

Globethics Repository



Narrativas mágico-religiosas en las pandillas [Magical-religious narratives in gangs]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ordóñez Valverde, Jorge
Publisher	Universidad Icesi
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-15 17:55:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/163636

JORGE ORDÓÑEZ VALVERDE*

Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Narrativas mágico-religiosas en las pandillas. Un estudio sobre la psicología del pandillero**

*Magical-religious narratives in gangs.
A study on the psychology of the gangster*

*Narrativas mágico-religiosas nas gangs.
Um estudo sobre a psicologia do gangster*

.....

* Profesor de planta del Departamento de Estudios Psicológicos de la universidad Icesi. Candidato a doctor en Humanidades por la Universidad del Valle, Magister en sociología y Psicólogo. Investigador en el campo de la violencia urbana y las pandillas. Correo electrónico: jordonez@icesi.edu.co

** Este artículo está basado en la investigación *Honor y magia en la vida pandillera* para optar por el título de doctor en Humanidades de la Universidad del Valle. Artículo de investigación recibido el 04/09/2015 y aceptado el 14/11/2015

Cómo citar

ORDÓÑEZ VALVERDE, J. (2015). Narrativas mágico-religiosas en las pandillas. Un estudio sobre la psicología del pandillero. *Revista CS*, no. 17, pp. 133-160. Cali, Colombia: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18046/recs.i17.2056>

Resumen
Abstract
Resumo

Este artículo es resultado de una investigación sobre los sistemas culturales que sustentan la violencia entre pandillas de barrios marginales de Cali, Colombia. Se trata de creencias mágicas y religiosas de pandilleros que rodean los episodios de violencia, y que permiten observar aspectos de la psicología del pandillero que son adaptaciones funcionales a la realidad de las guerras por territorio y por venganzas, y que tienen la finalidad de dar sentido y significado a los acontecimientos trágicos de sus vidas. El estudio muestra cómo la santería se usa para buscar protección y dañar el enemigo, y cómo sus ideas de Dios y el diablo, del bien y del mal, carecen de una ética reguladora de las relaciones con los otros, y son expresión de un mecanismo de defensa narcisista. Se concluye que este sistema cultural de creencias es una interesante fórmula de transacción entre la realidad social objetiva y las fantasías subjetivas.

PALABRAS CLAVE:

Pandillas | creencias mágico-religiosas | violencia urbana | marginalidad

.....

This article is the result of an investigation on the cultural systems that sustain intergang violence in marginalized neighborhoods of Cali, Colombia. It is about magical and religious beliefs of gangsters around the episodes of violence, and that allows us to observe aspects of psychology of the gangster that are functional adaptations to the reality of vendettas and territorial wars, which are intended to give sense and meaning to the tragic events of their lives. The study shows how Santería is used to seek protection and to damage the enemy, and how their ideas of God and the Devil, good and evil, lack of a regulatory ethics of relationships with others, and are an expression of a mechanism narcissistic defense. It is concluded that this cultural belief system is an interesting transaction path between objective social reality and subjective fantasies.

KEYWORDS:

Gangs | magical-religious beliefs | urban violence | marginality

Este artigo é resultado de uma pesquisa sobre os sistemas culturais que sustentam a violência entre gangsters de bairros marginais de Cali, Colômbia. Trata-se de crenças mágicas e religiosas de gangsters que rodeiam os episódios de violência, e que permitem observar aspectos da psicologia do gangster que são adaptações funcionais à realidade das guerras por território e por vinganças, e que têm a finalidade de dar sentido e significado aos acontecimentos trágicos de suas vidas. O estudo mostra como o *candomblé* se usa para buscar proteção e causar danos ao inimigo, e como as suas ideias sobre Deus e o diabo, o bem e o mal, carecem de uma ética reguladora das relações com os outros, e são expressão de um mecanismo de defesa narcisista. Conclui-se que este sistema cultural de crenças é uma interessante fórmula de transação entre a realidade social objetiva e as fantasias subjetivas.

PALAVRAS CHAVES:

Gangs | crenças mágico-religiosas | violência urbana | marginalidade

Introducción

En las polvorientas calles de los barrios marginales de Cali, la realidad traspasa con frecuencia la borrosa frontera del mundo sobrenatural, y es llenada de portentos y apariciones, de maleficios y conjuros, de fatalismos e intervenciones divinas. Las historias de violencia entre pandillas aparecen plagadas de elementos mágicos como los “cuerpos cerrados” a los que las balas y los cuchillos no pueden herir, de “balas rezadas” que penetran toda coraza espiritual, de maleficios que enferman y llevan a la locura o a la desesperación a sus víctimas, de sortilegios y amuletos que previenen contra la venganza de los enemigos.

Se tienen noticias de que por los lados del Farillón, en el barrio Alfonso López, hay una casa con un libro de oraciones para el diablo. Quienes lo han visto afirman que de él se desprenden extrañas fuerzas y emanaciones y que en las noches se siente su peso maligno gravitar en el cuarto. Esas oraciones atan las fuerzas del bajo mundo, y con ellas se puede dañar a los enemigos, o se puede procurar la protección contra ellos. Para los pandilleros el orden de las cosas del mundo no está pensado con base en una percepción objetiva de la realidad: la violencia y sus consecuencias negativas, por ejemplo, no se representan dentro de un orden lógico de causas y efectos, sino como fuerzas y poderes extraños, o como intervención caprichosa y arbitraria de las fuerzas del mundo sobrenatural. De tal suerte, la muerte y la vida son decisiones de Dios, y lo que los incita a la perdición y la violencia es el diablo. También la devoción religiosa puede hacer que los poderes de los santos y de la virgen actúen a su favor para cometer actos criminales, y los rituales y rezos católicos pueden usarse como protección o como una manera de herir a los enemigos desde la distancia.

Los estudios sobre creencias mágico religiosas en las comunidades de sectores populares se orientan a la idea de *resistencia cultural*, un interesante concepto que hace referencia a la manera como los grupos subalternos enfrentan la dominación ideológica mediante operaciones de sincretismo y reinterpretaciones simbólicas, como la santería que retoma el santoral católico y su ritualidad y la funde con elementos de la tradición cultural yoruba de África (Ascencio, 2004). Estas formas de resistencia cultural reivindican valores contrarios a los de estamentos sociales hegemónicos, como las creencias en las ánimas del purgatorio o los cultos de comunidades populares a sus propios santos, que pueden ser delincuentes legendarios o personajes víctimas de la adversidad o del crimen (Losonczy, 2001). Para el caso de los pandilleros, en varios lugares se reconoce cierto desborde místico en relación con la muerte y cierta propensión a las creencias mágicas y a la superstición. Algunos afirman, por ejemplo, que el consumo de droga hace que se muevan fácilmente entre la ilusión y la realidad y que se piensen el bien y el mal en relación con sus enemigos y no con un criterio moral sobre sus acciones (ERIC Group: Honduras, 2005).

Aquí nos interesa la función psicológica de estas creencias e ideaciones supersticiosas, cómo toman forma a partir de una gramática del inconsciente y cómo funcionan como un sistema cultural que transa entre la realidad social y la fantasía subjetiva. El propósito de este artículo es describir las creencias de los pandilleros y hacer una primera interpretación de su función para satisfacer necesidades psicológicas. Partimos de referencias clásicas que, sin embargo, siguen siendo útiles por su valor heurístico y por su potencia explicativa. Ideas como la de *compromiso emocional* de Norbert Elias (1990) y de *omnipotencia de las ideas* de Sigmund Freud (1981).

Elías propone pensar las dimensiones sociales y psicológicas del conocimiento en una escala que parte de un alto compromiso emocional y que puede avanzar a un progresivo distanciamiento de las emociones. Esto es lo que el autor desarrolla a lo largo de su obra proponiendo al final una teoría general, no sólo sobre la ciencia, sino sobre el conocimiento humano; una teoría que versa sobre los aspectos racionales e intelectuales del desarrollo del pensamiento, pero que no deja de lado el importante papel que juegan los sentimientos y las emociones en su configuración y en la definición de lo que otros autores llaman obstáculos epistemológicos¹. En *Compromiso y distanciamiento* (Elías, 1990) afirma que en la construcción de teorías o representaciones acerca de la realidad social median intereses, pre-nociones fuertemente arraigadas y sesgos subjetivos que derivan del involucramiento de las emociones; afirma también que con mucha dificultad se logra un conocimiento más objetivo mediante un progresivo distanciamiento de esas emociones. En nuestro caso la hipótesis es que el pensamiento animista y las creencias en la magia tienen un alto grado de compromiso emocional; sería un pensamiento egocéntrico cuyas características estructurales y mecanismos son reconocibles, a pesar de que aún no han sido estudiados a fondo. De esa manera el animismo y la magia son narrativas culturales donde la emocionalidad humana está muy presente y expresa deseos y temores –inconscientes o conscientes– y los articula en una coherente trama de significados y sentidos.

Una teoría general sobre el conocimiento humano tiene que tener en cuenta que la vida humana implica diversos planos de interacción: el plano de las relaciones del hombre consigo mismo, la vida psicológica; el plano de las relaciones entre los sujetos, la vida social; y las interacciones con la naturaleza no humana. Estas relaciones y planos de interacción adquieren para los sujetos significados que dependen del peligro que comportan, de manera tal que mientras más peligroso o amenazante sea un particular plano de interacción, mayor activación de las defensas psicológicas inconscientes participan en su representación y significación.

Estos planos están vinculados entre sí y se afectan mutuamente. El plano de la vida social en las pandillas es sin duda altamente peligroso, sus interacciones con los otros

.....
1. Véase a este propósito *La formación del espíritu científico* de Gastón Bachelard, donde se sofisticla idea de Francis Bacon sobre los *ídola* del pensamiento.

están marcadas por la violencia y, en consecuencia, la forma en que se la representa tiene un alto grado de compromiso emocional. Ese alto compromiso emocional activa las defensas de la psique inconsciente y da a las creencias un particular tono de fantasía y de proyección subjetiva que se hace visible en narrativas que involucran la magia y el animismo. Pero ¿cómo se relacionan las proyecciones subjetivas con las expresiones culturales de las creencias mágico-religiosas?

En el caso de la magia y el pensamiento animista, Freud expone una teoría psicológica del mundo: “un sistema intelectual que explica la totalidad de los fenómenos del mundo por causa de las innumerables fuerzas espirituales que lo habitan”. (Freud, 1981). Esas fuerzas espirituales son movidas por la bondad o por la maldad, y al dominio sobre ellas se le denomina magia. La característica psicológica principal de la magia es que niega una determinación objetiva de un fenómeno y la reemplaza por un deseo. La magia es expresión de una posición egocéntrica de elevado compromiso emocional donde predomina una exagerada fe en el poder de los pensamientos. Estas ideas animistas que encontramos entre las pandillas de estos sectores de Cali son tan viejas como la humanidad, y los estudiosos nos informan de su presencia en el mundo antiguo y en las sociedades tradicionales como parte importante de las creencias y los sentimientos religiosos (Frazer, 1991).

El animismo ha evolucionado y sobrevivido el paso de incontables siglos, hace parte de la cultura popular y las personas se las arreglan para hacer coexistir estas ideas con el pensamiento racional y con la ciencia. En las pandillas (y en otros sectores sociales) el animismo y la magia aparecen en curiosas alianzas sincréticas con la religión, en una tradición denominada santería. En términos generales la magia que practican magos, chamanes y brujas sirve esencialmente para dominar los fenómenos naturales, para la protección contra toda suerte de peligros, y para dañar y perjudicar a los enemigos. Las acciones mágicas son un conjunto de prácticas, procedimientos y manipulaciones que vinculan el mundo material con el mundo sobrenatural, haciendo –supuestamente– que sus fuerzas espirituales actúen en el primero (Reichel-Dolmatoff, 1977). La creencia de la eficacia de las fuerzas sobrenaturales en nuestro mundo, es equivalente a lo que Freud denomina omnipotencia de las ideas: “una desmesurada confianza en el poder de sus deseos” (Freud, 1981). Esta excesiva confianza hace que los deseos y los pensamientos se tomen como si fueran entidades del mundo real, y las operaciones mentales y los pensamientos como si fueran acciones en el mundo exterior.

Antropólogos como Frazer (1995) descifraron los principios rectores de los procedimientos mágicos, que son básicamente tres: 1) la semejanza entre los actos mágicos y los efectos que se quieren producir; 2) el principio según el cual un fragmento de un objeto lo representa en su totalidad; y 3) el contagio, dos objetos que han estado asociados de cualquier manera conservan un vínculo mágico. Actos como la danza de la lluvia de los indígenas canadienses, donde con los tambores se hace el sonido de las gotas que caen,

o el muñeco vudú en Haití, que es una representación de un enemigo, son ejemplos de la primera determinación. Los encantamientos que usan cabellos o recortes de uñas de la víctima lo son de la segunda. La creencia medieval europea de que para sanar una herida habría que engrasar el arma que la produjo, ilustra el tercer principio. Esta lógica interna del acto mágico define la estructura y la mecánica de los rituales: un conjunto de procedimientos donde lo parecido provoca lo parecido, la parte representa al todo y un efímero contacto o contigüidad conecta mágicamente objetos y pensamientos.

La magia enlaza sus actos con los motivos, los medios y los actos mismos, en un procedimiento mental al que se le otorga una fuerza y eficacia desmedidas. Los diferentes acentos psíquicos de este desplazamiento coinciden con lo que el psicoanálisis denomina proceso primario: el funcionamiento mental que subyace a todas las otras operaciones simbólicas: la facultad de la mente de crear representaciones mediante el desplazamiento y la condensación del sentido y los significados. El desplazamiento hace referencia a la manera como el significado de un acto, un recuerdo o una representación, fluye hacia otros objetos del pensamiento con los que se conecta; así en los síntomas o los sueños un elemento aparentemente intrascendente representa una compleja interconexión de significados. En el mecanismo denominado condensación, los significados diversos confluyen en una sola imagen que se convierte en polivalente. En las operaciones mágicas las representaciones, pensamientos y deseos se desplazan y condensan dando un fundamento psicológico a las creencias y prácticas culturales.

Las creencias religiosas de los pandilleros muestran aspectos de su vida psicológica, ella es una proyección de vivencias subjetivas, conflictos y deseos, que nos hablan del drama personal de estos jóvenes insertos en la violencia. En ellas hay una ecléctica mezcla de valores cristianos, culto al santoral católico, ritos de diversa procedencia, magia y santería, al servicio de sus necesidades y deseos. Se trata de una religión sin ética y sin prohibiciones simbólicas, una religión que no se funda ni en la culpa ni en la comunión con los valores del cristianismo, sino en la proyección imaginaria de un amor protector y perdonador cuyos rituales hacen que el deseo subjetivo transforme mágicamente la realidad exterior. El sistema del maleficio y la brujería ayudan a dar sentido a la violencia y a las desgracias de la vida, es una suerte de *foco de control externo*² que funciona como correlato de las defensas egocéntricas de la psique: lo que es conflictivo e intolerable para el propio yo, se proyecta al exterior donde resulta menos perturbador. En la brujería y la santería hay una elaboración cultural de la perspectiva egocéntrica bajo las formas de la protección personal, y otra elaboración cultural relativa al enemigo con los maleficios y la venganza. Ambas resultan funcionales a la organi-

2. Por referencia a la idea de Kurt Lewin (1973) que distingue entre focos de control internos y focos de control externo en la manera como se tiene control sobre la propia vida. El control interno habla de autonomía, de auto-reflexividad y de conciencia; el control externo por el contrario es heteronomía con baja reflexividad y conciencia.

zación psíquica, hay una correspondencia, una sinergia, un acoplamiento estructural entre estas creencias culturales y la organización de la subjetividad.

La violencia, la capacidad de dañar a otros, exige un control de la culpa, una negación del remordimiento y una negación de la compasión por el otro (Bourdieu, 2000; Fernandez, 1998; Fuller, 2002; Valenzuela, 2007). Las ideas de los pandilleros sobre lo religioso contribuyen a este objetivo: hay un dios que los ama incondicionalmente y que perdona todos sus pecados, hay una virgen que los cuida y protege mientras realizan sus fechorías, hay una *oración del justo juez* que, rezada con suficiente fe, les hará invisibles cuando les persiga la ley o hará que se revoquen las sentencias y condenas en su contra; encantamientos donde mezclan a dios y al diablo pueden hacer que las balas busquen el cuerpo del enemigo o que sus cuerpos tengan una invisible barrera de protección. La gramática de las defensas del yo –en el sentido psicoanalítico– se vuelven narrativa de la cultura, toma de aquí y de allá creencias y ritos y elabora un pastiche de fórmulas mágicas y de representaciones de la trascendencia espiritual, en clave egocéntrica. Las fantasías y deseos de la mente se imaginan como realidades que habitan el mundo exterior; una negación de los fragmentos de la realidad externa que resultan contrarios al deseo y se los reemplaza por una fantasía. En el imaginario mágico-religioso del pandillero los deseos y los temores explican el devenir de la vida social; y la construcción de relaciones con los otros se ve afectada por proyecciones inconscientes. De esta manera se hace difícil la construcción de una alteridad objetiva y se representa al otro como una proyección de los miedos y los odios, con lo cual la violencia contra ellos se encuentra justificada.

Estas creencias de los pandilleros no son un sistema perfectamente organizado y explícito, pero refleja importantes conexiones entre aspectos de la vida psíquica y la cultura. En la exposición siguiente se van describir estas creencias empezando con la magia en sus funciones de protección y de daño, y luego las ideas religiosas con sus particulares conceptos acerca del bien y del mal. La metodología etnográfica cumplió el importante papel de darnos testimonios de primera mano y sobre todo conocer las atribuciones de significado a las prácticas y representaciones desde los propios actores sociales.

Metodología

Con los pandilleros todo comienza con el *extrañamiento* (Guber, 2004), aquella experiencia que la etnografía define como condición necesaria de toda investigación antropológica: se trata de incrementar las dimensiones estéticas de la percepción, ser más sensible al descubrimiento y a la sorpresa, “ver” al otro, no como una proyección imaginaria de nuestras fantasías y temores, ni como un fácil estereotipo que nos permite excluirlo, sino como algo desconocido que empieza a revelarse. Lo curioso del extrañamiento es que

–paradójicamente– puede aplicarse a lo que está al lado nuestro. Realidades cercanas pueden ser exóticas y desconocidas. En nuestra misma ciudad conviven, en diversos planos sociales, mundos distintos y contrastes extremos, que sólo con esfuerzo llegamos a ver como producto de la misma dinámica social en la que vivimos. Sólo con esfuerzo habremos de reconocer los lazos secretos e invisibles que nos hermanan con ese “otro” marginal. Cuando se vence el temor inicial que inspiran los pandilleros, aparecen todo este tipo de emociones y emerge la curiosidad. Las ganas de saber de ese mundo ajeno, de la vida en los extramuros, espacio ignoto de las esquinas en los barrios pobres donde “parchan” estos grupos de muchachos, donde conversan, “soplan vicio” y estrechan la amistad; donde le hacen quites y lances a la muerte al “frentear” a sus enemigos. Esa calle fascinante y difícil, esa calle que tiene dueños y que hay que pelear metro a metro, cuadra a cuadra, esa calle nocturna y peligrosa que los vuelve “duros” y temibles. ¿Qué piensan de la muerte? ¿Qué piensan de la vida? ¿Sienten miedo? ¿Sienten culpa? ¿Qué significa pertenecer a la pandilla? ¿En qué creen?

Este artículo es producto de un estudio etnográfico realizado en Cali, como tesis doctoral, con jóvenes de las pandillas en el barrio Alfonso López y Marroquín (sector de Aguablanca). En varios momentos se hizo con ellos entrevistas, observaciones participantes y conversaciones que fueron consignadas en el diario de campo y que constituyen el corpus empírico de este trabajo (ver tabla 1). La clave de esta producción de datos fue el establecimiento del *rapport*, un principio empático de la relación con los sujetos del estudio que se instrumentaliza para la producción del conocimiento en la medida en que constituye una experiencia comprensiva, en la medida en que permite intuir la experiencia y los sentimientos del otro.

Los datos se recolectaron en dos periodos. El primero entre 2001 y 2003; y el segundo entre 2008 y 2010. La primera fase se hizo paralela a un trabajo de rehabilitación de pandilleros basado en la justicia restaurativa en la fundación Paz y Bien, con la pandilla del Palo y la pandilla de la Gallera. La segunda etapa fue en la Fundación Manos Providentes, en el barrio Alfonso López, con las pandillas Patio Quinto, los Saavedra y los Misaeles.

Se comenzó con sondeos exploratorios para ganarse la confianza y tratar de entender qué podría ser importante. En talleres impartidos por la fundación los jóvenes dejaban ver sus opiniones o actitudes, luego las entrevistas tuvieron el propósito de describir las características del conflicto en Aguablanca; también se entrevistaron líderes comunitarios y vecinos del barrio. En esas entrevistas se hablaba del territorio, de las venganzas y de los conflictos asociados al robo. Empezaron a revelarse importantes modos en que los jóvenes interpretan los conflictos, desde su punto de vista la calle tiene reglas que nunca se cuestionan, sus ideas sobre la muerte y la lealtad al grupo. Las entrevistas se complementaron con recorridos por el barrio donde nos contaban

algunos detalles sobre escaramuzas y enfrentamientos sostenidos con otras pandillas y anécdotas varias sobre hechos de violencia en el barrio.

Ya entrados en confianza pudimos hablar con mejores informantes, algunos de ellos curtidos pandilleros y otros que habiendo pertenecido a la pandilla durante años habían logrado sobrevivir y dejar la delincuencia. Estos últimos habían tenido tiempo de hacer una reflexión sobre su vida en la violencia, arrepentirse, “encontrar a Cristo” y mirar el pasado con la madurez y la perspectiva que dan los años. Con ellos hicimos varias entrevistas en profundidad sobre su vida en la violencia.

TABLA 1 | Herramientas metodológicas implementadas

Instrumentos	Número
Entrevistas pandilleros Aguablanca	18
Entrevistas líderes comunitarios	6
Grupos de discusión	8 con un promedio de 5 participantes
Entrevistas pandilleros Alfonso López	12

Con el tiempo la estrategia derivó hacia un método más experiencial, se abandonó la grabación y las preguntas de la entrevista, y se trataba más bien de conversaciones y de acompañarlos en largos paseos por el barrio; luego se consignaba en el diario de campo. En este nivel aparecen ya apreciaciones subjetivas e incluso análisis de los pandilleros sobre sus vidas y sobre la violencia. Toda esa información es el corpus empírico del trabajo: anécdotas, relatos, testimonios de la vida en estas calles.

La lectura de este material abarca un nivel descriptivo que permite al lector entender de qué tratan estas prácticas mágico-religiosas, seguido de un nivel interpretativo donde el propósito es entender lo que estas prácticas significan para los actores sociales. Al final se propone un nivel de conceptualización donde se echa mano de saberes disciplinares antropológicos y psicoanalíticos (Freud en particular) para hacer una hipótesis teórica sobre el fenómeno.

Resultados

En lo que sigue se plantea una estructura clasificatoria de las diferentes funciones de los ritos mágico-religiosos que realizan los jóvenes de las pandillas. Incluye los apartados

sobre magia protectora: rezos, amuletos y artes adivinatorias. Magia para hacer daño: los maleficios y el Imaginario religioso: Dios y el diablo, el bien y el mal.

Magia protectora

Buena parte de los rituales mágicos tiene la función de proteger a los individuos de las malas influencias, de los maleficios y las brujerías, de los peligros físicos reales, de la mala suerte y de las persecuciones de sus enemigos. Los pandilleros hablan de rezos, amuletos y actos mágicos de protección que frustran las malas intenciones de quienes quieren dañarles, pases y bebedizos para “cerrar” el cuerpo, lecturas del tabaco y el tarot para saber el futuro y torcer su destino.

Rezos

ORACIÓN DEL JUSTO JUEZ

Santísimo Justo Juez, hijo de Santa María,
que mi cuerpo no se asombre ni mi sangre
sea vertida, donde que vaya y venga,
las manos del señor delante las tenga,
las de mi señor San Andres, antes y después,
las de mi señor San Blas, delante y detrás,
las de la Señora Virgen María, que vayan y
vengan, mis enemigos salgan con ojos y no
me vean, con armas y no me ofendan, con
Justicia y no me prendan, con el paño que
Nuestro señor Jesucristo fue envuelto sea
Mi cuerpo, que no sea herido ni preso, ni
a la vergüenza de la cárcel puesto. Si en
este día hubiese alguna sentencia en contra
mía, que se revoque por la bendición
del Padre del Hijo y el Espíritu Santo. AMEN³

(Los subrayados son del autor).

Obsérvese cómo, conservando el estilo de los salmos bíblicos, su ritmo y su fórmula reiterativa, tenemos una oración religiosa, un rezo. En ella se pide piadosamente a los santos y a las fuerzas espirituales, como un acto mágico, protección y bienaventuranza. Quien la reza quiere protegerse del peligro que le acecha, pero no ve ninguna responsa-

.....
3. Se utiliza la versión comercial impresa en Italia, que lleva este nombre.

bilidad ni siente ninguna culpa de su parte por haber provocado esa situación. Al parecer tiene muchos enemigos, lo busca la justicia y un juez puede dictarle una sentencia, pero eso no habla de su posible acción criminal o de su pasado al margen de la ley, sino de una situación esencialmente injusta y arbitraria de la cual busca salir adelante con la intervención divina.

Este es un buen ejemplo de cómo estas creencias se basan en una posición egocéntrica (Green, 1992), centrada en las propias necesidades y sin integrar un reconocimiento de las necesidades del otro. Se deja ver una posición narcisista que desconoce la alteridad, incapaz de ver el punto de vista del otro y reconocer sus razones y sus motivos; que al mismo tiempo no asume responsabilidades y no se ve como protagonista de sus acciones y de su vida, sino como una criatura gobernada por fuerzas divinas a las que pide protección. El sujeto aparece inserto en tramas del destino que pretende controlar a través del recurso de la oración. Su concepto de justicia tiene un nivel primario de desarrollo moral, que algunos autores llaman pre-convencional; un nivel antes de la interiorización de la norma (Kohlberg 1984). En este nivel lo justo se interpreta como aquello que conviene al sujeto y no como una regla supra-individual basada en la igualdad y reconocedora de los derechos de los demás (Ross 1995).

Los amuletos

Otro elemento privilegiado de la magia protectora son los amuletos, objetos cargados de magia tras ser sometidos a procedimientos y rezos rituales. Estos procedimientos siguen en general varias fórmulas de las artes mágicas, las diversas manipulaciones transmiten el poder por contacto, los objetos son representantes de sujetos, fuerzas u otros objetos simbólicos. Los amuletos son un punto de contacto con las fuerzas espirituales del mundo sobrenatural y tienen el poder de proteger a sus dueños de peligros, envidias y maleficios. En este punto se revela en parte la desprotección y el anhelo de seguridad de los jóvenes en estas calles y esquinas violentas, los objetos mágicos dan la ilusión de un poder protector, logran exteriorizar deseos y pensamientos que, por procesos psicológicos y operación inconsciente, aparecen como una esencia constitutiva del objeto. Esta operación mental fetichiza el objeto, lo carga de representaciones simbólicas que se corresponden con las necesidades psicológicas de su poseedor. Esta proyección mental de poderes sobre el objeto es una expresión de un elevado *compromiso emocional* (Elias, 1990), en que las estructuras cognitivas subjetivas “ayudan” a construir la realidad social con un importante contenido de fantasías. La objetividad del mundo social entra en conexión con los deseos y necesidades psíquicas, en un proceso dialéctico que crea y reproduce el sistema cultural de las creencias mágicas y religiosas.

Se destaca entre las creencias expresadas por los jóvenes, la mezcla aparentemente arbitraria de objetos religiosos y objetos mágicos, los pandilleros usan elementos del

santoral católico como si fueran talismanes, como afirma uno de nuestros informantes: “Ellos (los pandilleros) son muy dados a símbolos religiosos como al escapulario y la camándula, y siempre cuando van a cometer algo o van hacer algún ilícito se encomiendan a Dios, sosteniendo el objeto”. “Recuerdo un muchacho que se encomendaba a Dios para robar, para que él lo protegiera, él me decía mira yo tengo aquí un escapulario, y me dijo: me han pegado tres machetazos y esto me los ha librado. Ellos creen en Dios y tienen a Dios como un amuleto que los libra de las situaciones difíciles”. No sobra señalar que los pandilleros no ven ninguna contradicción en vincular a Dios con la actividad ilícita, dando por sentado que el amor divino los elige y los protege. Esta es otra señal del egocentrismo y de la precaria inscripción en el orden de regulación legal de la conflictividad. Pero hay otra característica igualmente importante y es el valor que tienen estas creencias como elemento ordenador del mundo. La fortuita presencia o ausencia de los medios mágicos de protección decide el destino de su usuario. Se puede perder la vida por no tenerlos: “las camándulas no faltan como signo de protección, ellos creen que con el solo hecho de colocarse la camándula ya con eso están protegidos: una vez cuando mataron a Jhony, un muchacho de 15 años, él nunca se quitaba la camándula que tenía, y el día que lo mataron estaba sin las camándulas, entonces para esos muchachos a Jhony lo mataron porque se quitó la camándula”. La ausencia de los elementos protectores sirve como explicación del caos y el desorden de la violencia, las desgracias no sobrevienen porque los sujetos tengan responsabilidad en ello, o por las consecuencias de sus acciones, sino por carecer de las protecciones adecuadas. De primera intención se prefiere explicar la muerte de un parcerero por la carencia de protección mágica o divina, que por un resultado lógico (pero trágico) de la conflictividad de las pandillas. Cuando un pandillero muere, dicen frases como: “el ángel de la guarda lo dejó tirado” o restan importancia a la acción (y los motivos del enemigo) diciendo que “Dios lo tenía planillado”.

Además practican un curioso eclecticismo: “cargan un escapulario que supuestamente una bruja rezó”, los elementos cristianos entran en diálogo con la brujería: “Eso sí, uno compra un rosariécito de esos y se lo reza a nombre suyo, para protegerlo y se le echa ahí, entonces usted anda con eso todo el tiempo”; para los pandilleros los elementos mágicos y los objetos religiosos tienen el mismo estatuto, por eso les atrae el ritual religioso, la idea de fuerzas espirituales y la iconografía. De la misma manera le ponen una vela a dios y otra al diablo: “la mayoría de la banda mía tiene tatuado los tres seis, pues estamos a merced de Satanás, siempre tiene que usted estar invocándolo y rezar el padre nuestro al revés. Estos tres seis significan creer en Satanás, ser hijo de Satanás, darle su alma a Satanás”. Dios y el diablo, cristianismo y santería, un sistema religioso sincrético donde cabe todo lo que sirva, todo lo que los libre del peligro, todo lo que les hable de protección y amor incondicional.

A veces basta una simple operación con objetos cotidianos: “media en el pie izquierdo al revés, media en el pie derecho normal; para que a usted no le hagan brujería”. Trastocar el orden cotidiano ya tiene un carácter mágico. “La pulsera, la manilla, la tobillera, la camándula, la cadena, el anillo, el dólar para atraer el dinero, la millonaria es otro tipo de planta, esencias, los baños y los riegos en las casas, las esencias, algunas plantas, envueltos que traen determinado objeto dentro que le brinda o protección o mal a otra persona, la mata de sábila, Los sahumeros, la herradura en la parte trasera de la puerta para repeler malas energías, el espejo de 8 octágonos para que repela la persona que trae el mal, los árboles de caucho...”.

El campo de realidad fetichizada (Freud, 1981) puede crecer indefinidamente y además tener un efecto acumulativo, sus fuerzas se suman para contrarrestar los riesgos de las acciones que se emprenden: “supuestamente es para evitar que salgan heridos en un atraco, por eso la mandan a rezar y le pueden echar cuarzo, una espadita de bronce y adicional a eso, consiguen una piedrita negra que ellos dicen que es lo que queda cuando cae el rayo, y eso lo cargan para protección, depende de lo que vaya hacer, si van hacer solo atraco utilizan una sola, pero si van hacer homicidio utilizan las dos cruzadas”.

Se sabe de poderosos sortilegios que vuelven el cuerpo inmune a la muerte, un brujo puede hacer una “limpia” en la que barre con ramas de “ramobendito” las malas influencias y extrae las malas energías del cuerpo de la persona y luego lo llena de buenas energías y poder espiritual mediante soplos y bebidas (Reichel-Dolmatoff, 1977). Luego de esto “cierra” con pases de las manos que simulan instalar una coraza protectora alrededor del cuerpo. Se supone que este procedimiento ritual blindo a las personas de ataques con fuerzas espirituales, e incluso de fuerzas del mundo material como ataques con cuchillos y balas. La lógica procedimental son las relaciones entre el adentro y el afuera y los actos donde lo similar produce lo similar. En el barrio se habla de este encantamiento a propósito de algunos de los delincuentes más peligrosos que sobreviven los abaleos y escapan de los peligros.

Las artes adivinatorias

Aparte de amuletos y rezos para la protección personal, la adivinación puede ser muy útil para despejar la niebla del tiempo y vislumbrar el futuro. De esta manera los pandilleros se adelantan a los ataques de sus enemigos y pueden saber cuál de sus amigos le traiciona o si el destino les depara algún giro inesperado. Cuenta Chenchá, una humilde mujer que echa las cartas y lee el tabaco: “Supongamos que usted viene con algún problema, me dice hágame una vista que necesito saber de un problema que tengo, qué va a pasar o alguna cosa, si uno se lo lee le dice si va a tener el problema o es algo pasajero”. Según el procedimiento de Chenchá, el futuro ya está escrito, todo puede saberse, es como si hubiera una secreta conexión entre los hechos del futuro y

cualquier impronta de nuestra presencia en el mundo presente, el fondo de un pocillo donde hemos tomado chocolate, las volutas de humo de tabaco que sale de nuestros pulmones, la lumbre y los rescoldos de ceniza del cigarro. Ella se concentra y las imágenes del devenir se le aparecen en su mente. Todos son signos preñados de sentido, no existe el azar en el mundo, lo pequeño, lo mínimo, lo intrascendente, hace parte de una trama general y en estrecha conexión con los hechos y episodios de la vida. Pero en este caso de la vida violenta del pandillero, las posibilidades de morir joven son muy altas y la trama de sus vidas está marcada con un signo trágico. El destino como fatum, como fatalidad, adquiere ribetes trágicos en el sentido griego del término. En cierto modo el destino de los pandilleros, con la muerte casi omnipresente, es relativamente fácil de predecir y la necesidad de hacerle quites a la muerte y seguir con vida unos días más es más intensa (Valenzuela, 2007).

El mundo del pandillero es un lugar peligroso, los amigos pueden voltearse y traicionar, cualquier manera de adelantarse a los hechos juega un papel importante en las estrategias de supervivencia. Para poner a prueba la fidelidad de los amigos y saber quién va a venderles, hay un procedimiento en la santería que consiste en atarse cintas con los nombres de los amigos en los dedos: “lo marcan con el nombre de los amigos, si la cinta del amigo se le dañó, el amigo se le va a torcer, y antes de que se le tuerza el amigo, uno va y lo mata”. O también hay siete nudos de colores: “hay una cinta de 3 colores, una negra, roja y blanca, se hacen 7 nudos y la amarran, el día que se le suelte un nudo, un día menos de vida”. En el primer caso hay dos figuraciones posibles: o se sospecha con fundamento de algún traidor o se proyectan inconscientemente sentimientos hostiles contra la gente cercana y este procedimiento autoriza a realizarlos, se ataca preventivamente para –supuestamente– evitar un futuro ataque. Dado el alto compromiso de las emociones en estas representaciones del mundo social, los recursos de la brujería no serían cosa distinta que proyecciones de deseos y temores inconscientes.

Magia para hacer daño

Los Maleficios

Una mujer acusa a un pandillero de la muerte de su hijo, con los días el acusado enferma gravemente y sufre intensos dolores de cabeza: “Hace como seis años me hicieron un maleficio, y eso me llevaban al hospital y droga y nada, nada que se me quitaba eso. Yo no podía pararme de la cama y los ojos se me habían puesto rojos, como el diablo. Entonces me llevaron a una iglesia cristiana y allá me dijeron que era una persona que me quería hacer daño y me había hecho un maleficio y empezaron a orar por mí, me pusieron en un círculo hasta que la hermana pastora se desmayó. (...) a mí me tenían enterrado con arena de cementerio para que me doliera la cabeza y se me reventara,

y duré quince días así". Esta historia muestra cómo un conflicto social se tramita en el ámbito sobrenatural a través de un maleficio. La víctima del maleficio supone que se han hecho rituales para hacerle daño y, en su imaginario de la vida social, esto tiene una eficacia simbólica (Levi-Strauss, 1985).

En la narrativa popular la enfermedad se integra a un sistema de intercambio social que involucra los sentimientos de amistad y enemistad y un inestable equilibrio definido por las concepciones de la reciprocidad social. En este caso los malos deseos de un enemigo se convierten en daño real por la mediación de un encantamiento con tierra de cementerio. Desde luego, la brujería obra mediante operaciones simbólicas en las cuales los significantes de muerte asociados al cementerio son centrales: "Yo me soñaba con un man de capa negra, en un lago oscuro, siempre en la oscuridad y que una volqueta me vaciaba en unos escombros, y que alguien me ayudaba: el Señor". Se da significado al sufrimiento físico vinculándolo con las emociones y sentimientos derivados del conflicto social, la violencia rompe el equilibrio de reciprocidad social de la comunidad y hace emerger sentimientos inconscientes de envidia, culpa y auto-castigo, pero también de redención y liberación: "como le pasó a Demente, la mamá le servía y él veía al finadito ahí, eso era pa' que se entregara y sí, es verdad, iba a comer y el finado ahí, bueno se tuvo que entregar". "Aquí había un muchacho y el hombre mató al compañero y al finado lo arreglaron y se le presentaba todos los días, el hombre estaba almorzándose un caldo y el finado se le aparecía en el caldo, y los sueños todos los días con el finado y el finado le decía ¿Por qué hiciste eso? ¿Por qué me mataste? ¿No te vas a entregar? y ese marica con toda esa presión le toco irse a entregar". Estas representaciones cumplen la función de equilibrar la economía psíquica, permiten dar trámite a los sentimientos que resultan de las tensiones y conflictos de la vida social, es un mecanismo para dejar salir las rabias y deseos de venganza de las injusticias: "es una manera muy típica de ajustar cuentas sin necesidad de untarte las manos de armas o de sangre y eso puede matar a más personas de lo que puede matar un puñal en un momento". Todo esto adquiere un carácter de verdad objetiva a través de relatos que confirman la eficacia del maleficio: "cuando mataron al gordito, uno que andaba con nosotros, lo amarraron de pies y manos y le colocaron una camisa roja y una cinta con todos los nombres de nosotros para que si no nos mataban, cayéramos a la cárcel y así fue, el mismo año nos metieron a la cárcel y mataron como a diez". "Hay una brujería que se llama "última noche" se hace una misa (negra) y a los 15 días de muerto el pariente, empiezan a morirse los familiares del asesino". Por supuesto esto se respalda con algún episodio del que se ha sido testigo o por un testimonio de alguien de absoluta credibilidad. Ni siquiera es necesario saber la identidad del asesino, si se le amarran dos dedos de la mano al cadáver de la víctima "para que caiga el asesino", esto va a hacer que el asesino pague por su crimen, de alguna manera la invocación de lo sobrenatural pondrá a funcionar los complicados mecanismos de la justicia divina.

Se trata en últimas de un ordenamiento ritual, una secuencia de actos que mueve y convoca las fuerzas del mundo sobrenatural para producir efectos en este mundo, para realizar los deseos de venganza. El maleficio obra a través de un contacto etéreo y por extraños caminos, cumple venganzas sin que los sujetos tengan que mancharse las manos de sangre. Es expresión perfecta de los deseos trastocados en poder real: “más que todo que le echen sal, muñecos en las esquinas, echen cochinetas, tierra de cementerio. O sea hay uno que por lo menos que si les tienen rabia a otros, por envidia o por desquitarse nada más”. La ritualización emparenta procedimientos mágicos con efectos reales en la vida de las personas, se produce por semejanza lo parecido provoca lo parecido, o se desanda el camino del encantamiento: “a las balas rezadas les cogen el plomo y le colocan en cruz y utilizan agua bendita”. Y en el mismo sentido afirmó “echémosle agua bendita y hagámosle la cruz, eso es fijo, usted puede estar con Satanás, pero eso es fijo, usted reza el tiro y el tiro le entra, eso no le come de rezo de Satanás, se dice “el Tiro Cruzado”, esa es la contra del rezo”.

El imaginario religioso

El papel socializador de las instituciones sociales como la iglesia es particularmente débil en la vida de los pandilleros, esto dificulta la interiorización de formas autocoaditivas y el disciplinamiento normativo con arreglo a valores de la vida religiosa o a la moral cristiana, como podría ocurrir en otros grupos sociales. Las consecuencias de este proceso de desocialización es un empobrecimiento del horizonte simbólico, reemplazado con una ampliación del horizonte imaginario. Esto es especialmente visible en lo que corresponde a su vida espiritual, donde aparece un sincretismo religioso bastante cercano a la santería. Se trata de una religión sin ética y sin prohibiciones simbólicas, una religión que no se funda ni en la culpa ni en la comunión con los valores del cristianismo, sino que se basa en la proyección imaginaria de un amor protector y perdonador, de una ritualidad mágica basada en lo que Freud denominó la omnipotencia de las ideas: la fe en que el deseo subjetivo transforma mágicamente la realidad exterior.

Entre los pandilleros las ideas religiosas surgen en torno a la relación con la muerte. En el entierro, por ejemplo, se comportan con sus muertos como si estuvieran vivos y les piden favores, ya que pueden influir desde el más allá: “es como un carnaval. Salen a hurtar para conseguir lo del sepelio, y entre todos consiguen lo del ataúd para poderlo enterrar. Cogen al cadáver y le echan dentro del baúl aguardiente, otros abren el baúl y empiezan a fumar marihuana y le echan el humo de la marihuana encima. Algunos le echan alguna foto, otros echan alguna prenda, o le tiran las zapatillas o le tiran la camándula: ve parcerito cuídame, inclusive algunos cuando iban hacer alguna vuelta se encomendaban a esa persona que ya había muerto, o Dios mío que el gordito nos dé la mano para que en esta vuelta nos vaya bien”. H., uno de los jóvenes participantes en

la investigación, relató: “¡Uy! usted ve trago, ve drogas y los tiros al aire y al muerto le meten trago a la caja, le ponen café, perico, lo sacan del ataúd, se le chapea el ataúd, se le pone un bareto en la mano, se pone música a toda, muchas veces uno se acuesta con el socio”. La muerte es un evento central en la vida de los jóvenes de las pandillas, hay allí una profusión ritual, una necesidad de simbolizar el dolor de la pérdida, de conjurar el miedo a la finitud, es allí donde cesa el empobrecimiento simbólico de la vida pandillera y se reflexiona sobre la trascendencia del espíritu, sobre las leyes del merecimiento. En seguida se intenta una descripción de los imaginarios religiosos de los jóvenes pandilleros.

Dios y el diablo

Entre los pandilleros abundan testimonios en los que se describe a Dios como un principio rector del destino, alguien que gobierna este mundo ocupándose de cada cosa, vigilando cada evento, decidiendo sobre la vida y la muerte: “El que decide si uno se muere o no se muere es el de arriba”; “Dios el que te da la vida y te la quita”; “Él único que tiene el derecho de quitarle la vida a alguien no más es Dios. Dios es el único quien decide quién vive y quién no vive”. Se da a entender que el destino está por fuera de la voluntad de los sujetos, hay un foco de control externo a sus vidas, la causa de una muerte prematura no son las decisiones que se toman y los problemas en que se meten o los graves peligros que corren por vivir en la delincuencia, sino una misteriosa decisión de Dios.

Ese misterio indescifrable resulta contradictorio con la idea de la voluntad del agresor, porque si Dios es el que mueve la mano del asesino quedaría en entredicho su bondad infinita, pero los caminos del señor son insondables. Al parecer hay aquí un juego más complejo, se quiere afirmar que los eventos y circunstancias de la vida no son producto del azar y ni siquiera de las voluntades y decisiones humanas, sino que son planeados por el Gran Hacedor. El correlato psicológico de esta creencia es la inexistencia de la autonomía y, en consecuencia, la inexistencia de la responsabilidad. La violencia es vivida como algo sobre lo que no se tiene control ni responsabilidad. En todos los episodios se habla de una actitud defensiva y de una constante imprevisión y precario control sobre los desenlaces de las agresiones.

Sin embargo, alguna culpa o remordimiento rudimentario empieza a aparecer con los años, dado que también podemos encontrar variantes en las que se interpreta la muerte como un castigo de Dios: “en cualquier momento Dios me quita la vida, sí, por todo lo malo que yo he hecho”. De todas maneras la regulación es una proyección externa en estos casos, no es la voz de la conciencia la que habla sino un dios en lo alto. Funciona un mecanismo psíquico de proyección que hace percibir como externo lo que en realidad viene de dentro. Este mecanismo permite al sujeto liberarse de su responsabilidad

como agresor y afianza la idea de ser juguete de un poder extraño. La idea de un dios castigador integra un sentido de justicia divina y de orden y equilibrio en el mundo. “Dios siempre castiga. En esta vida todo lo que hagas aquí mismo se paga en la tierra”. El mismo informante asegura: “Hay que tratar de hacer lo justo para no estar mal con Dios porque lo malo que uno hace lo paga”. Otro nos contó una experiencia significativa: “Yo pagué un hurto que no hice, o sea, lo pagué como castigo de Dios”. En estos casos la culpa se externaliza, no brota de una conciencia interior sino que aparece desde lo alto. Las desgracias adquieren significado como un primer ordenamiento simbólico de la culpa, si acontecen se explican como un castigo. Desde afuera el todopoderoso ejerce su voluntad y hay orden en el mundo, al parecer la idea de caos y desorden y desequilibrio es insoportable, a pesar de la dureza de sus vidas, siempre hay una fantasía reconfortante en estas ideas: “si yo voy hacer como soy ahora, eso ya estaba escrito, en el libro de los cielos” o “yo todo se lo dejo a manos de Dios”.

Pero no solo la muerte es decisión divina, también la vida, muchos de los jóvenes no dudan en atribuir a una intervención divina el sobrevivir a atentados: “Doy gracias a Dios porque estoy vivo. Un día casi me matan, gracias a Dios no me pasó nada, me pegaron como 3 tiros pero no me entraron, un man de negro con una Biblia en la mano, cuando vimos el man se mandó la mano, cuando pran, pran, pran, alcance medio a correr, pero el man era tras de mí, cerquita, hasta que se le acabaron los tiros y cuando yo me fui a revisar la camisa llena de huecos, por la correa, la cara llena de pólvora, cuando me revisaron y gracias a Dios no me había perforado el cuerpo, y más de uno aterrado, que ¿cómo hiciste vos para que no te pegaran esos tiros, si ese man te los pego bien pegados?”. Dios interviene milagrosamente y desvía las balas, esa protección divina revela ciertamente una preferencia del Todopoderoso: por su hijo el pandillero, Dios decide intervenir en contra de las intenciones y actos de sus enemigos. Situaciones como esta son motivo para muchas conversiones religiosas. Sobrevivir a un peligro supone la intercesión providencial de Dios, que de esta manera envía un mensaje a su hijo descarriado para que abandone la vida en la violencia y acepte su palabra. La supervivencia a un atentado se lee como una segunda oportunidad: “Yo digo que un pandillero recapacita cuando cae a una cárcel o a un hospital o le matan un partero”. “Un día casi me matan, ahí fue cuando comencé a pensar más la vida, que si sigo así me van es a matar, y volví a buscar trabajo. Yo muchas veces me pongo a pensar que si yo estoy vivo es por algo, mi Dios tiene misericordia de mí, entonces yo pienso si hay futuro. Dios me protege, pienso yo, por algo”. “La muerte yo la he sentido varias veces. Una vez me pegaron 3 machetazos, mejor dicho yo sentí que el espíritu se me salió, quedé tirado ahí en el piso y los manes pensaron que ya me habían matado, entonces unos amigos me montaron a una carreta y me llevaron p’al hospital. En el hospital me hicieron resucitar y yo sentía que el alma se me iba, como cosa de Dios se me regresó el espíritu, volví otra vez a la vida y yo le pedí a

mi Dios que no me fuera a llevar, yo creo que Él me tenía destinado pa' algo bueno. Cuando Él lo tiene destinado pa' algo bueno no se lo lleva". Esta experiencia en el límite de la muerte iguala el deseo de vivir a una decisión divina, los deseos propios se ven como las intenciones de una poderosa fuerza rectora de la humanidad. De un mundo caótico, como el de la violencia, se pasa a una teleología, a una finalidad, a un propósito. Aparece un sistema de regulación moral capaz de rehabilitar a los violentos. "Gracias a Dios estoy vivo, sino hubiera sido por Él no estaría aquí hablando con ustedes, porque es que quién dijo que uno era en esta tierra todopoderoso... Dios es el que decide quién vive y quién no en esta tierra".

Aparte de estar detrás de la justicia y el orden del mundo, Dios se toma el trabajo de intervenir en cada vida individual y ganarse a sus hijos para el buen camino: "Uno siempre carga al señor aquí en el corazón, es el que lo guía a uno, y lo salva de las cosas malas, y cuando uno va hacer cualquier cosa mala que no le corresponda se acoge en el Señor. En lo que vaya a hacer nunca lo abandona". "Uno está aburrido, se pega al Señor y él le quita todo a uno". Hay una experiencia de reconciliación, de abandono de la maldad, de alegría por escoger el buen camino. La religión es sin duda eficaz, en la medida en que es capaz de evocar sentimientos de reparación y sanación, y establece una distinta economía psíquica que propicia el alejamiento de la violencia. A esto se suma la idea de un dios con una infinita capacidad de perdón. La proyección del deseo les hace pensar en un amor sin límites que todo lo perdona: "Mi Dios tiene un corazón muy grande, después de que haya matado sus cincuenta, sesenta y pida su perdón, mi Dios lo perdona". Es la ilusión de una redención siempre posible, de la posibilidad de un resquicio de amor, de no estar nunca completamente condenado. Dios siempre da oportunidades: "Mi Dios sabe que yo tengo buen corazón y como tengo un buen corazón me dio otra oportunidad". "No importa lo que haya sido, lo que sea pero si uno se decide, se propone, Él le da una oportunidad, no una sino varias oportunidades. Todavía tengo la oportunidad de recapacitar, y lentamente lo estoy haciendo". "Dios me estaba dando otra oportunidad para cambiar, para buscarlo a Él, para acercarme más a Él y ser bien. Yo creo que Dios me está guardando pa' algo, por eso quiero aprovechar el tiempo haciendo algo y relacionarme mejor".

El bien y el mal

Otra singular característica de los pandilleros es su noción de lo bueno y lo malo; esto se expresa en su ritualidad religiosa. En esencia lo bueno es aquello que conviene a sus intereses y lo malo aquello que no. En un primer momento no hay una regulación moral supra-individual o del bien colectivo y no se le concede a los otros una condición de igualdad de derechos. Se considera válido lo que conviene al individuo y a la pandilla, y se niega esa condición a todos los demás. Un pandillero afirmaba, a propósito de un

ataque de que fue víctima mientras robaba en un barrio vecino: “¡No, yo no estaba haciendo nada malo! ¡Yo nada más estaba robando!”. Es evidente su visión egocéntrica del mundo, no puede ser malo aquello que afecte a otras personas pero que a él lo beneficia. El punto de vista del otro no existe, no se piensa que quitar a alguien sus pertenencias está mal, porque a ellos les favorece. Es evidente una naturalización de la violencia, pero también que la alteridad se construye asignando un diferencial de poder a favor y desconociendo muchos aspectos del otro.

También piensan en el bien y el mal como instancias complementarias, como dice un informante: “Tengo la línea del bien y del mal, la línea del bien, es estar con Dios, la línea del mal estar con el diablo, o sea estoy con los dos, mire esta cosa que tengo yo aquí es una protección, está rezado, y eso no me lo puedo quitar, es una protección, este cosito aquí blanco, es bien, el bien para hacerle a las personas, el negro es para que no me hagan brujerías a mí, por eso yo tengo del bien y el mal, o sea que este es Dios y Satanás”.

El egocentrismo de los pandilleros cede con frecuencia, empiezan a involucrar sus afectos en un círculo más amplio de identidad y pertenencia, la pandilla y la familia. Cuando juzgan qué es un delito o qué está mal, lo hacen mostrando cercanía emocional con ciertas situaciones: si el robo se hace por causa del hambre o por deshacer una afrenta, está plenamente justificado; pero si es para comprar vicio puede ser cuestionable. La condición de delito o maldad está supeditada a las intenciones del agresor, con que ellos puedan sentirse identificados o no, y no por el hecho mismo. Robar o matar no es malo, son las intenciones o justificaciones del agresor, generalmente no se consideran las consecuencias para el agredido.

La apropiación de la ritualidad religiosa se da en beneficio propio, no importa el punto de vista de la víctima ni su sufrimiento. Se puede pedir protección divina para cometer un delito, pues se manipulan las fuerzas cósmicas en propio beneficio, solo hay que aplacar o satisfacer al dios en que se cree. Las prácticas religiosas son rituales que convocan poderes mágicos: encomendarse a Dios es ritual y amuleto que cubre y protege. Chenchá, la Pitonisa del Farillón, dice: “¡Ay! venga ayúdeme que voy a hacer una vueltica, ayúdeme que me salga bien, entonces uno le reza 3 padre nuestros y 3 avemarías”. Nótese el sincretismo religioso de utilizar rezos católicos como actos mágicos de protección: “Más de uno cree en Dios a su manera, el ladrón que te va a robar le pide a Dios, mi Dios, que no me vayan a coger”.

Algunos reflexionan sobre estas contradicciones: “Hay mucho pandillero que pa’ robar le pide a Dios, Dios no se presta pa’ eso, cómo así que si yo voy a matar a Julano, Dios mío, ojalá salga ese man pa’ matarlo, o sea mucho de eso es ignorancia porque yo no creo que Dios se vaya a prestar para eso, y más de uno le pide al señor, ay Dios mío, que salga a robar hoy y me encuentre plata, eso es una ignorancia y eso no es Dios, ese es el diablo que obra allí”. Pero estas afirmaciones son excepciones que confirman la regla, expresan la presencia de esas ideas tanto que se toma una posición contraria:

“Más de uno le pide a Dios y se echa la bendición para matar, y ahí yo digo usted para qué le está pidiendo a mi Dios para matar a un man, no, no pa’ eso usted pídale al diablo que él colabora en esa vueltas, no Dios, porque es que Dios no quiere que ninguno de los seres humanos se los vayan a dañar cualquiera”. En este último caso se avanza a una distinción binaria de bondad y maldad encarnadas en Dios y el diablo. Uno de los jóvenes relata: “Yo digo Satanás hoy te necesito, que me cures el cuerpo que no me pase nada, yo te ofrezco mi alma, siempre que voy a estar en las malas lo invoco a él y él me protege. La idea de creer en el diablo es para que a usted no le pase nada, y si a usted le están dando bala, y si lo andan correntiando a usted no le pasa nada. Son creencias que uno tiene, que uno siente que de verdad lo protegen. Uno invoca a Dios cuando uno ya se ve es perdido, Dios mío bendito ayúdame, cuando usted está corriendo, usted es Satanás, Satanás, Satanás, cúbreme Satanás, cuando usted ve que eso no está funcionando Dios mío bendito, no me dejes morir, no me dejes morir. Usted mira pa’ atrás y corra, lo que uno hace es Dios mío bendito y llamar a la mamá pero hasta que el de arriba no se lo quiera llevar a uno no se lo lleva, pueden hacerle lo que sea, pueden hacerle muchos atentados pero hasta que el de arriba no diga no va”. Una vela a Dios y otra al diablo suman fuerzas muy útiles en los momentos de desesperación. Pero también se puede hacer preventivamente antes de hacer una “vuelta”: “Hay que ir doblemente respaldado, tanto por lo católico como por la brujería, entonces es como una doble coraza, es una doble protección”.

El diablo aparece en sus relatos como encarnación de la maldad, es de alguna manera una representación de los impulsos violentos, de las emociones y sentimientos destructivos. Se les personifica, se le da una identidad y se proyecta al exterior como un ser real. Vendría a ser un equivalente en el psicoanálisis del *Ello*, la instancia psíquica de lo pulsional (Freud, 1981). “El diablo es un ser que le gusta lo malo, y él viene a esta tierra es a destruir, a matar, el diablo no quiere a nadie, él quiere las almas para llevar al infierno. El diablo es una fuerza suprema que siempre ha querido al hombre destruido. El diablo es un espíritu que ya está perdido y no quiere irse solo pa’l infierno, entonces trata de que vos mismo te hundas en el infierno. Él te da todo lo que vos querás y el día menos pensado te hace matar, entonces ese es el diablo, es una fuerza mala, perversa”. Es todo lo que se teme, las fuerzas de la destrucción y la muerte, los malos sentimientos, la traición, los malos deseos. Se le otorga capacidad de guiar la conducta humana. Establece una heteronomía. Un foco de control externo. “Satanás es una persona de maldad que no tiene corazón, le fascina la maldad no le gusta lo bueno. Él lo que quiere es dañarle la mente a todo el mundo”. Se piensa como una entidad sobrenatural con capacidad de incidir en los pensamientos y llevar por la senda del mal a las personas.

Otro añade: “El diablo es el peor enemigo de usted en el momento que decide escoger el camino de Dios, ese man se encarga de cerrarle todas las puertas. En el momento que

usted escoja el camino de Dios él te va a azarar a ver si volvés y caes porque es que él manda a sus demonios porque el demonio tiene su ejército y son ejércitos que se meten en la cabeza y ahí empieza a cambiarle la mente a uno, como unas flechas al cerebro, pero si sos de mente fuerte y tenés fuerza de voluntad podés luchar”. Las luchas entre pulsiones contrarias son nombradas y simbolizadas con estos iconos religiosos de la tradición popular. “Actualmente el que está descontrolando aquí esto es el demonio, él es que daña las mentes”. “A veces pasa alguna imagen que le corrompe la mente a uno, y le daña las cosas que está haciendo buenas. El diablo se le mete a la mente”. Hay en estos relatos una representación del mundo social movido por fuerzas desconocidas que pugnan en el alma de cada uno. Las luchas entre el cielo y el infierno son un texto cultural muy útil para expresar los conflictos internos, con el aditamento de ser funcionales a las estructuras defensivas de la psique. De este modo se piensan como procesos externos e independientes de la voluntad, lo cual resulta en cierta manera verdadero si consideramos la voluntad como un acto de la conciencia, dado que el proceso ocurre en otro registro distinto que denominamos inconsciente. Los mecanismos proyectivos de la psique gobiernan el sentido profundo de una narrativa cultural, Dios y el demonio son aparentemente fuerzas espirituales y demoníacas que ejercen su ministerio sobre los actos de los pandilleros, pero en realidad son un texto cultural que permite nombrar sus luchas y conflictos internos.

Los momentos de dominio de los impulsos destructivos, como cuando experimentan placer al matar, también son descritos como satánicos: “Ya cuando vos ves sangre la primer vez, ya vos se te despierta como esa cosa, un demonio como de muerte, entonces te volvés como más agresivo, sin piedad, sin sentimiento”. “Cuando uno mata se siente como un placer, una cosa satánica, como si uno fuera un diablo. Uno siente un poder que dicen que es un poder satánico y eso es lo que lo invita a que uno haga las cosas. Es como el mismo demonio que lo quiere atropellar a toda hora porque él no quiere que usted mantenga tranquila la mente sino todo atormentado”. Lo interior es exterior, el yo se ve a sí mismo esclavizado y dependiente de fuerzas que desconoce y no controla. Además hay un ingrediente perturbador que se suma y es el del placer, la seducción del mal. Esto implica que se satisfacen impulsos hostiles y se genera una descarga de tensión placentera y que se experimenta gracias a los mecanismos de aislamiento que separan emociones y sentimientos. La brutal satisfacción de los impulsos destructivos se logra plenamente cuando no hay culpa ni responsabilidad en el acto.

Las creencias mágicas son una particular consecuencia de la perspectiva egocéntrica, que consiste en el predominio de la realidad subjetiva, en expresiones de la cultura popular como la religiosidad. En el caso de los pandilleros resulta especialmente interesante por su carácter mágico y ritualista separado del contenido ético y moral de la religión. En un primer momento los procesos psicológicos del egocentrismo defienden la integridad del Yo a costa de distanciarse de la realidad objetiva (Freud, 1981). Este

distanciamiento impide la autonomía y la reflexividad (Giddens, 1997), y construye representaciones que apoyan el fatalismo (Martín-Baró, 1998) y la heteronomía. Los sujetos se sienten gobernados por fuerzas extrañas y externas; en un segundo momento esta heteronomía está en la base de las representaciones culturales que satisfacen necesidades psicológicas.

Las ideas sobre el destino, el castigo y el dominio de las fuerzas sobrenaturales para evitar el triunfo sobre los enemigos o garantizar su perdición, son interesantes expresiones de cultura popular que dejan ver los mecanismos psíquicos que ya hemos mencionado a propósito del sustento narrativo de la violencia. Se trata de hacer explícito el predominio de la realidad subjetiva sobre la realidad exterior, lo que se llama una perspectiva egocéntrica convertida en texto cultural, en creencia o representación mágica o religiosa. De esta manera examinamos ciertas consecuencias de la desocialización en la organización psicológica y las configuraciones emotivas (Cerbino, 2004; Perea, 2008). La poca influencia que sobre estos jóvenes han tenido las instancias de socialización de la familia y la escuela en el desarrollo del sentimiento de culpa y la construcción objetiva de la alteridad.

Su noción de justicia es completamente egocéntrica, la justicia de sus antagonistas no aplica para él, lo justo es solamente aquello que le favorece y los santos apoyan esa situación. Por eso se busca protección y apoyo en alguien más fuerte que los enemigos, pero la repetición ritual pareciera señalar que tal protección no está del todo garantizada. Desde el punto de vista ético no parece haber sentimiento de reciprocidad ni culpa ni responsabilidad. Solo valen los intereses personales, no la ética cristiana del amor y del respeto por los otros, solo un acto de santería sincrético entre la imaginaria religiosa cristiana y los cultos autóctonos de la cultura negra. Estas prácticas culturales, aunque difusas y objeto de interpretaciones disímiles, resultan funcionales al deseo subjetivo. Pero ciertas experiencias trágicas ligadas a la muerte muestran la emergencia de formas rudimentarias de culpa, la intervención divina para salvar sus vidas funda la interpretación de una segunda oportunidad para abandonar la violencia. Pero cuando las ideas de la magia tocan con las ideas religiosas también aparecen formas proyectivas de la culpa y del bien y el mal en la figura de Dios y el diablo, que son la forma como estos sistemas culturales expresan estas experiencias psíquicas.

En el rechazo de la alteridad para hacer violencia sobre otros es visible el beneficio secundario del mecanismo de *aislamiento emocional* para evitar la culpa (Laplanche y Pontalis, 1994). La culpa es un mecanismo integrador del yo, en su elaboración como estructura superyoica introduce un principio de complejidad que es roto precisamente por mecanismos como el que aquí mencionamos. Si un relato cultural, como sus concepciones religiosas, pone fuera del sujeto la responsabilidad de su destino y justifica la heteronomía en contravía del yo autónomo, encontramos una correspondencia funcional entre la realidad psicológica interna y la realidad social.

Esta es la función de la magia cuando es expresión cultural de una psique egocéntrica. Pero cuando entran los imaginarios religiosos con la idea del castigo empieza a verse una construcción psíquica derivada de la agresividad que se vuelve contra el sujeto mismo. Este es el nacimiento de la culpa.

Conclusiones

Relatos culturales como las creencias mágico-religiosas de los pandilleros cumplen la función de dar significado a la absurda violencia y al sufrimiento. Ese significado quizá no sea una explicación objetiva de la conflictividad social, pero intenta complacer las necesidades emocionales y afectivas de los sujetos. Sin duda esas narrativas tienen un alto compromiso emocional (Elias, 1990), por ello la balanza entre realidad subjetiva y realidad social se inclina hacia la primera. Pero lo interesante es que la herencia cultural provee relatos, mitos, creencias y prácticas que se acomodan muy bien como representaciones fantaseadas de la vida social que permiten ese vínculo con las estructuras subjetivas de la psique y sus necesidades.

Las creencias mágicas y religiosas de los pandilleros en Cali son un sistema cultural que permite representar aspectos de la realidad social de tal manera que satisfaga necesidades psicológicas. En esas narrativas predomina la realidad subjetiva funcional al contexto de la violencia entre pandillas, les permite sentirse protegidos, creer que pueden dañar a sus enemigos con rezos y conjuros, y encontrar un sentido donde a veces solo reina el caos de la violencia (Frazer, 1995; Freud, 1981; Lozoncsi, 2001). En estas narrativas los sentimientos religiosos aparecen mezclados con contenidos mágicos, y de esta manera el contenido ritualista de la religión aparece desligado del contenido ético y moral. En un primer momento los procesos psicológicos del egocentrismo defienden la integridad del yo a costa de distanciarse de la realidad objetiva, se rechazan aspectos de la realidad que son frustrantes y conflictivos para el Yo y se reemplazan con una proyección fantasiosa. Este distanciamiento de la realidad objetiva y el predominio del compromiso emocional, impiden la autonomía y la reflexividad (Giddens, 1997), y construye representaciones que apoyan el fatalismo y la heteronomía. En esta situación, los sujetos se sienten gobernados por fuerzas extrañas y externas. En un segundo momento esta heteronomía está en la base de las representaciones culturales que satisfacen necesidades psicológicas.

Las ideas que proveen las narrativas mágico-religiosas sobre el destino, el castigo, y el dominio de las fuerzas sobrenaturales para evitar el triunfo de los enemigos o garantizar su perdición, forman parte de un sistema cultural estructurado para dar significado a las representaciones de la realidad social, al tiempo que procuran la satisfacción de ciertas necesidades subjetivas. Este trabajo trata de hacer explícito el predominio de la

realidad subjetiva sobre la realidad exterior, lo que se llama una perspectiva egocéntrica, y los mecanismos psicológicos que la hacen posible, convertida en texto cultural, en creencia o representación mágica o religiosa. Analizar estos textos permite visibilizar algunos aspectos de la psicología del pandillero y sus conexiones con los sistemas de creencias. Todo esto muy útil para comprender cómo funciona la cultura de la violencia.

Referencias

- ASCENCIO, M. (2004). Ni Santa Bárbara ni Shango (Reflexiones acerca del sincretismo). En *Religión e investigación social*. Caracas: Universidad Católica Andres.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- BERGER, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu,
- BETTELEHIM, BRUNO. (1998). *Educación y vida moderna*. Bogotá: Grijalbo Mondadori.
- CERBINO, M. (2004). *Pandillas juveniles cultura y conflicto de la calle*. Quito: Abya Yala.
- CONNELL, R. W. (2003). *Masculinidades*. Pueg. México: Universidad Autónoma de México.
- ELIAS, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: península.
- ELIAS, N. (1990). *El proceso de la civilización*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, N. (1997). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.
- ERIC GROUP: HONDURAS (2005). *Maras y pandillas en Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- FEIXA, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- FERNANDEZ, C. (1998). Jóvenes violentos. *Causas psicológicas de la violencia en grupo*. Barcelona: Icaría.
- FRAZER, J. G. (1995). *La rama dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, S. (1981). *Tres ensayos sobre una teoría de la sexualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981). *Tótem y tabú*. Biblioteca Nueva: Madrid,.
- FREUD, S. (1981). *El hombre de las ratas*. Madrid: Biblioteca Nueva
- FULLER, N. (2002). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GIDDENS, A (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- GREEN, A. (1992). *El honor y el narcisismo. En el honor. imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*. Barcelona: Cátedra.

- FRAZER J. G. (1991). *La rama dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- GUBER, R. (2004). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- KOHLBERG, L (1984). *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*. Basilea: S Karger Publisher. Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1993). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- LEVI-STRAUSS, C. (1985). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- LEWIN, K. (1971). *Dinámica de la personalidad*. Madrid: Morata.
- LOSONCZY, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- MARTÍN-BARÓ, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MEAD, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- PEREA, C. M. (2008). *¿Qué nos une? jóvenes, cultura y ciudadanía*. Medellín: la carreta, 2008.
- PEREA, C. M. (2007). *Con el diablo adentro*. México: Siglo XXI.
- REICHEL DOLMATOFF, G. (1997). *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura - Colcultura
- ROSS, M. H. (1995). *La cultura del conflicto*. Barcelona: Paidós.
- SEGATO, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SPIERENBURG, P. (1998). En Weiler V. (comp.) *Violencia, castigo, el cuerpo y el honor: una revaluación. figuraciones en proceso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- VALDÉS, T. y Olavarría, J. (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Ediciones de las mujeres.
- VALENZUELA, J. M.; Nateras, A.; Reguillo, R. (coordinadores). (2007). *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: Universidad Autónoma.
- WEILER, V. (comp.). (1998). *Figuraciones en proceso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.