bandido

Quando el espíritu malo ha salido de algún hombre, anda por sitios desiertos, buscando descanso sin conseguirlo.

San Mateo, XII, 43

Pensar en el desierto es imaginar lo apartado y despoblado. Se trata, generalmente, de la última frontera y, sobre todo, lo bárbaro y lo indomable. Desde que el hombre comenzó a construir ciudades, lo desértico, cualquier figuración del desierto, se concibió como lo otro apartado y propicio para el fortalecimiento místico y religioso. Jesús el Nazareno mismo, quien es fundamento y función de todo discurso hagiográfico cristiano, se retiró en vida al desierto para preparar la fundación de su Iglesia. Hoy en día, cuando ya se encuentra clausurada la idea de una “religión del desierto”, o la suposición de que es en ese lugar donde surgen las grandes religiones, el imaginario paracatólico lo recupera como el lugar de una experiencia religiosa distinta a la citadina o, dicho de peor pero más comprensible manera: civilizada. Aunque para el medievalista francés Jacques Le Goff (1999), por ejemplo, ya no pueden sostenerse esa clase de ideas porque, “en definitiva, se apoyan en un determinismo geográfico simplista” (31), tampoco cabe echar en saco roto la idea de que el desierto puede considerarse el reflejo de una experiencia mística individual enfrentada al vacío extenso de lo inabarcable. Lo que queremos decir es que, aunque ideológicamente no se sostenga el concepto de una religión del desierto, la experiencia nos impide dudar de que las geografías inhóspitas favorezcan ciertas formas de experiencias religiosas híbridas y extraordinarias para los habitantes de la cultura del progreso.

Los corridos hagiográficos de Jesús Malverde nunca mencionan directamente al desierto, pero están plagados de referencias que ubican al santo y a su culto en esa periferia no urbana. Por ejemplo, la caracterización del santo como un bandido serrano,

la centralidad del mezquite que se seca o sus andares siempre “por los montes y caminos”, lo hacen partícipe de esa geografía particular. Como Heraclio Bernal, su ascendiente ideológico-cancioneril más directo, Malverde transita por un espacio al que hay que ir a encontrarlo, retirado de las comunidades pobladas

La acordada lo seguía
por los montes y caminos,
en un mezquite colgado
allí acabó su destino.
Ahora queda una tumba
de aquel hombre tan querido. (Cancionero, p. 216)

Inclusive, cuando es el caso de que el locus de enunciación es la narcocultura y, por lo tanto, importa menos la *vita* y más la narración del milagro, se nos demuestra que sus fieles siguen habitando esos espacios salvajes, lejanos, desérticos y de pobreza rural

Me cansé de la pobreza,
de la yunta y del arado,
mis vacas parecían arpa,
sus huesos tenían marcados,
mi caballo se murió
por hambre igual que el ganado.

Solo me quedó de todo
el rencor y la tristeza,
una silla de montar
gastada y bastante vieja
y unas botas bien mojadas
del llanto de mi tristeza. (Cancionero, p. 234)

Es interesante notar, además, que en este espacio alejado, el creyente vive una especie de retiro, necesario para conseguir lo que finalmente adjudica a un milagro del santo

Cuatro meses en la sierra,
ese tiempo me pasé,
indiqué era la semilla
lo que a la tierra le eché,
en tres meses y unos días
todo aquello coseché. (Cancionero, p. 236)

Lo que finalmente entendemos en el cancionero hagiográfico, es que el desierto se considera un espacio funcional para la experiencia paracatólica. No se trata para nada de un territorio que deba “domesticarse”, sino de una región que significa por ella

misma a la cultura que la habita o la transita. Si pensamos que, imaginariamente, lo desértico representa también la oposición a lo “civilizado”; es decir, a un mundo de leyes, derechos y obediencias, la representación simbólica constante de lo desértico y periférico, simboliza inmediatamente el enfrentamiento al orden establecido. Pareciera que solo un espacio como ese está capacitado para transgredir y, por lo tanto, el culto solo será permitido para los trasgresores, como el santo. De ahí que el de Malverde “se trataba de un culto muy local asociado a trasgresores y trabajadores pobres y de milagros asociados a solicitudes tradicionales” (Arias y Durand, 2009 18), y todavía hoy sus creyentes reafirmen en su situación geográfica el favor de su santo

Al señor Jesús Malverde
yo le brindo este corrido
y a la gente de la sierra
un saludo como amigo,
pues muchos por su valor
de la pobreza han salido. (Cancionero, p. 260)

Como construcción simbólica paracatólica, el espacio de Malverde nos recuerda al desierto del cristianismo, pues, como en la tradición judeocristiana, puede ser visto primero como el lugar al que un pueblo ha sido expulsado, para después transitarlo y fundar ahí su cultura. La periferia de la civilización, se ha vuelto en la imaginación el espacio hacia el que se arrojó a la humanidad castigada, representados primero en Adán, Eva y su progenie, pero del que a su vez escaparía Caín para fundar las primeras ciudades y en donde Moisés obtuvo las tablas de la ley. Queremos decir que, a pesar de su marginalidad, el desierto se reconoce como centro fundacional y sitio o estado al que debe volverse para reconocerse en la fe que de ahí ha emanado. De ahí que podamos pensar en el desierto de Malverde, la sierra, y, por extensión, todo Sinaloa, como la región sagrada que institucionaliza una religión que debe ser enseñada. Por lo tanto, ya que los corridos hagiográficos deben determinar toda la verdad de su doctrina, deben señalarlo constantemente como sitio al cual volver para reconocerse como creyente

Ya me voy pa' Sinaloa
a visitar este altar,
llevo al norteño conmigo
y una banda pa' tocar.
Por todo lo que me ha dado.
las gracias le voy a dar. (Cancionero, p. 264)

Aunque la mayoría de los corridos, como el anterior, apuntan generalmente a la Capilla Malverde como el sitio específico que debe rememorarse, otras localidades del desierto serrano que habitó Malverde se llegan a considerar espacios de peregrinación, como el que podría ser su pueblo natal

En Las Juntas más bonito
donde Malverde nació
y las visitamos su gente
porque se enseñó
por órdenes superiores
que Eligio me encomendó. (Cancionero, p. 245)

Por esta razón simbólica, el desierto, a pesar de ser un lugar inhóspito y rudo, paradójicamente conserva en la imaginación del devoto paracatólico un prestigio social y fundacional en el que reconoce y valora sus actividades actuales. En los corridos, sus personajes transitan todos los caminos de esa geografía (carreteras, ciudades, puestos fronterizos), sin problema ninguno porque el santo lo protege ya que es también su territorio. “Cuando paso los paquetes /a los Estados Unidos”, canta El Halcón del Sur y sus Sierreños Band, “por todita la frontera /nunca me han detenido /pues llevo mi protector /mi santito preferido” (Cancionero, p. 264). Como en la tradición católica de la que proviene, el desierto en el que vagan Malverde y sus devotos no es nunca un lugar solitario. Está constantemente poblado de aliados y enemigos. Parece, al mismo tiempo, el escenario de una gran migración y el símbolo del desarraigo comunitario. O cuando menos el lugar de un continuo traslado, entre Culiacán y los estados sureños norteamericanos en el que los fieles se mueven con total libertad. Así entendemos en el corrido interpretado por Miguel A. Fernández, donde el joven traficante cruza la frontera

con la protección divina y, en su viaje, dibuja el mapa y las fronteras del espacio sagrado

Mientras allá en Culiacán
una madre lleva rosas
a la imagen de Malverde
y su fe es muy poderosa
y ella pide por su hijo
que le salgan bien las cosas.

Que Malverde es milagroso
otra vez se ha comprobado,
una carga en San Antonio
ya se encuentra en el mercado
y el joven en Culiacán
otro viaje ha preparado. (Cancionero, p. 230)

Por otra parte, el desierto malverdiano, igual que aquél donde se fundó míticamente la religión cristiana, es un escenario de enseñanzas, comprendidas siempre como una continua prueba de resistencia ante las adversidades. Los corridos enseñan, uno a uno, que el creyente vive un momento histórico inaugurado en la ejecución injusta del santo, pero que a partir de ésta todas las desventuras podrán solventarse si se confía en Malverde con fe. Por eso mismo, insisten en la representación simbólica del paisaje desolado donde solo se ve el cuerpo colgado de la víctima; porque cada vez que se canta sobre el árbol seco en medio de la sierra en el que murió colgado, se recuerda que es ahí el centro mismo del poder divino con el que “sigue ayudando a los pobres /con los pretextos del cielo” (Cancionero, p. 207). Por lo tanto, esta representación recursiva del desierto evita que el creyente habite su espacio con desconfianza: porque su héroe-santo, como hizo Jesucristo con su espacio, ya lo domesticó por él.

Precisamente, en el ejemplo de Jesucristo, ascendiente y paralelo de Malverde, se descubre el desierto como un lugar deshabitado, un territorio tan peligroso como lo era en el Antiguo Testamento, pero radicalmente distinto. Ahora, en el periplo del héroe, el único peligro que el hombre encontrará en el desierto es el hombre mismo: su interioridad, sus demonios con sus tentaciones. Esta es la razón de la aventura de

Malverde, según su doctrina; la soledad de saberse el único dispuesto al sacrificio y que, en sus corridos, el santo encara con resignación y valentía en nombre de todos. A esta condición la llamó Decarreux la “epopeya del desierto”, la figuración simbólica de la aventura cristiana en este espacio inhóspito (citado en Le Goff, 1999 33). La epopeya de Malverde, condicionada en su andar por caminos y montes robando y repartiendo, funda en ese espacio igualmente una espiritualidad en la que sus creyentes ven su gesta solitaria como una lucha encaminada en beneficio de toda su sociedad. De hecho, gracias al cancionero, la grey malverdiana entiende que su espacio periférico y desértico es el único lugar donde las realidades materiales y espirituales pueden entrelazarse, mezclando en el imaginario lo meramente geográfico con lo simbólico, lo legendario con lo folclórico, la necesidad con el deseo.

Los corridos hagiográficos, reconvierten lo desértico y lo inhóspito como sitio fundacional de su cosmogonía. Ante los embates de la modernización mexicana, que apuesta por la centralización de toda actividad productiva en los enconos urbanos, obligando al campesinado a una periferia cada vez más pobre, Jesús Malverde ratifica el prestigio cultural de lo marginado. Si, como dijimos antes, la del heroísmo es la “poesía del combate” (Bowra 10), la del bandido social convertido en santo, puede pensarse como la “poesía de la epopeya del desierto”, en tanto que su hazaña sucede dentro de los confines de ese más allá apartado y nada fácil. Desde antes de Malverde, esos territorios alejados, las sierras norteñas, le pertenecían a los bandidos sociales que las andaban porque eran el escenario de sus buenas acciones para con los desprotegidos, reafirmando así su situación carismática.

En su dimensión religiosa, esta épica particular podría emparentar al santo Malverde con otro tipo de santo que, aunque no lo parezca, no le queda demasiado lejos: el eremita. Como “habitante del desierto” por antonomasia, el ermitaño habita las grandes extensiones inhóspitas alejadas de las ciudades y es, de facto, un rebelde ante

el orden eclesiástico que, a su vez, se siente incómodo ante la existencia de los que deciden habitar en los márgenes de la comunidad (*Catholic Encyclopedia*, “Hermits”). A pesar de que éste habite en el desierto, un lugar tan ajeno del control político como del religioso, el anacoreta es buscado por reyes o, inclusive, por hombres pertenecientes a la religión institucionalizada, quienes lo desean conocer.⁹⁶ En el terreno de la hagiografía oficial, pensemos por ejemplo en el caso de María de Egipto, a cuyo retiro en el desierto —donde se encuentra desnuda y ajada por el sol y el frío— acude el monje Zózimas durante varias cuaresmas hasta que ella le anuncia su futura muerte y le pide, además de la confesión, su sepultura (Walsh, 1977). El deseo de la institución oficial por conocer a quienes habitan en sus márgenes, los podemos encontrar también en los corridos de bandoleros decimonónicos. En algunas baladas como las de Heraclio Bernal, se afirma que los quería ver el propio dictador Porfirio Díaz, a quien estos personajes se oponían con sus prácticas

De México lo pedían
vivo, muerto o en retrato,
pues deseaban conocer
a tan valiente “muchacho”.⁹⁷ (Anexo 5, p. 278)

Como decíamos, la cercanía simbólica entre el anacoreta y el villano se fortalece al pensar que el espacio les permite la convivencia. En el desierto, folclóricamente, el

⁹⁶ Este tema es muy explotado por otras literaturas santas. En el caso de la hagiografía castellana, por ejemplo, entre muchos casos está el de San Ginés, quien según su interesantísima *vita*, además de ermitaño en España era hijo de un supuesto Roldán el Magno y nieto, en una curiosísima adecuación de la materia carolingia, del mismo Carlo Magno. Al retiro de Ginés en Cartagena acuden, en dos ocasiones, Roldán y Oliveros quizá no a buscar consejo, pero sí a preguntarle sobre las posibilidades de que él quisiera gobernar Francia. Igualmente, prominentes musulmanes peregrinarán hacia el sitio de su retiro, después de su muerte, en busca de milagros.

⁹⁷ Por si fuera poco, la petición de un “retrato” del bandido nos recuerda a los “retratos” o estampas de santos que llevan los devotos, y que como fórmula se repiten en los corridos a Jesús Malverde, por ejemplo en una de las baladas escritas por Jesse Armenta: “Tu imagen tiene una vela /siempre prendida en tu honor /y cargo yo tu retrato /por dondequiera que voy” (Cancionero, p. 232).

eremita mantiene tratos con gentes que están fuera de la ley. Hubo un tiempo en que la imaginación folclórica ubicó definitivamente al ermitaño como parte de bandas de villanos y exiliados, en casos tan puntuales y específicos como en la historia de Robin Hood. Para no referirnos aquí a los casos donde se plantea, satíricamente, el comportamiento religioso como criminal, a la manera en que hicieron Bocaccio, Chaucer o nuestro propio Arcipreste de Hita, prefiero que pensemos en relatos, igualmente cómicos algunos, donde se observa la convivencia de bandidos y anacoretas en el mismo espacio. Le Goff recuerda, por ejemplo, un *fabliau*, *The eremyte and the outlawe*, donde se “presenta una escena en la que un eremita se muestra celoso de un ladrón que, según él, se gana demasiado fácilmente el paraíso” (1999 47). Citemos otro ejemplo, esta vez recopilado por Gómez Moreno

La figura del ermitaño que aconseja al caballero que pretende enderezar su vida se cuela incluso en el romancero gracias al *Romance de la penitencia del rey don Rodrigo*. Se trata del momento posterior a la derrota en que un pastor dirige al monarca hasta el lugar “donde estaba un ermitaño que hacía muy santa vida”; ahí, el último rey godó gana el cielo al aceptar la sentencia divina, como tantos y tantos santos arrepentidos. (2008 135)

Claro que no debemos pensar que la caracterización del ermitaño a un lado del bandido fue la significación absoluta de este personaje. Al contrario. Se trata de una formulación adecuada a las circunstancias espaciales de la figura, pero no la última. Antes bien, tradicionalmente se le consideró como el tipo único y verdadero de asceta. La opinión popular, trasladada al cuento y la leyenda, consideró siempre al ermitaño como un modelo de santidad por vivir en lo inhóspito, como los bandidos. Parte de la admiración carismática que despiertan estos últimos personajes, tiene que ver con su romántica aventura en el extrarradio a la que no todos pueden acceder. Ya que es imposible que todos nos traslademos a los márgenes para ver o actuar con los bandidos (o los eremitas o cualquier personaje recluido en la periferia), la civilización creó ritos y ceremonias que permitieron conceptualizar a lo fronterizo dentro de sus márgenes. Nos

referimos sobre todo a la exposición de los criminales y, en el caso de la religión, a la santificación de los ermitaños y sus reliquias, espectáculos ambos que desde la Edad Media han sido constantes en el Occidente cristiano. En este sentido, el proceso de canonización de santos es cercano a los procesos de reconciliación de herejes o a la condena de criminales, en cuanto que los tres son rituales de corte más bien judicial y pericial, y son utilizados para el que vivió alejado de la sociedad se reconcilie con ella. Ya sea en su premio o en su castigo, al entregar su vida justifica la necesidad de sus actos.

De hecho, en el discurso de los corridos hagiográficos, se celebra sobre todo la aniquilación pública de su héroe como acto de vindicación ante el sistema que los excluye. Cuando Jesús Malverde es ahorcado tras el juicio sumario de la “acordada”, se clausura como rebelde del poder político para inaugurarse como proposición votiva. Es decir, concluye con una temporalidad que puede juzgarlo porque sus actos son contrarios a un orden que se supone ideal, para abrir paso a otra época regida por un orden que no se supone sino que se sabe ejemplar

Allí donde lo colgaron
hay una tumba sagrada,
del mezquite de la horca
de ese no queda nada. (Cancionero, p. 210)

Buenos bandidos, presurosos migrantes o cínicos narcotraficantes, los habitantes del desierto malverdiano, son figuras extravagantes porque, literalmente, “caminan más allá” de las fronteras establecidas por un orden normativo. Por lo tanto, lo que debemos preguntarnos al escuchar el cancionero hagiográfico es qué es más importante, ¿la visión que sobre ellos mismos tienen los marginados o el concepto que de ellos tiene la sociedad que los ubica en su periferia? Cuando observamos esta condición de marginalidad como una representación simbólica planteada desde la perspectiva de los corridos hagiográficos, vale la pena pensarla en la tipología de los

personajes que pueblan estas baladas. Jesús Malverde y sus devotos son individuos recursivamente marginales, porque además de ser criminales, son también pobres, norteros y paracatólicos. El cancionero, por lo tanto, insiste en no negar estas situaciones, sino en celebrarlas para que, en esta afirmación de su condición marginal, puedan fundarse y suceder socialmente. Es decir que, en su negativa a funcionar dentro de los parámetros de lo socialmente aceptado, los habitantes del cancionero hagiográfico consiguen tergiversar los valores del orden político y sus normas. La “ley” que persigue a Malverde queda demostrada como inoperante en los linderos del territorio periférico del héroe, al grado de que, cuando los agentes del orden excluyente llegan al lugar del excluido, se descubre que la verdadera “ley” se funda en los valores de los marginados

“No quisiera fusilarte
por tu valor y nobleza,
pero en toditos los bancos
tiene precio tu cabeza”.
“No se preocupe teniente,
cobre usted la recompensa”.

“Vas a pagar con tu vida
tu buena acción con la gente”.
“Eso yo ya lo sabía
y no me asusta la muerte
en el infierno nos vemos,
allá le espero teniente”. (Cancionero, p. 212)

Lo que la doctrina malverdiana indica con esta representación simbólica, es que la marginalidad solo pretexto el control de los poseedores del poder. Que el marginado deba permanecer alejado de la riqueza —así como el culto paracatólico de la oficialidad eclesiástica— es un artificio temporal que nada tiene que ver con una “justicia natural”, tomada por verdadera por sobre todas las cosas. Las historias de triunfo económico y protección celestial que se cuentan en los corridos hagiográficos, le enseñan al devoto que la perpetuación del culto le permitirá no solo sobrevivir a sus circunstancias vivenciales, sino también que es necesario trasgredir el orden establecido para resolver

una incongruencia cosmogónica. De esta manera, el cancionero elimina en sus versos la idea preconcebida de que en los márgenes habita el mal. El criminal que celebra los milagros de Malverde, nunca festeja su triunfo como conseguido a expensas de los hombres de bien. Antes bien, indica que su actividad y la de su santo son restituciones necesarias para las que los órdenes jerárquicos político y religioso no tienen soluciones reales y, por lo mismo, que no incurren ni en delito ni en pecado

Él fue bandido más que asesino
cuando robaba era por necesidad,
pues lo poquito o lo mucho que robaba
lo repartía con generosidad.

Por eso mismo de diferentes partes
llega la gente su capilla a visitar,
fue construida por Eligio González,
más conocido como Eligio el capellán. (Cancionero, p. 218)

Lo que esta representación genera, en beneficio de los malverdianos, más allá de manipular el mecanismo de exclusión social del que son o se creen víctimas, es justificar la desobediencia como sistema de supervivencia temporal. Ya que los márgenes y sus conductas son vistos como el territorio de la maldad y el peligro, los marginados revaloran ideológicamente esas conductas. Por lo tanto, se roba y se trafica, no como símbolo de maldad, sino como ejemplo paradigmático de la restitución de justicia, por medio del quebrantamiento de la ley. Por eso es que Malverde, “Un patrono de origen local y popular [como los traficantes], con más puntos en común [con ellos] desde su perspectiva que los de la Iglesia Católica” (Astorga, 1997 248), tenga ascendencia en el bandido social, pues “esta clase de personajes están fuera del alcance del poder, ellos mismos son ejercitadores potenciales de poder y, por tanto, [son] rebeldes en potencia” (Hobsbawm 24).



Ilustración 4.3: Otra procesión en honor de Jesús Malverde. Foto de Iván Stephens/Cuartoscuro, tomada de un fotoreportaje del diario El Economista, del 04 de mayo de 2010

Los desiertos, los lugares pobres y difíciles son regiones de bandidos. La frontera entre México y Estados Unidos, ese desierto cruel que ha costado tantas vidas, es una zona propicia para este tipo de prácticas. Es, en parte, un universo contenido en sí mismo, donde sus personajes reflejan horizontes y preocupaciones puramente locales, significadas desde la perspectiva del espacio salvaje que les es propio. Por esta razón, el bandolerismo social no puede nunca entenderse sin conceptualizar las prácticas de poder político que los orilla a la vida beligerante. Es una cuestión que implica mucho del análisis de las prácticas económicas que, en el caso de los devotos de Malverde, conducen a la criminalidad y la migración. Según nos cuentan sus corridos, el santo y sus seguidores provienen de un ambiente rural empobrecido al que se sobreponen actuando fuera de la ley. El hecho de que el Estado los considere criminales, no es un

impedimento para pensarlos realmente héroes o, simplemente, hombres de bien que obran piadosamente

El ayudar a los pobres
siempre fue su devoción,
por eso lo recordamos
con una gran emoción. (Cancionero, p. 217)

Como observamos, dentro de su retórica los corridos hagiográficos no consideran las prácticas de su héroe como de delincuencia rural, sino como de liderazgo liberador y admirable, característica que Hobsbawm señala como obligatoria en la relación entre el pueblo y el bandido rebelde al que considera un héroe (33). Malverde, por lo tanto, no es un mesías ni un profeta, a lo mucho se le puede considerar un aliado que dirige y comanda la cruzada de los pobres en contra de sus circunstancias, o brinda su protección a los criminales

No te me rajes Malverde
que ya vamos a llegar,
antes de entrar a Sonora
es el retén federal,
traigo en la troca clavados
treinta kilos de cristal. (Cancionero, p. 227)

Por eso las funciones del santo son evidentemente inmediatas: es vengador, reparte justicia y acaba simbólicamente con la pobreza, otorgando en casos puntuales símbolos de poder adquisitivo y comodidades lujosas. Al actuar de este modo, Malverde testifica la posibilidad de una justicia primordial y natural, al tiempo que recuerda, inmediatamente, que su objetivo es moderado. No revoluciona, sino que reforma. Trasgrede la ley, pero permite la permanencia del sistema de explotación y exclusión al que ataca y del que se alimenta simbólicamente.

Un bandido social como Malverde no revoluciona, porque sus ideas políticas no son las de la Modernidad. Si entendemos la Modernidad en su sentido más amplio, sabemos que es la combinación de nuevas maneras para el desarrollo económico, el

aceleramiento del sistema democrático y el establecimiento de sistemas de comunicaciones y administrativos eficaces. Esas condiciones, idealmente, eliminarían cualquier connato de bandidaje. Por eso, las acciones de esta estirpe heroica, aunque cometidas en contra de los poseedores del dinero o del poder, se convierten inmediatamente en desafíos al Estado y su cultura y no más. Desde esa perspectiva debemos entender su situación como parte del imaginario del que provienen, ya que los corridos hagiográficos justifican las acciones de Jesús Malverde y sus devotos como un acto de resistencia ante la imposición de una exclusión

Mis manos llenas de goma
a Malverde saludé
prometiéndole la banda
a él me le encomendé,
Dios en esto no se mete:
“al mal no te ayudaré”.

Sé que las drogas no es bueno,
pero de ahí sale el dinero,
no culpen a sinaloenses
si en todo México entero
el negocio está creciendo
y en el mundo, compañeros. (Cancionero, p. 237)

Esta es una característica común a todos los bandidos sociales de casi todas las tradiciones: su lucha y su sacrificio son una oposición a las leyes burguesas sobre la propiedad, no solo de los bienes materiales, sino también los ideológicos, conceptuales e incluso votivos: “la iglesia los canoniza”, lo dice el corrido, pero “santos los hace la gente”. (Cancionero, p. 233). Es decir que su sociedad los produce porque entiende que, en los códigos de la marginación, esta estirpe de héroes traza un perfil que los acerca al héroe primordial del cristianismo y sus descendientes, los santos. Jesucristo, un rebelde que murió martirizado, pero que por espacio de tres años anduvo por los

márgenes sociales, se repite en Jesús Malverde en tanto que, este último, como bandido social, se enfrenta también contra la ley y luego contra su muerte.⁹⁸

Lo que nos deja entender el cancionero hagiográfico de Malverde, es que la función social del héroe como bandido glorificado, repercute y se representa simbólicamente en su formulación narrativa para que su grey no la olvide. Su papel imaginario de paladín de la justicia social martirizado, es repetido incansablemente en sus baladas porque es la característica que justifica su canonización popular

Tú que ofrendaste tu vida por el pobre
y eso nunca lo podemos olvidar,
Dios te bendiga allí en su santo reino
Oh, Malverde, también mi bienestar. (Cancionero, p. 249)

La carrera delictiva que es la razón del carisma de Jesús Malverde, no es un mero capricho criminal, sino que se plantea como la única respuesta obvia a la injusticia vivencial y se espera que los devotos actúen en correspondencia. Consecuentemente, su vida fuera de la ley es comprendida por sus devotos, como la vía que soluciona las carencias de una manera paradójicamente justa, a pesar de su ilegalidad. Esta es la enseñanza más importante contenida en las representaciones simbólicas que transitan el cancionero de Malverde, y en la comprensión de estos dogmas, el devoto sabe que su protector divino, nunca lo abandonará. Mucho menos si obedece las formas rituales del culto, según se explican en las canciones: después de la petición y el milagro, se debe celebrar y admirar al santo, con música y componiendo cada vez más y nuevos corridos, para que quede constancia del poder taumatúrgico del “santo de los narcos”.

⁹⁸ Hobsbawm recuerda, por ejemplo, a Diego Corrientes, “el ladrón noble de Andalucía”, que de manera similar al mexicano Jesús Malverde, “era, según la opinión popular, parecido a Cristo: fue traicionado, entregado en Sevilla un domingo, juzgado un viernes de marzo, y sin embargo no había matado a nadie”. (59)

4.3 Ideas finales. Las razones de una hagiografía paracatólica

La manifestación de lo sagrado en el espacio tiene, a consecuencia de ello, una valencia cosmológica: toda hierofanía espacial o toda consagración de un espacio equivale a una “cosmogonía”. Una primera conclusión sería la siguiente: El mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado.

-Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*

En otras palabras la verdad del mito no está en su contenido sino en el hecho de ser una creencia aceptada por vastos sectores sociales. Es una creencia social compartida, no una verdad sujeta a verificación. Su validez y eficacia residen en su credibilidad...

-Enrique Florescano, *Mitos mexicanos*

La persistencia del hombre a pesar de su muerte es, en el fondo, el sentido del pensamiento épico. Luego es trasladado a las que podríamos considerar como sus formas narrativas límite: la hagiografía y la historia. La historia, o alguna historia, tiende hacia un carácter dentro de lo posible medible y racional que la aleja de la hagiografía, que es una narración más bien maravillosa y extraordinaria. Pero ambas disciplinas se asemejan, sin embargo, en su evidente necesidad de celebrar al hombre a través del tiempo; en los dos casos se concibe la trayectoria humana como una continuidad de sucesivas apoteosis, a cuyas veras se extienden otros sucesos. Sin embargo, sobre todo a partir de la Ilustración, y luego con las (*Lecciones para una Filosofía de la historia* de Hegel (1825-1826)), la historia como disciplina tiende a deslindarse de lo cosmogónico en su narrativa. No así, obviamente, la hagiografía. Sin embargo, esta última no se ha visto libre de intenciones de adecuarla al discurso historiográfico. Ahí están, por ejemplo, los trabajos de los bolandistas donde se ha

buscado en exceso matizar lo maravilloso de esta narrativa con miras a establecer una verdad medible, en detrimento de lo que podríamos llamar “la verdad hagiográfica”.

El pretexto del que surgió esta tesis, era la idea de que toda enunciación hecha desde la hagiografía, tiene una cualidad de “verdad”, en tanto que, como la disciplina historicista, se trata de una narrativa de hechos humanos. Esta verdad es extensiva, no se ubica exclusivamente en el territorio de las escrituras hagiográficas, sino que permea a todos los otros registros narrativos de quienes han tenido contacto habitual con las vidas de santos. Ignorar que la hagiografía escapa a su propio modelo narrativo, que sus tipos, motivos y temas se incrustan en cualquier otro registro, es “uno de los errores más comunes y perniciosos” de quienes solo aplican “los conocimientos sobre la materia hagiográfica al estudio exclusivo de las vidas de santos y casi siempre desde un enfoque religioso”, como dice Gómez Moreno

Al hacer esta afirmación, pienso sobre todo en los bolandistas, en su fascinante y, en buena medida, frustrante empresa, que ha consistido desde siempre en deslindar una supuesta ficción de la que al final acaba por revelarse como una realidad histórica igualmente supuesta, en un universo en el que la repetición de patrones y la duplicación de figuras, modos y circunstancias (de naturaleza literaria muy diversa dentro del ámbito del relato breve, de raigambre folklórica o hagiográfica, pues la hagiografía dispone de su propio venero para incrementar el caudal de toda vida sagrada), se constituyen en los mecanismos característicos de su poética. (2008 18)

Se puede entender la pertinencia, existencia, permanencia o novedad de un corpus literario hagiográfico, a partir de la idea de que antes existe como resultado de una experiencia que habla de este mundo. De hecho, la hagiografía ha estado tan relacionada con la realidad del mundo que, en algunas de sus mutaciones literarias, construyó naciones, como en los casos de Arturo, Carlo Magno, el Cid Campeador o la Virgen de Guadalupe y el indígena Juan Diego. Esto se debe a la flexibilidad propia del pensamiento religioso, que una vez vuelto narrativa permite confundir los diversos planos de la experiencia humana, en una concepción unívoca de una realidad de otro

modo multivalente. Lo que queremos decir es que Inglaterra, Francia, Castilla o México, como ahora sucede con la Sinaloa mitológica de Malverde, se habrían fundado igualmente, aunque los diversos eventos taumatúrgicos que en sus respectivas tradiciones literarias figuran y cohesionan sus discursos fundacionales no hubieran sido considerados. Pero es por la ocurrencia maravillosa que se consigna en la hagiografía, que el espacio adquiere una significación mucho más profunda para el que lo funda y lo transita.

Lo que nos parecía adecuado considerar cuando escuchábamos alguno de los corridos que se han compuesto para cantar la vida o testificar algún milagro de Malverde, es que este cancionero existe, porque es ante todo el relato de una verdad. Una verdad alternativa, marginal y poliédrica, que en sus devotos sucede como una justificación maravillosa. Si esta tesis ha servido para algo, además de determinar la pertinencia de pensar en una clase restringida de textos que se llame “Cancionero hagiográfico de Jesús Malverde”, es para encomiar la permanencia de la “verdad hagiográfica” en un mundo moderno. Todas estas canciones se han compuesto y se cantan a todo pulmón, para festejar el triunfo del marginado ante los mecanismos de exclusión que lo han condicionado a la pobreza, la migración y/o el narcotráfico. Pero lo más importante, creemos, es que permiten la concepción de un héroe propio y reconocible. Jesús Malverde es vuelto santo, el tipo espiritual supremo, porque en el sacrificio de su propio cuerpo inaugura una posibilidad maravillosa. Como santo y no como bandido, cantado repetidamente, el triunfo de Jesús Malverde no es el de los héroes históricos, pues no está situado en un pasado que construye el presente de una sociedad. Al contrario, su victoria es constante y recurrente en el presente mismo de la enunciación. Y esta continua repetición de su apoteosis, establece la permanencia de su triunfo y la total actualidad y repercusión de su verdad.

Originalmente en el cristianismo, con las primeras historias de mártires se trataba de dar cuenta sobre procesos judiciales reales, en los que la fe en la verdad de Cristo vencía, a pesar de la muerte y el castigo, a la ceguera y el odio de las autoridades recelosas de esa verdad. El carácter de la narrativa hagiográfica fue cambiando lenta pero definitivamente a lo largo y ancho de la Edad Media y luego definitivamente con la Modernidad temprana y lo que siguió. Sin embargo, nunca perdió, ni entonces ni ahora, su cualidad de ser aceptada como historia verdadera y, por lo tanto, no únicamente verosímil sino también inalterable por hermenéuticas ajenas a su propia tradición. En ese sentido, la hagiografía es una forma de lectura maravillada y de escritura maravillosa del mundo, un discurso que permite la permanencia social de una cultura y su tiempo sin caer en extrañamientos. Tzvetan Todorov, en su *Introducción a la literatura fantástica* (1970), estableció una diferencia bastante útil en este sentido. Mientras que lo extraño puede siempre resolverse por medio de la reflexión, lo maravilloso por su parte lleva siempre consigo un residuo sobrenatural que solo puede explicarse por sí mismo. Es decir que, en la lectura de lo maravilloso, debe aceptarse lo no natural como una verdad posible o, más bien, como la verdad real (Todorov, 1970 24). En materia propiamente cristiana, que es de la que surge la hagiografía con sus formas y sus temas, la distinción anterior se enriquece en la lectura de Jacques Le Goff, quien propone que “lo maravilloso compensa la trivialidad y la regularidad cotidianas” (1999 16).

La amplia extensión de lo maravilloso cristiano, es posible gracias a una idea de que hay un único autor de todo, que es Dios. Por lo tanto, la idea general de que los santos son instrumentos divinos, impide a quienes practican la verdad hagiográfica de dudar del hombre porque entonces se dudaría de Dios mismo. Las famosas y, en parte, fructíferas empresas que han surgido de la Iglesia misma desde el Medioevo por controlar y criticar el milagro, su afán por regular la producción de santos (y, por lo tanto,

de la hagiografía), lograron en parte desvanecer lo maravilloso del pensamiento religioso cristiano, hasta finalmente encausarse en una propensión a despojar a lo maravilloso de lo que le es esencial: la imposibilidad de ser razonado. Por fortuna para la imaginación y la experiencia misma de la vida, el acotamiento del pensamiento maravilloso cristiano nunca ha logrado conseguirse del todo. Los cultos paracatólicos del norte de México son un buen ejemplo de ello. En ellos se insiste en lo maravilloso como posibilidad de funcionar en el mundo y Jesús Malverde nos parece el personaje más paradigmático de esta posibilidad. Su cancionero se alimenta del rasgo fundamental de la verdad hagiográfica: el milagro como una prueba incuestionable, no solo de su poder, sino de su triunfo sobre el orden temporal y su permanencia en el mundo. Los milagros de Malverde, según sus creyentes, son tangibles y medibles. Los corridos son la prueba fehaciente de que las trocas, las carteras llenas y el tráfico seguro de la mercancía hacia Estados Unidos son obra y gracia del santo patrón. Por eso, cada una de estas baladas nos recuerda que, en el marco ideológico de la verdad hagiográfica, el milagro que sucede debe ser compartido y celebrado. No se necesita otra prueba además de la testificación, porque en la inmutabilidad de la figura del santo, tan solo hace falta escoger un registro literario para compartir lo sucedido. Qué importa si es un corrido o un martirologio. La hagiografía y la verdad que en ella se cuenta, como podemos tener ahora claro, sobreviven y permanecen en los registros literarios de quienes la necesitan para solucionar las carencias del mundo.

El cancionero hagiográfico de Jesús Malverde

Hasta la fecha, no existe una historia editorial del cancionero hagiográfico de Jesús Malverde, en tanto que no se ha intentado recopilar todos los corridos que cantan la vida, hazañas y milagros de este santo paracatólico. La empresa, por supuesto, es difícil. Sobre todo porque el fenómeno está vivo y en continua expansión, además de que por la naturaleza del corridismo mexicano, no siempre es fácil rastrear el origen de las canciones. Sin embargo, en la última década ha habido algunos esfuerzos por coleccionar algunas de estas baladas y es probable que en el futuro inmediato tengamos más compilaciones. Para formar nuestro propio cancionero, hemos recurrido los corridos que en su momento publicaron Enrique Flores y Raúl Eduardo González (2006), e Ida Rodríguez Prampolini (2007), así como los corridos que antes transcribió Kristín Guðrún Jónsdóttir (2004). Nos parece que estos tres han sido esfuerzos valiosísimos por comprender y delimitar un corpus lírico que no debe pasar desapercibido para los interesados en la canción popular mexicana.

A menos que se indique lo contrario, las reproducciones de corridos que se anotan a continuación las hemos obtenido de grabaciones discográficas y, sobre todo, de videos musicales publicados en redes sociales en internet. Procedimos de esta manera por dos razones: primero por las dificultades que tenemos para trasladarnos a la zona de influencia de Malverde y, segundo, para comprobar que el corrido mexicano y el culto a Malverde suceden y permanecen actualmente en los medios contemporáneos de

comunicación social. Debido a que muchas veces es difícil saber quiénes compusieron las baladas, indicamos bajo el título de la pieza el nombre del intérprete que escuchamos. Igualmente, para facilitar la comprensión de los corridos a todos aquellos que no estén habituados al habla particular del norte de México, hemos anotado al pie las palabras y expresiones que nos parecieron pertinentes. En algunos casos puntuales, hemos echado mano del *Diccionario de mexicanismos* de la Academia Mexicana de la Lengua (DM), y del *Diccionario del español usual en México*, publicado por el Colegio de México (DEUM). Finalmente, vale advertir, que el cancionero lo hemos dividido en tres partes, correspondientes a las variedades temáticas de los corridos. La primera colecciona los corridos que cuentan la vida del santo, así como su muerte. La segunda es la colección de baladas que relatan anécdotas de milagros específicos de Malverde. Los corridos que simplemente celebran al “bandido generoso” o cuentan eventos no relacionados con un milagro del mismo, los hemos agrupado en la tercera sección de misceláneos.

C.1 Corridos de la vida de Jesús Malverde

En los que se cantan fragmentos de la vida del “bandido generoso” y se comentan detalles de su muerte

Corrido a Jesús Malverde I⁹⁹
Interpretado por “Dueto Valladares”

Voy a cantar un corrido
de una historia verdadera
de un bandido generoso
que robaba dondequiera.

Jesús Malverde era un hombre
que a los pobres ayudaba
por eso lo defendían
cuando la ley lo buscaba.¹⁰⁰

Sus amigos le decían:
-Ya no vayas a robar
no expongas tanto tu vida¹⁰¹
porque te van a matar.

Los rurales lo esperaban¹⁰²
en compañía de un compadre:¹⁰³

⁹⁹ García, Gildo. *Corrido de Jesús Malverde*. Interpretado por Dueto Valladares. Sin fecha. Discos Sinaloa. CD.
Este corrido está también en la compilación de Guðrún Jónsdóttir (2004), quien además de la autoría de García lo consigna interpretado por Eligio González León.

¹⁰⁰ *La ley*: se refiere a la policía o al órgano encargado de cuidar y mantener el orden público (DM), en el contexto de este corrido puede referirse a los soldados o a los rurales.

¹⁰¹ ‘Poner la vida’: aquí ‘exponerla’, situarla a la vista de los demás; es decir, ser un personaje público (DEUM).

¹⁰² El “Cuerpo de Policía Rural”, conocido popularmente como “los rurales” eran una antigua guardia militar que patrullaba y vigilaba el campo mexicano. En el imaginario nacional están asociados con el régimen represor de Porfirio Díaz y son considerados enemigos de la Revolución de 1910, aunque persistieron en algunos puntos del país todavía durante la década de los 1940 y como apoyo al gobierno emanado de la gesta revolucionaria. Organizados por primera vez en 1861, los rurales fueron destacados para la preservación del orden y la seguridad en los campos mexicanos que, tras la guerra de Independencia y sus subsiguientes hasta la de Reforma, estaban a la merced del bandidaje. En los corridos de bandidos, por esta razón, son los enemigos de los héroes del cancionero.

¹⁰³ En el imaginario del corrido de bandidaje, la figura del compadre indica casi siempre la traición sufrida por el héroe, quien es entregado a sus contrarios por quien menos sospechaba. En ese sentido, recuerda a la imagen de Judas Iscariote, el apóstol de Jesucristo que vende a su mesías por treinta monedas de plata, sobre todo en este corrido donde el compadre se presenta acompañado de los rurales, como Judas lo hizo de los romanos.

“Ya te tenemos rodeado
y venimos a matarte”.

Malverde miró *pa'l* cielo¹⁰⁴
“se me tenía que llegar,
sólo le pido a mi gente
que no me vaya a olvidar”.

Le pusieron su sogá al cuello
con las manos por detrás
lo colgaron de un mezquite
nadie lo pudo salvar.

El mezquite se secó
con los pretextos del pleno,
sigue ayudando a los pobres
con los pretextos del cielo.

¹⁰⁴ *pa'l*: contracción formada con el apócope del prefijo “para”, muy utilizada en el norte de México, y el artículo el, significa ‘para el’.

Corrido a Jesús Malverde II¹⁰⁵

Voy a cantar un corrido
de una historia verdadera,
de un bandido generoso
que robaba dondequiera.

Jesús Malverde era el hombre
que a los hombres ayudaba
por eso lo defendían
cuando la ley lo buscaba.

Los jóvenes le decían:
-Ya no vayas a robar,
no expongas tanto tu vida
porque te van a matar.

Los rurales lo apresaron,
allí venía su compadre:
-Malverde pide un deseo.
-La bendición de mi madre.

Malverde miró hacia el cielo:
-Se me tenía que llegar;
sólo le pido a mi gente,
que no me vaya a olvidar.

Le pusieron sogas al cuello
con las manos por detrás;
lo colgaron de un mezquite,
nadie lo pudo salvar.

¹⁰⁵ Esta versión ha sido tomada de la recopilación de Flores y González (2006). También aparece en la recopilación de Rodríguez Prampolini (2007), sin título y con algunas variantes importantes: donde Flores y González anotan “madre”, Rodríguez Prampolini dice “padre”; donde los primeros dicen “sólo le pido a mi gente”, la segunda anota “sólo le pido a mi jefe”; igual, aquí “con las manos por detrás” y en aquella “con Álvaro por detrás”.

Aunque este corrido es una variación del homónimo firmado por Gildo García, es importante anotarlo porque aporta nueva información y los cambios, aunque sutiles son significativos. En primer lugar, según esta versión, el carisma del héroe no se limita solo a los pobres, sino a todos los hombres; se presenta además como una figura de influencia en la juventud en general, y no solo querido y protegido por sus amigos; y en lugar de un solo “compadre traidor”, son varios lo que lo traicionan. Un dato de particular valor simbólico, es la oportunidad que se le da a la víctima de pedir un último deseo y que Malverde, como buen hijo, pida la bendición de su madre. Esta actitud recuerda un tanto a la del propio Jesucristo, quien hace a la Virgen objeto de uno de sus últimos pensamientos antes de morir en la cruz.

El mezquite se secó
con los pretextos del suelo;
sigue ayudando a los pobres
con los milagros del cielo.

El afán de Malverde¹⁰⁶

De Octavio Valladares

Señores esta es la historia
que yo canto para ustedes,
es la historia del bandido
llamado Jesús Malverde.

Jesús Malverde fue un hombre
humano como cualquiera,
que sin medir el peligro
robaba por dondequiera.

Su afán de ayudar al pobre¹⁰⁷
fue quien lo llevó a la muerte,
porque tenía que llegar
el día de su mala suerte.

Tarde hiciste aparecer desierto
todos tenemos un día
en que Dios tan poderoso
nos ha de quitar la vida.

Fue su compadre de pila
el hombre que lo entregó¹⁰⁸
por ganarse veinte reales
que el gobierno le pagó.

Allí donde lo colgaron
hay una tumba sagrada,
del mezquite de la horca
de ese no queda nada.

¹⁰⁶ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), donde se consigna interpretado por Los Cadetes de Durango.

¹⁰⁷ *afán*: aquí “empeño obstinado obtener ciertos fines”. Muy probablemente, toma la dimensión de concepto y su significación inicia desde el caló: “robo” (DEUM). Así se entiende que Jesús Malverde, delinque obsesionado por ayudar al pobre; es interesante, por lo tanto, como el “afán” es descrito como el objeto directo de su desgracia: *su afán*.

¹⁰⁸ Es interesante notar aquí que el motivo del “compadre traidor”.

El bandido generoso I¹⁰⁹
Interpretado por Chalino Sánchez

Fusilaron en la sierra
al bandido generoso,
murió amarrado de un pino
con un pañuelo en los ojos,
el gobierno lo mató
porque era muy peligroso.¹¹⁰

En Durango y Sinaloa
donde él seguido robaba,
para ayudar a los pobres
o al que lo necesitaba,
después hacía lo que el tigre¹¹¹
y al cerro se remontaba.

Cuarenta y ocho soldados
que andaban tras de sus pasos
todos le gritan a un tiempo:
“¡Sube las manos en alto
y no trates de escaparte
porque te hacemos pedazos!”¹¹²

Le preguntaba el teniente:
“¿Con que fin andas robando?”
“No robo porque me guste,
tampoco me estoy rajando,¹¹³

¹⁰⁹ Sánchez, Chalino. “El bandido generoso”. *Acompañado por a banda sinaloense La Costela del Maestros Ramón López Alvarado*. 12 sept. 2008. Internet. 23 feb. 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=aNkww_Tsshc>
También aparece en la colección de Flores y González (2006), y en la de Guàrùn Jónsdóttir (2004), quien dice que la autoría del corrido es de Francisco Quintero.

¹¹⁰ Este corrido presenta un cambio significativo en la historia original de Jesús Malverde: aunque el bandido es ajusticiado por la autoridad por las razones que ya conocemos, aquí se le fusila amarrado de un pino y no colgado de un mezquite, como dice la leyenda más popular. La variación demuestra que en realidad no es tan importante conocer fielmente todos los detalles de la leyenda hagiográfica, sino reproducir los eventos específicos: en este caso, el ajusticiamiento del héroe.

¹¹¹ Comparación del héroe con un tigre: ser un tigre o hacer como el tigre: “Ser muy agresivo y violento al atacar y defenderse” (DEUM).

¹¹² En pasajes como este se evidencia la herencia que guarda la leyenda de Jesús Malverde con los corridos de Heraclio Bernal.

¹¹³ *no me estoy rajando*: “rajarse”: verbo reflexivo que significa claudicar cobardemente; “acobardarse y desdecirse” (DEM); con este diálogo se insiste en la bravura y

me duele ver inocentes
que de hambre andan llorando”.

“No quisiera fusilarte
por tu valor y nobleza,
pero en toditos los bancos
tiene precio tu cabeza”.

“No se preocupe teniente,
cobre usted la recompensa”.

“Vas a pagar con tu vida
tu buena acción con la gente”.

“Eso yo ya lo sabía
y no me asusta la muerte
en el infierno nos vemos,
allá le espero, teniente”.

valentía de Malverde, quien acepta que no es un criminal por gusto, por eso no lo niega, porque su valor surge del dolor ajeno. En la tradición del corrido bandoleril, esta marca puede encontrarse bastante comúnmente, por ejemplo en las baladas de Heraclio Bernal (Anexo 4, p. 253)

Heraclio Bernal gritaba
que era hombre y no se rajaba,
que subiéndose a la sierra
peleaba con la Acordada.”

La entrega de Malverde¹¹⁴

Interpretado por Los cadetes de Durango

Voy a cantarles la historia
de un hombre muy conocido
de nombre Jesús Malverde
un generoso bandido.

Él nunca conoció el miedo
pues dondequiera robaba,
asaltaba diligencias
y a los pobres ayudaba.

Cuando oían mentar su nombre
los ricos hasta temblaban
y aunque tuvieran mil guardias
así siempre les robaba.

Pero la ley de la vida
nunca podrá ser cambiada,
su compadre era ambicioso
lo entregó a la acordada.¹¹⁵

Jesús Malverde decía
cuando lo iban a colgar:
“Nunca pensaba compadre
que fueras a traicionar”.

Vuela, vuela palomita
por todito Sinaloa
del generoso bandido
yo ya les conté la historia.

¹¹⁴ Franco, Arturo. *La entrega de Malverde*. Interpretado por Los cadetes de Durango. Sin fecha. Discos Sinaloa. CD. También se encuentra en la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

¹¹⁵ “La acordada” era una especie de tribunal ambulante y de tipo rural que operaba al margen del poder judicial, pero tenía la facultad de procesar por su cuenta. Originalmente se fundó en 1703 para enfrentar el problema del bandolerismo y, por continuidad, fue un nombre alternativo con el que se le conoció a la guardia rural. Vale destacar que “El cuerpo de los rurales mexicanos poseía un profundo sentido nacional, ya que eran muchos los miembros que habían formado parte de las guerrillas leales a la República, que combatieron contra los franceses de Maximiliano. Sus uniformes, además, favorecían tal imagen, pues eran trajes de charro, atuendo rural que los mexicanos seguimos considerando representante del “tipo nacional”. (Fuentes Aguilar, 2011).

La traición del compadre¹¹⁶

De José B. Velarde

En mil novecientos nueve
¡qué desgracia sucedió!
Al señor Jesús Malverde
la acordada lo apresó!

En esa fecha tan triste
la gente se estremeció,
al saber la gran desgracia
que a Malverde le pasó.

Se encontraba muy tranquilo
y juntando de su asalto
a la sombra de un mezquite
cuando lo paran en alto.

Querían que les implorara
por eso lo torturaron,
le echaron la soga al cuello
ni las corvas le temblaron.

Ese día que lo apresaron
su compadre le decía:
“Compadre, tú ya no robes
te puede costar la vida”.

Y Jesús le contestó:
“a la gente le hace falta,
a mí no me importa nada
pues tú me cubres la espalda”.

La confianza mata al hombre
y eso le pasó a Malverde,
en otro día del compadre
su vida encontró la muerte.

¹¹⁶ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

Mañanitas de Jesús Malverde I¹¹⁷

Estado de Sinaloa
tú que siempre eres alegre,
estas son las mañanitas
del señor Jesús Malverde.

Pajarillo de la sierra,
paloma blanca del campo,
cenzontles y cardenales
acompañenme este canto.

Fue en el siglo diecinueve
cuando en Culiacán nació
un bandido generoso
que a los pobres ayudó.

Jesús Malverde era un niño
cuando murieron sus padres:
por causa de la pobreza
ellos murieron de hambre.¹¹⁸

Al mirar tanta desdicha,
Malverde empezó a robar
a los ricos hacendados
para a su gente ayudar.

Jesús se murió en la cruz
en la cruz crucificado;
Jesús Malverde murió
en un mezquite colgado.¹¹⁹

¹¹⁷ Tomado de la compilación de Flores y González (2006). En la de Guðrún Jónsdóttir (2004), se llama “Mañanitas del señor Jesús Malverde”.

¹¹⁸ Este es el único corrido que ofrece una pista sobre el origen de las acciones de Malverde; la muerte de hambre de los padres, como situación traumática que lo empujará a ser el proveedor de su grey.

¹¹⁹ Interesante uso del paralelismo entre ambos personajes que, inmediatamente, empareja también las utilidades de sus martirios y las condiciones de sus legados.

La muerte de Malverde¹²⁰
De Seferino Valladares

En mil novecientos nueve
qué desgracia sucedió,
en Culiacán, Sinaloa,
Jesús Malverde murió
y al saberse la noticia
el pueblo se estremeció.

Fue en los tiempos porfiristas
cuando esta historia pasó
por ambición al dinero
su compadre lo entregó,
pero el que la hace la paga
y el cielo lo castigó.¹²¹

La acordada lo seguía
por los montes y caminos,
en un mezquite colgado
allí acabó su destino.
Ahora queda una tumba
de aquel hombre tan querido.

De todo lo que robaba
lo repartía entre los pobres,
por eso es que hoy en día
se le hacen grandes honores
con música y veladoras
y ramilletes de flores.

Vuela, vuela palomita
párate allá en aquella vía
cerquita de la estación
allí tiene su capilla,
hecha por González León
que es un hombre de valía.

¹²⁰ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

¹²¹ Este corrido es el único que ubica las andanzas de Malverde en su marco histórico conceptual, el Porfiriato y no menciona únicamente el año de su muerte. Como en otros, repite también el tópico del “compadre traidor”, con la diferencia de que alude a un castigo celestial para el cobarde vende amigos, situación que refuerza su estereotipo de Judas Iscariote, apóstol que tras vender a su maestro se ahorcó presa del arrepentimiento.

Mañanitas a Jesús Malverde II¹²²

José Luis Jiménez

Estas son las mañanitas¹²³
que canto pa' que recuerden
que tenemos quien nos cuide,
el ángel Jesús Malverde.¹²⁴

Fue en mil novecientos nueve
el año en que lo colgaron,
aunque mataron su cuerpo
su alma aquí nos dejaron.

La historia es muy conocida
en pueblos circunvecinos,
todos lloraron su muerte
desde el día que lo perdimos.

El ayudar a los pobres
siempre fue su devoción,¹²⁵
por eso lo recordamos
con una gran emoción.

Su compadre fue el culpable
lo traicionó y lo vendió,
por ganarse veinte reales
que el gobierno le pagó.

No cantes triste paloma
que estoy muy desconsolado
por ver toda la desgracia
que a Malverde le ha pasado.

¹²² Jiménez, José Luis. *Mañanitas a Malverde*. "En auge, el culto a Malverde, santo de narcos y poderosos. La Jornada. 9 mayo 1998. Internet. 14 marzo 2011. <<http://www.jornada.unam.mx/1998/05/09>>

¹²³ Mañanitas: "composición musical en compás de tres por cuatro que se le canta, generalmente temprano, a alguien con ocasión de su cumpleaños" (DEM).

¹²⁴ Además de avisar sobre el motivo y el sentido de estas canciones, es interesante notar en la primera estrofa que Malverde es considerado un ángel y, se entiende, un ángel guardián.

¹²⁵ Nótese que el afán o la labor de Malverde aquí es expresada desde el campo semiótico de la religión: "su devoción".

El bandido generoso II¹²⁶

De Lino Valladares

Hermosa capital de Sinaloa¹²⁷
antes que todo te quiero saludar
para decirte la fama que tú tienes
que no cualquiera puede igualar.

En ti existieron muchos hombres valientes
y uno la gloria ha logrado conquistar:
Jesús Malverde, el bandido generoso
que allá en el cielo junto a Dios está.¹²⁸

Él fue bandido más que asesino¹²⁹
cuando robaba era por necesidad,
pues lo poquito o lo mucho que robaba
lo repartía con generosidad.

Por eso mismo de diferentes partes
llega la gente su capilla a visitar,
fue construida por Eligio González,
más conocido como Eligio el capellán.¹³⁰

A escasos metros de la capilla estaba
aquel mezquite donde habría de terminar
aquel bandido tan bueno generoso
y así su tumba se alcanza a divisar.¹³¹

¹²⁶ Valladares, Lino. *El bandido generoso*. Interpretado por Los cadetes de Durango. Sin fecha. Discos Sinaloa. También en la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

¹²⁷ Se refiere a Culiacán, la ciudad donde se encuentra también el centro del culto a Jesús Malverde y se levanta la famosa Capilla Malverde.

¹²⁸ El tópico de que la región es cuna de hombres valientes, basado en la antigua presencia de bandoleros antiporfiristas, aquí es utilizado para destacar la singularidad de Malverde quien, valiente como, es distinto en tanto que sólo él conquistó el cielo.

¹²⁹ *más*: aquí “antes que”. La diferencia no es leve y, como se canta inmediatamente a continuación, el héroe no puede ser tomado como criminal, en tanto que sus acciones no estaban encaminadas al mal, sino a resarcir la falta de una justicia temporal.

¹³⁰ Eligio González León, antiguo capellán de la Capilla Malverde, que él mismo levantó y desde la que no solo popularizó el culto por este santo paracatólico, sino que también la convirtió en el centro caritativo más importante del estado de Sinaloa. Es autor de algunos corridos a Malverde, contenidos en los discos que se venden ahí mismo en la capilla y, según Wald (2001), Griffith (2003) y Rodríguez (2007), fue también el creador de la imagen de Malverde que reconocemos todos.

Ya me despido lleno de sentimiento
con su permiso ya me voy a retirar,
solo Dios sabe lo que en el alma siento
este corrido tener que terminar.

¹³¹ La presunta tumba de Malverde se encuentra en un estacionamiento frente a la capilla donde se le rinde culto y se trata solo de un montón de piedras. Sus devotos no se han puesto de acuerdo sobre si el cadáver del santo sigue ahí o está verdaderamente dentro de la Capilla, como asegura haberlo movido Eligio “el capellán”; lo que es cierto, y lógico, es que la figura de Malverde no alcanzó su completa mitificación, hasta el día en que el gobierno quiso mover su tumba para construir un edificio oficial (Griffith, 2003 76).

¡Oh!, señor Jesús Malverde¹³²

¡Oh!, señor Jesús Malverde,
a cantarte yo he venido,
a ofrecerte mi cariño
esta, mi humilde canción,
aquí, al pie de tu capilla,
donde fue tu ejecución.

Dicen que fuiste bandido¹³³
cuando murieron tus padres,
y al ver tanta pobreza
a los ricos les quitabas
un poco de su riqueza
y a los pobres tú les dabas.

Flores bonitas del campo
y de variado color
ponemos en tu capilla
con mucha fe y mucho amor,
por los milagros que tú haces
con el permiso de Dios.

Sólo eres un mensajero
por la voluntad de Dios;
Dios escuchó mi deseo,
por ti me lo concedió;
gracias porque me ayudaste,
muchas gracias yo te doy.

En Culiacán, Sinaloa,
esta gran historia existe:
dicen que fuiste colgado
de los brazos de un mezquite;
tu lugar es respetado
por un misterio que existe.

Ya me despido cantando
de este bonito lugar,
y este corrido lo canto
con mucha fe y mucho afán,
para don Jesús Malverde,
que descansa en Culiacán.

¹³² De la recopilación de Flores y González (2006).

¹³³ *fuiste*: aquí, “te volviste”.

C.2 Corridos de milagros de Jesús Malverde

En los que se cantan testimonios de prodigios obrados por Jesús Malverde para sus creyentes o se hace referencia a sus intercesiones, para indicar la validez de su culto y las formas en que se pide y agradece al santo

El regalo de Malverde¹³⁴
De Gildo García C.

Ahora está saliendo el sol
ya me voy a levantar,
mamacita de mi vida
ya me voy a trabajar.

“¿En qué vas a trabajar?”
“Haga memoria y recuerde
con un regalo que me hizo
el ánima de Malverde”.

El regalo que me hizo
lo traigo en el corazón,
por la voluntad grande
de Eligio González León.¹³⁵

Eligio González León
por respetar yo lo quiero,
él me consiguió la bola
pa que me hiciera bolero.

Ahora que soy bolero
lo vamos a celebrar
ayudaré a mi madre
en el gasto del hogar.

Hoy es el día del bolero
se canta en Culiacán
y oímos lo ocurrido
que hizo Ramón Beltrán.

Ya se va metiendo el sol
pero ya gané dinero,
gracias Jesús Malverde
que ahora yo soy bolero.

¹³⁴ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004). Aparece interpretado por Eligio González León.

¹³⁵ Eligio González León consiguió, inteligentemente, situarse al centro de la devoción que ayudó a catapultar. Los milagros y las caridades suceden gracias a este intercesor “elegido” por Malverde para tal cosa. En este corrido, por ejemplo, vemos como “el regalo de Malverde” es, en realidad, la voluntad de Eligio.

El milagro¹³⁶

De Eligio González León

Te felicito Malverde
por un gran bien que me hiciste
tú me salvaste la vida
pues así lo prometiste.

Tu nombre será famoso
quédenlo en la memoria
por el bien que haces al pueblo
escrito estará en la historia.

Pues todo el mundo te quiere
y vienen a Culiacán
para escuchar los corridos
que te hizo Ramón Beltrán.

Fue Ramón Beltrán
que el sueño me ha dotado
de entonar los corridos
para pagar el milagro.

Espinita de una flor
y la tumba de Malverde
por la imagen del Señor
de mi mente no se pierde.

Voy y con el sufrimiento
haga memoria y recuerde
que puras marcas me quedan
por el milagro de Malverde.

¹³⁶ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

Corrido de Eligio González León¹³⁷

De Lino Valladares

Año de mil novecientos
setenta y tres hay contado
en el rancho El Carrizal
oigan bien lo que ha pasado.

Eligio González León
iba con rumbo a La Noria
y al pasar el Carrizal
sonaron unas pistolas.

Muy malherido en su carro
Eligio se desangraba,
casi más muerto que vivo
lo llevan pa' Tierra blanca.

Adentro del hospital
de aquel ladito del puente,
Eligio se debatía
entre la vida y la muerte.

Pero un milagro del cielo
quiso que nada pasara
Eligio se alivió
y aquí no ha pasado nada.

Ahora es un encargado
de la tumba de un valiente
que robaba pa los pobres
de nombre Jesús Malverde.

Ya con esta me despido
les dejo mi corazón
ya les canté este corrido
De Eligio González León.

¹³⁷ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), donde se consigna interpretado por Los Cadetes de Durango.

El ángel del pobre¹³⁸

Lino Valladares

Jesús Malverde, ángel del pobre,
vengo a pedirte un gran favor,
que me acompañes por donde vaya
porque mañana lejos me voy.¹³⁹

Me voy pa'l norte con la esperanza
que me concedas un día volver
te encargo mucho lo que aquí dejo
son a mis hijos y a mi mujer.

Cuando regrese, si Dios lo quiere
y tú que moras allá con él,
vendré a mirarte hasta tu tumba
y a esa humilde capilla también.

Adiós Malverde ya me despido
solo quería tu bendición
te encargo mucho lo que más quiero
yo te lo pido de corazón.

¹³⁸ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004). Como los otros, aparece interpretado por Los Cadetes de Durango.

¹³⁹ *Irse lejos*: aquí, emigrar a los Estados Unidos.

De nueva cuenta¹⁴⁰

De Lino Valladares

Jesús Malverde, padre bendito
de nueva cuenta he venido aquí
para implorarte que me protejas
que yo soy tuyo y tu eres de mí.

Todo este tiempo que no venía
es porque estaba en prisión,
hoy he salido y te doy gracias
Jesús Malverde, mi gran Señor.

Tras de las rejas yo estuve preso
solo implorando tu bendición,
el juramento que yo hice dentro
venir a verte con devoción.

Por el milagro ya concedido
Jesús Malverde gracias te doy,
Jesús Malverde, Jesús del cielo
siempre te llevo en mi corazón.¹⁴¹

¹⁴⁰ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004). Aparece como interpretado por Los Cadetes de Durango.

¹⁴¹ De nueva cuenta se presenta un paralelismo con la figura Jesucristo; antes, incluso, se le empareja con Dios, al llamársele “padre bendito” y “gran Señor”.

Mi santito preferido¹⁴²

Los Cuates de Sinaloa

No te me rajes Malverde
que ya vamos a llegar,
antes de entrar a Sonora
es el retén federal,
traigo en la troca clavados
treinta kilos de cristal.

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

Ya llegamos al retén
y nada me va a pasar,
aunque revisen la troca
no encontrarán el cristal.
“Por favor pase a la rampa”,
Me decía a mí un federal.

“De dónde viene señor”,
me preguntó el comandante.
Le dije: “vengo de Mochis,
voy a un rancho aquí adelante”.
“Puede seguir su camino”.
“Que le vaya bien, compadre”.

Ese retén tiene fama
de que nadie se les pasa
pero yo ando disfrutando
aquí en Las Vegas, Nevada.
Hasta les crucé a los gringos
con la troca bien cargada.

¹⁴² Los Cuates de Sinaloa. *Mi santito preferido*. Sony U.S. Latin, 2008. CD.

Malverde no me ha fallado
y nunca me fallará,
le llevo un viaje por mes
a los gringos de cristal
y de regreso festejo
con Malverde en Culiacán.

La imagen de Malverde¹⁴³

Interpretado por Banda MS

Un joven muy bien vestido,
de vaquero y con tejana,¹⁴⁴
con varios anillos de oro,
en su muñeca una esclava,
y una imagen de Malverde
en su cuello trae colgada.¹⁴⁵

Una troca color verde,
con clavo bien protegido,¹⁴⁶
de cristal y cocaína¹⁴⁷
le caben treinta y seis kilos,
por Juárez viene a cruzar,
muy seguro de sí mismo.

Al llegar a la garita,
le da un besito a la imagen,
le decía a Jesús Malverde:
-Aquí es donde has de ayudarme;
de antemano, muchas gracias,
sé que no has de abandonarme.

¹⁴³ Fernández, Miguel A. *La imagen de Malverde*. Interpretado por Banda MS. 12 enero 2009. Internet. 20 febrero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=L2qEz5oZCpl>> Este corrido aparece en la compilación de Ida Rodríguez Prampolini (2007), pero sin crédito autoral y con las siguientes variaciones: donde aquí dice “con cristal y cocaína”, en la otra dice “con cristal y con cabina”; y en vez de “con la carga en San Antonio”, “pos la carga a San Antonio”. Nuestra versión la copiamos de la colección de Flores y González (2006). En la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), se menciona a Los Incomparables de Tijuana como los intérpretes.

¹⁴⁴ *tejana*: sombrero de vaquero tipo tejano, feminizado en el lenguaje norteno por influencia del inglés: *tejana hat*.

¹⁴⁵ Se refiere a un escapulario con la foto de Malverde. Son muy populares entre los cultos paracatólicos y suelen elaborarse de cuero con la técnica del piteado (ver nota 161); suelen llamarles *collares*.

¹⁴⁶ *clavo*: aquí quiere decir “cargamento escondido”, por perífrasis al significado del verbo “clavar” que quiere decir “esconder”.

¹⁴⁷ Cristal y cocaína: dos de las drogas sintéticas que más se trafican ilegalmente a los Estados Unidos. El “cristal”, se refiere a la metanfetamina cristalizada, o *Crystal Meth* (Anexo 3, p. 252), que en su forma pura es un polvo blanco, cristalino, inodoro y soluble en agua. Es muy adictivo, como la cocaína, el alcaloide que se obtiene de la planta de coca de los andes amazónicos.

Le pidieron sus papeles,
se los mostró muy tranquilo
y le dijo el inmigrante:¹⁴⁸
-¿Para dónde va mi amigo?
-Me dirijo a San Antonio,
Porque allá es donde yo vivo.

-Pasa, que Dios te bendiga
y que tengas muy buen viaje.
Y con una sonrisita
pasó el narcotraficante,
y también, discretamente,
volvió a besar a la imagen.

Mientras, allá en Culiacán,
una madre lleva rosas
a la imagen de Malverde,
y su fe es muy poderosa;
y ella pide por su hijo
que le salgan bien las cosas.

Que Malverde es milagroso
otra vez se ha comprobado,
pues la carga en San Antonio
ya se encuentra en el mercado
y el joven en Culiacán
otro viaje ha preparado.

¹⁴⁸ *inmigrante*: aquí significa “agente de inmigración”.

Corrido a Jesús Malverde III¹⁴⁹

Interpretado por Los Cadetes de Linares

Voy a pagar una manda¹⁵⁰
al que me hizo un gran favor,
al santo que a mí me ayuda
yo le rezo con fervor
y lo traigo en la cartera¹⁵¹
con aprecio y devoción.

Algún tiempo ya tenía
que no venía a Culiacán
a visitar tu capilla¹⁵²
y a venerar este altar.
Tú sabes que no podía
Por las broncas que uno trae.¹⁵³

Me fue muy bien todo el año,
Por eso ahora vengo a verte.
¡De Culiacán a Colombia
qué vivía Jesús Malverde!¹⁵⁴

¹⁴⁹ También reproducido en la recopilación de Rodríguez Prampolini (2007), donde aparece sin título y sin crédito autoral. La investigadora divide el texto en estrofas variadas (tercetos, cuartetos y octetos), y no en sextetos, como copiamos de Flores y González (2006), creyendo que cada seis versos forman una unidad de sentido. En la compilación de Guðrún Jónsdóttir (2004), se le da la autoría de este corrido a Jessie [sic] Armenta.

¹⁵⁰ *manda*: “promesa o voto que se hace a Dios o a un santo, si estos conceden algún favor o alguna gracia” (DEUM); pagar una manda es cumplir con la promesa hecha al santo. En el caso de Malverde, lo más común es llevarle una serenata, con música de banda o trío norteño; pero toda clase de objetos se coleccionan en las paredes y los rincones de su capilla: “Los favorecidos con milagros regresan a pagar sus favores con música, exvotos, frascos de marihuana en alcohol cuando la cosecha y la venta son buenas, camarones y pescados si la pesca es copiosa. Pagan horas y más horas de bandas musicales y convierten la capilla en un lugar de fiesta donde se bebe cerveza, se baila y se celebra el estar vivo mientras se agradece los favores recibidos” (Rodríguez 10).

¹⁵¹ Se refiere a la estampa del santo, que la trae en la billetera todo el tiempo.

¹⁵² La Capilla Malverde, centro de la devoción y levantada en Culiacán, Sinaloa, frente al lugar donde se dice que fue colgado y enterrado el bandolero.

¹⁵³ *broncas*: aquí problemas o dificultades a las que se enfrentan y “que impiden conseguir, ejecutar o entender bien algo y pronto” (DEM); “Pelea violenta y ruidosa que se sostiene entre contrincantes” (DEUM).

Este santo del colgado¹⁵⁵
me ha traído buena suerte.

Tu imagen tiene una vela
siempre prendida en tu honor,
y cargo yo tu retrato
por dondequiera que voy,
especialmente en mis tratos¹⁵⁶
cuento con tu bendición.

Pese a que tanto te rezo
yo nunca te pido nada,
humildemente te pido
solo Juárez y Tijuana,
parte de Guerrero
y las sierras de Chihuahua.¹⁵⁷

Dejo mi suerte en tus manos
tu milagro es generoso,
yo volveré hasta el otro año
por no ser tan encajoso.¹⁵⁸
Gracias por lo que me has dado
Y por ser tan milagroso.

¹⁵⁴ De Culiacán a Colombia: los dos extremos de un periplo narcotraficante que termina más al norte, en los Estados Unidos. El culto a Malverde se extiende y se defiende como los territorios peleados por el hampa (Price, 2005), de ahí la insistencia en localizarlo y determinarlo geográficamente.

¹⁵⁵ Jesús Malverde aparece colgado del cuello en muchas de sus representaciones; probablemente se refiere a esto.

¹⁵⁶ *tratos*: aquí negocios, por extensión de “acuerdo o convenio entre dos o más personas” (DEUM); entiéndase negocios turbios o ilegales, específicamente el trasiego de drogas a los Estados Unidos.

¹⁵⁷ (Ciudad) Juárez, Tijuana, Guerrero y Chihuahua; dos ciudades y dos estados que forman parte del extenso pabellón del Pacífico, que desde Jalisco hasta Baja California funciona como un pasillo importante para el trasiego de drogas sintéticas.

¹⁵⁸ *encajoso*: abusivo o “que molesta por pedigüeño o confianzudo” (DEM).

Malverde un santo grande¹⁵⁹

Interpretado por John Gabito-Angel

Se escuchan muchos corridos
del ánimo de Malverde
que le rezan traficantes
y que sus negocios crecen,
pero hay que reconocer
él ayuda a mucha gente.

La iglesia no reconoce
los milagros de Malverde.
La iglesia los canoniza,
santos los hace la gente.
Milagros ha hecho a montones
pa'l pueblo eso es suficiente.

A Malverde se le reza
igual que a todos los santos.
Ayuda a pobres y ricos,
eso está bien comprobado.
Milagros hace a montones
y no lo han canonizado.

No soy bueno pa' rezar
ni para pedir favores,
un día me fui a su capilla
pues ya andaba sin calzones,
el agua me estaba ahogando,
Malverde me sacó a flote.

Estaba desesperado,
la suerte se me volteó,
todo estaba de cabeza
Malverde lo enderezó.
No quiero que se lo crean
porque no es obligación,
lo que yo digo es verdad,
lo sabe Malverde y yo.

Yo ya salí de mis broncas
me la paso cante y cante,
aquí queda comprobado
Malverde es un santo grande,
a mí ya me hizo el milagro
y yo no soy traficante.

¹⁵⁹ Gabito-Angel, John. *Malverde un Santo grande*. 15 agosto 2007. Internet. 8 enero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=V8sms1uGMno>>

Corrido a Jesús Malverde IV¹⁶⁰
Interpretado por Saúl “el Jaguar” Alarcón

Me cansé de la pobreza,
de la yunta y del arado,
mis vacas parecían arpa,
sus huesos tenían marcados,
mi caballo se murió
por hambre igual que el ganado.

Solo me quedó de todo
el rencor y la tristeza,
una silla de montar
gastada y bastante vieja
y unas botas bien mojadas
del llanto de mi tristeza.

Del pueblo salí de noche
porque ni ropa tenía,
me salí casi cayendo
del hambre que yo traía,
pero el orgullo que tengo
es el que me sostenía.

Le di un beso a Malverde,
el único que tenía.
Cuando llegué a Culiacán
fui a su tumba y le pedía,
cuando vi llorar sus ojos
supe que me comprendía.

Yo sé que se daba cuenta
de las penas que traía,
aunque usted no me lo crea
al poco tiempo subía:
un compa que miró todo
me fío una mercancía.¹⁶¹

¹⁶⁰ Alarcón, Saúl “el Jaguar”. “Corrido a Jesús Malverde”. *El Katch*. Fonovisa Records, 2009. CD.

¹⁶¹ Fiar: “vender o entregar alguna cosa sin exigir su pago inmediatamente y bajo la condición o promesa de que se pagará más tarde”; aquí se refiere evidentemente a alguna cantidad de drogas que el “compa” le prestó para que pudiera iniciar su negocio.

Ahora tengo de todo
lo que antes no creía.
A aquel amigo tan noble
le pagué su mercancía,
prefiero un año parado
que doscientos de rodillas.¹⁶²

Malverde aunque yo me muera
te viviré agradecido,
por eso con la tambora
vengo a tocarte seguido,
siempre ayudaré a los pobres
como lo hiciste conmigo.¹⁶³

¹⁶² Esta frase es una versión extrema de la famosa pronunciada por Ernesto “Che” Guevara, y antes por “La Pasionaria”: “Prefiero morir de pie a morir arrodillado”. Sobresale como ejemplo del tópico “Carpe Diem” que inunda cada vez más el discurso del narcotráfico, donde la riqueza inmediata y fugaz pero segura, se tiene por mejor condición que la pobreza de toda una vida. Pero también “El bandido es valiente, tanto cuando actúa como cuando es víctima. Muere desafiante y bien [...] En una sociedad en la que los hombres viven subordinados, como auxiliares de máquinas de metal o como partes móviles de una maquinaria humana, el bandido vive y muere de pie” (Hobsbawm 153).

¹⁶³ El remate del corrido recuerda que, como piezas hagiográficas, estas canciones tienen un propósito pedagógico, no solo con respecto a la vida y milagros del santo, sino también como enseñanza de vida.

Corrido de Malverde¹⁶⁴

Interpretado por Julio Chaidez

Le traigo la banda a Malverde,¹⁶⁵
este año me tocó suerte
pa' ganarme estos billetes
tuve que retar la muerte.
Ya les gané, no fui preso,
pude haber quedado inerte.

Cuatro meses en la sierra,
ese tiempo me pasé,
indiqué era la semilla
lo que a la tierra le eché,
en tres meses y unos días
todo aquello coseché.

Cerca pasaba el boludo¹⁶⁶
y los soldados a pie,
con un cuerno entre mis manos,¹⁶⁷
nunca me lo despegué:
iba a *peliar* hasta el fin¹⁶⁸
por aquello que sembré.

¹⁶⁴ Chaidez, Julio. Corrido de Malverde. Sin fecha. Internet. 20 enero 2012.
<<http://www.mlatina.com/letra/1811814/Corrido+De+Malverde+-Julio+Chaidez.html>>

¹⁶⁵ A Malverde se le suelen pagar las mandas con música de banda, que es un conjunto musical formado usualmente de instrumentos de viento y tambor. A la música interpretada por esta clase de agrupaciones se le conoce, por extensión, como “música de banda”; muchos de los corridos malverdianos se acompañan de esta clase de ritmo.

¹⁶⁶ *boludo*: en la Marina, una de las principales fuerzas federales en constante lucha contra los Cárteles de las drogas, a los marineros rasos se les conoce de esta forma (DEM).

¹⁶⁷ *cuerno*: aquí se refiere a una “cuerno de chivo”, mexicanismo que se refiere a los fusiles de asalto AK-47 (Avtomat Kalashnikova modelo 1947)—el arma barata y eficaz, la esperanza de los parias de la tierra, según la describió Pérez Reverte. Se les llama así, por la forma curvada de sus cargadores que recuerda a la osamenta de una cabra macho.

¹⁶⁸ *peliar*: pelear.

A orilla de una quebrada
el pedazo fue sembrado,
fueron muchas las plantitas
a las que he remachado¹⁶⁹

este año me aventé solo,¹⁷⁰
con nadie estuve asociado.

Mis manos llenas de goma¹⁷¹
a Malverde saludé
prometiéndole la banda
a él me le encomendé,
Dios en esto no se mete:
“al mal no te ayudaré”.

Sé que las drogas no es bueno,
pero de ahí sale el dinero,
no culpen a sinaloenses
si en todo México entero
el negocio está creciendo
y en el mundo, compañeros.

Hoy me paseo en Culiacán,
en una troca del año.¹⁷²
Voy con rumbo a una capilla
porque allá tengo una cita,
es la de Jesús Malverde,
le llevo sus mañanitas.

Así es un sinaloense,
es herencia que no espera,
uno se va y otro viene
pero la herencia se queda.
Que un día vaya a acabar,
no he sabido que haya guerra.

¹⁶⁹ Remachar: aquí, “robustecer”.

¹⁷⁰ Aventarse: decidirse alguien a hacer algo casi siempre arriesgado o peligroso (DEM).

¹⁷¹ *goma*: sustancia viscosa que se extrae de diversos árboles o plantas (DEUM), aquí se refiere a la viscosidad característica del contacto con la marihuana.

¹⁷² *troca*: camioneta de trabajo pesado que incluye cajón para cargas (DEM), viene del inglés “Truck”.

A Malverde¹⁷³

Interpretado por Neto Castro

Aquí en el rancho, señores,
se pregunta mucha gente,
que si en que ando trabajando
que de'onde sale el billete,
lo que sí puedo decirles
me lo dio Jesús Malverde.

En un carro de los viejos
pa' despistar las redadas¹⁷⁴
y siempre va retacado
voy a entregar esta carga,
hasta Phoenix, Arizona,
me espera la plebada.¹⁷⁵

Se me acerca un oficial
me pregunta "¿de'onde vienes?",
le dije "de ahí de Guamúchil"¹⁷⁶,
y le mostré unos papeles,
"lo siento mucho paisano,
hacia la rampa, pariente".¹⁷⁷

Pensé que estaba perdido,
pero me vino a mi mente
este santo del colgado
y yo le pedí en caliente,
y como es tan milagroso
ahora disfruto mi suerte.

¹⁷³ Castro, Neto. A Malverde. 17 diciembre 2009. Internet. 16 septiembre 2011.
<http://www.youtube.com/watch?v=mumwC_EajG4>

¹⁷⁴ *redadas*: aquí se refiere a retenes policiacos o militares, aunque originalmente el término se utiliza para llamar a los operativos que éstas fuerzas del orden realizan para incautar drogas en domicilios o situaciones particulares.

¹⁷⁵ *plebada*: de plebe (ver nota 171), grupo de personas amigas.

¹⁷⁶ Guamúchil: ciudad sinaloense enclavada en la sierra de ese estado, de donde procede el Cartel comandado por el Chapo Guzmán.

¹⁷⁷ *paisano/pariente*: formas amistosas de referirse a un connacional, incluso a un amigo.

Así es la vida, señores,
cuando andas en este jale¹⁷⁸
no hay que ponerse nervioso,
tampoco hay que paniquearse.¹⁷⁹
Mientras los gabachos paguen,
yo seguiré echando viaje.

En Culiacán, Sinaloa,
se oye que truena la banda,
la capilla de Malverde
está muy bien arreglada,
ando celebrando a gusto
porque ya tengo otra carga.

¹⁷⁸ *jale*: aquí, trabajo o empleo.

¹⁷⁹ *paniquearse*: asustarse o entrar en “pánico”.

Malverde milagroso¹⁸⁰
El Lince de Michoacán

En rancho Tierra caliente¹⁸¹
son creyentes de verdad
ahí se adora a Malverde
y ahí se encuentra su altar,
con otros que se presenten
ahí lo puedes visitar.

Que Malverde es milagroso
yo se los puedo jurar,
a mí me hizo un milagro
que no lo puedo olvidar:
me quitó mi mala suerte,
por eso le hice su altar.

¡Qué viva Jesús Malverde!
Lo digo de corazón,
yo seré tu fiel creyente
hasta la tumba, señor,
de que tú haces milagros
eso lo sabe mi Dios.

En México, tres de mayo,¹⁸²
tuya se festejará.
Te lo prometo Malverde,
tienes tu humilde cantar,
yo seré tu fiel creyente
y nunca te he de fallar.

¹⁸⁰ El Lince de Michoacán. Malverde milagroso. 4 octubre 2008. Internet. 12 noviembre 2011. <<http://www.youtube.com/watch?v=vFHp71SRZbE>>

¹⁸¹ Tierra caliente: el nombre de este rancho recuerda tanto a una región geográfica de México, que abarca algunas áreas de Michoacán, el Estado de México y sobre todo Guerrero, así como a una condición histórico-cultural, que dota a la región de un habla particular, una identidad comunitaria—lo que les otorga su propio gentilicio (calentazos)—basada en la historia y las formas culturales compartidas, como la gastronomía, la música o el vestido.

¹⁸² Tres de mayo: día de la fiesta de Jesús Malverde, pues se tiene por fecha de su muerte en el año de 1909; generalmente cerca de sus capillas hay procesiones de sus devotos, con música de banda. En estas procesiones, se coloca normalmente el busto del santo sobre una bandera mexicana extendida sobre el cofre de un coche y la gente camina y canta alrededor rumbo al altar.

¡Qué viva Jesús Malverde!
Lo digo de corazón,
yo seré tu fiel creyente
hasta la tumba, señor,
de que tú haces milagros
eso lo sabe mi Dios.

Como sabes que he sufrido tanto¹⁸³

Como sabes que he sufrido tanto,
hoy te burlas allá en el penal;
como sabes que te quise tanto,
tú creías que se iba a olvidar.

Aquél sábado día de raya,¹⁸⁴
te esperaba para ir a pagar
una cuenta que estaba anotada,
donde ya no nos quisieron fiar.

El pecado tan grande que hiciste
es de no perdonarte la vida,
con un viejo machete afilado
siete tajos me diste dormida.

Cuando viste que ya estaba muerta,
te saliste y te fuiste a tomar;
otro día volviste llorando,
pero no me pudiste encontrar.

Un niño que estaba a mi lado,
dando pecho, que tú me engendraste,
por Malverde, que ha sido tan grande,
yo no sé cómo no lo mataste.

¡El engaño que tuve más antes,
en el tiempo en que fui tu mujer!
A Malverde le debo la vida
y le pido no volverte a ver.

Ya me voy marcando mis pasitos,
como siempre yo los marcaré;
una silla de ruedas que tuve
a Malverde ya se la entregué.

¹⁸³ De la recopilación de Flores y González (2006). Guðrún Jónsdóttir (2004), titula a su transcripción “La silla de Malverde” y da el crédito autoral e interpretativo a Eligio González León.

¹⁸⁴ *raya*: aquí salario o sueldo, día de paga. Viene del uso mexicano decimonónico de pagar en especie a los trabajadores de una hacienda, donde generalmente se endeudaban. A un lado de los productos dados al “comprador” se marcaba una raya o línea.

C.3 Corridos misceláneos sobre Jesús Malverde

En los que se relatan anécdotas varias sobre Jesús Malverde o su culto. También se juntan aquí las canciones que no cuentan anécdota alguna, sino que solo celebran al santo.

Mañanitas de Jesús Malverde III¹⁸⁵

A la Capilla Malverde
vengo yo con mucho amor
a cantarle mañanitas
con todo mi corazón.

Cuando estoy en la capilla
yo me siento muy feliz
de mirar a tanta gente
que diario va por ahí.

Con ramilletes de flores
vengo a adornar su altar
que Malverde milagroso
junto con Dios ha de estar.

Eligio González León
es un hombre de valía
los donativos que ahí dejan
los invierte en la capilla.

Con ramilletes de flores
vengo a adornar su altar
y la capilla Malverde
que bonita va a quedar.

¹⁸⁵ Recopilado por Rodríguez Prampolini (2007), sin título. Aparece como “Mañanitas” solamente en la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

Corrido a la imagen de Jesús Malverde¹⁸⁶

Año del ochenta y dos
ya tenía que llegar
esperanza de los pobres
para poder disfrutar
la ayuda de Jesús Malverde
que nunca voy a despreciar.

En Las Juntas más bonito
donde Malverde nació
y las visitamos su gente
porque se enseñó
por órdenes superiores
que Eligio me encomendó.

Mariposilla del norte
ya se nota tu dolor
por la muerte de Malverde
llevas en el corazón
la pena marca de todos
culpa de una traición.

Un descanso de Malverde
años duró en el olvido
hasta que surge un amigo
que del pueblo es muy querido,
Eligio lleva por nombre
González su apelativo.

Allí un mezquite que vemos
que todos han de llorar
un hombre con sogas al cuello
por una pena natal,
pues la traición del compadre
nunca la voy a olvidar.

Vuela y vuela la palomita
¿Por qué has sido tan rebelde?
Y búscate a Ramón
Sabemos que nunca pierde
Que nos entone el corrido
Al señor Jesús Malverde.

¹⁸⁶ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), quien da créditos de autoría e interpretación a Eligio González León.

Espinita de una flor¹⁸⁷
De Eligio González León

Al señor Jesús Malverde
dedico una maravilla,
porque Eligio ya empezó
a construir su capilla.

La capilla se ha tardado
se ha tardado en hacer
porque se ayuda a la gente
con dinero pa' comer.

La capilla que veremos
que veremos todo el día
que Eligio la comenzó
con premio de lotería.

De las entrañas de mi alma
dedico yo esta canción
por los bienes que reparte
Eligio González León.

Se ha escuchado un lamento
tal vez por la soledad
en la tumba de Malverde
no se sabe qué será.

Pipinis querida madre,
pipinis mi gran señor,
que en un mezquite me ahorcaron
soy espina de una flor.

Ya nos veremos señores,
como dijo un rebelde.
descansando en la capilla
del señor Jesús Malverde.

¹⁸⁷ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

Gracias te doy¹⁸⁸

Jesús Malverde,
vengo a cantarte;
y en mis cantares
gracias te doy.
[bis]

Por el milagro
ya recibido,
Jesús Malverde,
gracias te doy.
[bis]

Jesús Malverde
eres el ángel
de mi camino
la luz del sol.
[bis]

Por eso mismo
vengo a cantarte;
Jesús Malverde,
gracias te doy.
[bis]

¹⁸⁸ Tomado de la compilación de Flores y González (2006). En la de Guòrún Jónsdóttir (2004) aparece sin las marcas “[bis]”.

Hermoso sueño¹⁸⁹

De Lino Valladares

Hermoso sueño el que yo soñaba
que Malverde caminaba junto a mí,
que me decía mientras caminaba
yo soy de ustedes y ustedes son de mí.

El mundo, el mundo también se excitaba
de alguien que cuide a toda la humanidad,
yo fui un bandido quien a los ricos robaba
sin aclamar que allí estaba pa' ayudar.

Yo soy este testigo y lo voy a seguir siendo
y a ustedes llevo en mi corazón,
que ayudo a pobres también ayudo a ricos
no importa el precio yo lo hago por amor.

Ahora comprendo después del hermoso sueño
que todavía podemos aclamar
rezando a Dios, mirando hacia el cielo,
y haga a Malverde que nos cuide más y más.

¹⁸⁹ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), donde se dice interpretado por Los Cadetes de Durango.

Homenaje a Jesús Malverde¹⁹⁰

De Seferino Valladares

En homenaje al señor Jesús Malverde
con mucho gusto yo he venido a saludar,
por el milagro que me ha concedido
hoy sin más gente quiero acariciar.

Tú que ofrendaste tu vida por el pobre¹⁹¹
y eso nunca lo podemos olvidar,
Dios te bendiga allí en su santo reino
Oh, Malverde, también mi bienestar.

Jesús Malverde a ti me encomiendo
y desde el cielo échame tu bendición¹⁹²
con tu poder ilumina mi camino
yo te lo pido con grande fervor.

Jesús Malverde, mi ángel divino,
Jesús Malverde, oh mira mi Señor,
eres la luz, eres mi destino
y en mi camino una ensoñación.¹⁹³

Jesús Malverde a ti me encomiendo
y desde el cielo échame tu bendición,
con tu poder ilumina mi camino
yo te lo pido con grande fervor.

¹⁹⁰ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004); interpretado por Los Cadetes de Durango.

¹⁹¹ El martirio es la testificación de una causa justa y, en este corrido, Seferino Valladares recuerda a los devotos que también es una ofrenda. El modelo que estructura esta idea es el sacrificio de Cristo y sus ascendientes heroicos. Los grandes héroes se *ofrecen* para que en su derrota triunfen los suyos.

¹⁹² *échame tu bendición*: “dame tu bendición”; echar la bendición: persignar con la señal de la cruz sobre la frente y el rostro de otro. La expresión es muy común en el lenguaje cotidiano de los católicos mexicanos. El verbo *echar* “forma una gran cantidad de expresiones verbales, con un matiz significativo de logro o resolución de una acción” (DEUM).

¹⁹³ Jesús Malverde, además de ser referido como ángel y Señor, es descrito como “luz”, “destino” y “camino”, de una manera que nos recuerda a Juan 14, 6 (“Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí”).

Mil gracias¹⁹⁴

De José Luis Jiménez

Te doy mil gracias Jesús Malverde
por el favor que me has concedido,
te lo agradezco sinceramente
que eres el ángel a quien le pido.

Todos los días yo me levanto
y a Dios le pido que estés con él,
tú te mereces ser protegido
y me protejas a mí también.

¡Oh! Mi Malverde te doy mil gracias,
te doy mil gracias de corazón,
porque tú siempre me has concedido
lo que te pido con devoción.

Todos los días yo me levanto
y a Dios le pido que estés con él,
tú te mereces ser protegido
y me protejas a mí también.

¹⁹⁴ Tomado de la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004).

Corrido de Jesús Malverde¹⁹⁵

Interpretado por Los morros del Norte

Año con año le piden
que bien les vaya en los *bisnes*;¹⁹⁶
que prendan sus veladoras
al milagroso Malverde;
poco tiempo da de plazo
pa' que tengan lo que quieren.¹⁹⁷

Hay que conocer la vida
pa' que no te la platiquen,
es muy poco lo que dura
y se acaba en un instante;
ándate con precaución
porque en esto no se sabe.

Ya después, con el poder,
con banda hay que festejarlo,¹⁹⁸
en su tumba y con colegas
dos o tres nos la pasamos,¹⁹⁹
y después que le cumplimos
volvemos a lo que andamos.

¹⁹⁵ Morros del norte, Los. Corrido de Jesús Malverde. 1 febrero 2007. Internet. 15 septiembre 2011.

<http://www.youtube.com/watch?v=1NCOunxL3cQ&feature=bf_next&list=PL6BE882A5F316E60D&lf=mh_lolz>

Este corrido aparece en la recopilación de Rodríguez Prampolini (2007), donde el texto está dividido en cuartetos. Aquí optamos por sextetas, como en la compilación de Flores y González (2006), para mantener las unidades lógicas de sentido. En la de Guórún Jónsdóttir (2004), aparece sin nombre y con variantes significativas: por ejemplo, en lugar de “bisnes” en el segundo verso dice “cisnes”.

¹⁹⁶ *Bisnes*: del inglés *business*: negocios; aquí se refiere a intercambios comerciales ilícitos. Es común en el español del norte mexicano referirse a los asuntos personales y privados como *bisnes*.

¹⁹⁷ Esta construcción es interesante: Malverde da el plazo para cumplir, no el devoto.

¹⁹⁸ *pos*: conjunción popular que significa “pues”.

¹⁹⁹ *Pasársela dos o tres* (o “dos que tres”, o “dos-tres”, o “dos-dos”), locución adverbial que significa regular o mediocrementemente (DM); en el contexto de una fiesta, sin embargo, suele significar “a gusto” o “bien”.

A mis compas yo aconsejo²⁰⁰
que le tengan fe a Malverde,
que se metan a lo grueso²⁰¹
y que las bolsas se llenen,
pero con mucho cuidado:
ya saben con quien se meten.²⁰²

Ya después, con el poder,
con banda hay que festejarlo,
en su tumba y con colegas
dos o tres nos la pasamos,
y después que le cumplimos
volvemos a lo que andamos.

²⁰⁰ *compas*: amigos, viene de “compadres” (DM), el grado más íntimo y cercano de la amistad entre hombres en México; en este contexto, puede usarse simplemente como manera “afectuosa y solidaria con que se dirige un hombre a otro” (DEUM).

²⁰¹ Meterse a “lo grueso”: aunque “meterse” suele ser sinónimo de “dedicarse”; aquí tiene el sentido de invertir tiempo, dinero y/o esfuerzo a una actividad (DEUM): lo grueso, que es decir, lo “tremendo, impresionante” o “complicado, pesado o difícil” (DM); también puede tomarse por “lo peligroso”.
A pesar del contexto, no se tome como “meterse *de* lo grueso”, que sería fumar “o consumir cualquier tipo de droga”.

²⁰² “Meterse con alguien”; suele referirse a “hablar mal de una persona o molestarla” o a “tener una relación estrecha con alguien” (DEUM), generalmente de índole sexual (DM); sin embargo, en el aviso ‘ya saben con quien se meten’, advierte sobre la peligrosidad de los patrones de la droga, funciona como un “sobre aviso no hay engaño”.

Santo de los narcos²⁰³

Interpretado por Julio Chaidez (atribuido)

Voy a ofrecer una manda
después rezaré un rosario,
quiero cantar unos versos
a ese santo de los narcos
que por allá en Sinaloa
a todos hace milagros.²⁰⁴

Ellos nunca van a misa
pues andan muy ocupados
eso no quiere decir,
del santo se han olvidado
yo les puedo asegurar
cada año lo han visitado.

Es el santo de los narcos
apodo bien merecido
que por allá por la sierra
es por todos muy querido,
porque de todos los santos
este es el más efectivo.

Cuando todo sale bien
hay que ir a pagar la manda
ya con las bolsas llenas,
ahora que suene la banda
es lo que ellos ofrecen
si se les logran las plantas.

Hoy al transcurso del tiempo
lo conocen dondequiera
en la ley del contrabando
que mucha honra veneran
porque al santo de los narcos
toda le gente lo espera.

²⁰³ Chaidez, Julio. *Santo de los narcos* (atribuido). 14 agosto 2009. Internet. 8 enero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=uin3aUDNIsQ>>
En la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), aparece esta canción como compuesta por Lupillo Rivera e interpretada por Los Halcones del Sur.

²⁰⁴ Esta sola estrofa funciona como un instructivo sobre cómo funciona la petición y el cumplimiento de la manda en el culto a Malverde: tras ofrecer una manda y rezar un rosario (antecedido por la “Oración al ánima”, según se acostumbra), se espera la resolución del milagro que, sin duda, sucederá debido a los grandes poderes del santo bandolero.

Vuela, vuela palomita
y por la sierra te metes
que se cuiden de los guachos²⁰⁵
diles a toda mi gente.
¡Este año va a haber tambora²⁰⁶
aquí con Jesús Malverde!

²⁰⁵ *guachos*: recientemente se ha popularizado en todo el país este término para referirse a los soldados, aunque originalmente solo se usaba en el sur de Sonora para denigrar a los capitalinos (DEUM) y probablemente por extensión de su sentido original: forasteros, ladrones, personas de mal vivir (DEM). Puede ser que, por influencia del español chicano, se use como deformación de ‘guachil’, nominación denigratoria que se refiere a inmigrantes huérfanos, principalmente del sur (CO).

²⁰⁶ *tambora*: aquí se refiere al “Conjunto musical típico del estado de Sinaloa y Zacatecas, formado por un tambor [grande de doble base y timbre bajo que se cuelga al cuello por ambas bases], platillos e instrumentos de aliento (clarinetes y tubas) principalmente” (DEUM); por extensión, se conoce como “tambora” a la música producida por estos conjuntos y tiene particular popularidad en el estado de Sinaloa y de ahí hacia el norte. Las ofrendas echas a Jesús Malverde consisten generalmente de serenatas con estos conjuntos.

El señor Malverde²⁰⁷

Interpretado por El adorable de Sinaloa

La raza de Sinaloa²⁰⁸
y gente de otros estados
son creyentes de Malverde
un santo muy afamado,
“el patrón de los mafiosos”,
así ha sido bautizado.

Muchos compas bien pesados
seguidos van al parral
en sus troconas del año²⁰⁹
allí lo tienen que cargar
en las placas de las trocas
y hasta en las tapas del gas.

Hay unas placas valiosas²¹⁰
con la imagen de Malverde
en collares bien piteados²¹¹
ahí tienen que este era al jefe
al santo de los mafiosos
el señor Jesús Malverde.

²⁰⁷ El adorable de Sinaloa. *El señor Malverde*. Discos GB, 2012. MP3.
También en la compilación de Flores y González (2006) y en la de Guòrún
Jónsdóttir (2004), donde en lugar de “La raza” en el primer verso, dice “Larranza”.

²⁰⁸ *raza*: aquí, gente; originalmente refiere a la “raza de bronce”, producto del mestizaje y era término común del lenguaje nacionalista y, después chicano. Pasó a ser sinónimo despectivo de “clase proletaria” y, por extensión, a “conjunto de familiares, de amigos o de gente allegada” (DM). Sinónimos de “raza” utilizados en otros corridos son: plebe y banda.

²⁰⁹ *troconas*: adjetivo aumentativo de “troca” (ver nota 154).

²¹⁰ *placas*: aquí se refiere a los paquetes de marihuana u otra droga, que suelen tener la forma de ladrillos de construcción y se esconden en los autos para el traslado. Quizá su nombre provenga de la “Inscripción oficial en una lámina de metal que llevan los vehículos en la parte inferior, trasera y delantera, para indicar el número de matriculación” (DM).

²¹¹ *piteados*: se refiere a la técnica artesanal que consiste en bordar fibra de ixtle (fibra de ciertos magueyes) sobre cuero, muy popular en el vestido mexicano desde Jalisco y hacia el norte, por la costa del Pacífico.

Hay una nueva, señores,
que en toditas las prisiones
hay gente de Sinaloa
la mayoría son bribones
y muchos que en sus espaldas
traen bien tatuado a Malverde.

Si tú quieres un milagro
tienes que creer en él
si no, mejor ni le pidas
porque no te lo va a hacer
sino todo lo contrario,
todo te lo echa a perder.²¹²

¡Ay! Culiacán, Sinaloa
tú que eres famoso
por el santo preferido
de toditos los mafiosos
y todas tus rancheradas²¹³
con tus hijos amorosos.

²¹² Echarse (algo) a perder: originalmente, pudrirse. Aquí se refiere a malograr las cosas, evitar que sucedan de manera exitosa.

²¹³ *rancheradas*: grupo o conjunto de rancheros (DM); como en otros casos, el corrido insiste en que Malverde no solo ayuda a los mafiosos, sino a todos sus “hijos amorosos” que en él confían, sin importar sus ocupaciones.

El impostor de Malverde²¹⁴

Interpretado por Sergio Vega “eL Shaka”

En Culiacán, Sinaloa
aterrizan con urgencia:
operativo especial
de la primera potencia,
de la reserva del DEA,
el centro de inteligencia.²¹⁵

Se trajeron un teniente
y le hicieron cirugía.
Quedó igualito a Malverde,
cualquiera se confundía.
Secretos presidenciales,
así trabaja la CIA.²¹⁶

Un hombre de mucha astucia
y era el mejor policía
y visitaba a los narcos
como que se aparecía,²¹⁷
pensaban que era Malverde

²¹⁴ Vega, Sergio “el Shaka”. *El impostor de Malverde*. 23 enero 2012. Internet. 25 febrero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=x4oLQV4Fiml>>

También aparece de la recopilaciones de Flores y González (2006), y de Rodríguez Prampolini (2007), pero sin crédito autoral y sin los últimos dos versos. En la de Flores y González se advierte que la grabación desde la que hicieron su transcripción se acaba después de “se lo tragaron los perros”. En la de Rodríguez Prampolini, además, no aparece diferenciado del corrido que empieza “Un joven muy bien vestido”, como si fuera la misma canción. En la colección de Guðrún Jónsdóttir (2004), en el penúltimo verso en lugar de “verga”, dice “veras”.

²¹⁵ *DEA: Drug Enforcement Administration* (Administración de Cumplimiento de Leyes sobre las Drogas); agencia del Departamento de Justicia de los Estados Unidos dedicada a luchar contra el contrabando, especialmente el tráfico de drogas y su consumo.

²¹⁶ *CIA: Central Intelligence Agency* (Agencia de Inteligencia Central); la agencia gubernamental estadounidense encargada de las labores de “inteligencia” y el espionaje.

²¹⁷ Resulta interesante que el fenómeno del “aparicionismo” como parte de la cultura paracatólica, solo se reproduzca en dos corridos y, precisamente en este, se trate de un engaño.

y peticiones le hacían.

El impostor preguntaba,
“¿por dónde haces tus jales?,
pa' protegerte la carga,
¿por Tijuana o por Nogales?”,
y cuando se lo decían,
les mandaba federales.

Los mañosos son astutos
y pronto se dieron cuenta
trajeron a aquél farsante
a punta de metralleta
y en la colonia Las Quintas,
ahí le ajustaron las cuentas.

Del impostor solo quedan
sus restos allá en el cerro,
dicen que no tiene tumba,
se lo tragaron los perros.
Quiso pasarse de verga,
pero Malverde no es juego.

El señor Jesús Malverde²¹⁸

Interpretado por Los Kporales del Sur

Ya son muchos los devotos
del señor Jesús Malverde.
En Culiacán, Sinaloa
lo venera mucha gente
en varias partes del mundo
sus veladoras le prenden.

Mucha gente de la sierra
que contrabandea con droga,
especialmente los compas²¹⁹
que andan traficando mota,²²⁰
le rezan con devoción
y cargan sus buenas trocas.

Dicen que Jesús Malverde
es un santo milagroso,
que cuando anduvo en la tierra
hacía lo de “Chucho el Roto”,²²¹
él ayudaba a los pobres
porque era muy bondadoso.

La fe mueve las montañas
y también te quita el miedo
y si llegas a caer
es porque te ponen dedo.²²²

²¹⁸ López Ocampo, Tobías “el Zopilote Blanco”. El señor Jesús Malverde. AMS Records, 2010. 31 Marzo 2010. Internet. 25 de febrero 2012.
<<http://www.youtube.com/watch?v=8tzdAWMx4w4>>

²¹⁹ *compas*: ver nota 144.

²²⁰ *mota*: marihuana.

²²¹ “Chucho el Roto”: sobrenombre de Jesús Arriaga, el astuto bandido y estafador mexicano que regalaba gran parte de sus botines a los pobres. Su historia tiene un halo de leyenda que lo acerca al dumasiano Conde de Montecristo, pues sus embustes tenían la intención de la venganza personal contra un hombre que lo mandó a la cárcel para evitar que realizara su amor con su sobrina. El sobre nombre de “Roto”, tiene que ver con su modus operandi: en el lenguaje popular del porfiriato, un “roto” era un hombre elegante y rico, disfraz que utilizaba Arriaga para robar a los adinerados. Sobre su vida se han filmado películas y telenovelas que hoy.

Pero no olvides mi amigo,
tras el miedo está el dinero.

Al señor Jesús Malverde
yo le brindo este corrido
y a la gente de la sierra
un saludo como amigo,
pues muchos por su valor
de la pobreza han salido.

La gente que sobresale
es porque lucha muy fuerte,
también porque se decide
y no le teme a la muerte.
Al que se queda sentado
nunca le sonrío la suerte.

Ya con esta me despido,
adiós a toda la gente
y si quieres conocer
al señor Jesús Malverde
vete para Sinaloa
y en Culiacán ya no hay pierde.²²³

²²² Poner dedo: acusar o delatar; expresión muy utilizada en el mundo del narcotráfico donde se suele señalar que algún ajusticiado fue informante de la policía, el ejército o un cártel rival, cortándole un dedo índice y dejándose en la boca.

²²³ *no hay pierde*: que no hay complicaciones para encontrar algo o un lugar; “Se usa para indicar que no existe posibilidad de equivocarse” (DM).

Doce veladoras²²⁴

Interpretado por Rosendo Cantú y Los cadetes de Linares

Vengo a cantarte Malverde
porque estoy agradecido,
mis humildes peticiones
todas me las has cumplido,
por eso es que aunque me arriesgo
hasta tu altar he venido.

Con gusto vengo a prenderte
estas doce veladoras,
son los meses que trabajo
trabajando a todas horas,
también te traigo Malverde
una banda con tambora.

¡Qué viva Jesús Malverde!
Lo grito por donde quiera
porque me quita el peligro
y trae llena mi cartera,²²⁵
le viviré agradecido
hasta el día en que me muera.

Yo nunca podré pagarte
los favores que me has hecho,
yo nunca podré engañarte
porque sigo bien derecho,
siempre ayudo yo a los pobres
así como ti lo has hecho.

Ya me despido mi santo
pronto vengo nuevamente,
voy a terminar un trato
me esperan algunas gentes.
Protégeme del gobierno
ya ves cómo son corrientes.²²⁶

²²⁴ Cantú, Rosendo y Los cadetes de Linares. "Doce veladoras". Dos vicios. Frontera Music, 2011. CD.

²²⁵ Los dos milagros básicos que le celebran los narcotraficantes a Malverde son estos: la protección contra los rivales y las fuerzas de la ley, y la consecución de dinero a raudales.

²²⁶ Ser corriente: "que es común, que no sobresale, que es de baja calidad" o "que es vulgar en su trato" (DEUM).

De las doce veladoras
son por los doce carteles,²²⁷
por cuestiones de terrenos²²⁸
no pueden venir a verte.
Escucha sus oraciones
mi santo, Jesús Malverde.

²²⁷ Nunca ha habido doce cárteles operando en México al mismo tiempo, y el dato aquí parece solo tener intenciones poéticas, para indicar el símil entre las rosas y los grupos delictivos que no pueden reunirse con Malverde para celebrarlo, debido a sus constantes enfrentamientos por ampliar o proteger territorios. Los Cárteles de la droga mexicanos que actualmente se enfrentan entre ellos y contra el gobierno federal son siete: El Cártel de Sinaloa (y su socio, el Cártel del Mileno o Cártel de los Valencia), el Cártel del Golfo, el Cártel de Juárez, el Cártel de los Zetas, el Cártel de los Beltrán-Leyva y el Cártel de los Caballeros Templarios Guardia Michoacana; este último surgió en Tierra caliente en 2011, tras la extinción o supuesta desarticulación del Cártel de la Familia Michoacana. Otros cuatro cárteles que actualmente operan a escala menor en México, son el Cártel de Jalisco Nueva Generación, el Cártel del Centro, el Cártel Independiente de Acapulco y el grupo delictivo La mano con ojos.

²²⁸ Se refiere a las guerras por el control de territorios, llamados “plazas” en el lenguaje del narco.

Homenaje a Malverde²²⁹
El Halcón del Sur y sus Sierreños Band

Para rezarle a Malverde
hay que ser hombre sincero,
para ser gallo de acción
tienes que rifarte el cuero.²³⁰
Con gusto voy a cantarle
a ese santo verdadero.

En todo México entero
es el santo más chingón,²³¹
nacido allá en Sinaloa
de allá es el santo patrón,
y mis compas chacalosos²³²
cuentan con su protección.

Malverde se ha distinguido
por ayudar a los pobres,
en Culiacán su capilla
siempre le han llevado flores,
y hasta muchos malandrines²³³
le rezan sus oraciones.

No falta ser sinaloense²³⁴
para que puedas rezarle,
basta tenerlos bien puestos²³⁵
y que en él puedas confiarle
y que a la hora de los balazos
no demuestres traicionarle.²³⁶

²²⁹ Halcón del Sur y su Sierreños Band, El. *Homenaje a Malverde*. 20 enero 2012. Internet. 8 abril 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=FkMYWpVdX5U>>

²³⁰ *rifarse el cuero*: arriesgar la vida.

²³¹ *chingón*: aquí, el mejor de todos, el más competente.

²³² *chacalosos*: adjetivo que puede referirse a algo “feo, de mal gusto o de baja calidad”; aquí, por *compa chacaloso* se entiende un “chacal”: alguien peligroso por agresivo (DM).

²³³ *malandrines*: delincuentes; gente bellaca o mal intencionada (DM).

²³⁴ Debe leerse “No *hace* falta ser sinaloense”.

²³⁵ *tenerlos bien puestos*: se refiere a los testículos. Construcción perifrástica de la muy común: *tener los huevos bien puestos*: ser valiente, osado (DM).

Cuando paso los paquetes
a los Estados Unidos
por todita la frontera
nunca me han detenido,
pues llevo mi protector
mi santito preferido.

“El santo de traficantes”,
muchos le han apodado,
su fama ya es conocida
en los treinta y dos estados²³⁷
y hasta muchos federales
también ya le han venerado.²³⁸

Jesús Malverde te pido
que protejas mi destino,
por dondequiera que yo ande
me acompañes el camino,
porque eres mi protector
mi santito tan divino.

Ya me voy pa’ Sinaloa
a visitar este altar,
llevo al norteño conmigo²³⁹
y una banda pa’ tocar.
Por todo lo que me ha dado.
las gracias le voy a dar.

²³⁶ Según este corrido, entre las condiciones para ser devoto no hay que ser oriundo del estado del Santo. Esto puede ser un indicador de la extensión de su culto en nuevos territorios; sin embargo, resalta la importancia y continuidad que se le da a lo que en corridos anteriores se suponía una característica propia de los sinaloenses: la valentía, demostrada como poco miedo a la muerte.

²³⁷ Se refiere a la división política de México, pero con un ligero error. La república está dividida en 31 estados y 1 Distrito Federal.

²³⁸ La insistencia en que Malverde no es santo solo de narcotraficantes, aquí se lleva a otro nivel cuando se asegura que también cuenta con devotos entre los enemigos naturales de los narcos, los policías federales. Quizá inconscientemente, esta situación empata al “santo del colgado” con un santo “oficial” de mucho culto en México, y al que popularmente se encomiendan tanto criminales, como policías: San Judas Tadeo.

²³⁹ *norteño*: se refiere a un conjunto norteño, agrupación musical característica de los estados del norte de México, usualmente un trío o un cuarteto, que tocan instrumentos de cuerda, acordeón y, a veces, una redova. Como en el caso de la *banda*, el calificativo norteño, por extensión, se refiere también al estilo musical que interpretan. Entre sus canciones abundan los corridos.

Corrido de una imagen de Jesús Malverde²⁴⁰

Ayer llegué de mi tierra
todo me salió muy bien:
los aduaneros se venden,
pero yo los ablandé:
el idioma de los verdes
ellos lo hablan muy bien.

Las garitas que he cruzado
las cruzo sin ni un problema:
nunca he visto luces rojas,
siempre me las ponen verde,
pero eso yo de lo debo
a la imagen de Malverde.

Los aduaneros se venden,
a todos les va muy bien:
les pago en dinero blanco²⁴¹
porque lo usan también,
muchos de ellos son adictos,
bien cocos los quiero ver.²⁴²

Ya saben que cuando paso
me ven dos veces al mes,
y algunos en mi sombrero
desde lejos me lo ven:
se amontonan como abejas,
lo que traigo para ver.

Cuando regreso a Culiche²⁴³
siempre visito a Malverde,
hago una fiesta en su tumba
para que el compa se alegre,
con un conjunto tocando,
rodeados de mucha gente.

Ya se terminó la fiesta,
ya me voy a retirar,
y me voy con otro viaje

²⁴⁰ De la compilación de Flores y González (2006), aparece sin título en la de Guòrún Jónsdóttir (2004).

²⁴¹ Se refiere a la cocaína.

²⁴² cocos: aquí cocainómanos.

²⁴³ Culiacán.

pa'l otro lado del cerco,²⁴⁴
pero me llevo mi imagen:
es la que me va a salvar.

²⁴⁴ *el cerco*: aquí la frontera.

En los cerros de la sierra²⁴⁵

En los cerros de la sierra
bonita se ve la siembra;
entre encinos y espinales,
rodeando se ve la yerba:
toda la raza, contenta,
dicen: "Se va a poner buena".

Si sacamos treinta kilos,
nos vamos pa Cosalá;
ya que los haya vendido,
nos ponemos a pistear,
y para ser compartidos
nos vamos pa Culiacán.

Llevaremos una banda
a Malverde a visitar,
que toquen una semana,
noche, días, sin parar,
para que así nos ayude,
y más mucha cosechar.

El dinero es muy bonito
sabiéndolo disfrutar:
mujeres, vino y cerveza,
que todo en el mundo da,
pero no olvido una cosa:
ayudar a los demás.

Ya me voy, ya me despido,
porque voy a trabajar;
la temporada que viene
más mucha voy a sembrar,
los cañones de los cerros
de flores voy a adornar.

²⁴⁵ Tomado de la compilación de Flores y González (2006).

¡Oh, Malverde milagroso!²⁴⁶

¡Oh, Malverde milagroso,
oh, Malverde, mi señor,
ilumina mi camino,
porque mañana me voy!

Voy a tomar ese tren
que va rumbo a la frontera:
ahí te encargo a mi familia
que en Culiacán ahí me espera.

Cuando esté ya de regreso
estaré frente a tu altar,
a prenderte veladoras
y por ti mucho rezar.

Gracias a Jesús Malverde,
gracias yo te vengo a dar,
por iluminar mi camino
y mi familia cuidar.

²⁴⁶ De la compilación de Flores y González (2006).

Anexos
Otros corridos mencionados

Anexo 1

Contrabando y traición²⁴⁷ *Ángel González*

Salieron de San Isidro
procedentes de Tijuana,
traían las llantas del carro
repletas de hierba mala.
Eran Emilio Varela
y Camelia, la Texana.

Pasaron por San Clemente,
los paró la emigración,
les pidió sus documentos
les dijo: “¿de dónde son?”
Ella era de San Antonio,
una hembra de corazón.

Una hembra si quiere a un hombre
por él puede dar la vida,
pero hay que tener cuidado
si esa hembra se siente herida,
la traición y el contrabando
son cosas incompatibles.

A Los Ángeles llegaron,
a Hollywood se pasaron,
en un callejón oscuro
las cuatro llantas cambiaron.
Ahí entregaron la hierba
y ahí también se las pagaron.

Emilio dice a Camelia:
“Hoy te das por despedida,
con la parte que te toca
ya puedes rehacer tu vida,
yo me voy pa’ San Francisco
con la dueña de mi vida”.

Sonaron siete balazos,
Camelia a Emilio mataba,
la policía solo halló
una pistola tirada,
del dinero y de Camelia
nunca más se supo nada.

²⁴⁷ González, Ángel. “Contrabando y traición”. Interpretado por Los Tigres del Norte. *Contrabando y traición* (1974). Fonovisa, 2006.

Anexo 2

Corrido al cura Morelos²⁴⁸ Guillermo Prieto

Al que gobierna la Mitra
Hablar quiere un triste cura,
Mientras Hidalgo los pueblos
De Valladolid ocupa...

Erase un hombre robusto,
Más de vulgar catadura:
Ancha espalda, corto cuello,
Andar mando, facha inculta.

Es levantada su frente
Que negro cabello inunda;
Su color, un tanto oscuro,
Ancha la barba y canuda,

Ojo negro y concentrado,
Pero la luz clara y profunda,
Y voz que parece suena
De miedo de quedar muda.

“¿Quién sois?” le pregunta el Conde
Con indiferencia al Cura:
“Yo soy el cura Morelos”,
Le contesta a la pregunta.

“¿Qué queréis?”, “Licencia pido
De partir de Hidalgo en busca,
Y su capellán hacerme
Uniéndome a su fortuna”.

Quiere el Conde disuadirlo,
Y él renovaba la súplica:
Insta, persuade y temiendo
Peligros en su repulsa

Deja elegir a Morelos
Con libertad absoluta.
Morelos corre hacia Hidalgo,
Y algo iluminó a los curas,

Que el presente y el futuro
En sus ojos se saludan,
Y un horizonte de gloria

²⁴⁸ De *El romancero nacional* (1885).

Ambos viéndose columbran...

“Estoy a vuestro mandato”.
Hidalgo toma la puma,
Y después de aquella firma
Conspicua y gruesa dibuja,

Dice: “Tomad Acapulco
Y entras confiado en la lucha”.
Serenos acepta y confiado
De Carácuaro el buen Cura,

Llevado por todo auxilio
Para una empresa tan cruda,
Cuatro carabinas viejas
Y dos criados en sus mulas.

Anexo 3

Corrido “Negro y azul” o The Ballad of Heisenberg²⁴⁹ *Los Cuates de Sinaloa*

La ciudad se llama Duke,
Nuevo México el estado.
Entre la gente mafiosa
su fama se ha propagado
causa de una nueva droga
que los gringos han creado.

Dicen que es color azul
y que es pura calidad,
esa droga poderosa
que circula la ciudad
y los dueños de la plaza
no la pudieron parar.

Anda caliente el cartel
al respeto le faltaron.
Hablan de un tal Heisenberg
que ahora controla el mercado,
nadie sabe nada de él
porque nunca lo han mirado.

El cartel es de respeto
y jamás ha perdonado,
ese compa ya está muerto,
nomás no le han avisado.

La fama de Heisenberg
ya llegó hasta Michoacán,
desde allá quieren venir
a probar ese cristal.
Ese material azul
ya se hizo internacional.

Ahora si le quedó bien
a Nuevo México el nombre:
a México se parece
en tanta droga que esconde,
solo que hay un capo gringo,
por Heisenberg lo conocen.

²⁴⁹ Los Cuates de Sinaloa. “Negro y azul”. *Negro y Azul (From “Breaking Bad” TV Series)*. Sony Music, 2009. MP3.

Anexo 4

Corrido de Heraclio Bernal²⁵⁰

Año de mil ochocientos
ochenta y seis al contado,
murió Heraclio Bernal
por el Gobierno pagado.

Estado de Sinaloa
Gobierno de Culiacán,
ofrecieron diez mil pesos
por la vida de Bernal.

La tragedia de Bernal
en Guadalupe empezó,
por unas barras de plata
que dicen que se robó.

Heraclio Bernal gritaba
que era hombre y no se rajaba,
que subiéndose a la sierra
peleaba con la Acordada.

¿Qué es aquello que relumbra
por todo el camino real?
—Son las armas del “Dieciocho”
que traen a Heraclio Bernal.

—¿Qué dice, Heraclio Bernal?
—No vengo de roba-bueyes,
yo tengo plata sellada
y en ese Real de los Reyes.

Heraclio Bernal gritaba
en su caballo alazán:
—No pierdo las esperanzas
de pasearme en Culiacán.

Heraclio Bernal decía,
cuando estaba muy enfermo:
—Máteme *usté* compadrito,
pa' que le pague el Gobierno.

—Aprevengan su Acordada
y su escuadrón militar,
y les damos diez mil pesos
por la vida de Bernal.

²⁵⁰ De la transcripción de Vicente T. Mendoza (1954).

Decía don Crispín García,
muy enfadado de andar:
— Si me dan los diez mil pesos,
Yo les entrego a Bernal.

Le dieron los diez mil pesos,
los recontó en su mascada,
y le dijo al comandante:
— Alísteme una Acordada.

Anexo 5

Corrido de Herácleo Bernal del estado de Sinaloa (1882)²⁵¹

Quinientos mil pesos dieron,
por la vida de Bernal,
y el general Ogazón
recogió todo el dinero;
y le dijo al coronel:
–Disponga su Batallón.

El coronel respondió,
con gusto en el corazón:
–Un sitio le formaremos
con el veinte batallón.

Se alistó la artillería
y un pelotón militar,
y se fueron a la sierra
para aprehender a Bernal.

“¡Muchachos: la Japonesa!
Miren cómo van viniendo,
que las tropas del Gobierno
ya nos están persiguiendo”.
Les dijo Herácleo Bernal.

Era valiente y osado
y no robaba a los pobres,
antes les daba dinero.
Y él mismo a todos decía:
–Yo no ando de “Roba Bueyes”,
yo tengo plata apilada
en Guadalupe, Los Reyes.

Herácleo Bernal decía,
en su caballo alazán:
–¡Con valentía compañeros
Tomaremos Mazatlán!
–Qué es aquello que relumbra
por todo el camino real.
–Son las tropas el Gobierno
que nos quieren agarrar.

Herácleo Bernal reía
de ver que Porfirio Díaz
para él solo y sus amigos

²⁵¹ De la transcripción de Vicente T. Mendoza (1954).

mandaba la artillería.

A Herácleo Bernal a pie
nunca le falta valor,
aunque de México venga
todo el veinte batallón.

¡Pobre de Herácleo Bernal
Que apenas le pintaba el bozo
Y las barbas le sobraban
Para luchas valeroso!

Herácleo Bernal gritaba
sobre un alto paredón:
–No me espanta compañeros
ese veinte batallón.

La pistola de Bernal
le brillaba con la luna,
mas él dijo a los soldados:
–Señores, mis compañeros
no tienen culpa ninguna.

Si su mujer le lloraba,
su madre con más razón
mirando a su hijo tan joven
herido en el corazón.

Oigan ustedes señores,
el caso que sucedió
que el balazo de la frente
el mismo allí se lo dio.

¡Adiós, rurales valientes
los guardianes de la costa!
Ya no morirán de susto,
ya murió Herácleo Bernal
y podrán dormir a gusto.

¡Adiós, tierra de Tepic
tan mentada dondequiera!
Ya mataron a Bernal
en “Mero” “León de la Sierra”.

¡Adiós general Tolentino,
tan valiente general
que a tus tropas tantas veces
las hizo correr Bernal!

¡Adiós, tierra de Tepic
rodeada por tus haciendas!

Ya mataron a Bernal,
no tienes quién te defienda.

De México lo pedían
vivo, muerto o en retrato,
pues deseaban conocer
a tan valiente “muchacho”.

¡Canta, canta palomita
en las ramas de un olivo,
que el mismo Porfirio Díaz
deseaba agarrarlo vivo!

¡Canta, canta mi paloma
en las pencas de un nopal
que murió como un valiente
aquel Herácleo Bernal!

El protector de los pobres,
coco de los hacendados
flor y nata de esta costa.

¡Canta, tortolita canta!
Ya murió Herácleo Bernal,
que el año de ochenta y dos
cuando en Tepic compusieron,
oyendo rugir el mar,
los versos, tan afamados,
del bravo Herácleo Bernal.

Era valiente y osado
y a nadie tenía temor,
ayudaba la desvalido
y tenía tanto valor,
que corrían muchos soldados
con solo escuchar su nombre.

Hizo tanto aquí en la costa
con todos sus compañeros,
que el gobierno mandó tropas,
para poderlo agarrar;

pero él fue tan valiente
y tan heroico al luchar,
que antes de morir, osado,
aquí mismo se mató.

¡Canta Palomita, canta!
¡Canta, cual triste gemido,
que aquí murió el más valiente,
que estas playas han tenido!

¡Canta!, que tanto luchó
que por no caer vencido,
aquí, él solo se mató.

¡Canta!, mi paloma, canta,
con tu voz tan sepulcral
que aquí murió un hombre bravo,
que murió Herácleo Bernal.

Azote de los cobardes,
coco de los usureros,
que en compañía de los suyos,
dio muchos golpes certeros.

¡Canta, palomita mía!
¡Canta aquí sobre un nopal
con dulce melancolía
que aquí se acaban los versos
del bravo Herácleo Bernal!

Anexo 6

Corrido de Joaquín Murrieta²⁵² Los Madrugadores

Primera parte

Yo no soy Americano
pero comprendo el inglés
Yo lo aprendí con mi hermano
al derecho y al revés
A cualquier americano
lo hago temblar a mis pies.

Cuando apenas era un niño
huérfano a mí me dejaron.
Nadie me hizo ni un cariño,
a mi hermano lo mataron,
Y a mi esposa Carmelita,
cobardes la asesinaron.

Yo me vine de Hermosillo
en busca de oro y riqueza.
Al indio pobre y sencillo
lo defendí con fiereza.
Y a buen precio los sherifes
pagaban por mi cabeza.

A los ricos avarientos,
yo les quité su dinero.
Con los humildes y pobres
yo me quité mi sombrero.
Ay, que leyes tan injustas
fue llamarme bandolero.

A Murrieta no le gusta
lo que hace no es desmentir.
Vengo a vengar a mi esposa,
yo lo vuelvo a repetir,
Carmelita tan hermosa,
cómo la hicieron sufrir.

Por cantinas me metí,
castigando americanos.
"Tú serás el capitán
que mataste a mi hermano.

²⁵² González, Pedro J. y Los madrugadores. Corrido de Joaquín Murrieta. 1937. Internet. 14 septiembre 2012. <<http://www.laits.utexas.edu/jaime/cwp4/JMG/corido.html>>

Lo agarraste indefenso,
orgullosamente americano."

Segunda parte

Mi carrera comenzó
por una escena terrible.
Cuando llegué a setecientos
ya mi nombre era temible.
Cuando llegué a mil doscientos
ya mi nombre era terrible.

Yo soy aquel que domina
hasta leones africanos.
Por eso salgo al camino
a matar americanos.
Ya no es otro mi destino.
¡Pon cuidado, parroquiano!

Las pistolas y las dagas
son juguetes para mí.
Balazos y puñaladas,
carcajadas para mí.
Ahora con medios cortados
ya se asustan por aquí.

No soy chileno ni extraño
en este suelo que piso.
De México es California,
porque Dios así lo quiso
Y en mi sarape cosida
traigo mi fe de bautismo.

Qué bonito es California
con sus calles alineadas,
donde paseaba Murrieta
con su tropa bien formada,
con su pistola repleta,
y su montura plateada.

Me he paseado en California
por el año de cincuenta,
con mi montura plateada,
y mi pistola repleta,
Yo soy ese mexicano
de nombre Joaquín Murrieta.

Anexo 7

El corrido de Tomóchic²⁵³

Señores, tengan presente
lo que les voy a cantar
el Corrido de Tomóchic
que se ha hecho popular.

El gobierno dio en idea
de acabar con los tomochis
pero de ruda pelea
les costó sus días y noches
con el 11 y el noveno batallón.

Y Rangel en el cerro más alto
con quinientos no se halla conforme
porque abajo le aprieta el zapato
y ay no encuentra vestido que le hormone [sic].

Por el cerro de la Cruz
empezaron a tirar
esos de pieza rabada
que peleaban con afán.

Y Cruz Chávez les decía:
No somos tortas de pan
aparédense pelones
que ahí les van
para el 11 y el noveno batallón.

Qué valientes que son los tomochis
que supieron morir en la raya,
desafiando la ruda metralla
defendiendo su suelo y su hogar.

Salieron ocho tomochis
formados de dos en dos
gritándoles a los pelones:
¡Qué viva el poder de Dios!

Qué bonito van marchando
con el General al lado
y Cruz Chávez les gritaba
esos vienen a dar dado
con el 11 y el noveno batallón.

²⁵³ Los dos corridos de este anexo los tomamos de la transcripción de Enrique R. Lamadrid (1999).

Teresita de Cabora de mi amor,
en la voz de Cruz resonaba.
A los pelones aliento les faltaba
para morir y pelear con honor.

Gritaba un joven valiente:
Madre mía tú me socorres
que salga a pelear conmigo
ese Don Lorenzo Torres.

En Cabora está la gracia
y en Tomochi [sic] está el poder
qué gobierno tan ingrato
que no sabe comprender
con el 11 y el noveno batallón.

Y en la historia se escriben renglones
de esa guerra sangrienta y feroz
como moscas cayeron pelones
defendiendo a su gobernador.

Las mujeres en la torre
qué buenas para tirar
la sangre que de ellas corre
es sangre de libertad.

Los tomochis se acabaron
y los pelones también
pero el Poder de Dios vive
por ser el Supremo Bien,
murió el 11 y el noveno batallón

Qué valientes que son los tomochis
que supieron morir en la raya,
desafiando la ruda metralla
defendiendo su suelo y su hogar.

Buenos días, paloma blanca

Buenos días Teresita,
yo te vengo a saludar,
saludando tu hermosura,
y en tu casa celestial.

Benditas las mañanitas
que ya el Señor nos mandó:
abre niña esos ojitos,
mira que ya amaneció.

Eres nombrada del cielo
porque ya el Señor te eligió,
Teresita fue tu nombre
luego que ya amaneció.

Despierta niña amorosa
porque el Señor te eligió
para nuestra defensora
luego que ya amaneció.

Que palabra tan dichosa
el que este nombre te dio;
que día cuatro tan hermoso
luego que ya amaneció.

Que mañana tan dichosa
el día que a ti te nació
esa es tu madre amorosa
luego que ya amaneció.

E aquel nuevo momento
tu invocación resonó
por ciudades, pueblos y villasto [sic]
luego que ya amaneció.

Protectora y abogada
bendito el sol que alumbró
a tu divina hermosura,
luego que ya amaneció.

Gracias que ya hemos llegado
a este rancho a descansar
venid, venid pescadores
a esta niña a visitar.

Como vengo de camino
aquí he venido a parar
y tan sólo a visitarte
a tu casa celestial.

Pescadores hemos sido
siempre te hemos de aclamar
aquí tenéis un esclavo
en tu casa celestial.

Aquí tenéis vuestros pueblos
llenadlos de bendición
y a la Virgen de los cielos
ruega por nuestro perdón.

En ti espero niña hermoa
y el Arcángel San Miguel
que en la vida y en la muerte
triunfaremos contra Luzbel.

En fin mi querida niña
las gracias te vengo a dar
que me has dejado llegar
con tanta felicidad.

Anexo 8

Corrido al espectro de Zapata²⁵⁴

Señores, voy a cantar
Un horrible sucedido,
Que pocos habrán sabido
Y muchos han de ignorar.

En Cuautla, Morelos, hubo
Un hombre muy singular,
Que bajo su mando tuvo
A las gentes del lugar.

Fue amado por los vecinos
Fue tenido como jefe
Y no hay uno que se deje
Quitarlo de sus caminos.

Justo es que lo diga ya
Hablándoles, pues, en plata,
Era Emiliano Zapata
Muy querido por allá.

Su fama (triste, por cierto),
Las Américas cruzó
Y el mundo se sorprendió
Al saberse que fue muerto.

Las ardillas y las tuzas,
las liebres y hasta el tejón;
sus trampas y escaramuzas
era su mejor lección.

Que lo digan los vecinos
que nunca le alzaban pelos
si conocía los caminos
de todo Cuautla Morelos.

Los federales quisieron
darle alcance y se cansaron
los maderistas siguieron
y tampoco lo lograron.

Huerta, que era muy entrón
le pisaba los talones,
pero el otro le enseñó

²⁵⁴ De la transcripción de Armando de María y Campos (1962).

que tenía muchos... calzones.

Y en fin, el actual gobierno
sin andarse con rodeos
le dio sopa de... fideos
y lo despachó al infierno.

Su cuerpo al fin sepultaron
llenos de júbilo y gozo
y muchos, muchos lloraron
por sus culpas y reposo.

Pero su alma persevera
en su ideal "Libertador"
y su horrible calavera
anda en penas –¡oh terror!

Tal constancia a todos pasma;
de la noche en las negruras,
se ve vagar su fantasma
por los montes y llanuras.

Se oyen sonar sus espuelas,
sus horribles maldiciones,
y, rechinando las muelas,
cree llevar grandes legiones.

Extiende la yerta mano
y su vista se dilata...
recorre el campo suriano
el espectro de Zapata.

Anexo 9

Corrido de Juan Soldado o “Del desertor”²⁵⁵

De la edad de quince años
Me cogieron de leva
Para ir a ser soldado
Del “dos” de Morelia.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

Y me di a querer
En mi regimiento
Y al cabo de un año
Me hicieron sargento.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

Ya no me gustó
Seguir la carrera
Y me deserté
Y me fui pa’ mi tierra.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

Estando en mi casa
Con mi pobre madre
Llegó la Acordada
Tendiéndome el sable.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

¡Señores, señores!
¿Qué les hago yo?
¡Ah, pícaro pillito,
Usted es desertor!

²⁵⁵ De la transcripción de Armando de María y Campos (1962).

Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.

Lo van amarrando
De las sangraderas
Y le hacen brotar
Sangre de las venas.

Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.

Y lo van llevando
Para su cuartel
Y la pobre madre
Llorando tras él.

Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.

Después, el consejo
Me sentencia a muerte
Y yo me conformo
Con mi triste suerte.

Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.

Se lo van llevando
Con el coronel
Y la pobre madre
Llorando tras él.

Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.

¡Señor, de por Dios!
¡Señor coronel!
Por la pobre madre
Conduélase de él.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

El coronel dice:
Estén con cuidado,
Que mañana salen,
Va a ser fusilado.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

Y me van llevando
Ya para el suplicio,
Y mi pobre madre
Va a perder el juicio.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

¡Adiós mi cuartel,
Con sus miradores!
¡Adiós compañeros
Los de zapadores!

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

¡Adiós mi teniente
Don Mariano Torres!
¡Adiós, mi sargento,
Mi cabo Dolores!

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

¡Adiós, padre y madre,
Adiós, hermanitos!
Aquí se purgaron
Todos mis delitos.

*Toque, toquen, toquen
Clarines y tambores
Y tengan escarmiento
Todos los desertores.*

Anexo 10

Corrido de Juan Soldado²⁵⁶

Interpretado por Cheli Landa

Casino de Agua Caliente
que en cuartel se convertía,
trabajo de mucha gente
que del casino vivía.

La historia que van a oír
está llena de pesares,
fue en el año treinta y ocho
de Juan Castillo Morales.

Procedente de Oaxaca
y en Tijuana se quedó,
para cumplir compromisos
que el gobierno le asignó.

Es Juan Castillo Morales
de violación acusado
y a la prisión fue a parar,
inocente y sin pecado.

Su capitán superior
a ayudarlo prometió
y así zafarse del crimen
que él mismo cometió.

Con promesas y mentiras
le daban su libertad,
la escolta le dice "huye"
y empiezan a disparar

El lugar donde él cayera
lleno de sangre quedaba
y por más que le limpiaban
nunca la sangre secaba.

Se cierra un gran misterio
de esta historia que pasó,
del famoso Juan Soldado
que en santo se convirtió.

²⁵⁶ Ramírez, Guadalupe. Corrido de Juan Soldado. Interpretado por Cheli Landa. 25 enero 2009. Internet. 30 marzo 2009.
<<http://www.youtube.com/watch?v=h1twkfQFz-0>>

De Juan Castillo Morales
su canción les he cantado,
creyéndole en sus milagros,
su corrido he terminado.

Bibliografía citada

- Academia Mexicana de la Lengua. *Diccionario de Mexicanismos*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2010. Impreso.
- Adams, Anna. "Brincando el charco/Jumping the Puddle: A Case Study of Pentecostalism's Journey from Puerto Rico to New York to Allentown, Pennsylvania". *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Ed. Edward Cleary y Hannah Steward-Gambino. Boulder: Westview Press, 1997. 163-178. Impreso.
- Adorable de Sinaloa, El. *El señor Malverde*. Discos GB, 2012. MP3.
- Aguilar, María Alejandra. "The Religious Body: Embodied Identity in San Agustín, Jalisco, Mexico". *Tesis en antropología social*. Manchester University, 2002. Impreso.
- Alarcón, Saúl "el Jaguar". "Corrido a Jesús Malverde". *El Katch*. Fonovisa Records, 2009. CD.
- Altamirano, Magdalena. "De la copla al corrido: influencias líricas en el corrido mexicano tradicional". *La copla en México*. Ed. Aurelio González. México D.F.: El Colegio de México, 2007. 261-271. Impreso.
- . "La configuración del corrido tradicional mexicano: cruce de géneros." *Formas narrativas de la literatura de tradición oral en México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2009. 53-64. Impreso.
- Amador de los Ríos, José (1864). *Historia crítica de la literatura española*. Madrid: Gredos, 1969. Impreso.

- Aragüés Aldaz, José. "El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico". *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie* 118.3-4 (2000): 329. Impreso.
- . "Para el estudio del Flos Sanctorum Renacentista (I): la conformación de un género". *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana, 2005. 97-147. Impreso.
- . "La Leyenda de los Santos. Trayectoria editorial." *À tout seigneur tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chauchadis*. Ed. Monica Güell y Marie-Francoise Déodat-Kessedjian. Toulouse: CNR-Université de Toulouse-Le Mirail, 2009. 81-98. Impreso.
- Arias, Patricia y Jorge Durand. "Migración y devociones transfronterizas". *Migración y desarrollo* 12 (2009): 5-36. Impreso.
- Aristóteles. *Poética*. Barcelona: Icaria, 2000. Impreso.
- Armistead, Samuel G. "El corrido y la balada internacional". *Anales de la Literatura Hispanoamericana* 30 (2001): 15-35. Impreso.
- Astorga, Luis. *Mitología del 'narcotraficante' en México*. México D.F.: Plaza & Valdés, 1995. Impreso.
- . "Los corridos de traficantes de drogas en México y Colombia." *Revista mexicana de sociología* 59.4 (1997): 245-261. Impreso.
- . *El siglo de las drogas: Usos, percepciones y personajes*. México D.F.: Plaza & Janés, 2005. Impreso.
- Aubague, Laurent. "El corrido a partir de los años 40: naturaleza y significación de una crisis (ensayo de explicación de la situación actual de la cultura popular en México)". *Controversia* I.1 (1976): 32-42. Impreso.

Báez-Jorge, Félix. "Los hijos de Guadalupe (Religiosidad popular y pluralidad cultural)."

Revista Mexicana de Sociología 59.4 (1997): 5-30. Impreso.

Baños Vallejo, Fernando. *La Hagiografía como género literario en la Edad Media:*

Tipología de doce vidas individuales castellanas. Oviedo: Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989. Impreso.

—. "El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión".

L'Hagiographie entre histoire et littérature (Espagne, Moyen Âge et Siècle d'Or).

Toulouse, 10-12 octubre 2002. Internet. 13 septiembre 2010.

<<http://www.vallenajerilla.com/berceo/banosvallejo/hagiografiacastellana.htm>>

—. *Las vidas de los santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003. Impreso.

Barthes, Roland (1957). *Mitologías*. México, D.F.: Siglo XXI, 1999. Impreso.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc. "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration". *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1992). 1-24. Impreso.

—. *Nations Unbound, Transnationalized Projects, Postcolonial predicaments and the Deterritorialized Nation-State*. New York: Gordon & Breach, 1994. Impreso.

Bazán Bonfil, Rodrigo. "De romances mexicanos y extremosísima estética: el pliego en la tradición nacional". *Formas narrativas de la literatura de tradición oral en México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. San Luis Potosí: Unidad de publicaciones de El Colegio de San Luis, 2009. 37-52. Impreso.

Benjamin, Walter (1935-1939). *The Work of Art in the Age of its Technological*

Reproducibility, and Other Writings on Media. Traducción de Edmund Jephcott.

Edición de Michael W. Jennings, et. al. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2008. Impreso.

- Biblia latinoamericana*. Edición de Ricardi, Ramón y Bernardo Hurault. Madrid: Ediciones Paulinas, 1972. Impreso.
- Bilinkoff, Jodi. "Francisco Losa and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity".
- Bilinkof, Jodi y Allan Greer (Compiladores). *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas 1500-1800*. New York, 2003. Routledge. 115-128. Impreso.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Impreso.
- . *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press, 1996. Impreso.
- (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997. Impreso.
- Bowra, C.M. *Heroic Poetry*. New York: St. Martin's Press, 1966. Impreso.
- Brown, Peter. *The Cult of Saints: It's Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Impreso.
- Cadín, Iván. "Un siglo con Malverde." *El Universal* 9 Mayo 2009. Internet. 25 febrero 2012. <<http://www.eluniversal.com.mx/nacion/16777.html>>
- Călinescu, Matei. *Five Faces of Modernity: Avant-Grade, Decadence, Kitsch*. Bloomington: Indiana University Press, 1977. Impreso.
- Camagra, Caterina. "Toda esa gente guapa. Caracterización de un personaje entre el corrido y la canción lírica en México". *Formas narrativas de la literatura de tradición oral en México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. San Luis Potosí: Unidad de publicaciones de El Colegio de San Luis, 2009. 65-98. Impreso.
- Campbell, Joseph (1949). *El héroes de las mil caras. Psicoanálisis del mit*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.

- Campos, Ruben M. *El folklore y la música mexicana. Investigación acerca de la cultura musical en Méico (1525-1925)*. México, D.F.: Talleres gráficos de la nación, 1928. Impreso.
- Cantú, Rosendo y Los Cadetes de Linares. "Doce veladoras". *Dos vicios*. Frontera Music, 2011. CD.
- Capilla Malverde. "Imágenes". Sin fecha. Internet. 20 febrero 2012.
<<http://capillamalverde.blogspot.com/p/imagenes.html>>
- Carlyle, Thomas (1841). *El héroe, el culto de los héroes y lo heroico en la historia*. Madrid: Aguilar, 1946. Impreso.
- Carrillo Prieto, Ignacio. *La ideología jurídica en la constitución del Estado Mexicano, 1812-1824*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1981. Impreso.
- Castles, Stephen y Mark J. Miller. *La era de la imaginación. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Trad. Luis Rodolfo Morán. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004. Impreso.
- Castro, Neto. *A Malverde*. 17 diciembre 2009. Internet. 16 septiembre 2011.
<http://www.youtube.com/watch?v=mumwC_EajG4>
- Catalán, Diego. "Los modos de producción y 'reproducción' del texto literario y la noción de apertura". *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Jesús Antonio Cid y Manuel Gutiérrez Esteve y R. Rubio, coordinadores. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978. Impreso.
- Catholic Encyclopedia* (1913). "Hermits". New York: Robert Appleton Company. Internet. 15 de febrero de 2012.
<[http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Hermits](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Hermits)>

- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El Quijote de la Mancha*. Edición de Francisco Rico. Madrid: Real Academia Española /Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004. Impreso.
- Cervantes Tortolero, Yolia. *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*. México D.F.: CONACULTA/FONCA, 2003. Impreso.
- Chadwick, H. Mundro. *The Heroic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. Impreso.
- Chaidez, Julio. *Corrido de Malverde*. Sin fecha. Internet. 20 enero 2012. <<http://www.mlatina.com/letra/1811814/Corrido+De+Malverde+-+Julio+Chaidez.html>>
- . *Santo de los narcos* (atribuido). 14 agosto 2009. Internet. 8 enero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=uin3aUDNIsQ>>
- Chartier, Roger. "Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico". *Manuscripts*, 19 (1994): 43-62. Impreso.
- Chihuahupost.com. "El triángulo dorado aumenta 45% producción de droga". 10 marzo 2011. Internet. 20 febrero 2012. <<http://chihuahupost.com/notas/26793.html>>
- Colín, Mario. *El corrido popular en el Estado de México*. México: Gobierno del Estado de México, 1972. Impreso.
- Cuates de Sinaloa, Los. *Mi santito preferido*. Sony U.S. Latin, 2008. CD.
- Curtius, Ernst R (1948). *Literatura europea y Edad Media latina*. 2 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955. Impreso.
- Custodio, Álvaro. *El corrido popular mexicano. (Su historia, sus temas, sus intérpretes)*. Gijón: Júcar, 1995. Impreso.
- Debray, Régis. *God: An Itinerary*. New York: Verso, 2004. Impreso.
- Delehaye, Hippolyte. *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1921. Impreso.

- . *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. 1972.
Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Paidós editores, 1985. Impreso.
- . *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 1980. Traducción de Francisco Monge.
Barcelona: Paidós editores, 1985. Impreso.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Guillermo Graíño Ferrer. Madrid:
Alianza Editorial, 2011. Impreso.
- Díaz Roig, Mercedes. “Rosita Álvarez: una cala en un corrido mexicano tradicional”,
Literatura Mexicana i 1 (1990): 97-124. Impreso.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey. *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes
mexicanos a Estados Unidos*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2001.
Impreso.
- Edberg, Mark Cameron. *El Narcotraficante. Narco Corridos & the Construction of a
Cultural Persona on the U.S.-Mexico Border*. Austin: University of Texas Press,
2004. Impreso.
- El Colegio de México. *Diccionario del español usual en México*. México D.F.: El Colegio
de México, 2001. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998. Impreso.
- Emerson, Ralph Waldo (1854). *Essays. Second Series*. Cambridge: Chadwyck-Healey,
1999. Impreso.
- Estoria de Santa María Egipcíaca*. Edición de Roger M. Walker. Exeter Hispanic Texts 1,
1977. Impreso.
- Fernández, Miguel A. *La imagen de Malverde*. Interpretado por Banda MS. 12 enero
2009. Internet. 20 febrero 2012.
<<http://www.youtube.com/watch?v=L2qEz5oZCpl>>

- Figarella, Mariana. *Edward Weston y Tina Modotti en México: su inserción dentro de las estrategias del arte posrevolucionario*. México, D.F.: UNAM, Instituto de investigaciones estéticas, 2002. Impreso.
- Flores, Enrique y Raúl Eduardo González. "Jesús Malverde: plegarias y corridos". *Revista de Literaturas Populares* VI-1 (2006): 32-60. Impreso.
- Florescano, Enrique (editor). *Mitos mexicanos*. México, D.F.: Aguilar, 1995. Impreso.
- Franco, Arturo. *La entrega de Malverde*. Interpretado por Los cadetes de Durango. Sin fecha. Discos Sinaloa. CD.
- Frenk Alatorre, Margit. *Cancionero folklórico de México*. 5 vols. México D.F.: El Colegio de México, 1975-1985. Impreso.
- Freud, Sigmund. *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. 1. *Más allá del principio de placer (1920)*. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores. 1997. Impreso.
- Frost, Elsa Celia. *Las categorías de la cultura mexicana*. México D.F.: UNAM, Coordinación de humanidades, 1990. Impreso.
- Fuentes Aguilar, Raúl. "La importancia de los rurales." *Excelsior*. 6 septiembre 2011. Internet. 20 febrero 2012.
<http://excelsior.com.mx/index.php?m=nota&seccion=&cat=11&id_nota=70222>
- Gabito-Angel, John. *Malverde un Santo grande*. 15 agosto 2007. Internet. 8 enero 2012.
<<http://www.youtube.com/watch?v=V8sms1uGMno>>
- Gamio, Manuel. *Mexican Immigration to the United States; a Study of Human Migration and Adjustment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1930. Impreso.
- García, Gildo. *Corrido de Jesús Malverde*. Interpretado por Dueto Valladares. Sin fecha. Discos Sinaloa. CD.

- García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas, 1982. Impreso.
- . *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 2001. México D.F.: Random House Mondadori, 2009. Impreso.
- García Gual, Carlos. *Prometeo: mito y literatura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. 1953. México D.F.: Alianza, 1980. Impreso.
- Gaxiola, Manuel J. *La serpiente y la paloma: Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (1914–1994)*. México: Libros Pyros, 1994. Impreso.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. Impreso.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity, 1990. Impreso.
- Giménez, Gilberto. *Identidades religiosas y sociales en México*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1997. Impreso.
- Giron, Nicole. *Heraclio Bernal. ¿Bandolero, cacique o precursor de la Revolución?*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972. Impreso.
- Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del “Cantar de mio Cid” a Cervantes)*. Madrid: Iberoamericana: Vervuert, 2008. Impreso.
- . “La virtud del santo en la ficción épico-novelesca”. *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. 77-94. Impreso.
- González, Aurelio. “Caracterización de los héroes en los corridos mexicanos”. *Carvelle* 72 (1999): 83-97. Impreso.
- . “Las fórmulas y el romancero en México”. *Formas narrativas de la literatura de tradición oral en México*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. San Luis

- Potosí: Unidad de publicaciones de El Colegio de San Luis, 2009. 13-24.
Impreso.
- González, Pedro J. y Los madrugadores. *Corrido de Joaquín Murrieta*. 1937. Internet. 14 septiembre 2012. <<http://www.laits.utexas.edu/jaime/cwp4/JMG/corido.html>>
- González Ramírez, Manuel. La caricatura política. Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana. Vol. 2. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951. 334. Impreso.
- Gorodezky, Sylvia. *Arte chicano como cultura de protesta*. México, D.F.: UNAM, Centro de investigaciones sobre Estados Unidos de América, 1993. Impreso.
- Graziano, Frank. *Cultures of Devotion. Folk Saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Impreso.
- Greene, Thomas. *The Descent from Heaven*. New Haven: Yale University Press, 1963. Impreso.
- Griffith, James S. *A Shared Space. Folklife in the Arizona-Sonora Borderlands*. Logan: Utah State University, 1992. Impreso.
- . *Folk Saints of the Borderlands. Victims, Bandits & Healers*. Tucson: Rio Nuevo Publishers, 2003. Impreso.
- Guòrún Jónsdóttir, Kristín. "Voces de la subalternidad periférica". *Tesis de doctorado*. Arizona: Arizona State University, 2004. Impreso.
- Gupta, Akhil. "The Song of Nonaligned World: Transnational Identities and the." *Cultural Anthropology* 7.1 (1992): 63-80. Impreso.
- H. de Giménez, Catalina. *Así cantaban la Revolución*. México, D.F.: Grijalbo, 1991. Impreso.
- Halcón del Sur y su Sierreños Band, El. *Homenaje a Malverde*. 20 enero 2012. Internet. 8 abril 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=FkMYWpVdX5U>>

- Head, Thomas. *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1990. Impreso.
- Hegel, Georg W. Friedrich. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Claridad, 2005. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Sendas perdidas*. 1950. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1979. Impreso.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959. Impreso.
- Hernández Amez, Vanesa. "Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana". *Universidad de Oviedo*. s/f. Web. 11 de 05 de 2010. <www.unioviado.es/CEHC/pdf/Censo/Censo.pdf>.
- Hernández-Gutiérrez, Jesús y David William Foster. *Literatura Chicana, 1965-1995: An Anthology in English, Spanish and Caló*. New York: Garland Pub., 1997. Impreso.
- Hernández Madrid, Miguel. "Transgresores de fronteras". *Estudios Jaliscienses* 39 (2000): 17-29. Impreso.
- Hobsbawm, Eric. *Bandidos* (Ed. 2000). Traducción de M. Dolors Folch, Joaquim Sampere y Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 2001. Impreso.
- Hopgood, James F. *The Making of Saints. Contesting Sacred Ground*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005. Impreso.
- Illades, Carlos. "La representación del pueblo en el segundo romanticismo mexicano". *Signos históricos* 10 (2003): 16-36. Impreso.
- . *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*. México, D.F.: CONACULTA, 2005. Impreso.
- Illades, Carlos y Carlos Sandoval. *Espacio social y presentación en el siglo XIX*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2000. Impreso.

Jaimes Martínez, Ramiro. "La migración como factor de cambio religioso en Tijuana."

Odgers Ortiz, Olga y Juan Carlos Ruiz. *Migración y creencias*. Tijuana: El

Colegio de la Frontera Norte, 2009. 333-357. Impreso.

Jiménez, José Luis. *Mañanitas a Malverde*. "En auge, el culto a Malverde, santo de narcos y poderosos. La Jornada. 9 mayo 1998. Internet. 14 marzo 2011.

<<http://www.jornada.unam.mx/1998/05/09>>

Johns, Geoff. *Infinite Crisis*. New York: DC Comics, 2006. Impreso.

Jornada, La. "Marchan cientos para venerar a Malverde". 4 mayo 2010. Internet. 23

febrero 2012. <<http://www.jornada.unam.mx/2010/05/04/estados/032n1est>>

Jung, Carl. *Two Essays on Analytical Psychology*. Traducción de H.G. y C.F. Baynes.

Londres: Ballière, Tindall and Cox, 1928. Impreso.

Kant, Immanuel (1784). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Caronte filosofía, 2004. Impreso.

Kieckhefer, Richard y George D. Bond. *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*.

Berkeley: University of California Press, 1998. Impreso.

Kleinberg, Aviad M. *Prophets In Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. Impreso.

—. *Flesh Made Word. Saints' Stories and the Western Imagination*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. Impreso.

Krauze, Enrique. "Francisco I. Madero. Místico de la libertad." *Biografía del poder*. Vol. 2.

México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. Impreso.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican national*.

Chicago: The University of Chicago Press, 1976. Impreso.

Lamadrid, Enrique R. "'El Corrido de Tomóchic:' Honor, Grace, Gender, and Power in

- the First Ballad of the Mexican Revolution". *Journal of the Southwest* 41-4 (Winter 1999). 441-460. Impreso.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1999. Impreso.
- Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del occidente*. Madrid: Akal, 2003. Impreso.
- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning. Cracking the Code of Culture*. 1978. New York: Schocken Books, 1995. Impreso.
- Levitt, Peggy. "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Religious Life". *Sociology of Religion* 65.1 (2004): 1-18. Impreso.
- . *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New Press. 2007. Impreso.
- Leyva, José Mariano. *El Ocaso de los Espíritus, El espiritismo en México en el siglo XIX*. México D.F.: Ediciones Cal y Arena, 2005. Impreso.
- Lince de Michoacán, El. *Malverde milagroso*. 4 octubre 2008. Internet. 12 noviembre 2011. <<http://www.youtube.com/watch?v=vFHp71SRZbE>>
- Lizárraga, Arturo, Ernestina Yépez Peñuelas y Jorge Briones Franco. *Soy del mero Sinaloa*. Culiacán: Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 1998. Impreso.
- Lope de Vega. *Fuente Ovejuna*. 1619. Edición de Donald McGrady. Barcelona: Crítica, 1993. Impreso.
- López Ocampo, Tobías "el Zopilote Blanco". *El señor Jesús Malverde*. AMS Records, 2010. 31 Marzo 2010. Internet. 25 de febrero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=8tzdAWMx4w4>>
- Lukács, György. *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. 1916. Traducción de Anna Bostock. Cambridge: M.I.T. Press, 1971. Impreso.

- Macklin, June. "Folk Saints, Healers and Spiritist Cults in Northern Mexico".
Revista/Review Interamericana III.4 (1974): 351-367. Impreso.
- Manrique, Jorge Alberto. "Del barroco a la Ilustración". *Historia general de México*.
 México, D.F.: El Colegio de México, 2000. Impreso.
- María y Campos, Armando de. *La Revolución Mexicana a través de los corridos populares*. 2 vols. México, D.F.: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución, 1962. Impreso.
- Martí, José. *Obras Completas. Edición Crítica*. Vol. 3. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2000. Impreso.
- Martinello, Marian L. *Don Pedrito Jaramillo: Folk Healer*. San Antonio: University of Texas Institute of Texan Cultures at San Antonio, 1982. Impreso.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. 1867. Traducción de Ben Fowkes. Vol. I. London: Penguin, 1976. Impreso.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *El manifiesto comunista*. 1848. Traducción de Pedro Ribas Ribas. Madrid: Alianza Editorial, 2011. Impreso.
- McDowell, John. "The Mexican *Corrido*: Formula and Theme in a Ballad Tradition".
Journal of American Folklore LXXXV (1972): 205-220. Impreso.
- . *Poetry and Violence: The Ballad Tradition of Mexico's Costa Chica*. Urbana: University of Illinois Press, 2000. Impreso.
- Mendoza, Vicente T. *El romance español y el corrido mexicano; estudio comparativo*. México, D.F.: UNAM, 1939. Impreso.
- . *La décima en México, glosas y valonas*. Buenos Aires: Librería Panamericana, 1947. Impreso.
- . *Lírica narrativa de México; el corrido*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1964. Impreso.
- . *El corrido mexicano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976. Impreso.

- Menéndez Pidal, Ramón. *Los romances de América y otros estudios*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1939. Impreso.
- Menjívar, Cecilia. "Kinship Networks among Immigrants: Lessons from a Qualitative Comparative Approach". *International Journal of Comparative Sociology* 36. 2001. 219-232. Impreso.
- Meyer, Jean. *La cristiada*. 3 vols. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1973. Impreso.
- Morán Quiroz, Luis Rodolfo. "Devociones populares y comunidades transnacionales". Odgers Ortiz, Olga y Juan Carlos Ruíz, editores. *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2009. 75-96. Impreso.
- Morros del norte, Los. Corrido de Jesús Malverde. 1 febrero 2007. Internet. 15 septiembre 2011.
<http://www.youtube.com/watch?v=1NCOunxL3cQ&feature=bf_next&list=PL6BE882A5F316E60D&lf=mh_lolz>
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. 1883-1885. Traducción de Luis Acosta Gómez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. Impreso.
- Odgers Ortiz, Olga y Renée de la Torre. "Cartografías del cambio religioso en México (1950-2000)". Gutiérrez Zúñiga, Cristina (editora). *El fenómeno religioso en el occidente de México*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2004. Impreso.
- Odgers Ortiz, Olga. "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudio en expansión". Odgers Ortiz, Olga y Juan Carlos Ruiz, editores. *Migración y creencias*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2009. 13-29. Impreso.
- Palacio Montiel, Celia del (coord.). *Siete regiones de la prensa en México. 1792-1950*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006. Impreso.

- Paredes, Américo. *"With his pistol in his hand," a border ballad and its hero*. Austin: University of Texas Press, 1958. Impreso.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 1950. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981. Impreso.
- Payno, Manuel. *Los bandidos de Río Frío*. 1889-1891. México D.F.: Porrúa, 1945. Impreso.
- Pérez-Montfort, Ricardo. *Expresiones populares y estereotipos culturales en México, siglos XIX y XX : diez ensayos*. México, D.F.: CIESAS, 2007. Impreso.
- . *Cotidianidades, imaginarios y contextos : ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*. México, D.F.: CIESAS, 2008. Impreso.
- Pietz, William. "The Problem of the Fetish, I." *RES: Anthropology and Aesthetics* 9 (Spring, 1985): pp. 5-17. Impreso.
- . "The Problem of the Fetish, II". *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 (Spring, 1987): 23-45. Impreso.
- Ponce, Héctor. "Termina el mito. Encuentran el acta de nacimiento del 'Bandido generoso' en el Archivo Histórico de Sinaloa". *El Debate*. Culiacán, Sinaloa: 14 de agosto de 2007. Internet. 20 febrero 2012.
<<http://193.47.76.62/eldebate/Articulos/ArticuloGeneral.asp?IdArt=3642395&IdCat=6096>>
- Price, Patricia. "Of bandits and saints: Jesús Malverde and the struggle for place in Sinaloa, Mexico". *Cultural Geographies*: 12 (2005): 175-197. Impreso.
- Prieto, Guillermo. *El romancero nacional*. México: Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1885. Impreso.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. 1928. Madrid: Fundamentos, 2000. Impreso.

- Ramírez-Pimienta, Juan Carlos. "El corrido de narcotráfico en los años ochenta y noventa: un juicio moral suspendido". *The Bilingual Review/ La Revista Bilingüe* XXIII.2 (1998): 145-156. Impreso.
- . "Del corrido del narcotráfico al narcocorrido: Origen y desarrollo del canto a los traficantes". *Studies in Latin American Popular Culture*. Special issue on border control XXIII (2004): 21-41. Impreso.
- . "Los corridos de Juan Meneses: Dos antecedentes tempranos del narcocorrido policiaco en la frontera Mexico-Estados Unidos". *Aztlán* 35.2 (2010): 89-114. Impreso.
- . "En torno al primer narcocorrido: arqueología del cancionero de las drogas". *A Contracorriente: Journal of Social History and Literature in Latin America* 7.3 (2010): 82-99. Impreso.
- . *Cantar a los narcos*. México, D.F.: Planeta, 2011. Impreso.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. 1934. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951. Impreso.
- Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades*. 1726-1739. Internet.
<<http://buscon.rae.es/ntlle/SvltGUILoginNtll>>
- Reinhardt Lupton, Julia. *Afterlives of the Saints: Hagiography, Typology, and Renaissance Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1996. Impreso.
- Robles, Pedro. *Los plateados de tierra caliente*. 1891. México D.F.: Premiá, 1982. Impreso.
- Rodríguez Prampolini, Ida. "El culto a Jesús Malverde". *Contrapunto* 4 (2007): 5-30. Impreso.
- Rodríguez, Juan Carlos. "Texas State Historical Association". s.f. *El corrido de Gregorio Cortés*. Ed. Handbook of Texas Online. Web. 09 febrero 2011
<<http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/xee02>>.

- Rohter, Larry. "In a Most Unsaintly City, a Bandit Wears a Halo". *The New York Times*.
(Jueves 11 mayo 1989): A4. Impreso.
- Romero Tobar, Leonardo. "Fermoso cuento de una emperatriz que ovo en Roma: entre la hagiografía y el relato caballero". (*Coloquio. Febrero de 1985*) . Madrid: Casa de Velázquez y Universidad de Zaragoza, 1986. Impreso.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona: Anagrama, 1996. Impreso.
- Sánchez, Chalino. "El bandido generoso". *Acompañado por a banda sinaloense La Costela del Maestros Ramón López Alvarado*. 12 sept. 2008. Internet. 23 feb. 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=aNkww_Tsshc>
- Santiáñez, Nil. *Investigaciones literarias. Modernidad, historia de la literatura y modernismos*. Barcelona: Crítica, 2002. Impreso.
- Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988. Impreso.
- Savater, Fernando. *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus, 1982. Impreso.
- Sharman, Adam. *Tradition and Modernity in Latin America: from Darío to Carpentier*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. Impreso.
- Serrano Martínez, Celedonio. *El Corrido Mexicano no deriva del Romance Español*. México: Centro Cultural Guerrerense, 1963. Impreso.
- Siglo de Torreón, El. "Cien años de Malverde". 3 mayo 2009. Internet. 20 febrero 2012. <<http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/431373.100-anos-de-malverde.html>>

- Simmons, Merle E. *Mexican Corrido as a Source for Interpretative Study of Modern Mexico (1870-1950)*. Bloomington: Indiana University Press, 1957. Impreso.
- Simonett, Helena. *Banda. Mexican Musical Life Across Borders*. Middletown: Wesleyan University Press, 2001. Impreso.
- Smith, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo. *Transnacionalism From Below. Comparative Urban & Community Research*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998. Impreso.
- Sticca, Sandro. *Saints. Studies in hagiography*. Binghamton: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996. Impreso.
- Sutton, Constance. "The Caribbeanization of New York City and the Emergence of a Transnational Socio-Cultural System." Constance Sutton y E. Chaney, editores. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies, 1987. Impreso.
- Tablada, José Juan. *De Coyoacán a la Quinta Avenida. Una antología personal*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007. Impreso.
- Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*. (1970) Trad. Silvia Delpy. México, D.F.: Ed. Premia, 1980. Impreso.
- . "El origen de los géneros". *Teoría de los generos literarios*. Miguel Ángel Garrido Gallardo, coordinador. España: Arco Libros, 1988. 31-48. Impreso.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. Impreso.
- Ungerleider Kepler, David. "La religiosidad popular en Tijuana: la devoción a Juan Soldado". *El bordo. Retos de fronteras*. s/f. Web. 11 mayo 2011.
<http://www.tij.uia.mx/academicos/elbordo/vol04/bordo4_soldado.html>

- Vaihinger, Hans. *The Philosophy of 'As If'; A System of Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*. Trad. C.K. Odgen. New York: Harcourt, Brace, 1924. Impreso.
- Valadés, Edmundo. *La muerte tiene permiso*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983. Impreso.
- Valencia García, Guadalupe. *Tiempos mexicanos*. Madrid: Sequitur, 2010. Impreso.
- Valenzuela Arce, José Manuel. "Por los milagros recibidos: religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado". *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. José Manuel Valenzuela, coordinador. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 1992. 75-87. Impreso.
- (Coordinador). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2000. Impreso.
- . *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México*. México, D.F.: Plaza & Janés, 2002. Impreso.
- Valladares, Lino. *El bandido generoso. Interpretado por Los cadetes de Durango*. Sin fecha. Discos Sinaloa. CD.
- Vanderwood, Paul J. *Disorder and Progress. Bandits, Police, and Mexican Development*. Wilmington: Scholarly Resources, 1992. Impreso.
- . *The Power of God Against the Guns of the Government: Religious Unpheaval in Mexico at tje Turn of the Nineteenth Century*. Satnford: Stanford University Press, 1998. Impreso.
- . *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*. Trad. Victoria Shussheim. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2008. Impreso.
- Vasconcelos, José. *Ética*. Madrid: M. Aguilar Editor, 1932. Impreso.

- Vauchez, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1985. Impreso.
- Vázquez Santa Ana, Higinio. *Canciones, cantares y corridos mexicanos*. México, D.F.: León Sánchez, 1925. Impreso.
- Velasco Ortiz, Laura. *A traves de las fronteras étnicas y de género: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana*. Santa Cruz: Chicano/Latino Research Center, 1998. Impreso.
- Vega, Carlos. "Literatura religiosa popular". *Anthropos. Boletín de información y documentación* 166-167 (1995): 111-112. Impreso.
- Vega, Sergio "el Shaka". *El impostor de Malverde*. 23 enero 2012. Internet. 25 febrero 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=x4oLQV4Fiml>>
- Villa, Rosa Helia. *Villa de mi corazón*. México: Taurus, 2010. Impreso.
- Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960. Impreso.
- . Impreso. *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985. Impreso.
- Volec, Emil. *Latin America Writes Back. Posmodernity in the Periphery*. New York: Routledge, 2002. Impreso.
- Wald, Elijah. *Narcocorrido. Un viaje al mundo de la música de las drogas, armas y guerrilleros*. New York: Rayo, 2001. Impreso.
- Walsh, John K. *La vida de Santa María Egipciaca: A Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon*. EHT, 17. Exeter: University of Exeter, 1977. Impreso.
- . "French Epic Legends in Spanish Hagiography: The Vida de San Ginés and the Chanson de Roland". *HR* 50 (1982): 1-16. Impreso.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press, 1964. Impreso.

- West, Geoffrey. "Hero or Saint? Hagiographic elements in the life of the Cid." *Journal of Hispanic Philology* 7 (1983): 87-105. Impreso.
- White, Richard. "Herder: On the Ethics of Nationalism". *Humanitas* XVIII 1-2 (2005): 166-181. Impreso.
- Wilson, Stephen (Editor). *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Impreso.
- Wolf, Eric. *Europe and the People Without History: With a New Preface*. Berkeley: University of California Press, 1997. Impreso.
- Woodward, Kenneth. 1990. *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*. New York: Simon and Shuster, 2000. Impreso.
- Zalduondo, María. "(Des)orden en el porfiriato: La construcción del bandido en dos novelas desconocidas del siglo XIX mexicano." *Decimonónica* 4.1-2 (2007): 166-181. Impreso.
- Zavaleta, Antonio y Joseph Spielberg. "Historic Folk Sainthood along the Texas-Mexico Border". *Studies in Matamoros and Cameron County history*. Ed. Miloney Kerney, Antonio Zavaleta y Anthony Knopp. Brownsville: University of Texas Press, 1997, Impreso.