Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx

Jiménez, Arturo Fabián
La dinámica de los bienes de salvación en el culto a Jesús Malverde: un ensayo fotográfico sobre la religiosidad popular en México
Encartes, vol. 8, núm. 16, septiembre 2025-febrero 2026, pp. 337-371
Enlace WordPress: https://encartes.mx/fabian-libertad-religiosa-religiosidad-popular-bienes-salvacion
Arturo Fabián Jiménez, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4723-4931
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v8n16.435

Disponible en https://encartes.mx

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.

ENCARTES

ENCARTES MULTIMEDIA

LA DINÁMICA DE LOS BIENES DE SALVACIÓN EN EL CULTO A JESÚS MALVERDE: UN ENSAYO FOTOGRÁFICO SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO

SALVATION GOODS AMONG JESÚS MALVERDE WORSHIPPERS: A PHOTOGRAPHIC ESSAY ON POPULAR RELIGIOSITY IN MEXICO

Arturo Fabián Jiménez*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/fabian-libertad-religiosa-religiosidad-popular-bienes-salvacion

Resumen: Este ensayo fotográfico examina la producción y dinámica de los bienes de salvación en el culto a Jesús Malverde, un fenómeno prominente dentro de la religiosidad popular en México. Durante la festividad anual del 3 de mayo en Culiacán, estos bienes son especialmente visibles y se renuevan continuamente. El ensayo documenta cómo la oferta de estos bienes se mantiene dinámica en un ir y venir de tradiciones e innovaciones, adaptándose a las demandas de los devotos y asegurando la vigencia del culto en el mercado religioso mexicano. La observación fotográfica permite capturar la evolución de estas prácticas y la diversificación de los bienes de salvación al mostrar cómo el culto a Jesús Malverde se reinventa, lo que hace que se mantenga relevante en el estudio de la religiosidad popular mexicana.

Palabras claves: libertad religiosa, religiosidad popular, bienes de salvación, culto a Jesús Malverde.

* Universidad de Guadalajara, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 16 • septiembre 2025-febrero 2026, pp. 337-371
Recepción: 18 de octubre de 2024 • Aceptación: 12 de abril de 2025
https://encartes.mx

SALVATION GOODS AMONG JESÚS MALVERDE WORSHIPPERS: A PHOTOGRAPHIC ESSAY ON POPULAR RELIGIOSITY IN MEXICO

Abstract: This photographic essay examines the production and dynamics of salvation goods in the cult of Jesús Malverde, a popular religious figure in Mexico. On May 3, during the annual celebration of the "saint," the goods dedicated to Malverde are especially visible and continuously changing. The essay explores how the dynamic offer of goods reflects a constant interplay of traditions and innovations, adapting to the demands of worshipers to sustain the vitality of this cult on the Mexican religious market. Photographs capture how these practices have evolved and how the salvation goods have diversified, pointing to the reinvention of the cult of Jesús Malverde and its continued relevance in the study of religiosity in Mexico.

Keywords: religious freedom, popular religiosity, salvation goods, cult of Jesús Malverde.

SINERGIA

Los santos populares tienen cada vez mayor presencia dentro del espectro religioso mexicano, no únicamente al compartir espacio con los santos de los cultos oficiales, sino a través de acentuar sus propias tradiciones e innovaciones de cara al amplio mercado religioso. Esta presencia se logra al mezclar sistemas de creencias entre los sistemas populares con los sistemas de creencias oficiales y predominantes de la vida religiosa en este país. En suma, las plataformas digitales de comunicación han potenciado la presencia de la vida religiosa en internet, lo que ha facilitado la introducción de este tipo de personajes en el mundo virtual.

En particular, resalta el culto a Jesús Malverde –celebrado tanto por locales como por devotos de otras partes de México e incluso del extranjero– que a lo largo del presente milenio se ha popularizado por sus milagros y por ser el santo del "narcotráfico" en Culiacán, Sinaloa; a Jesús Malverde también se le conoce por su relación con la Santa Muerte, san Judas Tadeo, san Miguel Arcángel (Cortés y Mancillas, 2007) y, más recientemente, con Elegguá, además de que es reconocido como un ícono de la cultura popular mexicana. Sin embargo, es necesario comprender que la figura del santo de los narcotraficantes ha tenido distintas transfiguraciones a lo largo de su historia.

De ánima a santo. La transfiguración de Malverde durante sus primeros cien años en el mercado religioso mexicano

Desde un punto de vista cronológico, Malverde fue un mártir del liberalismo mexicano que vivió entre finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Nació en 1870, y se cree que su nombre era "Jesús Mazo" (López-Sánchez, 1996). Al personaje se le describe como un desafortunado huérfano, hijo de la clase trabajadora, quien a muy corta edad comenzó a trabajar en la instalación de la vía ferroviaria que conectó el noroeste mexicano con Estados Unidos. Cansado de las injusticias, tras ver que su familia moría como consecuencia del hambre y la pobreza, decidió combatir a la oligarquía de aquella época compuesta por empresarios locales, extranjeros y la clase política sinaloense.

Malverde fue asesinado el 3 de mayo de 1909 por las fuerzas del orden estatal, quienes le seguían el paso debido a que el entonces "bandido generoso" (López-Sánchez, 1996) había dedicado su vida a robar a la clase burguesa para repartir lo robado entre los pobres. El general Francisco Cañedo, entonces gobernador de Sinaloa, había sido su principal víctima y se presume, en tono de burla, que le robó una espada sustraída de su propia casa. Tras su asesinato fue colgado de un mezquite, ya que, por instrucciones del gobernador, su cuerpo no merecía descansar en paz. Se presume que incluso, antes de ser capturado, envió a un pariente a dar informes sobre su localización, lo que llevó a su captura y así este pudo cobrar la recompensa y robar por última vez a su enemigo.

Al poco tiempo, tras caer sus restos al suelo debajo del mezquite del que fue colgado (como dicen la letanía y el corrido), un granjero local, a quien se le había escapado una vaca, le pidió el favor a Malverde para localizar a su animal a cambio de depositar algunas piedras para cubrir sus restos a manera de tumba. Así, ya no el bandido generoso, sino el ánima del bandido fue la que hizo posible tal reencuentro, motivo por el que se corrió la voz sobre este hecho milagroso. De esta manera es que el ánima del joven mártir, al no poder descansar en paz, vaga cumpliendo milagros entre la clase trabajadora en la periferia de Culiacán a cambio de piedras para completar su tumba (López-Sánchez, 1996; Cortés y Mancillas, 2007; Fabián, 2016).

El mito fundacional señala que Malverde murió el 3 de mayo, día en que los católicos celebran a la Santa Cruz en México; por ello, desde sus inicios el culto a este personaje se le conoce por medio de la santa cruz de

Malverde, la que se describe como una cruz hecha con las vigas de acero que son empleadas en la construcción de las vías ferroviarias. Es necesario recordar que la celebración de la Santa Cruz se relaciona con el "día de los albañiles" en las zonas urbanas; sin embargo, en el campo tiene un significado más cercano con las primeras lluvias del ciclo agrícola, mientras que en distintos grupos indígenas esta celebración se relaciona con eventos cosmogónicos como la alineación de Venus con otros cuerpos celestes y sus sitios ceremoniales. Es de notar que esta fecha no solo es relevante, sino que tiene importantes significados religiosos en los sistemas de creencias mexicanos.

El también llamado "jinete de la Divina Providencia" (Park, 2007; Gómez-Michel, 2009), no solo regresa para atormentar con su recuerdo al general Cañedo: al perder propiedades materiales, pero ganar algunas espirituales, su ánima se introduce al mercado religioso mexicano a partir de este mito fundacional. Con el paso de los años se transmitió –tanto en el valle de Culiacán como en la sierra de Sinaloa, entre otros factores menos estudiados, como las iglesias espiritualistas en algunas regiones del país– la creencia en el ánima de un bandido generoso muy milagroso, idea que hizo sinergia con las leyendas del bandolerismo de aquella época, en particular de bandoleros sociales como Heraclio Bernal (Cázares, 2008), de quien se retoman diversos elementos narrativos para alimentar el sistema de creencias en torno a la vida de Malverde como bandido generoso (Lizárraga, 1998; Cortés y Mancillas, 2007; Fabián, 2016).

De la mano del sistema de creencias se entretejen las prácticas religiosas y las muestras de fe alrededor del ánima. La localización del montículo de piedras que representa la tumba del bandido generoso, junto con una cruz hecha con pedazos de viga de acero que se ubicaban junto a la vieja estación de tren de Culiacán, desde hace más de seis décadas, son figuras que permiten mantener un conjunto de prácticas rituales y festivas que se comenzaron a llevar a cabo en torno a estos dos objetos materiales; testigos de la devoción de un naciente culto malverdista que sigue presente a unos metros de dicho lugar. Con ello, el mito fundacional poco a poco adquirió propiedades materiales relacionadas con el sistema de creencias y las prácticas religiosas y espirituales asociadas al ánima, lo que le dio mayor legitimidad.

Durante mis primeras aproximaciones un informante que creció en la zona recordaba que hace aproximadamente 60 años él asistía a la celebración que se realizaba cada 3 de mayo; solo estaban la cruz de vigas y un

montículo de piedras sacralizadas como representación de la tumba del ánima de Malverde. La cruz la decoraban con banderines y a la festividad asistían taxistas, prostitutas y ladrones, entre otras personas (Lizarraga, 1998). El rostro y su característico bigote y ceja semipoblada, la camisa vaquera y el corbatín estilo big-bang, vinieron después de unos años a conformar la imagen "original" de Jesús Malverde, el mal llamado santo del narcotráfico.

Algunos elementos inmateriales entre corridos y rezos apócrifos comenzaron a ser dedicados y escuchados sobre todo durante el aniversario de su muerte entre los adherentes al culto malverdista, en los que se pueden escuchar referencias a los objetos materiales y su función para brindar protección, para agradecer el cumplimiento de algún milagro, como aliviar malestares de salud, pactos a los que se da cumplimiento visitando la cruz y llevando piedras o algún otro tipo de ofrenda (López-Sánchez, 1996; Cortés y Mancillas, 2007; Fabián, 2016).

A principios de la década de los ochenta, el ánima, tras una decisión administrativa del gobierno estatal, fue despojada de dicho territorio y de sus objetos. Durante la puesta en marcha del reordenamiento de la zona y la creación del Centro Sinaloa, a fin de centralizar distintas dependencias de gobierno en el lugar, el montículo de piedras venerado por la pequeña comunidad malverdista organizada por Roberto González Mata quedó encapsulado dentro de un estacionamiento privado, mientras que la cruz fue reubicada al interior de la nueva capilla, en un terreno que les donaron unos metros más adelante (Lazcano y Córdova, 2002).

Con la construcción de la capilla y con el pase de estafeta de González Mata a don Eligio González, el culto entró en una etapa de consolidación y de institucionalización de su sistema de creencias y de algunas de sus principales prácticas religiosas; se estructuró un cuerpo organizativo responsable de administrar el lugar y cubrir las necesidades burocráticas que requiere un espacio de esa naturaleza (Fabián, 2016; 2019). Asimismo, sus integrantes son responsables de la venta y distribución de objetos sacralizados como exvotos, veladoras, escapularios, rosarios, medallas, prendas y accesorios de vestir, etc. De igual forma administran los servicios que comprenden limpias espirituales, activación de amuletos, bendición de objetos sacralizados, entre otros (López-Sánchez, 1996; Cortés y Mancillas, 2007; Fabián, 2016).

Tras las limitantes impuestas por la reestructuración del territorio, vieron la necesidad de producir nuevos soportes materiales para su culto;

fue entonces cuando la transfiguración del bandido generoso recuperó sus rasgos físicos. La producción y constante reproducción de la imagen de Jesús Malverde son atribuidas al primer capellán del lugar, quien buscó que el artista Sergio Flores hiciera una representación de la imagen del bandido generoso con rasgos similares, supuestamente, a los del rostro de personajes cinematográficos que habrían representado al mexicano de aquella región durante la época del Cine de Oro (Lizárraga, 1998; Lazcano y Córdova, 2002; Fabián, 2016).

La producción inició con el busto de Malverde, pero con el tiempo se han ido comercializando figuras de su cuerpo completo, de él sentado en un trono rodeado de dólares y hojas de marihuana. A pesar de que algunas figuras tienen ciertas alteraciones que las distinguen de la original, todas son similares a la que se encuentra en la parte central de la capilla en Culiacán. La introducción de una representación material del santo que permitiera conocer los rasgos y las características físicas del personaje, así como los objetos que lo rodean, nuevamente logra transfigurar la hasta entonces ánima errante del bandido generoso a un personaje "de carne y hueso". Con ello se introduce la noción del santo del narcotráfico, aunque ya lo venía siendo, solo que de forma más discreta; pero esta vez no únicamente sus actos como bandido, sino su imagen y sus acciones como ánima hacen sinergia con la figura de los capos mexicanos. Los narcocorridos jugarían un papel importante en la propagación de la representación cultural en torno al santo protector de aquellos que tenían que burlar a la autoridad durante el tráfico de drogas a Estados Unidos (Gudrún-Jónsdóttir, 2006; Flores y González, 2011).

Esta pequeña organización religiosa (Fabián, 2016; 2019), desde los inicios de la capilla, se ha encargado del acomodo de los exvotos y las veladoras que depositan los fieles al interior del lugar, ya sea como ofrenda, como agradecimiento o como una petición para interceder por ellos. En el lugar se pueden encontrar trenzas de pelo, prendas de vestir de algún infante, fotografías, imágenes religiosas tanto de la fe católica como de otros santos populares (Cortés y Mancillas, 2007). Algunas paredes están tapizadas de exvotos y billetes de diferentes denominaciones de dólar con peticiones o agradecimientos anotados. La organización se encarga de encontrar un lugar dentro de la capilla y de acomodar y retirar los objetos que cumplieron con su propósito.

Las ganancias y las limosnas han servido para pagar las comisiones de cada miembro de la organización o para comprar artículos como sillas de ruedas, muletas, cajas de muerto que suelen solicitar, no tanto los devotos, sino los vecinos de la zona y personas migrantes. Más recientemente, a principios del milenio, tanto en la celebración del aniversario luctuoso de Malverde el 3 de mayo, como en la "posada" que se celebra días antes de Navidad, se llevan a cabo rifas de regalos para las familias y para los niños que acuden a estos eventos; en la capilla se entregan electrodomésticos, materiales para la construcción y juguetes.

Durante las primeras décadas del siglo XXI, ha sido notable la presencia de Jesús Malverde en la cultura pop mexicana y en distintas manifestaciones culturales y artísticas a nivel global, principalmente integrado al arte kitsch. El ícono, que representa el busto del bandido generoso o el santo del narcotráfico, trascendió distintas formas sacralizadas y profanas hasta convertirse en un producto o la imagen de productos como botellas de cerveza (Cortés y Mancillas, 2007). Con ello su rostro se desacraliza como benefactor de determinados sectores de la sociedad sinaloense para reformarse como producto cultural global.

Si bien es cierto que durante el siglo XX tanto la representación teatral de *El jinete de la Divina Providencia*, como su versión cinematográfica fueron de utilidad para reforzar la idea sobre la naturaleza bondadosa del bandido generoso (Park, 2007; Gómez-Michel, 2009), también las narcoseries y documentales sobre la vida de narcotraficantes, incluso sobre la del propio Malverde, son elementos que se integran en años más recientes a las formas en que el personaje ha sido representado en las artes y en los medios audiovisuales.

Finalmente, aunque Jesús Malverde nunca pudo contar con la legitimidad de los santos de la Iglesia católica, sí tiene el reconocimiento social y la legitimidad legal (Fabián, 2019) como santo de un culto popular y benefactor de distintos sectores de la sociedad mexicana. En estos últimos años, su legitimidad y reconocimiento oficial ya no es preocupación de la organización malverdista como tampoco lo es de sus devotos. Hacia finales de la pandemia provocada por el covid-19, comenzó a ser visible la sinergia entre el culto malverdista con la religión yoruba y con la santería, asentando su legitimidad de la mano de esos otros santos.

A la luz de los avances digitales, podemos señalar que a partir de los años veinte del presente siglo ha comenzado a ser cada vez más notable la

presencia de la religión yoruba y la santería dentro de los grupos criminales que se dedican al narcotráfico; en un primero momento, en la Ciudad de México y, poco tiempo después, en otras localidades fue notoria la presencia de collares dedicados a Elegguá en las redes sociales de "narcoinfluencers" del noroeste del país. Los cantantes de narcocorridos también han comenzado a hacer notable la presencia del culto en sus versos.

De esta forma se reafirma la relación entre Malverde con personajes como la Santa Muerte de las siete potencias y otros elementos más discretos de dichos sistemas de creencias afrocaribeños, aunque es importante aclarar que estos elementos son tomados en préstamo, como lo han sido otras enseñanzas nucleares de la tradición católica. Así como vemos resignificada a Yemaya como la Santa Muerte, es Malverde quien se alimenta de propiedades de Elegguá y es resignificado dentro del panteón yoruba como una representación del abridor de caminos en un entrecruce de sistemas de creencias (De la Torre, 2001; 2013).

Cómo se ha estudiado el fenómeno

Jesús Malverde como fenómeno social ha sido estudiado desde distintos puntos de vista que van de lo simbólico, lo histórico, lo organizacional, lo literario, así como aspectos socioeconómicos relacionados con sus adherentes. También hay interés en su relación con otros santos y otros sistemas de creencias ajenos a los oficiales. En especial, los estudios vinculados a Malverde tienen que ver con la dicotomía entre el bien, representado por el bandido generoso, y el mal, por el santo del narcotráfico. Lo cierto es que este personaje no podría ser tan emblemático de no ser por la identidad y la historia misma del lugar que lo vio nacer: Culiacán

Culiacán ha sido descrita como una ciudad narcotizada (Oliver, 2012), en la que convergen distintas fuerzas que la gobiernan, entre ellas, el crimen organizado resultado del narcotráfico. La capilla en honor a Malverde es uno de sus principales soportes. Desde cierto enfoque, su historia va de la mano de la historia del contrabando de drogas en Sinaloa y de su ciudad capital.

La "leyenda negra" en Sinaloa (Córdova, 2011), como se le suele llamar a ese episodio histórico que inicia en la sierra durante los años treinta del siglo pasado y "concluye" con la implementación de la Operación Condor, casi 50 años después, es el periodo en que emerge la producción, el tráfico y la venta de goma de opio hasta consolidarse como uno de los

negocios más lucrativos en el campo de la entidad (Lazcano y Córdova, 2002). Un negocio que inició como algo local entre campesinos y empresarios que cultivaban "goma negra" que exportaban fuera del estado, en una supuesta complicidad con el gobierno, principalmente para atender las necesidades de la población consumidora en Estados Unidos. Todo ello tenía la finalidad de contrarrestar la crisis y la pobreza en el campo sinaloense (Lazcano y Córdova, 2002; Cortés y Mancillas, 2007).

La década de 1940 fue crítica, ya que Sinaloa experimentó contrastes económicos que resultaron en un aumento de la migración y del narcotráfico. Este nuevo contexto social ayudó a conectar esa parte de la vida de Malverde abordada en su mito con las vidas difíciles de quienes migraron o quienes se involucraron en el tráfico de drogas (Perea, 2020). El negocio del tráfico de drogas en Sinaloa hace de Culiacán no solo la capital del estado, sino la capital del narcotráfico en México, precisamente porque este es uno de los negocios más redituables en el mundo de la delincuencia. Su consolidación se evidencia por el surgimiento de la narcoliteratura, narcocultura (Córdova, 2011) y la proliferación de espacios de culto como la capilla dedicada a Malverde, es decir, una ciudad narcotizada (Oliver, 2012).

A la par de la capilla, existen otros espacios sacralizados donde se exaltan valores como la riqueza económica y lujosa como sinónimo de éxito. De ello se da cuenta en uno de sus principales cementerios, Jardines del Humaya, cuya exclusividad reside en los lujosos mausoleos y en la importancia de los personajes que se encuentran enterrados ahí. La valentía y el heroísmo se adhieren a las historias y leyendas sobre las hazañas de estos personajes y, al mismo tiempo, a la identidad local.

Algunas de estas representaciones, más que caracterizaciones de la crueldad de la delincuencia en contextos de narcotráfico, pueden llegar a ser estandartes moralizantes en las batallas criminales como la que actualmente se vive en dicha ciudad (Oliver, 2012: 96). Con los hechos violentos que iniciaron en septiembre de 2024, se han destruido tumbas y otros sitios sacralizados por narcotraficantes involucrados en la guerra entre ambas facciones del Cártel de Sinaloa, dejando claro que la moralización o desmoralización de los bandos que se enfrentan en una ciudad narcotizada es posible a partir de la destrucción de sus símbolos sagrados más representativos.

Culiacán también suele ser un lugar de modas. Por un lado, las contribuciones del valle de Culiacán al mundo de la moda han venido de la

mano en un primer momento del estilo ranchero característico de músicos y cantantes como Chalino Sánchez o Los Tigres del Norte, estilo del que se ha dicho (en voz de Los Tucanes de Tijuana) que vino a sustituir la moda de los pachucos en la región y se encuentra presente en la imagen de Malverde creada a principios de los años ochenta del siglo pasado. Sin embargo, el tránsito de la sociedad mexicana del campo a la ciudad, que caracterizó la segunda mitad del siglo xx, ha dado un cambio radical en el presente siglo, ya que aunque el estilo ranchero o vaquero aún está presente son las marcas italianas y la ropa de diseñador las que se encuentran entre los intereses, no únicamente de los grandes capos, sino de todo aquel que forma parte de la narcocultura (Córdova, 2011; Oliver, 2012).

Respecto a la literatura y demás manifestaciones artísticas, la presencia de la narcocultura es casi un sello de distinción de lo hecho en Culiacán. El sinfín de narcocorridos escritos por un ejército de compositores no solo ofrece cantidades impresionantes de material para su análisis y discusión sobre la música en sí, sino sobre las hazañas, enfrentamientos y pérdida de la vida de algunos criminales oriundos de la región (Ramírez-Pimienta, 2020). En años más recientes el arte contemporáneo también ha impreso piezas con el mismo sello, como exposiciones realizadas con las propias cobijas de las personas asesinadas y encontradas encobijadas en terrenos baldíos.

Dramaturgos y novelistas también se han inspirado en la figura de Malverde. La obra de Óscar Liera, *El jinete de la Divina Providencia* –estrenada en 1984–, explora el conflicto entre la Iglesia católica y los seguidores de Malverde en Culiacán. La novela de Leónides Alfaro, *La maldición de Malverde*, cuenta dos historias vinculadas por el contexto geográfico y cultural de Sinaloa, entrelazando la leyenda de Malverde con narraciones más contemporáneas. También se habla de Eduardo Galeano, el escritor uruguayo, quien escribió sobre Malverde representado como una figura de Robin Hood. La novela de Arturo Pérez-Reverte, *La reina del sur*, incluye una descripción de la capilla de Malverde. Élmer Mendoza ha hecho descripciones muy puntuales sobre el entorno del que está rodeado el santo en sus escritos (Cortés y Mancillas, 2007).

Bandido social

Desde el punto de vista académico, uno de los primeros trabajos que resulta ilustrativo sobre todo lo que rodea a Jesús Malverde y que aún se puede encontrar en algunas bibliotecas es el ensayo titulado *Malverde, un*

bandido generoso (López-Sánchez, 1996), que contiene información relevante y menos difusa que otros dichos más actuales sobre el mito fundacional. De igual forma, en ese texto se elabora una descripción de la que el autor echa mano para referirse a la capilla, a la que llama ermita.

En su descripción, Sergio López-Sánchez explora un lugar todavía en condiciones "humildes", de arquitectura muy rudimentaria tanto por dentro como por fuera. Sin embargo, menciona que ya se encuentran presentes otros santos del panteón católico, entre ellos, imágenes de la Virgen de Guadalupe y de Jesucristo. De igual forma relata que la venta de productos y servicios espirituales se localiza en la parte exterior del local. López-Sánchez (1996) también narra los hechos más recientes, relacionados con la remoción de la cruz de Malverde de su lugar original y la permanencia de la tumba por un tiempo hasta desaparecer finalmente del espacio público.

Las observaciones etnográficas de Arturo Lizárraga (1998), por otro lado, le ayudan a comprender cómo el culto a Jesús Malverde es producto de una "tradición selectiva". Es decir, en él se han depositado tradiciones y símbolos tanto del pasado como del presente, conjuntándose santos oficiales y héroes locales que dan sentido a la realidad en que viven las personas. De esta forma, el investigador explora en las experiencias de las personas entrevistadas qué saben sobre Jesús Malverde. Así, el "ángel de los pobres" (Lizárraga, 1998) se vuelve una categoría necesaria para comprender que Jesús Malverde es considerado hasta esa época como un héroe que buscó entre sus causas garantizar el bienestar de la gente pobre.

Lizárraga no solo explica el mito fundacional, sino que lo cuestiona oponiendo la historia de Jesús Malverde con la de Heraclio Bernal. Asimismo, el investigador afirma que, efectivamente, Jesús Juárez Mazo nació en Las Juntas, Mocorito, el 24 de diciembre de 1870; la narrativa en torno a Malverde se construye de manera selectiva con el paso del tiempo en que la constante, en voz de sus entrevistados, es que "siempre ayudó a los pobres".

Arturo Fabián (2016) estudia el contexto histórico y las condiciones sociales que permitieron la aparición del mito e identidad religiosa de Jesús Malverde. Resalta las políticas económicas desiguales, las injusticias sociales y el sistema político corrupto del porfiriato en Sinaloa, que ayudaron a construir a Malverde como un "bandido social" (Cázares, 2008) y que después se convirtió en una figura importante de la narcocultura.

El autor enfatiza que entender este contexto histórico es esencial para comprender la importancia de Malverde y su veneración contemporánea, además de la constante reinterpretación de su significado que permite su persistencia (Fabián, 2016).

Por otro lado, hay investigadores que sugieren que la presencia de figuras como la de Malverde o la Santa Muerte son indicadores de realidades socioeconómicas estresantes en determinadas regiones del país, así como el intento humano por controlar estas situaciones de incertidumbre (Dahlin, 2011). Es decir, estas devociones son una manifestación de la angustia mucho más presente en los sectores menos privilegiados y desprotegidos. En particular, los corridos dedicados a Malverde, hasta hace unos años, destacaban por ser analogías de leyendas del bandolerismo y de la Revolución mexicana reelaboradas por narcotraficantes (Gudrún-Jónsdóttir, 2006; Flores y González, 2011). Estas analogías –acompañadas de música norteña o banda– se han introducido no únicamente en el gusto del público al que le interesa dicho género musical, sino que también han contribuido a la continuidad de la dicotomía entre lo sacro y lo profano en la que se sostienen estas dos ideas de un bandido generoso y un santo del narcotráfico en un mismo personaje (Gudrún-Jónsdóttir, 2006).

Malverde desde la posmodernidad

Distintos investigadores han observado el fenómeno desde un punto de vista posmoderno en que se localiza a Malverde entre adivinos y lectores de tarot mediatizados, astrólogos y practicantes de medicina alternativa (Hidalgo-Solís, 2007); los medios de comunicación y las nacientes redes sociales, antes que las iglesias o templos, han operado como aparadores que exhiben a estos personajes como soluciones alternativas mágico-religiosas a los problemas de la vida diaria. Cualidades como ser un Robin Hood norteño, combinadas con las del bandolero social, apuntan a reducir los problemas de un público cansado de las injusticias y la desigualdad, lo que hasta cierto punto permite articular una fenomenología de Malverde alimentada por determinada necesidad de creer en un futuro mejor de cara a la abrumadora modernidad (Hidalgo-Solís, 2007).

Son sistemas de creencias y prácticas religiosas y espirituales que operan como soporte ante la realidad, lo que debe ser entendido como la manifestación de un malestar provocado por la modernidad (Hidalgo-Solís, 2007; Oliver, 2012), más que un indicador de pobreza y marginación

entre los adherentes de este y otros cultos. Estos síntomas de malestares sociales –atendidos de forma mágico-religiosa por santos como Malverde o la Santa Muerte–, para la postura posmoderna son una posible explicación del cada vez más prolongado abandono de fieles a la doctrina católica (Degetau, 2009) ante nuevas ofertas en el mercado religioso mexicano.

Dentro de este marco se desarrolla la visión de abordar a Malverde como un "sujeto popular" (Park, 2007; Gómez-Michel, 2009); se parte del estudio de las formas discursivas inscritas en el trabajo de Óscar Liera, *El jinete de la Divina Providencia*, que concentra los discursos encontrados durante dos épocas distintas en la vida del bandido generoso: una que tiene que ver con su obra en vida como bandolero y, la otra, despues de muerto, como un imaginario corporizado que provoca miedo acompañado del terror y la violencia en el metabolismo del poder representado por el narcotráfico, una especie de antihéroe sacralizado popularmente (Park, 2007; Gómez-Michel, 2009).

Iconografía malverdista

Algunos trabajos sobre la iconografía malverdista se han generado a partir de la producción de artículos religiosos y de fotografías, como el estudio dedicado al suplemento fotográfico del libro *Malverde. Exvotos y corridos* de Enrique Flores y Raúl Eduardo González, para analizar las imágenes del culto a Malverde como una forma de testimonio visual (Riobó, 2022). Aquí se utiliza un enfoque semiótico-hermenéutico para estudiar estas fotografías, argumentando que proporcionan información sobre los ciclos históricos del culto, la identidad de sus creyentes y su asociación con actividades criminales.

El análisis revela que las fotografías no solo documentan la diversidad del culto, sino que también cuestionan el papel del investigador como observador pasivo, enfatizando que las imágenes capturan la fluidez y la diversificación del culto, así como las hibridaciones culturales que lo conforman. En última instancia, el artículo subraya el valor de la fotografía documental para captar la complejidad y la evolución de las expresiones religiosas populares, así como la importancia de analizarlas desde una perspectiva no colonialista.

A propósito de los exvotos dedicados a Malverde, se sabe que los localizados en la capilla sirven como testimonio de la fe y gratitud de los devotos por los milagros (Perea, 2020). Estas ofrendas representan un pacto

moral entre el creyente y el santo. Son clave para entender este fenómeno, ya que son representaciones visuales de los milagros concedidos por Malverde. Su estudio revela diferentes representaciones de Malverde, pues a menudo incorporan imágenes de hojas de marihuana, dólares y armas y otros símbolos que reflejan las vidas y preocupaciones de los devotos. Los temas más frecuentes en los exvotos están relacionados con la familia, la salud y el trabajo. La diversidad de tipos de exvoto: pinturas de gran formato, mensajes escritos, fotografías y placas de metal, entre otros, dan fe de los diferentes orígenes socioeconómicos de quienes veneran a Malverde. Además, demuestran la persistencia del imaginario del bandido social, que proporciona un sentido de esperanza y refugio para aquellos que experimentan injusticia e incertidumbre (Perea, 2020).

Conflicto con las autoridades

Algunos estudiosos ven el culto como resultado del sincretismo religioso, especialmente entre grupos marginados, destacando las tensiones entre la Iglesia establecida y las necesidades de las poblaciones subalternas. Por ejemplo, Ida Rodríguez (2003) considera el culto como una ruptura entre la institución eclesiástica y las necesidades de los subalternos, mientras que Jorge Degetau (2009), desde una perspectiva antropológica, interpreta la santificación como un producto sincrético sostenido por grupos marginalizados.

Malverde representa una figura importante en la lucha por tomar un lugar en el espacio sagrado de Culiacán (Price, 2005). Una lucha que refleja conflictos que van más allá de un simple paisaje y se manifiesta como tensión entre los paisajes oficiales y los vernáculos, entendidos los segundos como los marginales que no forman parte de los primeros pero buscan un lugar propio. En ese sentido, dentro de la capilla, Malverde constituye un significante vacío, que produce una infinidad de significados alimentados por distintas narrativas en torno al personaje (2005).

Una parte significativa de la literatura asocia el culto con la expansión del narcotráfico en el norte de México, considerándolo un producto simbólico de la narcocultura relacionado con la expansión del poder entre los narcotraficantes (Sánchez, 2009); también se argumenta que el culto es inseparable del narcotráfico, que ha moldeado sus símbolos y rituales (Cantarell, 2002). Anajilda Mondaca (2014) ve a Malverde como un símbolo de poder más que de religiosidad popular, ligado a la estética del narco y utilizado por grupos armados ilegales. Asimismo, aunque se reconoce el

papel del narcotráfico, también destaca la presencia de otros creyentes de grupos subalternos (Fernández-Velásquez, 2010).

Por otro lado, algunos estudios vinculan a Malverde con la migración indocumentada y los símbolos de identidad entre los mexicanos que viven fuera del país. Su figura es representada como un símbolo nacional para los inmigrantes, que proporciona protección y un sentido de identidad regional (Arias y Durand, 2009). Sin embargo, la asociación de Malverde con la delincuencia, al referirse a un narcoculto perteneciente a la narcocultura mexicana, no ha sido del todo bien recibida en Estados Unidos (Zebert, 2016), ya que las autoridades migratorias lo encuentran como un elemento de prueba para asegurar que el dueño de los objetos de culto es alguien relacionado al narcotráfico, para así ser detenido, enjuiciado y, en algunos casos, hasta deportado.

Kristín Gudrún-Jónsdóttir (2006; 2014) utiliza el concepto de subalternidad para analizar el culto como un sistema de creencias fuera de la Iglesia oficial, destacando la importancia de la música, la mezcla de lo sagrado y lo profano, así como el papel de los rituales. Para ello profundiza en obras literarias que han tomado la figura de Malverde como tema de ficción, tales como la mencionada obra de teatro *El jinete de la Divina Providencia* y la novela *Jesús Malverde. El santo popular de Sinaloa* de Manuel Esquivel (2015).

Respecto a los devotos y el turismo religioso que circulan durante su aniversario luctuoso, se ha encontrado que el fenómeno está motivado principalmente por razones religiosas que atraen a visitantes locales, nacionales e internacionales que conviven entre símbolos de la narcocultura, lo que también vincula al sitio con el turismo oscuro (Guzmán y Flores, 2023). Los eventos observados por Sandra Guzmán y Silvestre Flores (2023) incluyeron presentaciones musicales, consumo de alcohol y venta de suvenires con imágenes de Malverde. Mencionan también que los visitantes provenían de diversos lugares, incluyendo otros estados de México y Estados Unidos. El ritual incluyó bañar la estatua de Malverde en alcohol. La peregrinación para honrar al santo es un elemento significativo de la visita, mientras que la conexión con la narcocultura representa el lado más oscuro del sitio. El sitio sirve como un espacio para la devoción personal y tiene vínculos con el mundo del crimen (Guzmán y Flores, 2023).

Los cultos dedicados a la Santa Muerte, Jesús Malverde y el Angelito Negro ofrecen a sus seguidores formas de identidad, protección y supervi-

vencia en contextos marcados por la violencia y la marginación (Gaytán y Valtierra, 2023). Aquí los tatuajes son un elemento crucial en la identidad y compromiso de los devotos de la Santa Muerte. Estas marcas visibles sellan el pacto con la deidad y refuerzan la pertenencia a la comunidad. Aunque percibidos como un estigma por los ajenos al culto, los tatuajes son símbolos de protección y fidelidad. En contraste, Felipe Gaytán y Jorge Valtierra (2023) afirman que los seguidores de Jesús Malverde no recurren a los tatuajes, sino que utilizan objetos como medallas o collares. Los devotos del Angelito Negro practican la autolaceración como sacrificio y conexión con lo sobrenatural. Estas prácticas divergentes muestran la variedad de maneras en que los cultos manejan simbólicamente el miedo y la incertidumbre generados por la violencia.

Como se muestra en este apartado, el fenómeno religioso de Malverde se ha abordado desde distintos enfoques, poniendo énfasis en la diversidad de elementos que lo enmarcan y lo contextualizan como el ánima de un bandido generoso y como el santo del narcotráfico. Ha sido ampliamente discutido el mito fundacional que se origina con la trágica muerte de Jesús Malverde. De igual forma, es evidente el interés por caracterizar a sus devotos, los sistemas de creencias y prácticas religiosas que han derivado del culto al ánima. El estudio de la música y la literatura no solo se ha sostenido, sino que se alimenta continuamente de nuevos productos culturales como narcoseries y evocaciones "tumbadas".

En particular, el estudio de lo material y lo simbólico enmarcado en exvotos, tatuajes, prendas y accesorios de vestir, objetos rituales, etc., es materia de este ensayo fotográfico, pues se pretende contribuir al desarrollo del inventario de estos bienes de salvación que son producidos tanto por la familia malverdista como por los propios devotos. En este sentido, se ofrece una actualización tanto de la literatura generada durante los últimos cinco años, así como una actualización de "bienes de salvación" observados durante la visita a la capilla en 2024.

Metodología

Producción y consumo de bienes de salvación populares

Como se mencionó, la materia prima de este ensayo son los bienes de salvación que se generan en torno al culto a Jesús Malverde. Es por ello que hablar del mercado religioso mexicano implica reconocer la gran di-

versidad de denominaciones que día a día generan estrategias de mercadotecnia para atraer a los creyentes mexicanos a sus iglesias. No está de más recordar que con la reforma realizada a la Constitución mexicana y sus respectivas leyes, a principios de la década de los noventa del siglo pasado, México se volvió un país liberal, incluso en términos de reconocer la libertad de culto y no ser más un país monopólicamente católico y guadalupano. Con ello se reconocen legalmente y se regulan distintas iglesias desde el Estado, garantizando la libertad de los mexicanos de escoger entre diferentes denominaciones la más adecuada a sus necesidades espirituales y a su fe.

La teoría sociológica de la religión sobre las economías religiosas (Finke, 1988; Frigerio, 1995) señala que en una sociedad moderna, en la que la libertad religiosa está garantizada por ley y legitimada por el Estado, es que se puede desarrollar una relación económica de oferta-demanda entre las distintas iglesias y la sociedad. Este enfoque se limita a ver, desde lo económico, a las iglesias como productoras de bienes de salvación, acordes a las necesidades de los grupos sociales que conforman el mercado religioso (Stark y Finke, 2003; Finke, 2004). De esta manera, se entiende que históricamente han venido compitiendo algunas iglesias norteamericanas con otras por establecer una relación productor-consumidor con la sociedad, por medio del mercado de bienes de salvación en Estados Unidos (Finke, 1992).

Respecto a la religiosidad popular (De la Torre, 2016), es necesario señalar que, gran parte de las veces, no se sostiene de una institución eclesial o iglesia alguna, sino de formas de organización social y comunitaria dentro de la que suele hallarse, subordinada, la estructura de determinada iglesia. Esta situación vuelve complejo el enfoque económico, ya que los consumidores en la religiosidad popular también suelen contribuir en la producción de bienes de salvación; las formas de organización suelen ser de tipo más emergente (Fabián, 2019); y la legitimidad suele ser otorgada por la sociedad en lugar de instituciones como el Estado. Sin embargo, estos sistemas de creencias van a estar alimentados por determinadas "enseñanzas nucleares" (Finke, 2004), en especial las católicas.

Tanto las tradiciones heredadas, principalmente del catolicismo guadalupano, como las innovaciones producidas dentro de los marcos socioculturales propios del noroeste mexicano, conforman este tipo de enseñanzas nucleares religiosas y morales en torno a Jesús Malverde y su

culto (Fabián, 2016; 2019). De esta forma no es difícil comprender que en una celebración religiosa, como una fiesta patronal, lo social y lo religioso converjan dentro de los marcos de lo sagrado y lo profano.

Como se señaló, en su etapa de consolidación, en el culto a Malverde se fue conformando una pequeña forma de organización que hasta el día de hoy permanece administrando tanto la capilla como los bienes de salvación. La "familia malverdista", como suelen autodenominarse, es la "institución" que produce y oferta (y al mismo tiempo consume) los bienes de salvación malverdistas (*supply-side*) que en su mayoría pueden ser observados durante la celebración religiosa o fiesta patronal que se lleva a cabo cada 3 de mayo en la capilla de Culiacán (Fabián, 2019).

Observación participante y herramientas cognitivas

Con el basamento teórico-conceptual presentado se buscó profundizar en la circulación de bienes de salvación relacionados con el culto a Malverde. Ahora bien, la presencia o ausencia de estos bienes, así como el aumento o disminución en la producción de los mismos define el estado actual del culto; por este motivo, es necesario elaborar registros de estos a fin de conocer sus procesos de transformación, cambio, etc. La "mirada antropológica", propia de la antropología mexicana, contiene un abanico impresionante de métodos, herramientas y técnicas de recolección y análisis de la información obtenida en festividades religiosas, carnavales, fiestas patronales, rituales funerarios, etc., y es un pilar de este ensayo.

El trabajo etnográfico de observación participante permite incorporar herramientas audiovisuales para auxiliar los registros de lo observado en campo. De tal forma que el uso de la fotografía resulta de gran utilidad al momento de recolectar información para ser analizada posteriormente. Sin embargo, es necesario comprender que la mirada antropológica en general y la observación participante en particular no se refieren solo al uso de un conjunto de métodos etnográficos de recolección de información en campo, sino a la utilización de uno mismo como herramienta "primaria" para comprender las realidades sociales, los comportamientos y los significados dentro de sus propios contextos.

Se parte de la etnografía visual como método, ya que implica el uso de la fotografía para estudiar las configuraciones sociales y obtener una distancia crítica de la actividad etnográfica en el campo religioso, debido a que permite materializar las formas visibles del culto en un determina-

do contexto espacio-temporal (Chatagny, 2021). Tanto la recolección y el procesamiento de los datos visuales debe considerar las razones detrás de la posición y el punto de vista del investigador cuando se tomó la fotografía. Por ello, los datos fotográficos son un constructo del investigador y deben ser parte de un marco analítico; el conocimiento almacenado en la fotografía es específico y vuelve visibles aquellos elementos de una situación que ya estaban allí, pero que no se advirtieron durante la visita en campo (2021). Así pues, observar no únicamente implica mirar a través del lente fotográfico: es preciso comprender que la observación se encuentra desde el orden natural como una habilidad humana inherente para percibir el mundo usando los sentidos desde que nacemos. En este orden, observar implica experimentar y descubrir el entorno impulsado por la curiosidad, sin necesidad de herramientas o capacitación específicas (Quintana, 2021).

Por el contrario, la observación científica es un proceso sistemático, intencional y planificado que se utiliza para comprender los fenómenos, entre los que se ubican los fenómenos sociales. Es un componente clave del método científico, que requiere un objetivo claro, una planificación cuidadosa y una recopilación de datos estructurada (Quintana, 2021). Las herramientas e instrumentos apoyan y registran las observaciones, mientras que los datos se analizan e interpretan para sacar conclusiones. La observación participante es una técnica fundamental en la investigación cualitativa, sobre todo en la etnografía, en la que el investigador se integra en el grupo estudiado para comprender sus dinámicas de forma holística. Para facilitar este proceso, los investigadores desarrollan y emplean diversas herramientas que les permiten recopilar y analizar la información recolectada en el campo de manera más efectiva.

La observación participante –como toda observación científica– debe tener claro el propósito de la intervención del investigador, por lo que se requiere que se apoye en los objetivos de la misma. Este proceso facilitará la identificación y selección de comportamientos específicos durante la estancia en campo. El diseño de herramientas propias de los estudios cualitativos, tales como listas de verificación o escalas de calificación, es fundamental para ayudar en la recopilación de datos (Quintana, 2021). Sin embargo, al hacer observación participante fotográfica, un investigador debe considerar varias herramientas y habilidades cognitivas (Andrango *et al.*, 2020) porque mejoran la capacidad para recopilar datos significativos e interpretar los fenómenos sociales con precisión, además de que tienen

el potencial de mejorar las habilidades de observación visual necesarias para la observación participante.

1) Herramientas cognitivas visuales: durante la observación participante fotográfica, las herramientas visuales como los mapas mentales y los mapas conceptuales pueden ayudar a los investigadores a organizar los pensamientos iniciales y la comprensión del entorno que se está fotografiando. Estas herramientas pueden evolucionar a medida que avanza la observación al representar visualmente las conexiones entre diferentes aspectos del estudio, tales como relaciones entre individuos, temas recurrentes, configuraciones espaciales o eventos claves, facilitando así la selección de sujetos, la composición de tomas y la identificación de elementos visuales significativos dentro del encuadre. La creación de bocetos y diagramas del entorno puede mejorar la comprensión de las relaciones espaciales e informar las elecciones fotográficas.

En este sentido, en el caso del fenómeno observado en este trabajo, las visitas previas a la capilla y el regreso constante a ediciones anteriores del aniversario y la posada permiten una previsualización del desarrollo de rutas, movimientos y descansos que se llevan a cabo durante la celebración de la fiesta. Esto facilita la capacidad de estructurar y ordenar los espacios que ocupan tanto los adherentes como las imágenes religiosas a lo largo de la festividad.

2) Herramientas cognitivas de organización (organizadores gráficos): se pueden utilizar organizadores gráficos o técnicas de estudio de la gramática visual de la imagen para establecer relaciones visuales, a fin de estructurar con mayor facilidad las notas de campo, vinculándolas a fotografías específicas e identificando conceptos claves, relaciones y secuencias de eventos capturados en las imágenes. De igual forma, las líneas de tiempo ayudan a trazar la cronología de los eventos fotografiados, mientras que los diagramas de causa y efecto sirven para analizar los factores que contribuyen al fenómeno religioso documentado en las imágenes. Los sistemas de categorización son útiles para clasificar las fotos según temas, sujetos o técnicas de composición. Estos sistemas se pueden crear prestando atención a las interacciones entre las personas, el proceder de sus acciones y creencias, así como sus propias interrogantes y normativas.

3) Herramientas cognitivas de inferencia: se pueden utilizar situaciones de resolución de problemas (SRP) para analizar interacciones complejas o eventos inesperados encontrados al tomar fotografías. Son herramientas

que activan y focalizan el pensamiento para la expansión y contracción de las ideas, su organización, la toma de decisiones, la clarificación de argumentos y el desarrollo de la creatividad (Andrango *et al.*, 2020). De esta forma, los investigadores pueden explorar diferentes interpretaciones de las fotografías, considerar puntos de vista alternativos y tomar decisiones informadas sobre qué imágenes capturar y cómo enmarcarlas.

Para el presente trabajo, el desarrollo de dichas herramientas cognitivas ha permitido la elaboración propia del apartado fotográfico de este ensayo. El proceso de producción fotográfica dependió de ellas, lo que contribuyó a mejorar la composición de las fotografías, a definir las series de fotografías por medio de los sistemas de categorización y a resolver problemas a partir de la creatividad. Es importante recalcar que no solo es la acción de documentar lo observado, sino la acción de registrar y comunicar lo observado al mismo tiempo.

Emplear la mirada o el ojo fotográfico, como se dice coloquialmente, para usar la cámara fotográfica y generar registros de tipo comunicativo es utilizar estas herramientas a lo largo de un proceso de producción visual, que va desde la preparación de los ajustes de la cámara y el tipo de lente que se usará, hasta las condiciones de luz al momento de tomar una fotografía. En este sentido, el desarrollo del ojo fotográfico corresponde al desarrollo de habilidades de la cognición relacionadas con el propio ojo humano y con los respectivos procesos cognitivos y mentales que nos permiten presionar el disparador.

Desde esta perspectiva se reconoce que las observaciones del investigador se filtran a través de experiencias, creencias y conocimientos individuales. Este tipo de observación cognitiva también reconoce que la historia personal, las emociones y los sesgos influyen en lo que se observa y cómo se interpreta. Los individuos solo pueden ver y observar lo que han construido "dentro" de sí mismos (Andrango *et al.*, 2020); por lo tanto, los observadores deben ser conscientes de sus prejuicios y de cómo podrían afectar sus percepciones.

Con lo anterior se quiere recalcar que la observación participante no es únicamente una herramienta auxiliar de la investigación cualitativa, en la que se depositan los residuos de las entrevistas y lo observado a simple vista. Por el contrario, por medio de esta técnica respaldada por herramientas y técnicas de la fotografía y herramientas cognitivas propias del ser humano es que se fundamentan las observaciones realizadas en cam-

po, en lo que se refiere a este ensayo fotográfico, a fin de contribuir al estudio e inventario de bienes de salvación malverdistas.

Dicho lo anterior, la siguiente sección se alimenta de los resultados obtenidos durante el trabajo de campo, principalmente en los aniversarios de la muerte de Jesús Malverde. Aquí se presenta una parte sustancial de su análisis, mientras que la otra se encuentra en el ensayo fotográfico del que se desprende este documento. En ese sentido, las referencias a las fotografías encontradas en este apartado corresponden al estudio de las imágenes dentro del apartado fotográfico de este trabajo.

Los bienes de salvación malverdista

La fiesta patronal de Jesús Malverde es el escenario ideal para llevar a cabo una constante revisión de los bienes de salvación presentes en las creencias y prácticas malverdistas. Las tradiciones e innovaciones contenidas en las enseñanzas nucleares malverdistas son expuestas y puestas en práctica durante la celebración del 3 de mayo de cada año. Este ensayo destaca lo observado durante la celebración de 2024.

Cabe señalar que he visitado constantemente la capilla desde el año 2015, a excepción de los años que duró el confinamiento provocado por la pandemia de covid-19. Para este ensayo se dio seguimiento a diversas categorías o tipos de bienes como las réplicas de la imagen, en especial el busto de Malverde. También se observó a los cargueros de dichas imágenes que acompañan a Malverde durante su recorrido en procesión. Los tatuajes son un elemento que comienza a perfilarse como tradición, ya que es normal ver en la festividad, sobre todo durante la procesión, que las personas se quitan la camiseta para mostrar su tatuaje de Malverde.

Tradiciones de la fe malverdista

Algunas de las tradiciones asociadas al culto a Malverde, como la fiesta misma que es un bien que ya ha sido descrito en diferentes ocasiones, son costumbres católicas o enseñanzas nucleares que provienen de la fe católica y se reproducen y resignifican dentro del culto a Malverde. Al día de hoy este hecho sigue siendo representado como una manifestación de la cultura malverdista. Durante la celebración se continúan llevando piedras al altar principal de la capilla, en algunas se puede leer la petición y la manda a la que se comprometen. Sin embargo, esta práctica está cada vez más en desuso, y ahora son las veladoras y los exvotos los que llegan

en grandes cantidades, para cumplir con el mismo propósito, aunque de forma un poco más rentablemente cristiana.

A lo largo del tiempo el rostro de Malverde ha tenido diversos cambios como objeto de adoración. Recordemos que en los primeros años el ánima, fantasma o espíritu, es decir, una figura inanimada, era Malverde y lo material era su tumba de piedras y su cruz de vigas del ferrocarril, los que sí eran objetos animados, palpables y observables. Como es sabido, el busto de este santo es la representación actual; desde hace cerca de cuatro décadas fue caracterizado por un artista y es la que se considera la imagen original de Malverde.

La cruz de Malverde (véase imagen 1) que se escucha mencionar en alabanzas y corridos se mantiene presente a la entrada del nicho donde descansa el busto original del bandido generoso. Tanto en ese nicho como en los que se encuentran en los laterales de la capilla se aprecian distintas réplicas artesanales del personaje, algunas rodeadas de figuras de la Virgen de Guadalupe, Jesucristo, san Judas Tadeo y la Santa Muerte, principalmente (véase imagen 3). La asociación de este con los demás santos católicos encargados de cuidar y proteger a sus devotos es una tradición legitimadora de la espiritualidad católica, ya que se observa que es un miembro del panteón de la devoción de personas que buscan depositar una veladora en el nicho.

Consagrar las imágenes de Malverde derramando licor sobre sus cabezas (véanse imágenes 11 a 14) es una práctica que ha permanecido como tradición durante la procesión, en un primer momento exclusiva de los miembros de la capilla, pero que hoy se lleva a cabo colectivamente. Esta acción y otras que involucran bebidas embriagantes o psicoactivos se generan a partir de representaciones sincréticas llevadas de otras tradiciones al catolicismo. En la fiesta de Malverde, además de derramar bebidas sobre el santo, las botellas de licor se comparten entre devotos a fin de embriagarse y, en menor medida, hay quienes consumen cannabis cerca de la imagen principal durante la procesión.

En relación con los cargueros, se pudo observar una representación de aproximadamente un metro de tamaño de la figura del bandido generoso montando su caballo (véase imagen 4), la que a su vez se encuentra sobre una estructura metálica que permite que sea cargada sobre los hombros. Otros cargueros, durante esta fecha, sacan de sus capillas personales o familiares sus propias imágenes de Malverde y las llevan para acompañar

a la imagen del nicho principal durante la procesión, ya sea montando su imagen sobre la misma camioneta o caminando en procesión al lado de ella (véase imagen 10).

Una tradición que se observa desde la visita realizada en 2015 y se mantiene constante durante la procesión está relacionada con la exposición de los tatuajes del rostro de Malverde. Es natural ver a devotos que durante la procesión exponen los tatuajes en sus espaldas, pecho, hombros, entre otras partes del cuerpo (véanse imágenes 6 al 10). En 2024 fue notable y novedosa la presencia del bandido generoso en antebrazos, manos o piernas, además de estar cada vez más estilizados y acompañados de otros santos católicos (véase imagen 6).

El estilo de vestir "buchón" es parte de la caracterización de algunos adherentes. Tanto los encargados de la capilla como otros devotos y comerciantes han tratado de mantener la imagen de Malverde presente, tanto en prendas como accesorios de vestir (véase imagen 5). La música de banda es otro elemento que se manifiesta durante la procesión. Es sabido que a Malverde le gustan los corridos, por lo que suelen interpretarse algunos en los que se glorifican a personajes señalados como el "patrón", cuyas acciones de bandolerismo han sido similares a las de su santo. Otros géneros musicales han transitado en años anteriores; sin embargo, tras la pandemia y los hechos violentos que han ocurrido durante los últimos años en la ciudad, es notoria la ausencia de distintos actores.

Imagen 1. La Santa Cruz de Malverde

Imagen 2. Las imágenes de Malverde

Imagen 3. Las imágenes de Malverde II

Imagen 4. El carguero del jinete de la Divina Providencia

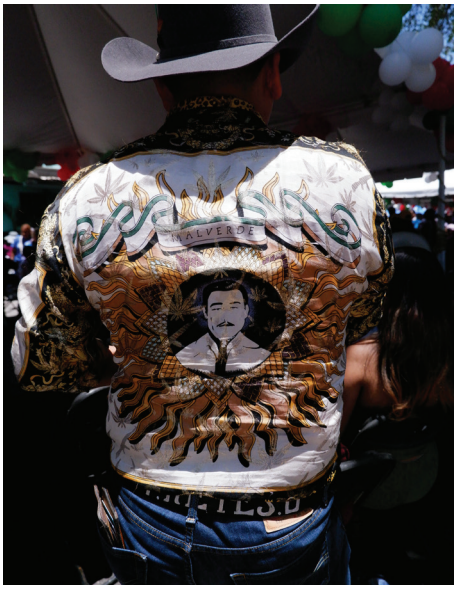
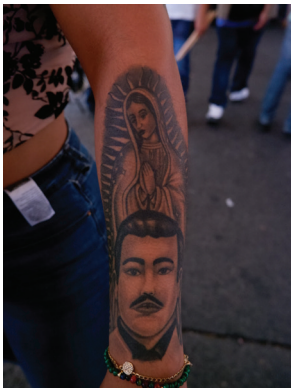
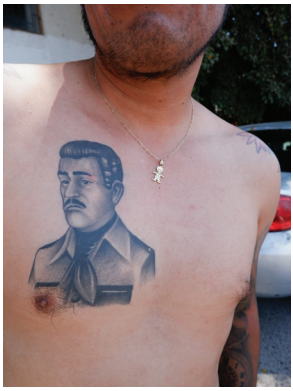
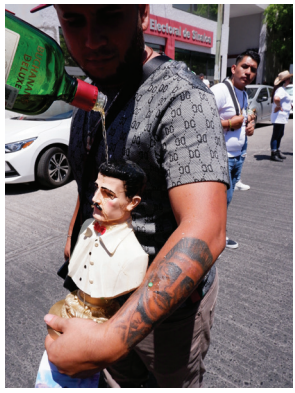


Imagen 5. Moda malverdista



Imágenes 6, 7, 8. Tatuajes





Imágenes 9 y 10. Tatuajes

Imágenes 11, 12, 13 y 14. Consagraciones

Innovaciones

En la visita de 2024, pude documentar a dos personas que decidieron hacer penitencia andando de rodillas detrás de la imagen principal durante el recorrido (véanse imágenes 15 a 17). Este fue un hecho inusual, ya que requiere de cuidados especiales debido al intenso calor de Culiacán. No obstante, esta tradición que se puede observar con mayor frecuencia en el guadalupanismo que en el malverdismo tiene resonancia similar a partir

Imágenes 15, 16 y 17. La penitencia

de una base común que es el catolicismo popular. "Caminar" de rodillas es considerado un acto de fe popular que involucra la genuflexión y la penitencia, dos prácticas espirituales católicas, llevadas al extremo.

El nivel de complejidad de realizar dicha penitencia se incrementa cuando al hecho de caminar de rodillas se le agregan factores como el calor extremo del trópico, el concreto ardiente a medio día y la falta de experiencia por parte de los penitentes para llevar a cabo prácticas espirituales de este tipo; sin embargo, es una práctica innovadora dentro del malverdismo, ya que anteriormente los penitentes eran quienes tenían que cumplir la manda de llevar de forma visible un tatuaje corporal del santo.

Desde hace varios años, la joyería, los escapularios y demás parafernalia religiosa han sido los elementos que decoran la parte delantera de la camioneta que conduce la procesión, la que es sacralizada al bañarla con whisky o tequila; sin embargo, una innovación reciente tiene que ver con la cada vez mayor presencia de la religión yoruba dentro de los marcos de la "narcocultura". Malverde no ha sido la excepción y en la fiesta es evidente la presencia material de elementos como collares o representaciones e intervenciones sobre la imagen del santo como pintar su ropa de siete colores/potencias (véanse imágenes 18 a 21).

Finalmente, deseo destacar dos elementos que considero relevantes. El primero tiene que ver con la tolerancia y el respeto hacia este tipo de cultos populares por parte de la sociedad. A diferencia de hace algunos años en que ser malverdista estaba penado por las leyes norteamericanas (Zebert, 2016) y criminalizada tanto por autoridades como por la sociedad mexicana, este cambio queda reflejado en distintas representaciones culturales dentro de la fiesta, pero destaca en particular la práctica de hacerse tatuajes como manda o penitencia. En observaciones recientes, pude notar que los devotos ya no realizan sus tatuajes en partes ocultas de sus cuerpos, pues muchos de ellos se tatúan la imagen en el brazo o en el antebrazo, y llevan diseños mejor elaborados y más decorados (véanse imágenes 6 a 8).

El otro aspecto que destaca se desprende de la categoría de género. Es notable la presencia de devotas así como la producción de bienes de salvación destinados a este sector. Si bien es cierto que la figura de Malverde se ha descrito como masculina, emulando la imagen de personajes que destacaron por su apariencia de "macho mexicano", también es cierto que a lo largo de estos años ha pasado por distintas intervenciones realizadas tanto por devotos como por comerciantes. En recientes observaciones, noté que comienza a destacar la imagen con pestañas postizas, también le han puesto ojos azules y rubor en los pómulos y le han pintado los labios (véase imagen 21).

Igualmente se pudo observar a una carguera con su versión *amigurumi* de Malverde (véase imagen 22), lo cual entrecruza modas y tendencias de distintas culturas populares globales con la religiosidad popular mexicana. Lo mismo va en el sentido de la tradición de hacerse tatuajes para pagar mandas. En estas últimas observaciones no solo son cada vez más mujeres (véanse imágenes 6, 7, 14 y 17) quienes llevan tatuajes del rostro del santo, sino que los tienen en partes visibles de su cuerpo. Es importante hacer

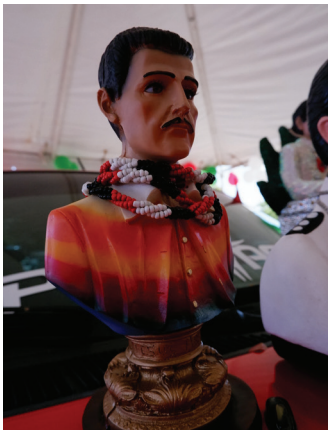
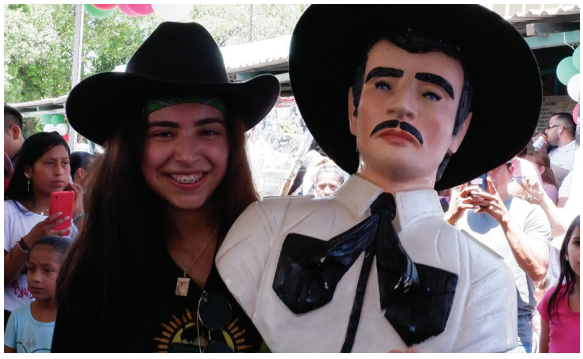


Imagen 18. Malverde de las siete potencias

Imagen 19. Malverde Yoruba



Imágenes 20 y 21. El busto y los cargueros de Malverde

Imagen 22. *Amigurumi* malverdista

Imagen 23. Objetos de fiesta y carnaval malverdista

este señalamiento sobre la categoría femenina no por su mayor o menor participación en la fiesta en comparación con un antes y un después o con la cantidad de hombres que asisten, sino debido a los bienes de salvación que son introducidos por ellas y para ellas en relación con la fe malverdista, por lo que considero relevante darle seguimiento a esta cuestión.

Reflexiones finales

Conocer cómo se mantienen vigentes los cultos populares, así como las prácticas y creencias que se generan en su interior es una tarea necesaria para comprender al campo o mercado religioso mexicano. En este ensayo fotográfico se buscó conocer cómo es la dinámica de los bienes de salvación populares, tanto en términos de tradiciones como de innovaciones, que se encuentran presentes durante la celebración de la festividad a Jesús Malverde en Culiacán, a fin de comprender cómo la oferta de bienes de salvación populares se mantiene dinámica entre lo tradicional y lo innovador, y de esta forma su culto se mantiene vigente.

En dicha búsqueda se pudieron documentar distintos bienes de salvación, determinadas prácticas innovadoras y algunas otras provenientes tanto de la tradición católica como de otros sistemas de creencias. Con respecto a las segundas, las tradiciones, al menos las presentes durante la festividad, están cada vez más enmarcadas dentro de un ámbito de tolerancia y respeto con el entorno. En este sentido, mantenerse dentro del orden y la norma establecidos por el catolicismo popular es un factor preponderante respecto al desarrollo de prácticas que se han mantenido constantes durante los últimos años, como realizarse tatuajes como mandamiento. Es decir, el catolicismo como base popular contribuye a la legitimidad social y regulador de determinados bienes de salvación.

La procesión, durante la celebración del 3 de mayo, se mantiene como la principal práctica religiosa generadora de bienes de salvación populares; ahí se da la concentración de imágenes de altares personales y familiares, así como de sus cargueros que se unen al recorrido. Dentro de dicha tradición se encontraron innovaciones en distintas figuras que llevaban los cargueros. En particular destacan las innovaciones relacionadas con la religión yoruba como colgar collares de Elegguá al santo o pintar su indumentaria de los colores de las siete potencias o deidades del panteón yoruba. En ese sentido, también destaca el cada vez más constante uso de pestañas postizas en los ojos de algunas figuras del santo o rubor en sus mejillas.

Tradiciones como la práctica espiritual de hacerse tatuajes como manda no solo se han mantenido vigentes, sino que se han desarrollado como una práctica aceptable socialmente entre hombres y mujeres devotos a Malverde. Dentro de esta tradición también se encuentran elementos innovadores tanto en cuestiones de diseños como en las partes del cuerpo donde se realizan, principalmente en lugares cada vez más visibles y tolerables a la vista de las demás personas, incluso ya sin el temor de ser detenidos por las autoridades por el simple hecho de tener tatuado a Malverde.

Es necesario recordar que en la religiosidad popular la producción de bienes de salvación y su consumo no dependen solo de las instituciones religiosas, sino de los propios participantes, lo que incluye a las mujeres dentro del malverdismo. Esto ocurre no a partir de sus atributos dentro de la narcocultura, sino por medio de la producción-consumo de bienes de salvación populares manifiestos en algunas de las fotografías de este ensayo. Hoy en día es claro que su papel se encuentra en un nivel superficial como para ser observado como categoría de análisis, por lo que habrá que profundizar en las necesidades espirituales de las personas que incentiven la creación de este tipo de bienes, entre otras fuentes de información, por medio de futuros análisis del sistema malverdista de producción de bienes de salvación.

Bibliografía

Andrango-Toaquiza, María Fernanda; Lourdes Carmen Guanoluisa-Toapanta, Aída Marina Cañar-Chasi y Edwin Orlando Muso Lema (2020). "La implementación de herramientas cognitivas en la educación general básica y educación básica superior", *Ciencias de la Educación*, vol. 6, núm. 4, pp. 1267-1278. http://dx.doi.org/10.23857/dc.v6i4.1535

Arias, Patricia y Jorge Durand (2009). "Migraciones y devociones transfronterizas", *Revista Migración y Desarrollo*, núm. 12, pp. 5-26. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-75992009000100001&script=sci_abstract

Cantarell, Melvin (2002). *Malverde y Bernal, el santo y el héroe en la historia de la violencia, criminalidad y narcotráfico en el noroeste de México*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Chatagny, Guillaume (2021). Experiencing a Mosque through Photography: Islam as an Ordinary Religion, *Visual Ethnography*, vol. 10, núm. 2, pp. 31-48. http://dx.doi.org/10.12835/ve2019.1-0161

Cortés Aguilar, Stephanie y Yollolxochitl Mancillas López (2007). "Religiosidad popular. Canonización popular y culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa". Tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cázares, Pedro (2008). "Bandolerismo y politización en la serranía de Sinaloa y Durango, 1879-1888". Tesis de maestría. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

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

Dahlin-Morfoot, Miranda (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*, núm. 29, pp. 1-7.

Degetau, Jorge (2009). "Malverde y la Santísima: cultos y credos en el México posmoderno", *Metapolítica*, núm. 67, pp. 20-24.

De la Torre, Renée (2001). "Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales", *Metapolítica*, núm. 5, pp. 98-117. https://www.academia.edu/57209765/Religiosidad_popular_Anclajes_locales_de_los_imaginarios_globales

— (2013). "La religiosidad popular", *Punto Urbe*, núm. 12, pp. 2-20. https://doi.org/10.4000/pontourbe.581

— (2016). "Ultra-baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols", *Social Compass*, vol. 63, núm. 2, pp. 1-16. https://doi.org/10.1177/0037768616629299

Fabián, J. Arturo (2016). "Preservación y renovación de festividades en la religiosidad popular: La familia malverdista". Tesis de maestría. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

— (2019). "Organizaciones religiosas emergentes: la familia malverdista", *Ra Ximhai*. Sinaloa: Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 14, núm. 1, pp. 41-61. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6906390

Fernández-Velásquez, Juan Antonio (2010). "Breve historia social del narcotráfico en Sinaloa", *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm 8,

pp. 1-13. https://www.revista.unam.mx/vol.11/num8/art82/art82.pdf

Finke, Roger (1988). "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities", *American Sociological Review*, vol. 5, núm. 2, pp. 41-49. https://doi.org/10.2307/2095731

— (1992). *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. Londres: Rutgers University Press.

— (2004). "Innovative Returns to Tradition: Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, núm. 1, pp. 19-34. https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00215.x

Flores, Enrique y Raúl González (2011). *Malverde. Exvotos y corridos*. México: UNAM.

Frigerio, Alejandro (1995). "'Secularización' y nuevos movimientos religiosos", *Lecturas Sociales y Económicas*, vol. 2, núm. 7, pp. 43-48.

Gaytán Alcalá, Felipe y Jorge Valtierra Zamudio (2023). "Acto icónico de los ángeles marginales. Cultos religiosos y violencia en México en perspectiva comparada: Santa Muerte, Angelito Negro y Jesús Malverde", en Ángel A. Gutiérrez Portillo (ed.). *Pesquisas sobre religión: Pensamientos, reflexiones y conceptos*. Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Gómez-Michel, Gerardo (2009). "Jesús Malverde: un santo maldito en los límites de la modernidad", *Webzine Translatina*, núm. 8, pp. 133-139. https://www.academia.edu/898949/Jes%C3%BAs_Malverde_un_santo_maldito_en_los_l%C3%ADmites_de_la_modernidad

Gudrún-Jónsdóttir, Kristín (2006). "De bandolero a ejemplo moral: los corridos sobre Jesús Malverde, el santo amante de la música", *Studies in Latin American Popular Culture*, vol. 25, núm. 25, pp. 25-48.

— (2014). *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Guzmán, Sandra Zulema y Silvestre Flores (2023). "Visita a la capilla de Jesús Malverde: entre lo oscuro, lo religioso y lo turístico", *Dimensiones Turísticas*, núm. 7. https://doi.org/10.47557/PZOH1175

Hidalgo-Solís, Marcela (2007). "Aproximaciones desde la (post)modernidad a la fenomenología de Malverde, el santo de los traficantes", *Humanitas*, vol. 4, núm. 4, pp. 19-37. https://biblat.unam.mx/hevila/HumanitasRevistadeinvestigacion/2007/vol4/no4/2.pdf

Lazcano Ochoa, Manuel y Nery Córdova (2002). *Una vida en la vida sinaloense*. Los Mochis: Universidad Autónoma de Occidente.

Lizárraga, Arturo (1998). "Jesús Malverde: el ángel de los pobres", *Arenas*, núm. 1. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

López Sánchez, Sergio (1996). "Malverde, un bandido generoso", *Fronteras*, vol. 1, núm. 2, pp. 32-40.

Mondaca, Anajilda (2014). "Narrativa de la narcocultura: estética y consumo", *Revista Ciencia desde Occidente*, vol. 1, núm. 2, pp. 29-38. https://biblat.unam.mx/hevila/CienciadesdeelOccidente/2014/vol1/no2/4.pdf

Óliver, Felipe (2012). "Sobre Malverde, el narcocorrido y la 'ciudad narcotizada'", *Isla Flotante*, vol. IV, núm. 4, pp. 89-97. https://bibliotecadigital.academia.cl/server/api/core/bitstreams/c2e5b6d7-58c9-48cb-979c-a4b29ed93a5a/content

Park, Jungwon (2007). "Sujeto popular entre el bien y el mal: imágenes dialécticas de Jesús Malverde", *Revista de Crítica Literaria y de Cultura*. Pittsburg: Universidad de Pittsburg, núm. 17. https://www.lehman.edu/media/Ciberletras/documents/ISSUE-17.pdf

Perea, Diana (2020). "Jesús Malverde: el imaginario colectivo del bandido social y los exvotos en su capilla, 1909-2019", *Revista Escripta*, vol. 2, núm. 4, pp. 42-68. https://revistas.uas.edu.mx/index.php/Escripta/article/view/197

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

Quintana Yañez, Katherine (2021). *La observación, una herramienta clave en la práctica de psicomotricidad educativa* (Cuaderno de Psicomotricidad Educativa, núm. 2). Santiago: Ministerio de Educación de Chile.

Ramírez-Pimienta, Juan Carlos (2020). "'El bazucazo': un antecedente histórico de la guerra contra el narco en la corridística mexicana", *Cultura y Droga*, vol. 25, núm. 29, pp. 163-181. https://doi.org/10.17151/culdr.2020.25.29.8

Riobó Rodríguez, Juan Camilo (2022). "Apuntes para el estudio de la santificación popular desde la fotografía documental: el culto a Jesús Malverde en México", *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Me-*

mória & Cultura, vol. 16, núm. 31, pp. 75-97. https://ufs.emnuvens.com.br/pontadelanca/article/view/18655

Rodríguez, Ida (2003*). El culto a Jesús Malverde. Todo tiene su tiempo para ser creído incluso las mayores falacias*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, pp. 1-28. https://www.esteticas.unam.mx/edartedal/PDF/Bahia/complets/RodriguezMalverde.pdf

Sánchez, Jorge (2009). "Procesos de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, pp. 77-103. https://doi.org/10.17428/rfn.v21i41.977

Stark, Rodney y Roger Finke (2003). "The Dynamics of Religious Economies", en Michele Dillon (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 96-109. https://www.cambridge.org/core/books/abs/handbook-of-the-sociology-of-religion/dynamics-of-religious-economies/B154F640CFF7DEA94CED3DE108A85C11

Zebert-Judd, Megan A. (2016). "Material Representation: Narco Religiosity in New American Conception". Tesis de maestría. San Diego: San Diego State University. https://digitalcollections.sdsu.edu/do/2ae01080-edc2-425b-9fe5-35a5f73c0778

Arturo Fabián Jiménez es investigador y documentalista con amplia experiencia en el estudio del fenómeno religioso y la religiosidad popular en México, así como en el análisis de la migración y la violencia contra los migrantes en regiones como el Darién. Especialista en el análisis de cultos no oficiales y la producción de bienes de salvación, con un enfoque particular en la figura de Jesús Malverde. Su trabajo combina métodos etnográficos y fotográficos para documentar y analizar las prácticas y creencias de diversas comunidades religiosas. Además, ha investigado y documentado la difícil situación de los migrantes por medio de la producción documental videográfica para capturar sus experiencias y visibilizar las violaciones a sus derechos humanos. Ha presentado sus investigaciones en conferencias nacionales e internacionales y ha publicado varios artículos en revistas especializadas, proporcionando una visión más completa y accesible de las dinámicas religiosas y migratorias en contextos contemporáneos.

CONTENIDO

Vol. 8, núm. 16, septiembre 2025-febrero 2026
https://encartes.mx
ISSN: 2594-2999

EDITORIAL

Renée de la Torre 1

DOSIER

IMAGEN, AUDIOVISUAL E INVESTIGACIÓN SOCIAL
Nahayeilli B. Juárez Huet
Claudia Lora Krstulovic
Laura Machuca Gallegos 3

ENTRE LO VISUAL Y LO NARRADO: ACERCAMIENTOS A LA COLECCIÓN DE FOTOGRAFÍAS DE MÉXICO EN LA EXPOSICIÓN HISTÓRICO-AMERICANA DE 1892
Marisol Domínguez González 13

USOS Y SIGNIFICADOS DEL RETRATO FEMENINO EN LA PRENSA GUATEMALTECA, 1890-1924. HACER HISTORIA SOCIAL CON IMÁGENES: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA
Paulina Pezzat Sánchez 41

EL CARNAVAL DE MÉRIDA EN 1913, CONTRASTES SOCIALES DE UNA CIUDAD A TRAVÉS DE LA LENTE DE UN FOTÓGRAFO ALEMÁN
Laura Machuca Gallegos 69

COMPAÑÍAS DE NEGRITOS. REPRESENTACIONES DE "LO NEGRO" EN LA ESCENA TEATRAL DE MÉRIDA DURANTE LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX
Luisangel García Yeladaqui 97

EL DOCUMENTAL COMO TESTIGO: MEMORIAS DANZARIAS EN LA COSTA CHICA (PARTE 1)
Rosa Claudia Lora Krstulovic 121

DESDE EL FONDO DE UNA CAJA DE ZAPATOS ASOMA UN HILITO DE MEMORIA: ALGUNAS FOTOGRAFÍAS SOBRE COMUNICACIÓN RURAL
Daniel Murillo Licea 149

LO PRIETO: ANTIRRACISMO, DISIDENCIA SEXOGENÉRICA Y AUTORREPRESENTACIÓN EN EL TRABAJO DE DOS ARTISTAS VISUALES MEXICANOS
Itza Amanda Varela Huerta 183

REALIDADES SOCIOCULTURALES

PROYECTAR LA PROMESA: CINE Y FERROCARRILES EN EL ISTMO DE TEHUANTEPEC
Gabriela Zamorano Villarreal 215

ENTRE LA SINOFOBIA Y LA MITOLOGÍA, UN ENSAYO DE ANTROPOLOGÍA VISUAL Y REDES SOCIALES
Arturo Humberto Gutiérrez del Ángel 245

CAPITALISMO FLEXIBLE: DIAGRAMAS BIOGRÁFICOS Y SUICIDIO EN QUINTANA ROO
Eliana Cárdenas Méndez 273

UNA VISITA AUDIOVISUAL A LA ETNOGRAFÍA DE LAS CULTURAS MUSICALES EN OAXACA (ECMO)
Sergio Navarrete Pellicer 295

ENCARTES MULTIMEDIA

CURADURÍAS DEL YO. LA AFRODESCENDENCIA EN CUESTIÓN
Nahayeilli B. Juárez Huet 319

LA DINÁMICA DE LOS BIENES DE SALVACIÓN EN EL CULTO A JESÚS MALVERDE: UN ENSAYO FOTOGRÁFICO SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO
Arturo Fabián Jiménez 337

ENTREVISTAS

YASUAKI YAMASHITA Y LA BÚSQUEDA DE UNA CULTURA DE PAZ: LECCIONES DESDE NAGASAKI
Por Greta Alvarado Lugo y José Luis Pérez Flores 373

UNA NUEVA RAZA ABIERTA AL PORVENIR: EL MURAL DE MELCHOR PEREDO EN LA ANTIGUA
Por Charles Da Silva Rodrigues y Paula Alexandra Carvalho De Figueiredo 383

ENCARTES

DISCREPANCIAS

¿BIENESTAR HOLÍSTICO O EXTRACTIVISMO CULTURAL? ¿QUIÉN DECIDE? CUESTIONAMIENTOS SOBRE EL CONSUMO DE SUSTANCIAS PSICODÉLICAS Y SUS IMPACTOS TERRITORIALES EN LATINOAMÉRICA

Debaten: Sarai Piña Alcántara, Juan Scuro, Ezequiel Alí Cortina Bello
Modera: Paola Garnica 397

RESEÑAS CRÍTICAS

***AMARE*: UNA MIRADA A LA MIGRACIÓN EN LA COSTA CHICA DE OAXACA DESDE UNA ETNOFICCIÓN**

Ana Isabel León Fernández 411

SUBJETIVIDADES FEMENINAS TRANSGÉNERAS CONTRASTADAS (URBANA Y RURAL) EN DOS RELATOS CINEMATOGRÁFICOS BRASILEÑOS: *LAERTE-SE* Y *PALOMA*

Mauricio Sánchez Álvarez 425

LO BISAGRA EN EL FENÓMENO RELIGIOSO: LA DIVERSIDAD DE LO SAGRADO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

María Fernanda Apipilhuasco Miranda 437

ENCARTES

DIRECTORIO

Ángela Renée de la Torre Castellanos
Directora de *Encartes*
Emilia Díaz Corona Centeno
Edición
Verónica Segovia González
Diseño y formación
Cecilia Palomar Verea
Isabel Orendáin
Corrección
Karla Figueroa Velasco
Difusión
Arthur Temporal Ventura
Formación en Wordpress

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
CIESAS

El Colegio de la Frontera Norte

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara

EL COLEGIO DE SAN LUIS

Equipo de coordinación editorial

Ángela Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ▪ Gabriela Zamorano Villareal CIESAS-CDMX ▪ Olivia Teresa Ruiz Marrujo El COLEF ▪ Frances Paola Garnica Quiñones COLSAN ▪ Arturo Gutiérrez del Ángel COLSAN ▪ Alina Peña Iguarán ITESO ▪ Ignacio Salvador Durán Ricardez CIESAS-Occidente

Comité editorial

Carlos Macías Richard Director general de CIESAS ▪ Víctor Alejandro Espinoza Valle Presidente de El COLEF ▪ Juan Sebastián Larrosa Fuentes Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ▪ David Eduardo Vázquez Salguero Presidente del COLSAN ▪ Jorge Eduardo Aceves Lozano CIESAS-Occidente ▪ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado Subdirección de Difusión y Publicaciones de CIESAS ▪ Érika Moreno Páez Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF ▪ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ▪ Estrella Ortega Enríquez Jefa de la Unidad de Publicaciones del COLSAN ▪ José Manuel Valenzuela Arce El COLEF ▪ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ▪ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ▪ Sévérine Durin Popy CIESAS-Noreste ▪ Carlos Yuri Flores Arenales Universidad Autónoma del Estado de Morelos ▪ Sarah Corona Berkin DECS/Universidad de Guadalajara ▪ Norma Iglesias Prieto San Diego State University ▪ Camilo Contreras Delgado El COLEF

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio
Universidad Católica Argentina-Buenos Aires
Alejandro Grimson
USAM-Buenos Aires
Alexandrine Boudreault-Fournier
University of Victoria-Victoria
Carlo A. Cubero
Tallinn University-Tallin
Carlo Fausto
UFRJ-Río de Janeiro
Carmen Guarini
UBA-Buenos Aires
Caroline Perré
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Ciudad de México
Clarice Ehlers Peixoto
UERJ-Río de Janeiro
Claudio Lomnitz
Columbia-Nueva York
Cornelia Eckert
UFRGS-Porto Alegre
Cristina Puga
UNAM-Ciudad de México
Elisenda Ardèvol
Universidad Abierta de Cataluña-Barcelona
Gastón Carreño
Universidad de Chile-Santiago
Gisela Canepá
Pontificia Universidad Católica del Perú- Lima
Hugo José Suárez
UNAM-Ciudad de México
Julia Tuñón
INAH-Ciudad de México
María de Lourdes Beldi de Alcantara
USP-Sao Paulo
Mary Louise Pratt
NYU-Nueva York
Pablo Federico Semán
CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Renato Rosaldo
NYU-Nueva York
Rose Satiko Gitirana Hikji
USP-Sao Paulo
Rossana Reguillo Cruz
ITESO-Guadalajara
Sarah Pink
RMIT-Melbourne

Encartes, año 8, núm. 16, septiembre 2025-febrero 2026, es una revista académica de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.