

ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EMERGENTES: LA FAMILIA MALVERDISTA

Fabián-Jiménez, Arturo

ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EMERGENTES: LA FAMILIA MALVERDISTA

Ra Ximhai, vol. 14, núm. 1, 2018

Universidad Autónoma Indígena de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46158062003>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Artículo

ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EMERGENTES: LA FAMILIA MALVERDISTA

EMERGING RELIGIOUS ORGANIZATIONS: THE
MALVERDIST FAMILY

Arturo Fabián-Jiménez * afabiandesc2016@colef.mx
Colegio de la Frontera Norte, México

Ra Ximhai, vol. 14, núm. 1, 2018

Universidad Autónoma Indígena de
México, México

Recepción: 11 Mayo 2018
Aprobación: 23 Junio 2018

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=46158062003](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46158062003)

Resumen: Este trabajo pretende ampliar los límites de la investigación social sobre la vida religiosa en la etapa actual de la modernidad a través de la delimitación de las formas de organización que en ella se desenvuelven. En este sentido, la propuesta principal de este artículo es generar una categoría conceptual que nos permita observar las organizaciones religiosas como unidad mínima dentro del análisis social. Para ello se ha recurrido a la observación de formas de organización no institucionales, es decir, organizaciones que escapan a la definición de asociaciones religiosas e Iglesias (históricas o universales) para dar paso a formas de organización religiosa emergente que se desenvuelven en el seno de la sociedad, son legitimadas por ésta y mantienen su vitalidad a través de prácticas y sistemas de creencias que recurren tanto a tradiciones religiosas como innovaciones que se desprenden del contexto sociocultural en el que se desarrollan.

Palabras clave: organizaciones religiosas emergentes, familia malverdistana, sociología de la religión.

Abstract: This work aims to expand the limits of social research on religious life in the current stage of modernity through the delimitation of the forms of organization that are developed in it. In this matter, the main proposal of this article is to generate a conceptual category that allows us to observe religious organizations as a minimum unit in social analysis. In order this to happen, it has been appealed to the observation of non-institutional forms of organization, that is, organizations that escape the definition of religious associations and churches (historical or universal) to give way to emerging religious organization forms that develop within society, and are legitimized by it and maintain their vitality through practices and belief systems that draw on both religious traditions and innovations that emerge from the sociocultural context in which they develop.

Keywords: emerging religious organizations, malvinas family, sociology of religion.

INTRODUCCIÓN

La religión conforme avanza la modernidad tiende a ser cada vez más cambiante y dinámica. Las estructuras tradicionales han sido trastocadas por los avances científicos y tecnológicos y las formas de creer han tenido transformaciones. Hecho que ha contagiado a la vida religiosa misma, adaptándose a las condiciones históricas y geográficas del mundo moderno. Al respecto, las ciencias sociales se han visto nubladas al tratar de seguir la pista de estos cambios en la vida religiosa al grado de proclamar su desaparición a finales del siglo pasado y con ello la secularización total de la sociedad occidental. Sin embargo, también es un hecho que hoy en

día las nuevas formas de creer y pertenecer se entremezclan con la vida secular.

Es por ello que resulta de gran importancia generar instrumentos teórico-conceptuales adecuados para no seguir perdiendo de vista el desarrollo de la religión en la actualidad. Por tal motivo, el objetivo principal de este artículo es generar categorías conceptuales que nos permitan visibilizar las nuevas formas de organización social en torno a la vida religiosa, las cuales nos permitirán comprender con mayor claridad los cambios y transformaciones que derivan del cambio social.

Latinoamérica no es la excepción a dicha dinámica, dado que factores de cambio como los suscitados tanto antes como después del periodo de Conquista española provocarían una serie de transformaciones y síntesis de sistemas de creencia contenidos en el Catolicismo a finales de la misma que se ha mantenido casi intacta hasta ahora. México, por su parte, es un país que se compone como nación pluricultural de la cuál deriva un mapa religioso diverso y dentro de esa diversidad hay una categoría que corresponde a las manifestaciones religiosas derivadas de la cultura popular, la religiosidad popular. En correspondencia con esa historia compartida entre catolicismo y los sistemas de creencias originarios que se tiende a llamar sincretismo, son fundidas en núcleos sociales las imágenes que nacen como contenedores simbólicos de significados sacralizados los cuales llamamos santos populares.

Es esta rama de la vida religiosa en México, la religiosidad popular, de la cual tomaremos una muestra para generar una propuesta teórico-conceptual que nos permita hacer visibles y comprender las formas de organización religiosa que caracterizan la vida religiosa en la etapa actual de la modernidad en este país.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

En términos metodológicos, dadas las características del objeto de estudio, hemos tomado como base el método cualitativo, pues lo que buscamos es profundizar en los datos que se pueden levantar a través de la observación en campo para generar conocimiento sobre las formas emergentes de la vida religiosa en el siglo XXI. Para ello hemos recurrido a la teoría fundamentada en los datos y la etnografía como elementos fundamentales en la recolección y análisis de datos.

En primer lugar, hemos encontrado en la teoría fundamentada en los datos (grounded theory), el modelo metodológico ideal para analizar los datos que hemos obtenido de nuestras observaciones en campo. Esta “metodología general, propuesta por Anselm Strauss, para desarrollar teoría que esta# enraizada (grounded) en información sistemáticamente recogida y analizada” (Soneira, 2006) que proviene de la sociología norteamericana y tiene como base el método de la comparación constante, y el muestreo teórico ha sido de gran utilidad para generar una categoría social que dé cuenta de las organizaciones religiosas en la actualidad.

A través del método de la comparación constante es como hemos recogido, codificado y analizado los datos para generar teoría. Cabe

señalar que la literatura sobre esta metodología enfatiza que las tareas deben realizarse no de forma sucesiva, sino simultánea, y están dirigidas no a verificar teorías, sino a demostrar que son plausibles. Abelardo Soneira (2006) menciona que para efectuar esta comprobación deben llevarse a cabo dos procedimientos:

a) Ajuste: las categorías deben surgir de los datos y ser fácilmente aplicables a ellos. En este sentido, hemos ajustado nuestras categorías a las prácticas y creencias que se desarrollan en la festividad religiosa cílicas, tomando en cuenta que se llevan a cabo en un marco donde convergen tradiciones e innovaciones que brindan vitalidad a la propia organización.

b) Funcionamiento: deben ser significativamente apropiadas y capaces de explicar la conducta del estudio. Para ello, las categorías que proponemos buscan englobar tanto las prácticas y creencias que emanen de la tradición católica entre otras, así como de innovaciones que sostienen las formas de organización religiosa emergente.

El muestreo teórico es utilizado para “descubrir categorías y sus propiedades, y para sugerir las interrelaciones dentro de una teoría”; es contrario al muestreo estadístico que se utiliza para “obtener evidencia precisa sobre distribuciones de una población entre categorías, que pueden ser utilizadas en descripciones o verificaciones” (Glaser & Strauss, 1967; cit. en Soneira, 2006:155). En el caso que corresponde a esta propuesta hemos seleccionado la fiesta patronal en honor a Jesús Malverde celebrada el día 3 de mayo en la ciudad de Culiacán, con el propósito de colaborar con la expansión de conceptos que puedan servir de aporte a la sociología de la religión en la necesidad por comprender el fenómeno religioso mexicano y sus derivados.

Otro instrumento metodológico empleado es la observación participante. Al respecto, Taylor y Bogdan (1987) proponen que el investigador debe entender los fenómenos sociales desde la propia perspectiva del actor ya que no es posible en todos los casos partir de la confiabilidad de la investigación o la reproductibilidad de la misma, a partir de datos obtenidos con instrumentos de una investigación de corte cuantitativo, sino por el contrario, de la validez que los datos empíricos y la propia investigación adquieren. Sin embargo, esto no quiere decir que la investigación de corte cualitativo deba tener completa autonomía, por el contrario, los autores sostienen que la investigación debe llevarse a cabo conducida bajo procedimientos rigurosos, aunque no necesariamente estandarizados. En Introducción a métodos cualitativos de la investigación (1987) los autores plantean una serie de formas en que el investigador puede evaluar el resultado de la aplicación del método cualitativo. De igual forma, dan una serie de recomendaciones importantes sobre cómo debe conducirse el investigador en el campo, que# datos buscar y dónde encontrarlos.

En este sentido, el trabajo de campo es una parte fundamental de nuestra investigación, debido a que es la fuente esencial de nuestra recolección de datos. Los autores advierten que incluye tres actividades principales: la interacción social no ofensiva, los modos de obtener datos y el registro de los datos en forma de notas de campo, los cuales se presentan

en la segunda parte de este artículo. Cabe señalar que la prudencia en esta investigación nos limitó a excluir de nuestra metodología las entrevistas semiestructuradas, esto a petición de los propios actores.

Por lo anterior, en este trabajo proponemos tres categorías generales que nos permitirán guiar el análisis de los datos obtenidos de forma empírica. De ello se desprende una categoría central y dos subcategorías que se entrelazan con la misma:

1) Organización religiosa emergente: como categoría principal hemos utilizado el concepto de organización religiosa emergente para definir a los actores clave que conforman la estructura central de la festividad. A diferencia de la propuesta de Alejandro Frigerio, donde emplea el concepto de movimiento religioso (1995) para referirse a una continuidad cultural que parte de la religiosidad popular y se enclava en las religiones protestantes, hemos encontrado un tipo de organización que se funda en el catolicismo popular, pero se resiste a formar parte del mismo como también del protestantismo. Por el contrario, ésta emerge exclusivamente para desarrollar las actividades que se celebran durante determinado momento, desde el cual la propia organización cobra vitalidad.

Por otro lado, a diferencia del catolicismo, esta organización tampoco se funda dentro de los cánones eclesiásticos, sino en los límites que se establecen con la religiosidad popular. De esta forma, la organización debe desarrollar sus propios mecanismos para atraer y retener devotos para mantener su propia vitalidad. En este trabajo proponemos que son las tradiciones religiosas que se entremezclan con formas innovadoras las que le dan esta vitalidad a la organización a través de las festividades religiosas.

2) Tradiciones religiosas: cuando hablamos de tradiciones hacemos referencia a las prácticas y creencias religiosas que se generan en los espacios sagrados que René de la Torre describe como de encrucijada entre el catolicismo y la religiosidad popular (2001; 2013), pero que son tomadas en préstamo para dotar de vitalidad a las organizaciones religiosas emergentes. Sin embargo, estas tradiciones son enseñanzas que no necesariamente son aprendidas en espacios sagrados, también se adquieren desde el núcleo familiar, en el trabajo o incluso a través de los medios de comunicación. Estas enseñanzas nucleares o core teachings (Finke, 2004) son esenciales para generar compromiso por parte de los devotos y están basadas en bienes religiosos que pueden ser fácilmente identificados por ellos como sagrados.

Podemos decir que conforman un sistema de prácticas y creencias religiosas que emplea códigos afines a los del catolicismo popular (un ejemplo de esto es la genuflexión), sin embargo, estas tradiciones se entremezclan con las de una sociedad sacralizada (Stark y Finke, 2003) con base en la cosmovisión católica. Donde la pertenencia o adherencia ha dicho sistema depende de códigos y valores morales determinados por la propia sociedad, también reconocidos como tradicionales. Algunos de ellos, por citar un ejemplo, están contenidos en la música que se ofrece a Malverde durante su fiesta, la cual no es únicamente una lista de narcocorridos, también encontramos música indígena, piezas

interpretadas por mariachi y canciones que simplemente están dentro del repertorio de los músicos contratados.

3) Innovaciones: son innovaciones los elementos que permiten hacer modificaciones en los patrones religiosos para que vayan acordes a los constantes cambios de la sociedad moderna. En contraste con las tradiciones, estas representan cambios que permiten a la organización adaptarse a su entorno para atender las necesidades del mercado religioso local (Finke, 2004). De esta manera tanto las formas de organización rural como urbana son sacralizadas y tanto la estructura comunitaria como la de una organización del tipo empresarial son capaces de implementarlas, pero lo más importante es que su legitimidad no depende de la aprobación de determinado poder fáctico, sino por el contrario de la elección racional de cada individuo.

Como señalamos anteriormente, para desarrollar estas categorías se procedió a seguir las consideraciones de Soneira (2006), siendo la primera de ellas hacer un ajuste teórico. En ese sentido, se procedió a revisar los fundamentos teóricos que han llevado a la sociología de la religión a plantear por un lado el desencantamiento del mundo, mientras que por el otro se plantea una pluralización. Por nuestra parte, proponemos seguir la segunda postura teórica, no sin antes hacer los respectivos ajustes a la misma los cuales se plantean en los siguientes párrafos.

Las Organizaciones religiosas emergentes

Dentro del catolicismo popular y los nuevos movimientos religiosos podemos encontrar ramificaciones estructurales para integrar adherentes a sus respectivos sistemas de creencias. En este sentido es importante señalar que la organización de la Vela Perpetua en América Latina y México fue un instrumento de evangelización efectivo para introducir el catolicismo en los confines de la región, el cual tenía como propósito fundamental llevar a cabo la velación del Santísimo Sacramento.

Particularmente en México esta organización conformada principalmente por mujeres católicas tuvo gran impacto en la población femenina debido al cuestionamiento de los roles de género en la Iglesia: *“the constitution of the Vela Perpetua mandated that women, and only women, were to serve as the officers of this mixed-sex lay devotional organization”* (Chowning, 2013: 198). Esta organización religiosa (devotional organization) señalada por Chowning permitió no únicamente adherir nominalmente a las mujeres católicas dentro de la estructura de la Iglesia, también devela el valor de ellas mismas como agentes evangélicos.

Específicamente en la frontera norte del país el papel de estas agrupaciones tuvo gran importancia en la conformación de la propia Iglesia Católica a principios del siglo pasado, ya que más allá de estar encargadas de llevar a cabo la ceremonia de la velación, la organización ha tenido un papel más importante en la competencia por la evangelización del norte del país (Sánchez, 2014).

Pero no únicamente son las instituciones o movimientos religiosos de los cuales derivan organizaciones como tampoco son éstas exclusivamente encargadas de buscar adherentes. Por el contrario, la experiencia del mexicano en el extranjero le ha permitido desarrollar habilidades creativas e innovadoras para manifestar su inconformidad con las propias instituciones religiosas desde organizaciones que se desprenden de movimientos sociales.

Católicos Por La Raza es una organización que emerge de del Movimiento Chicano en LA a finales de la década de los sesenta (Engh, 1997). Esta organización que principalmente estaría constituida de la Iglesia católica hacia “la raza”, fue conformada por estudiantes universitarios que estarían militando en el Movimiento para alzar la voz de los mexicanos en California y denunciar la indiferencia de la Iglesia al no tomar acción entorno a los problemas sociales de los Chicanos.

El caso seleccionado nos ilustra desde la celebración de una festividad religiosa que se apropia de elementos y símbolos católicos como está integrada la organización que le da vitalidad a la misma año tras año. Una organización que emana no de la institucionalidad de alguna iglesia sino de la solidaridad que se constituye desde la vida religiosa.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El tema de Jesús Malverde ha sido ampliamente discutido con anterioridad. Muchos de los investigadores que anteceden a este trabajo lo han abordado desde diferentes perspectivas. Algunas nos han acercado a conocer al personaje a partir de aportes históricos y antropológicos sobre el mito de este personaje sinaloense como bandido generoso (Lopez-Sánchez, 1996; Lizarraga 1998); como también por su vínculo con la narcocultura (Lazcano y Córdova, 2002; Córdova, 2011; Oliver, 2012) o como una manifestación naciente dentro del seno de la posmodernidad (Degetau, 2009; Hidalgo Solís, 2007). Otros autores sostienen sus análisis desde una mirada del personaje como malestar del neoliberalismo (Dahlin-Morfoot, 2011) e incluso hay quienes han hecho posicionamientos desde el análisis literario (Park, 2007; Gómez-Michel, 2009) y musicológico (Johnson, 2006; Flores y González, 2011) e incluso desde una perspectiva de la geografía crítica se ha expuesto al personaje como un contenedor simbólico de conflicto en la ciudad (Price, 2005) y más recientemente como una problemática que ha alcanzado niveles transnacionales (Zebert, 2016).

Por nuestra parte, pretendemos hacer un abordaje distinto, no enfocado en el santo popular o en develar su emergencia desde la cultura popular, sino orientado a visibilizar la organización que se conforma para celebrar la “pasión y muerte” de Jesús Malverde. Para ello habremos de discutir los filtros teóricos que se encuentran a nuestra disponibilidad para realizar nuestra observación, para posteriormente ajustarlos a manera de instrumentos prácticos para posteriormente presentar los resultados de nuestra observación en campo.

De la secularización a la emergencia religiosa

Entre los mayores aportes que la sociología de la religión hizo el siglo pasado al estudio de las religiones en Occidente, uno de los principales fue develar el debilitamiento y transformación de las instituciones religiosas y sus autoridades (Berger, 1967; Bourdieu, 2006), lo cual se traduciría como una nueva etapa en la vida moderna permeada por la secularización de las relaciones sociales y la desinstitucionalización de los bienes de salvación.

Sin embargo, Stephen Warner (1993) propone considerar una serie de cambios dentro de la sociología de la comprensión, mismos que el paradigma representado por Berger (1967) no había tomado en cuenta. Específicamente Warner cuestiona las investigaciones que se han realizado basadas en el paradigma de la secularización para analizar organizaciones religiosas norteamericanas, ya que en vez de haber una disminución en la fe americana ésta aumentó a lo largo del siglo pasado. Lo cual representa para el paradigma de la secularización una serie de dificultades interpretativas y teóricas que se le presentan en campo.

Warner nos recuerda que las organizaciones religiosas no únicamente son instituciones dedicadas de lleno a la fe, también han sido instituciones encargadas de velar por los derechos civiles de sus adherentes: “Churches, synagogues, mosques, and the like, as human institutions dedicated to spiritual matters, also inherently have access to the worldly; they combine the symbolic and the material, the cultural and the structural, group morale and social networks” (Warner, 1993: 1069) para alcanzar objetivos relacionados al cuerpo de estas organizaciones.

Organizaciones de afroamericanos, gays, mujeres y migrantes, por citar una serie de ejemplos se han fortalecido a partir de su asociación a (y algunas veces la conformación de) determinadas Iglesias, siendo estas últimas una “palanca” moral para dichas formas de organización: “religion in the United States is and has long been (a) disestablished, (b) culturally pluralistic, (c) structurally adaptable, and (d) empowering” (pág. 1072). También destaca como elemento central de las organizaciones americanas el voluntarismo debido a que es una elección individual escoger con que organización se sienten identificados. Es decir, yo puedo elegir asociarme a un determinado grupo religioso que comulgue con mis ideas sobre el aborto, por ejemplo. Pero lo más importante, eso que observó Berger y lo hizo pensar en la secularización como el camino que estaba tomando la sociedad moderna, es para los sociólogos de la religión norteamericana un hecho histórico que ha permitido la constitución de una sociedad plural compuesta por organizaciones religiosas antes que ser una sociedad desencantada.

En México, hasta hace unos cuantos años la sociedad era considerada altamente católica. La nación mexicana tenía como uno de sus elementos identitarios el ser católica por nacimiento. Es decir, siguiendo a Bourdieu, los bienes de salvación estaban monopolizados por la Iglesia católica y cualquier otra manifestación de religiosidad era considerada una desviación de la misma. Sin embargo, a finales del siglo pasado, tanto estadísticamente como a nivel cualitativo la realidad del país ha hecho

más notable la existencia de comunidades judías, musulmanas y una gran variedad de cristianas reformadas y protestantes (De la Torre y Gutiérrez, 2007). En suma, la efervescencia religiosa de la vida moderna contenida en la religiosidad popular es cada vez mayor, lo mismo que el neoesoterismo o el neopaganismo, lo cual también contrasta con la perspectiva francesa. Sin embargo, en México tampoco se puede hablar de una pluralidad religiosa dado que el monopolio de los bienes de salvación se mantiene capitalizado por las asociaciones consolidadas tanto social como institucionalmente.

Estadísticamente, en comparación con el conteo de 1950 donde la población católica rebosaba en un 98% de los mexicanos, el censo levantado por el INEGI en 2010 registró una población total de 112,336,538 habitantes, de los cuales el 82% representaba la población católica, mientras que los protestantes y las Iglesias bíblicas no protestantes sumaron 9.7% de la población total. La población que no profesa alguna religión, por otro lado, alcanza el 4.6% del total de los mexicanos. En Sinaloa la población católica es porcentualmente similar a la nacional con 83%, mientras que las protestantes y las bíblicas no protestantes suman un 7.3%, cifra similar a la población que no profesa alguna religión con 7% del total de los sinaloenses^[1]. En suma, hace unos años fue promulgada la Ley que por un lado permite a las religiones periféricas a la Iglesia católica adquirir facultades jurídicas, mientras que por el otro otorga a la sociedad la libertad de asociarse y rendir culto dentro de cualquier iglesia o agrupación religiosa. La religión como libertad y como derecho de cada individuo prima por encima de una identidad religiosa homogénea monopolizada por la Iglesia católica. Este hecho tiene como catalizador un marco jurídico producto de las reformas al artículo 130 de la Constitución, así como a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Como resultado la facultad de legitimar asociaciones religiosas, tan solo hasta el año 2010, le permitió a la Secretaría de Gobernación registrar más de 7,000 asociaciones en todo el país.

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México promulgada en 1993, tiene como objetivo asegurar las libertades religiosas de los ciudadanos. A raíz de ello no únicamente las asociaciones formalmente constituidas ganaron terreno ante el monopolio establecido por la Iglesia católica desde la época de la conquista, sino las manifestaciones de religiosidad popular comenzaron a cobrar autonomía y reconocimiento legal. Un ejemplo es el caso de la Iglesia fidencista cristiana fundada en julio del mismo año, la cual brinda el reconocimiento legal al Niño Fidencio como objeto de culto de sus fieles devotos. Pero dicha ley únicamente reconoce los derechos de las organizaciones legalmente constituidas como Asociaciones Religiosas dejando de lado a las organizaciones religiosas que no se constituyen como las instituciones tradicionales (iglesias o congregaciones).

Dentro de este contexto es plausible hacer interpretaciones de los cultos religiosos no a partir de su confrontación como organizaciones no oficiales ante una oficial, sino como formas de asociación que buscan colocar sus respectivos productos dentro de un mercado religioso que es guiado por la

oferta y la demanda. En este sentido, como han confirmado Roger Finke y Rodney Stark (1992), la permanencia de una religión dentro del mercado depende, al menos del lado de la oferta (suply-side), de la preservación y renovación de los símbolos sagrados con base en las necesidades de la sociedad dinámica que conforma el mercado religioso moderno. Sin embargo, el marco legal mexicano, aunque reconoce su existencia no vela por los derechos y los intereses de todas las organizaciones sino únicamente de las registradas ante Gobernación.

Desde la academia se ha buscado abrir categorías para agrupaciones que no necesariamente derivan o se constituyen como las tradicionales. Uno de estos trabajos es el del argentino Alejandro Frigerio quien define las nuevas manifestaciones de religiosidad en el Cono Sur como nuevos movimientos religiosos (Frigerio, 1995). Estos movimientos se conforman a partir de la creencia pero no necesariamente de la pertenencia. Es decir, se puede creer, seguir pensando que el mundo está encantado y que las soluciones a los problemas pueden estar en la oración y en el poder de la fe, pero no en las Iglesias de forma pasiva sino activa. De ahí que las personas se adhieran a organizaciones donde “sus integrantes participen integralmente en la vida de la iglesia, produciendo así una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos de los cuales todos luego participan” (pág. 45), pero estas iglesias no son estrictamente ortodoxas sino heterodoxas:

Gran parte del atractivo de la doctrina de nuevos grupos religiosos (principalmente pentecostales y umbandistas) es que enfatizan y canalizan institucionalmente elementos de la religiosidad popular. Proveen magia y religión al mismo tiempo [...] Los grupos más exitosos en retener a quienes se acercan a ellos parecen ser aquellos cuyas formas de organización permiten diversas instancias de participación, y la posibilidad de "hacer carrera" dentro de la institución (Frigerio, 1995: 46).

Además de los movimientos observados por Frigerio otra perspectiva que nos permite cuestionar los planteamientos que se orientan al desencantamiento o a la pluralización religiosa es la perspectiva de la estudiosa de la religión en México, Renée De la Torre.

Siguiendo el trabajo de Emile Durkheim, De la Torre (2013) opta por introducir en su propuesta de análisis del fenómeno religioso la categoría de religiosidad en lugar de religión o espiritualidad. Esto para separar su proposición con la de Bourdieu respecto a las instituciones religiosas, como también para distinguirla de categorías que apuntan a la individualización. Por el contrario, para ella religiosidad es el reconocimiento, la experimentación e incluso la eficacia simbólica que en conjunto expresan fuerzas con poder extraordinario que se construyen en acciones colectivas. Empleando el concepto de religiosidad en lugar de espiritualidad, nos será posible, al igual que nuestra autora, analizar las continuidades con la tradición religiosa, pues es en los procesos rituales donde se dan las rupturas con la continuidad, o en imaginarios creyentes donde la continuidad reteje las rupturas, donde De la Torre coloca su mirada.

La propuesta de la autora se sitúa en un espacio intermedio entre las prácticas y creencias católicas con las nuevas formas religiosas, situado no únicamente dentro del espacio institucionalizado, sino extendiendo a los espacios públicos y seculares la vida religiosa en los cuales se presenta de forma simultanea la dominación, la resistencia y la transformación. Este lugar de encrucijada esta# enmarcado, como ha mencionado la autora, en la religiosidad popular definida como una religiosidad sincrética que opera como matriz generativa de síntesis entre marcos de creencias diversas. Las nuevas religiosidades son transversales a la tradición y debido a ello el entramado de significados se complejiza.

Esta perspectiva sugiere que los rituales religiosos populares son practicados de manera densa, y tanto la legitimación como el anclaje de las nuevas prácticas dependen de éstos. De igual forma, la autora sugiere que las formas simbólicas y rituales de las tradiciones populares funcionan como encrucijadas simbólicas donde converge la diversidad sociocultural de la modernidad con la cual se retroalimenta. Un ejemplo de ello es decirse católico, pero dentro de un marco de creencias y prácticas donde la reencarnación es posible como también pueden serlo prácticas indígenas u Orientales.

Esta misma perspectiva, nos permite introducir las imágenes religiosas en el terreno de lo sagrado. Los santos, las vírgenes y demás imágenes contenedoras de sentido simbólico sacro son reappropriadas por una nueva generación de creyentes. Con ello las tradiciones populares se revitalizan; “son practicadas por nuevos sujetos y en las cuales las nuevas generaciones renuevan sentidos como son las apariciones de las vírgenes cultos a los santos seculares o la resemantizaci#n a santos católicos, la participación en peregrinaciones y fiestas patronales” (De la Torre, 2013: 6). Estas formas de revitalizar la religiosidad implican el compromiso de los fieles, así como de las nuevas formas de dar vitalidad a las prácticas requieren de una comunidad que las sostenga. Pero lo más importante es que integran un proceso de significación de símbolos religiosos, que suponemos se define desde la transversalidad entre las prácticas sociales y lo sagrado que tienen legitimidad social.

Ahora bien, podemos mencionar que estamos totalmente de acuerdo con Frigerio y De la Torre cuando manifiestan que la vitalidad de la vida religiosa es ajena a las instituciones que la auditán. Por el contrario, es en el seno de la sociedad donde las prácticas y creencias se legitiman y adquieren la categoría de sagradas. De igual forma estamos convencidos que conforme la sociedad se transforma y se redistribuye, las prácticas y creencias que las acompañan adquieren nuevos matices generando un mapa diverso, religiosamente hablando. Y que el grado de desregulación por parte del Estado, incentiva un panorama de pluralidad religiosa. Sin embargo, también reconocemos que ese panorama en nuestra geografía se observa más como un tipo ideal que como una realidad.

Si bien, Frigerio atrae la categoría de nuevos movimientos religiosos, directamente de la sociología de la religión norteamericana, en ese mismo sentido es importante señalar que la denominación “religiosos” hace referencia plena a religiones legalmente constituidas que como Warner

menciona, la mayoría ha nacido bajo un sistema religioso plural. De igual forma son movimientos, pues las iglesias han sido estandarte de las causas que dan origen a los movimientos sociales de Norteamérica (Warner, 1993). También debemos agregar que, tanto es importante anotar las similitudes que tienen las formas religiosas inscritas dentro de la religiosidad popular con los nuevos movimientos, como también es importante señalar las diferencias, pues son estas la base constitutiva de la diversidad religiosa, sea tradicional o renovada.

Es por lo anterior que hemos recurrido a la perspectiva que plantea De la Torre (2013) en que, derivado de esta transversalidad entre las religiosidades y las nuevas formas religiosas el entramado de significados se complejiza. En este sentido, siendo la sociedad la base de la religiosidad y no las instituciones eclesiásticas, es ésta la que redefine y reinterpreta el sentido práctico de la religión. De esta forma un ritual católico puede ser reinterpretado simbólicamente y por lo tanto ser practicado de diversas formas de acuerdo a la realidad de cada grupo social. Por lo tanto, consideramos que una encrucijada crucial para comprender las transformaciones religiosas se encuentra en las fiestas patronales, festividades religiosas y sociales.

Sin dejar atrás los trabajos del nuevo paradigma, hemos de partir del planteamiento que hace De la Torre sobre las encrucijadas religiosas para analizar las fiestas patronales, no como un ritual católico popular, sino como una encrucijada donde se generan las tensiones entre la doctrina católica y la religiosidad en un dinamismo entre la asimilación y el rechazo a la modernidad, entre la resistencia cultural de las tradiciones y su respuesta, no sólo adaptativa, sino también performativa donde la innovación creativa y la transgresión, de mano de la tradición católica juegan un papel importante para mantener su vitalidad y donde la oferta de bienes ma#gico-religiosos permite captar la atención de un mercado potencial.

Es aquí donde las imágenes acústicas se resemantizan una y otra vez; donde los santos y las vírgenes adquieren el sentido y la connotación que el consumidor busca (Frigerio, 1995; De la Torre, 2013), donde los símbolos religiosos son producidos y recreados conforme la historia y la geografía de determinado grupo social se escriben y transforman. Es la fiesta patronal, más que una manifestación popular de la doctrina católica, un espacio en que la dinámica religiosa moldea lo sagrado a imagen y semejanza de la sociedad que lo domina. Es también el espacio de legitimación social de las prácticas y creencias que expresan y representan la moral de un Pueblo. En lo que respecta a nuestro caso de estudio no solo buscamos definir los motivantes de las creencias de determinado grupo delictivo, desviación social o como pretenda caracterizársele, sino, por el contrario analizar la producción y consumo de bienes simbólicos y materiales que circulan en las prácticas y creencias religiosas de esta encrucijada en la cual la Iglesia católica no ha podido satisfacer las necesidades de este mercado, mismas que le dan vitalidad a un culto que por autoadscriptio#n, sus practicantes se refieren a si# mismos como “familia malverdistas”.

Este ir y venir de bienes religiosos no es posible si no hay, al menos en puerta, la desregulación del mercado religioso. En México como lo constata la propia De la Torre éste no solo se pone de manifiesto, también tiene efectos en la producción de imágenes religiosas que descienden de la simbología católica. La propia autora explica que la producción masiva de iconos católicos en suma de la forma en que la industria cultural los coloca en aparadores fuera de los ortodoxos, es la forma en como estos bienes son productos introducidos al mercado religioso en lo que ella misma opta por llamar Catolicismo ultra-barroco (De la Torre, 2016). Siguiendo a Víctor Turner, la autora argumenta que el predominio de la imagen y la lógica estética guían los usos y sentidos de los símbolos clave en el catolicismo popular mexicano. A partir de lo cual la dinámica del proceso de producción masiva de imágenes religiosas escapa de la regulación de la Iglesia como protectora única y poseedora de estos símbolos. Partiendo de esta argumentación explicar la “popularidad” de Malverde no nos será difícil, pues no sólo es una imagen que ha trascendido como religiosa sino como un ícono de diversas manifestaciones culturales.

De igual forma el grado de regulación y el favoritismo estatal parece avanzar en favor de la diversificación religiosa. Sin embargo, la regulación social al ser la estudiada en menor medida, de acuerdo a Finke, es la que nos proponemos analizar dentro de este trabajo. Como menciona la propia De la Torre, la religiosidad popular esta# sirviendo de base para los mecanismos de apropiación y transformación de la tradición religiosa para dar vitalidad a estas manifestaciones emergentes de religiosidad (De la Torre, 2016).

Por lo anterior proponemos que como producto de las tensiones dentro de esta encrucijada en que convergen los elementos que alimentan la religiosidad, las fiestas patronales son bienes religiosos de los cuales se alimentan las organizaciones religiosas emergentes; conforman una especie de aparador de productos y servicios religiosos que se instrumentan a través de innovaciones y tradiciones propias de una sociedad sacralizada. Sólo de esta forma podemos explicarnos la demanda de una gran diversidad clientelar, que más allá de ser la representación de la desviación de la norma social o del crimen organizado, estos van de turistas religiosos locales y extranjeros, católicos devotos, músicos tradicionales y danzantes, beneficiarios sociales, etc., que en conjunto dentro de esta dinámica le dan legitimidad social al propio fenómeno religioso particular conformando una organización religiosa autodefinida como familia malverdistas; una forma de organización que se conforma año tras año en el seno del aniversario luctuoso de Jesús Malverde que se celebra en su capilla el 3 de mayo, día de La Santa Cruz en la ciudad de Culiacán, Sinaloa.

Inmersión en campo

A fin de comprobar que las organizaciones religiosas emergentes, como el culto a Malverde, no necesariamente se sostienen de la caridad de la vida criminal, sino por el contrario se nutren tanto de las tradiciones

de la religiosidad popular, como de innovaciones aprehendidas de la cultura local, se realizó un trabajo de observación participante para el levantamiento de datos inscritos en las prácticas y creencias que se entrecruzan en el espacio sagrado que representan sus festividades.

El trabajo de observación participante y conversación informal con actores clave que ubicamos en campo, se ha realizado en dos momentos importantes de la vida festiva en la capilla ubicada en Culiacán. El primero de ellos es en el marco del aniversario luctuoso de Malverde y el segundo durante el desarrollo de la tradicional posada que se celebra el tercer domingo del mes de diciembre.

Con base en la guía elaborada por Germán Ferro (2011) para la observación etnográfica de festividades religiosas, hemos podido hacer descripciones etnográficas de momentos clave en estas celebraciones mismos que han sido de gran utilidad para nuestra investigación. Ferro propone hacer una clasificación en campo de las prácticas y las creencias religiosas bajo categorías abiertas fáciles de identificar, incluso por los propios participantes. Al mismo tiempo nos propone tomar ciertas consideraciones al momento de identificar los componentes de la estructura de la fiesta; es fundamental tomar nota de quienes son los organizadores.

Los datos recolectados a partir de la observación participante se obtuvieron con el apoyo de algunos actores clave que pudieran decírnos a través de una serie de preguntas que nos permitan conocer en qué# consiste la celebración y cuáles son las actividades en que suelen participar, así la forma en que lo hacen.

Parte de la observación consistió en el involucramiento como participante activo en las actividades de la celebración. Se pudo ser parte de diversas actividades organizativas, como también de las prácticas religiosas que ahí se llevaron a cabo lo cual nos permitió tener cierto nivel de visibilidad entre los visitantes no como observador ajeno a la celebración, sino como participe de la propia organización, buscando generar confianza entre los demás actores clave con quienes fuimos interactuando, entre los cuales podemos hace un recuento que va desde fotorreporteros, músicos, danzantes, devotos y hasta beneficiarios sociales. Dentro de la guía que nos permitió# llevar a cabo esta serie de interacciones, estos elementos son considerados como nuestras fuentes.

Elementos como un Smartphone que nos permite registrar por medio de fotografías y video son otro tipo de fuente que nos facilitó la recolección de información. Estas descripciones gráficas que fuimos levantando han servido como auxiliares de notas de campo que nos permitieron recolectar datos importantes para su posterior análisis, mismos que de otra forma requerirían de mayor número de visitas a la fiesta. Un ejemplo de ello es la danza del venado que se practicó en la fiesta del año 2016, por un danzante proveniente de El Fuerte, una localidad al norte de Sinaloa. La descripción de su traje ceremonial y el propio registro de su participación dentro de la festividad son componentes del análisis empírico que más adelante habremos de presentar.

El proceso de codificación de datos dentro de la teoría fundamentada es un proceso dinámico que fluye en una serie de tres acciones reflexivas de orden simultáneo que tienen que ver con la clasificación y depuración de la información a partir de un proceso de conceptualización que descansa en distintas formas y niveles de atribución de significado a la información recabada. La teoría fundamentada plantea que la información empírica deberá entrar en un proceso de codificación que habrá de pasar por tres niveles: la codificación abierta, la codificación axial y la codificación selectiva a fin de generar un modelo teórico que nos permita llevar aportes a la discusión actual dentro de la sociología de la religión. Por nuestra parte hemos hecho nuestra clasificación de la siguiente forma:

a) Formas de participación: la codificación abierta de nuestros datos parte de las notas que hemos generado como resultado de la observación y demás elementos etnográficos utilizados para el registro de la fiesta, así como del lenguaje y las expresiones utilizadas por los actores (códigos *in vivo*). Una vez que contamos con los datos obtenidos a través de estos procedimientos empíricos, hemos comparado tanto las similitudes como las diferencias de la información a fin de clasificarlos y dar una denominación común a todos ellos. Para codificar nuestros datos hemos seccionado las principales prácticas que se llevan a cabo durante la celebración observada (Ferro, 2011). De allí hemos optado por denominar los conceptos principales que nos permitan agrupar los datos a partir de formas de participación social dentro de las actividades religiosas que se llevan a cabo en las festividades. Destacan la procesión, la serenata y la rifa de artículos domésticos como actividades principales en las cuales la organización participa activamente.

b) Atracción entre categorías: la vinculación de categorías con subcategorías parte de la codificación axial. Esta vez ya no hemos categorizado conceptos a partir de observaciones empíricas, sino a partir de los conceptos que utilizamos hemos vinculado unas categorías principales (organizaciones religiosas emergentes) con otras del mismo nivel (religiosidad popular) y con subcategorías (innovaciones y tradiciones religiosas). Más allá de buscar nuevas categorías o similitudes entre nuestras categorías, hemos anclado sistemáticamente las existentes, unas con otras, a partir de las diferencias plasmadas en sus respectivas propiedades y dimensiones.

c) Para descubrir las relaciones entre categorías que ubicamos en la fiesta patronal nos hemos preguntado por qué sucede, dónde, cuándo, y con qué# resultados. A partir de las respuestas hemos relacionado la estructura con los procesos para captar la complejidad del fenómeno. Como mencionamos anteriormente nuestra categoría central esta estructura está representada por una organización religiosa y los procesos se dividen en dos categorías complementarias: las tradiciones y las innovaciones que dan vitalidad a dicha organización a través de la participación activa de un sector del mercado religioso.

d) La emergencia de los datos en forma de teoría: sólo a partir de la integración, vista como la interacción entre (la sensibilización del pensamiento de) el analista y los datos, es como se puede generar la teoría.

No es sino a través de la mezcla de estos dos elementos como las categorías principales se integran para formar un esquema teórico y es ahí cuando los hallazgos de la investigación adquieren la forma de teoría. A este último paso los autores lo llaman codificación selectiva. Siempre que hay un reconocimiento de los datos por parte del analista, existe algún grado de interpretación y selectividad (Strauss & Corbin, 2002). La codificación selectiva es el punto culminante en que debemos tener una categoría central clara.

El proceso de codificación de la celebración a Malverde consiste en poner énfasis en las prácticas y creencias religiosas que facilitan la presencia del culto malverdistas dentro del mercado religioso local. Siguiendo a Finke (2004) hemos optado por reconocer estas prácticas y creencias como bienes religiosos que se toman en préstamo de las enseñanzas nucleares (morales) de otras tradiciones religiosas, como también de las creencias locales preservadas en la cultura popular de la región. Sin embargo, es importante reconoce que, dentro de este proceso de reproducción de bienes religiosos, es fundamental contar con formas innovadoras que aseguren la integración del culto dentro de los límites culturales de la sociedad moderna. De ahí que el mercado local, integrado en parte por la “narcocultura” haga de Malverde el santo del narcotráfico. Aunque lo importante para este apartado es comprender quienes y de que# forma se integran para llevar a cabo la celebración de religiosa del 3 de mayo en honor al santo patrono.

La fiesta, a diferencia de la mayoría de las celebraciones religiosas que se colocan dentro del mismo marco, donde la festividad se extiende hasta por 4 o 5 días, se lleva a cabo únicamente en un día. Aquí no encontramos servicios religiosos como la acostumbrada misa oficiada por algún miembro del clero católico, de hecho, la presencia de cualquier autoridad religiosa de esta iglesia es nula, como también lo son los coros que entonan cantos religiosos en las iglesias o capillas, propios de las celebraciones católicas. Las devociones se practican de forma individual, algunas otras en familia. Pero existe una serie de bienes que dependen de una organización más compleja: la procesión, la serenata o el baile se llevan a cabo de forma colectiva; hasta la comida que se reparte y la rifa de regalos dependen de una organización que en buena parte se compone por voluntarios y personal que labora en la capilla. Las actividades religiosas que ahí se desarrollan, al no depender de la Iglesia católica son celebradas por los propios asistentes.

No obstante, sus creencias están basadas en un Dios católico y en los santos reconocidos por esta Iglesia, así como las prácticas que se llevan a cabo en su mayoría provienen de la tradición católica mexicana y otro tanto de la elaboración sincrética entre ésta con otras tradiciones religiosas. A Malverde en su día se le cantan las mañanitas y se le llevan ofrendas florales, como también es llevado en procesión por las calles aledañas a la capilla. Incluso por la noche se quema un castillo, actividad con la que se cierra el ciclo festivo. Todo ello en un marco de religiosidad visto, como menciona De la Torre, como un umbral entre experiencia espiritual y religión en que la tradición católica funciona como soporte

y/o anclaje simbólico colectivo (2013). La fiesta de Malverde es entonces un espacio intermedio en que se reelaboran y reinterpretan las creencias y las prácticas religiosas de la cual se satisfacen necesidades espirituales y religiosas de las personas, pero además suponemos que es de donde adquiere vitalidad la familia malverdista.

Roger Finke señala que las organizaciones religiosas estáticas, que no tienden a renovarse constantemente, corren el riesgo de alejarse de su entorno social el cual si es cambiante. Estos “topes” que la propia institución va colocando impiden las transformaciones necesarias a los bienes religiosos que ofertan para adecuarlos a las necesidades espirituales de la sociedad moderna (Finke, 2004). Por el contrario, la estructura que permite la organización de la fiesta de aniversario, aunque enmarcada dentro del catolicismo, no necesariamente cuenta con los elementos que se encuentran en una capilla de la Iglesia católica, por el contrario, sus elementos se integran desde un cuerpo de voluntarios. Esta organización debido a que tiene variaciones en sus elementos año tras año, es dinámica y constantemente integra elementos innovadores entre los bienes que se ofertan. Sin embargo, hay una estructura que se mantiene constante. Es ésta a la que, por autoadscripción de sus miembros, identificamos y hemos denominado como familia malverdista.

Hemos identificado dentro de los organizadores como principal al propio capellán quien heredó el cargo de Don Eligio González, el cual promovió la construcción del inmueble que ocupa la capilla en 1979. La rotación del cargo principal se ha dado “por herencia” y ese hecho ha ocurrido sólo una vez en la historia de la capilla tras la muerte de Don Eligio. El comité que se conforma para apoyar en los trabajos que se realizan durante el día está integrado principalmente por los trabajadores encargados de los puntos de venta a las afueras de la capilla, familiares, visitantes locales y un grupo de artesanos provenientes del estado de México.

A pesar de que se dice que la festividad es financiada por narcotraficantes, los participantes afirman que con los donativos de los visitantes se lleva a cabo la fiesta. Lo que podemos observar es que el gasto es mínimo si lo comparamos con festividades que reciben miles de visitantes durante tres o cuatro días seguidos. El gasto más elevado es el que destinan a la rifa de despensas y materiales de construcción o electrodomésticos como ventiladores y licuadoras, pues se reparte una cantidad considerable de estos; haciendo de ésta una de las actividades más atractivas para un sector de los visitantes y una de las más difíciles de controlar para los organizadores, pues entran en confrontación con visitantes inconformes que no cuentan con boleto para la rifa o que exceden la cantidad de boletos por persona. A estos participantes es a los que identificamos como beneficiarios sociales.

Podemos decir que las actividades inician oficialmente con el ofrecimiento de arreglos florales y música para la imagen. Esta actividad no lleva más de una hora y se realiza dentro de la capilla, con especial atención al interior del cuarto que ocupa el altar con la imagen principal. Mientras tanto, en los puntos de venta se ofrece una gran variedad de

productos alusivos a Malverde. Entre ellos encontramos escapularios de diferentes colores y de diferentes materiales. Algunos son hechos con estambre o hilo y tienen bordado el busto en un rectángulo de tela; otros son elaborados con tiras de cuero y llevan una foto del “santito” por un lado y otra de la virgen de Guadalupe al reverso. También hay llaveros y placas de Sinaloa para el automóvil (la del tomate) con su imagen, incluso se pueden comprar réplicas de billetes de diez dólares en que se sustituye el busto de Hamilton con el de Malverde.

Hay estatuillas de diversos tamaños que van desde bustos de 10 cm. a estatuas de cuerpo completo de un metro de altura; como también tazas, vasos (tequileros), tarros y botellas de tequila con su imagen grabada o pintada. Las veladoras, los ungüentos y pomadas tienen adheridas estampas de la oración a Malverde para activar los poderes sanadores de esta parafernalia. La ropa que se vende también lleva estampada la imagen del santo; encontramos camisetas, gorras y cinturones que mezclan en tonos verdes el rostro de Malverde con hojas de marihuana y rifles de asalto AK-47 (mejor conocidos como “cuernos de chivo”). Tanto mujeres como hombres aprovechan para comprar su gorra o su camiseta antes de la procesión.

Hacemos notorio el amplio espectro etario debido a la necesidad de interpretar los bienes religiosos. La parafernalia religiosa que se adquiere en la fiesta tiene el valor agregado al haber sido sacralizada en la capilla. Ahí tiene el mismo valor encender una veladora a la imagen del altar principal que derramar cerveza sobre su cabeza. Pero es justamente lo permisivo para una generación “irrespetuosa” de las imágenes religiosas, esa innovación que también permite sacralizar dicho acto “transgresor” de la tradición como un bien malverdistico. El carácter dinámico de la producción le permite a la organización apropiarse de estos actos transgresores al dogma para reelaborarlos dentro de los límites de lo sagrado y ofrecerlos como productos religiosos.

Un ejemplo de la continuidad de la tradición religiosa proviene de las enseñanzas que se desenvuelven en las prácticas sociales. Tal es el caso de la serenata o la procesión. Aquí la tradición heredada por el catolicismo facilita la producción y reproducción constante de bienes religiosos que contienen enseñanzas morales que se definen desde la identidad y cultura de los miembros de la propia organización, a las cuales los demás visitantes pueden adherirse y participar. Otras, como las provenientes de cosmovisión indígena, por un lado, alimentan el exotismo, pero como hemos notado en una creciente participación de personas del Pueblo wixa#rika (huichol) y otra floreciente adición de danza del Pueblo yoreme (mayo) también funcionan como lecciones de fe y moral religiosa susceptibles de ser aprehendidas e interpretadas como ejemplos de respeto y tolerancia cultural y religiosa por los demás visitantes.

La procesión, como tradición religiosa mexicana, al igual que la serenata, es un momento sumamente esperado en la fiesta de Malverde. Aquí se concentran visitantes, trabajadores e incluso medios de comunicación (principalmente prensa). Se lleva a cabo por las calles

aledañas a la capilla. Ésta inicia con la llegada de la pick up sobre la cual transportan la imagen que se encuentra en el altar principal y una serie de bustos, nichos y medallas del santo patrono que los visitantes también colocan encima. En esta actividad se conforma un comité# improvisado de unas 15 personas entre visitantes y trabajadores de la propia capilla. El busto de Malverde (una figura de yeso de 45 x 70 cm, con un peso aproximado de 6 a 8 kg) es sacado de la capilla para colocarlo sobre el cofre de la “troca”. Esta imagen no es colocada en nicho alguno como es común ver en otras fiestas, pero si podemos notar que la camioneta que la espera cumple con esta función.

Durante la procesión la imagen del altar principal tiene interacciones con los creyentes distintos a las del interior de la capilla. Aquí hemos podido observar la participación de visitantes que la acompañan durante su recorrido de la mano de los santos de sus capillas personales y joyería que le cuelgan a Malverde. Buena parte de esta joyería llega a tener un costo aproximado entre 5 y 20 mil pesos. De igual forma las personas se acercan a acariciar el rostro de Malverde como símbolo de buena suerte. Este simbolismo propio de las espiritualidades individuales como la magia y la adivinación son prestados aceptados dentro del culto, los cuales pueden ser considerados como elementos innovadores que denotan mayor sacrificio económico y por consiguiente mayor compromiso hacia el malverdismo. Al finalizar la procesión es notorio que la imagen utilizada resulta muy dañada y la cabeza termina sin pintura. Se comienzan a perder los rasgos faciales del personaje, como el bigote y los ojos que han sido borrados por el contacto con los asistentes.

Esta forma de apropiarse del espacio público como sagrado podemos interpretarla dentro de los límites de la religiosidad popular. Si bien dentro de la procesión se expresan devociones individuales como mandas o como agradecimientos al santo, esta práctica requiere de previa coordinación que involucra al personal, voluntarios, visitantes e incluso fuerzas del orden público (se instala un operativo de seguridad pública), lo cual requiere de mayor proximidad entre los propios individuos. Esta sociabilidad extiende los límites de la tradición católica, es decir los flexibiliza hasta tensarlos con los de la cultura popular local. Como resultado se obtiene una serie de bienes que contienen la “firma” de la capilla; pasear la imagen en la “troca”, “pistear” o fumar marihuana con ella e incluso bailar y cantar los corridos que al Viejón le gustan quedan dentro de estos límites establecidos en la apropiación del espacio como sagrado, el cual es legitimado socialmente y tolerado por la autoridad.

En la fiesta de Malverde nos queda claro que convergen diversas formas de creer y de adorar a una misma imagen sagrada. Dentro de estas formas se ha abierto un espacio sagrado para la cosmovisión indígena; al menos durante los años en que hemos asistido se encuentran presentes formas regionales pertenecientes al Pueblo mayo y al Pueblo huichol. Estas prácticas y creencias, tanto a nivel estructural como en la forma de adorar a Malverde refuerzan los vínculos que establecen a través del compromiso que adquieren desde su propia respectiva, con la imagen sacralizada del bandido generoso. Compromisos que se adoptan principalmente en

agradecimiento por alguna petición cumplida son representados a través de la danza, la música y las mandas.

También pudimos notar que estos elementos de la tradición indígena revisten el paisaje de un exotismo que capta la atención de otros visitantes. Hay quienes aprovechan el momento para tomar la selfie con el danzante, con el músico o con el devoto que viste su ropa ceremonial de los Pueblos originarios. Sin embargo, es un diálogo que se establece en un marco de respeto y reconocimiento a la diversidad en las formas de creer y practicar su respectiva devoción.

Ejemplo de ello son los miembros de un conjunto musical huichol que acompañan la entrega de una manda. Estos visitantes además de sus instrumentos visten ropa ceremonial característica de su grupo étnico. Tanto su ropa ceremonial como buena parte de la música ceremonial que emplean en la manda, la cual va más allá de los corridos, son manifestación del sincretismo religioso entre su cosmovisión y la fe malverdistा. Otro elemento similar es el ofrecimiento de la danza del venado que se celebra tradicionalmente a la Virgen de Guadalupe, pero en esta ocasión es ofrecida a Malverde. Durante la procesión del año 2016 se registró la participación de este danzante solitario proveniente de El Fuerte, localidad ubicada al norte de Culiacán.

Estas prácticas aportan desde la cosmovisión indígena, tradiciones que sirven como anclaje hacia nuevas devociones y es la fiesta un espacio en el cual pueden introducirse de forma simultánea con otro tipo de tradición religiosa para dar vitalidad a religiosidades emergentes como el culto a Jesús Malverde.

La Iglesia católica no regula ninguna de estas actividades, a pesar de estar enmarcadas dentro de un paisaje aparentemente católico. Por el contrario, también hemos podido notar que existen diversas prácticas que se toman como préstamo del catolicismo. Aunque las mañanitas, la procesión y la presencia de danzas y música “religiosa” son préstamos del catolicismo popular que se puede observar en la fiesta de cualquier santo patrono reconocido por la Iglesia, aquí son llevadas a cabo por los propios participantes a las que les dan el sentido religioso que ellos requieren. Lo mismo ocurre con los artículos que sirven de anclaje con las creencias católicas.

Las veladoras, los escapularios y demás parafernalia que son vendidas y bendecidas en la capilla, adquieren un sentido mágico-religioso que el devoto identifica como parte de la tradición católica y le dan el mismo trato que dentro del catolicismo, pues para ellos no es ajeno de su propia cultura. En todas estas actividades podemos observar que más allá de la imagen de Jesús Malverde como ícono del narcotráfico o de la cultura popular, es un símbolo sagrado ante el cual un grupo social establece una forma de organización para producir y reproducir prácticas y creencias religiosas. Recurrir a enseñanzas nucleares que se han transmitido desde la tradición religiosa mexicana, hace de ésta un puente que guíe la trayectoria del consumidor en busca de bienes de este tipo.

Mantener estas enseñanzas tanto de la tradición católica como de la popular es fundamental para preservar el capital religioso que los propios

creyentes aportan (Finke, 2004). De esta forma es necesario mantener y reproducir las prácticas y creencias que en la fiesta se desarrollan pues son estas las que conforman dicho capital. Mientras que por el contrario, si se quisieran alterar de forma deliberada, es decir, si se quisiera suprimir la procesión y si se quisiera eliminar el ofrecimiento de veladoras y flores se estaría reduciendo dicho capital y con ello se pondría en riesgo la permanencia de los miembros.

Las diversas formas de agradecer a Malverde tienen que ver con el contacto que buscan establecer los creyentes con el estado sobrenatural del santo popular. Al bandido generoso se le agradecen milagros, promesas cumplidas y hasta recompensas aseguradas; se le agradece su intervención en cuestiones que van de problemas de salud o para conseguir empleo hasta problemas para cruzar la frontera e incluso para cometer actividades ilícitas como las que se relatan en los narcocorridos. Estas interacciones forman parte esencial del capital religioso de la organización ya que distinguen la intervención de Malverde en problemas que otros santos no pueden, lo cual no únicamente implica dar gracias, también implica rendir testimonio de su fe.

Los bienes religiosos que dan forma a la fiesta patronal, además de estar integrados por las enseñanzas morales que tienen como núcleo la tradición religiosa mexicana, se mantienen en un proceso de innovación constante, pues resulta lógico que al estar conformados desde una organización social, los cambios en ésta deben tener consecuencias en su vida religiosa. Hablamos de innovaciones cuando las organizaciones religiosas emplean elementos ajenos al contexto sagrado pero que les permiten adaptarse al entorno cambiante en que se desenvuelven.

En lo tocante a Malverde como símbolo religioso, hemos visto que los corridos por ejemplo, representan una forma de innovación que insertan y que es una forma a través de la cual los devotos se integran a la festividad. En el año 2016, la participación de un conjunto norteño se hizo notable, el cual estaba presente para apoyar en la entrega de ofrenda que llevaban los devotos a Malverde en forma de música como manda o como exvoto (Flores y González, 2011). Incluso fue notable la representación de la música como símbolo sagrado en un momento de tensión entre dos tipos distintos de consumidor, que pudimos presenciar. Siguiendo a Finke (2004) podemos mencionar que la familia malverdistas tiene ventajas ante la competencia por afianzar un lugar en el mercado religioso y esto se debe a que es una organización relativamente independiente. Como tal ha dependido de la producción y distribución de música “religiosa” que habla de los milagros de Malverde, también se ha tenido que elaborar una compleja imagen tanto del santo popular como de la parafernalia religiosa que atiende exclusivamente las necesidades del consumidor y no restricciones de alguna institución jerárquicamente superior.

En 2016, la fiesta se caracterizó con variaciones en algunos elementos que la distinguen del año anterior. Si bien, en 2015 la música dentro de la capilla era interpretada por un conjunto de música tradicional huichol, en la observación del siguiente año los músicos que se ubican dentro de la capilla corresponden a las características de un grupo norteño: los músicos

portan acordeón, bajo eléctrico, tarola y un bajosexto. Estos músicos se ponen a disposición de quien los solicite a cambio de una cuota que depende del tiempo o de la cantidad de piezas musicales que se deseen.

En ocasiones los músicos interpretan canciones y corridos al azar mientras que# quien lleva la ofrenda se dedica a tomar unos “botes” (su ofrenda) con Malverde, e incluyen canciones con ritmo de “música alterada”, que no dejan de relatar hazañas de mafiosos pero tampoco deja de ser la música que a Malverde le gusta. De hecho, hemos notado que las canciones y corridos hacen mayormente alusión a personajes como el jefe o el patrón, a celebraciones dentro de la vida del mafioso, contrario a la gran variedad de piezas dedicadas a Jesús Malverde como la registradas por Enrique Flores y Raúl González (2011).

Si bien las innovaciones musicales han colocado a Malverde como el santo de los narcotraficantes esto no quiere decir que hay que presentar sus credenciales como apologista de la narcocultura al momento de pedir un “corrido”, por el contrario, son recursos que se toman como préstamo de la cultura popular para mantener una oferta innovadora en el mercado religioso y hacer que se mantenga dentro del gusto de los consumidores. En este sentido hemos notado que no es el narcotráfico el motor de la religiosidad ni ésta debe ser entendida como característica de la narcocultura, es decir, no hay un desplazamiento de la vida religiosa por la vida secular. Pero si, por otro lado, se han sentado las bases para diversificar la oferta religiosa lo cual ha traído como consecuencia mayor movilidad de la población religiosa (Stark y Finke, 1988).

De igual forma, la procesión es un espacio clave para comprender las innovaciones que se implementan como atracción para los visitantes. Algunos literalmente se ponen la camiseta del santo patrono, misma que acaban de adquirir en los puntos de venta. Los diseños son parcialmente homogéneos pues todos ellos llevan estampado el rostro de Malverde, aunque varían en color, fondo y tipografía. El ícono (ese busto en tonos blanco y negro de la silueta de Malverde) también se exhibe en las gorras que cubren del sol tanto a hombres como mujeres, en escapularios y joyería que exhiben de entre la ropa, o en las uñas de las manos, particularmente de las mujeres, que decoran entre pedrería al ícono y el nombre de Malverde.

Algunas mandas son entregadas en forma de tatuaje y la procesión es el lugar indicado para exhibirlas. Particularmente los hombres se sacan la camisa para descubrir sus tatuajes. Algunos “lienzo” tienen un mismo tatuaje y suele ser el ícono del santo patrono, algunos otros dejan entrever al santo de entre otras piezas que tienen tatuadas en el cuerpo. Estos lienzos soportan el rayo del sol directo sobre su piel y el calor del pavimento para cumplir con su manda o simplemente para dar gracias.

Es común ver durante este proceso el paso de visitantes que buscan llegar lo más cerca posible de la imagen para tomarse una selfie o registrar en video su acercamiento más próximo al santo. Esta otra forma ocurre sin un estricto rigor ritual o religioso, pues el visitante busca el ángulo adecuado para su “postal”, dejando muy de lado algún acercamiento en primera persona hacia Malverde.

Derivado de la observación en campo, pudimos notar que gran parte de la parafernalia religiosa que se genera en la festividad es innovadora y a la vez atractiva para el mercado religioso. Pues elementos como el whisky o la cerveza se sacralizan socialmente y son utilizados como símbolos religiosos. Estas innovaciones resultan de la libertad para operar fuera de los márgenes restrictivos de la institucionalidad católica, aunque como ya hemos mencionado, eso no necesariamente signifique abandonar las tradiciones de la doctrina. Por el contrario, la producción de bienes religiosos que resultan de la combinación entre la tradición y formas innovadoras tiene efectividad para captar la atención de un mercado que es fiel a la festividad y asegura la vitalidad de los espacios sagrados elaborados por organizaciones emergentes.

Tal parece que la modernidad no ha tenido influencia negativa sobre el culto a Malverde, pues los avances en la ciencia y principalmente en la tecnología en lugar de alejar a los malverdistas de sus creencias, les permite imprimir nuevos valores y compartir su fe a través de las nuevas tecnologías.

En Culiacán, Malverde tiene sus propios beneficiarios sociales. Durante todo el año el capellán cumple con trabajos de activismo de la mano de organizaciones de la sociedad civil, con las cuales se vincula para ayudar a gente necesitada a obtener de forma gratuita aparatos ortopédicos, sillas de ruedas, láminas para reparar los techos en los asentamientos de familias de escasos recursos y demás necesidades que tiene la población. Tanto en la fiesta patronal como en la posada es común y una forma innovadora de captar visitantes llevar a cabo una rifa de aparatos electrodomésticos, despensas, ventiladores, lámina de asbesto y demás artículos que se compra con las limosnas. Además, en la posada que se ofrece a fin de año, hay una rifa especial de juguetes para los niños que asisten.

Esta práctica, contrario a pensar que busca legitimar la imagen del “bandido” que entrega donativos a la capilla, ha sido para el capellán de suma importancia para hacer notar la transparencia en el manejo de los recursos financieros que ingresan a través de limosnas. Con ello se busca sobreescibir la connotación simbólica del bandido generoso por encima del santo del narcotráfico. Ya no se busca el reconocimiento del clero clasificándolo como santo católico, sino se pretende escribir una categoría religiosa propia como la figura del Viejón, el cual se coloca en la punta de la escala genealógica dentro de la cultura local.

La legitimidad de Malverde como símbolo sagrado no únicamente ha dependido de la adoración a la imagen, sino a la amplitud de los límites que tensan el espacio sagrado con el de la cultura sinaloense, la cual depende en gran medida de la aceptación por parte de los beneficiarios del malverdismo como “programa social”. Para Finke (2004) estas prácticas, no únicamente tienen que ver con la identidad o las tradiciones de la cultura popular local, también son fuentes externas de innovaciones que comparten enseñanzas religiosas con las morales como las del bandido generoso que hace el bien procurando al prójimo. En suma, es importante tener en cuenta que la desregulación del catolicismo como instancia

rectora de la vida religiosa en México ha permitido que las organizaciones emergentes tengan un florecimiento rápido.

Una práctica innovadora implica bendecir y brindar con Buchanan #s derramando el líquido sobre la cabeza de Malverde. Este tipo de práctica que se toma en préstamo del bautizo católico tiene una reinterpretación de la cultura local, en la cual esta bebida otorga cierto estatus social. El uso de esta bebida durante la fiesta es una práctica recurrente que se adquiere como enseñanza institucionalizada por el capellán quien derrama el líquido de una botella sobre el santo a manera de sacramento.

Cabe señalar que esta innovación de incorporar bebidas embriagantes tiene como antecedente la campaña publicitaria que realizó# a cervecería Minerva en el año 2007 cuando crean la cerveza Malverde para tratar de captar al mercado de esta región del país. A raíz de ello la capilla se dio a la tarea de promover dicha cerveza ya que un porcentaje se destinaria a la beneficencia. Tal parece que la estrategia publicitaria tuvo efectos positivos únicamente para la capilla, pues la cervecería ya no tiene a la venta dicho producto mientras que la organización malverdistana ha logrado introducir el uso del alcohol como símbolo sagrado dentro de sus prácticas.

CONCLUSIONES

Los resultados de esta observación nos han permitido abrir una categoría conceptual, a partir de la cual podremos delimitar no únicamente la relación estructural que establecen las personas dentro de formas de organización religiosa emergentes. También hemos podido establecer una categoría alternativa para definir como unidad mínima de observación las formas de organización que escapan a la lógica tradicional de la sociología de la religión y se insertan en la lógica de la etapa actual de desarrollo del fenómeno religioso en México.

La formulación de categorías teórico-conceptuales que derivan de la exploración en campo resulta de gran valor ya que nos permite delimitar nuestra observación desde un marco teórico que se apegue a la realidad actual del país. Al aplicar el método denominado grounded theory en un caso particular pudimos observar los lazos que se entrelazan en un plano organizativo de nivel microsocial inscrito en manifestaciones de religiosidad popular.

De esta forma el reconocimiento de formas de organización religiosa emergente se conforma como una categoría que se genera en campo al momento de identificar un grupo de personas que año con año se congrega en la festividad que se celebra el 3 de mayo en Culiacán, día que se conmemora la muerte de Jesús Malverde; organización que alimentan y mantienen con vitalidad a través de la producción y reproducción de prácticas y creencias religiosas que se mantienen en un constante equilibrio entre innovación y tradición.

Agradecimientos

Agradezco su participación a todos los colaboradores que hicieron este trabajo posible. Particularmente a los sujetos de esta investigación que conforman la familia malverdista. De igual forma, agradezco a la revista Ra Ximhai por las facilidades para la publicación de este artículo.

Referencias

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, El Colegio de Michoacán, A.C, México. pp. 29-83

Chowning, M. (2013). The catholic church and the ladies of the vela perpetua: gender and devotional change in nineteenth-century Mexico. *Past and Present*, no. 221. The Past and Present Society, Oxford, pp 197-237

Córdova, N. (2011). La narcocultura: simbología de la transgresión, el poder y la muerte; Sinaloa y la "leyenda negra". Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Dahlin, M. L. (2011). Socio-Economic Indicators and Patron Saints of the Underrepresented: An Analysis of Santa Muerte and Jesus Malverde in Mexico. *Journal of the Manitoba Anthropology Students' Association*, 29, pp. 1-7.

Degetau, J. (2009). Malverde Y la Santísima: cultos y credos en el México Posmoderno. *Metapolítica* (67), 20-24.

De la Torre, R. (2001). Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, 5, pp. 98-117.

----- (2013). La religiosidad popular. *Ponto Urbe*, 12: pp. 2-20.

----- (2016). Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols. *Social Compass*, 63(2): pp. 1-16.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México. Centro de investigaciones y Estudios superiores en antropología social; El Colegio de Jalisco; El Colegio de la Frontera norte; El Colegio de Michoacán; Universidad de Quintana Roo; Subsecretaría de población, migración y asuntos religiosos de la Secretaría de Gobernación; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Ferro, G. (2011). Guía de observación etnográfica y valoración cultural: fiestas y semana santa. *Apuntes, Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, 24 (2), junio-diciembre: 222-241. <http://www.scielo.org.co/pdf/apun/v23n1/v23n1a06.pdf>

Finke, R. (2004). Innovative Returns to Tradition: Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 43, No. 1: pp. 19-34

Flores, E. Y González, R. (2011). Malverde. Exvotos y corridos. México: UNAM.

Frigerio, A. (1995). "Secularización" y Nuevos Movimientos Religiosos. *Lecturas Sociales y Económicas*. Año 2, N° 7: pp. 43-48.

Gómez Michel, G. (2009). Jesús Malverde: un santo maldito en los límites de la modernidad. *Webzine translatina*, pp. 133 - 139.

Hidalgo Solís, M. E. (2007). Aproximaciones desde la (post) modernidad a la fenomenología de Malverde, el santo de los traficantes. *Humanitas*, 4(4), pp. 19- 37. <http://132.248.9.34/hevila/HumanitasRevistadeInvestigacion/2007/vol4/no4/2.pdf>

Jónsdóttir, K. G. (2006). De bandolero a ejemplo moral: Los corridos sobre Jesús Malverde, el santo amante de la música. *Studies in Latin American Popular Culture*, 25(25), pp. 25-48.

Lazcano Ochoa, M. y Córdova, N. (2002). Una vida en la vida sinaloense. *Universidad de Occidente*.

Lizárraga, A. (1998). Jesús Malverde: El Ángel de los Pobres. *Arenas* (1). *Universidad Autónoma de Sinaloa*

López Sánchez, S. (1996). Malverde, un bandido generoso. *Fronteras*, 1 (2), 32-40.

Oliver, F. (2012). Sobre Malverde, el narcocorrido y la “ciudad narcotizada”. *Isla Flotante*, IV (4), pp. 89-97.

Park, J. (2007). Sujeto Popular entre el Bien y el Mal: Imágenes Dialécticas de “Jesús Malverde”. *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura* (2007).

Sánchez, P. (2014). El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana, 1921- 1935. UABC. (tesis de maestría)

Soneira, A. J. (2006). La Teoría fundada en los datos (“Grounded Theory”) de Glaser y Strauss. En Vasilachis de Gialdino, I. *Estrategias de Investigación Cualitativa* (pp. 153-173). Barcelona: Gedisa.

Stark, R. y Finke R. (2003). *The Dynamics of Religious Economies*. In M. Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, pp. 96-109.

Berger, P. L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Anchor.

Price, P. (2005). Of Bandits and Saints: Jesus Malverde and the Struggle for Place in Sinaloa, Mexico. *Cultural Geographies*, 12(2), pp. 175-197. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00572149/document>

-----, (1992). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

-----, (1988). Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities. *American Sociological Review* 53 (February): pp. 41-49.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). Introducción a los métodos cualitativos de la investigación. Barcelona: Paidós. <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2011/12/Introduccion-a-metodos-cualitativos-de-investigaci%C3%B3n-Taylor-y-Bogdan.-344-pags-pdf.pdf>

Zeibert, J. M. A. (2016). Material representation: Narco religiosity in new american conception. San Diego State University (Tesis de maestría).

Notas

[1] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011). Panorama de las religiones en México 2010. INEGI, México: <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/>

prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

Notas de autor

* **Arturo Fabián Jiménez**

Egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Es Maestro en Ciencias Sociales por parte de la Universidad Autónoma de Sinaloa con la tesis titulada Preservación y renovación de festividades en la religiosidad popular: la familia malverdista. Actualmente cursa el doctorado en Estudios Culturales en El Colegio de la Frontera Norte donde continua con el estudio de las manifestaciones de religiosidad popular. Correo electrónico: afabiandesc2016@colef.mx