

EXPLORACIONES

15 { Honor y
magia en
la vida
pandillera

JORGE ORDÓÑEZ VALVERDE



Editorial
Universidad
Icesi

EXPLORACIONES

15 { **Honor
y magia
en la vida
pandillera**

JORGE ORDÓÑEZ VALVERDE

Honor y magia en la vida pandillera

© JORGE ORDÓÑEZ VALVERDE

Cali / Universidad Icesi, 2021

266 pp, 22 x 14 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-5184-26-8 (PDF)

DOI: 10.18046/EUI/expl.15.2021

Palabras claves: Honor / Magia / Vida pandillera / Santiago de Cali
(Valle del Cauca-Colombia)

Sistema de Clasificación Dewey: 364.3

© **Universidad Icesi**

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Primera edición / Octubre de 2021

Colección *Exploraciones*

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia Klemperer

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Jerónimo Botero Marino

Coordinador Editorial

Adolfo A. Abadía

Diseño y Diagramación

Natalia Ayala Pacini | nataliaayalpb@gmail.com

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334

E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Publicado en Colombia – *Published in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el autor. El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del autor, no reflejan la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, a la autora y la fuente institucional.

A la memoria de Estanislao Zuleta
(1935-1990)

Agradecimientos

Nadie es una isla, Estanislao Zuleta se molestaba cuando le decían que era un autodidacta, nadie puede ser un autodidacta repetía, todos somos el producto de nuestras relaciones con los otros. Tenía razón, esta obra es el producto de la colaboración con muchas personas.

Quiero agradecer a la Fundación Paz y Bien y en particular a la Hermana Alba Estela Barreto (que en paz descansa) la oportunidad de acercarme a los jóvenes de las pandillas y adelantar un programa de rehabilitación con base en la justicia restaurativa y, al mismo tiempo, una investigación sobre la violencia pandillera. Quiero agradecer al padre Vladimir, de la Fundación Manos Providentes, que me dio línea directa con las pandillas de Alfonso López. Estoy en deuda con mi director de tesis doctoral Carlos Mario Perea, por sus orientaciones y por su exigencia de transformar un manuscrito escueto y desprolijo, en una tesis doctoral. Estoy en deuda con mi maestro Alberto Valencia, con quien compartimos la feliz circunstancia de haber sido discípulos de Estanislao Zuleta, por ser el mejor lector de mi obra y hacer las recomendaciones finales más pertinentes para transformar el documento en un libro. He de agradecer también el acompañamiento de mi esposa Deidi, sin el cual no habría sido posible culminar esta obra. Dar gracias también a mi amigo Jaime Ariza que me ayudó con la corrección de estilo y a mi exalumna Danny Montenegro con la organización y presentación del libro. Finalmente quiero agradecer a los jóvenes pandilleros del Palo y la Gallera, y los Misaeles y los Saavedra que me enseñaron todo sobre la violencia de pandillas y me cuidaron y me protegieron en sus territorios.

Índice

{ 09 } **Prólogo**

{ 21 } **Introducción**

PARTE I

{ 39 } **Capítulo 1**

El contexto

{ 65 } **Capítulo 2**

Códigos de honor en la vida pandillera

{ 105 } **Capítulo 3**

Imaginario mágicos y religiosos en las pandillas

{ 127 } **Capítulo 4**

Discusión

PARTE II

{ 149 } **Capítulo 5**

La cultura pandillera

{ 189 } **Capítulo 6**

Honor

{ 227 } **Capítulo 7**

Magia

{ 255 } **Bibliografía**

{ 261 } **Sobre el autor**

{ 263 } **Índice temático**

Prólogo

Este libro representa la culminación de la trayectoria intelectual de su autor en la investigación sobre los grupos de pandillas de los barrios populares de la ciudad de Cali. Puedo dar fe de que cada una de las frases que aparecen en esta obra han sido minuciosamente elaboradas y sopesadas a lo largo de un proceso de muchos años, que ahora encuentra su realización final. Durante un tiempo prolongado estuve vinculado con grupos de jóvenes pandilleros en un programa de reintegración de infractores a sus comunidades de origen, en el marco de un experimento de justicia restaurativa, impulsado por la Fundación Paz y Bien en los barrios Marroquín II y El Retiro. Igualmente, desde sus épocas de estudiante universitario se ha preocupado por el estudio del psicoanálisis -sin caer en los “abismos teóricos” de ciertas escuelas- como un instrumento para pensar problemas concretos, como es el caso de las bandas con las que convivía diariamente. De la confluencia de estas dos vertientes nace este libro, que no consiste simplemente en una recolección organizada de datos sino en un intento de producir una interpretación valiosa, que llena un vacío y transforma sustancialmente los estudios sobre las pandillas en Colombia.

La gran mayoría de los análisis que se producen sobre la violencia en Colombia dejan la sensación en el lector de que “algo falta”, para poder efectivamente descifrar el sentido complejo de los fenómenos estudiados. Los crímenes y las formas de violencia tienen unas características específicas, sobre todo en lo que tiene que ver con las formas del horror y la sevicia, que difícilmente se pueden interpretar en el marco de los análisis convencionales. Este libro, por el contrario, colma plenamente nuestras exigencias de investigación ya que nos ofrece una respuesta a la pregunta de cómo unos jóvenes de barriada llegan a matar, con base en la configuración de la subjetividad y la

pertenencia a grupos de pares, que hacen posible que se pueda desplegar la crueldad, infligir dolor y sufrimiento a las víctimas, sin que la culpa se convierta en un obstáculo para sus victimarios.

Las condiciones subjetivas que hacen posible la consumación de un homicidio o de un acto atroz sobre un congénere no han sido en nuestro medio un objetivo prioritario en los estudios sobre la criminalidad o la violencia, que por lo general no van más allá de la presentación de las condiciones estructurales en que se producen o de la descripción de las características formales o manifiestas de los actos (número de muertos, armas utilizadas, tipos de organización, etc.). ¿Que hace posible que los hombres sean malvados, capaces de realizar en el prójimo los actos más bárbaros? No es fácil entender la manera como una persona puede segar la vida de otro, realizar sobre su cuerpo los más atroces actos e, incluso, convertir estas prácticas en actividad ordinaria y en un verdadero “goce de matar”. Hay una infinidad de resistencias que hay que superar, condiciones que crear para que estos actos sean posibles.

La realización de un crimen representa para el victimario la ruptura con una serie de elementos inhibidores, como es el caso del sentimiento de culpa, que en condiciones normales operan e impiden que la agresividad pase al acto. Los motivos racionales no son suficientes para explicar este tipo de comportamientos ya que, como dice el autor de este libro, se requiere de una particular “configuración emocional” que facilite el acto, de un aprendizaje intenso, de la inscripción en relaciones grupales entre pares, de la construcción de enemigos indeterminados y deshumanizados, de poderosas figuras de autoridad.

Los seres humanos no obramos con base en una lógica elemental de estímulo respuesta como los animales ya que todo acto tiene que estar mediado por una elaboración simbólica, cualquiera que sea. De la misma manera que comemos alimentos cocidos y cubrimos la desnudez, para obrar necesitamos la mediación de algún tipo de representación que haga posible la relación con un objeto de deseo o de identificación, de amor o de odio. Los sicarios, por ejemplo, cuando asesinan a alguien que no conocen, lo insultan sin motivo aparente alguno, para responder a la necesidad psicológica de crear ante sí mismos una mínima justificación, un “espacio simbólico *ad hoc*” (así

esta expresión parezca una contradicción en los términos), que haga posible la realización del acto. Este libro nos ofrece una respuesta a la manera como los pandilleros construyen un tipo de subjetividad y una relación con el otro, que hacen posible sus comportamientos

Algunos consideran que el acto criminal es el resultado de individuos afectados por algún tipo de trastorno mental, “psicópatas” o “sociópatas”, en los cuales han fallado los mecanismos básicos de la socialización y del ingreso a la cultura o que presentan cualquier otra anomalía en la conformación de su personalidad. La enfermedad mental sería, pues, la llave que permitiría superar los factores inhibidores que impiden el “paso al acto”. Sin embargo, las evidencias recogidas en diversos ámbitos, las atrocidades del nazismo o de las dictaduras militares, muestran que los autores de estas fechorías son muchas veces “hombres ordinarios”, buenos padres de familia, esposos ejemplares, filántropos, aficionados a la pesca o a los placeres del amor, tolerantes en materia religiosa, ciudadanos sin tacha o miembros de asociaciones contra el maltrato animal. Ante estas evidencias la comprensión de la violencia pasa por el hecho de que podamos “des-patologizar” los actos violentos.

Este tipo de situación alude a lo que la filósofa Hannah Arendt, (2005) ha denominado la “banalidad del mal” en el análisis del caso de Adolf Eichmann, un nazi capturado en Argentina, juzgado en Israel y condenado a la horca, que confesó haber cumplido simplemente con un deber. El historiador norteamericano Christopher Browning (2002), en un libro denominado *Ordinary men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, nos narra el caso de un regimiento de la policía alemana, compuesto por “viejos y honorables padres de familia”, empleados comunes y corrientes, sin nexos ideológicos con el nazismo, que llevaron a cabo una terrible masacre el 13 de junio de 1942 en la población polaca de Josefow y en 16 meses asesinaron a más de 38.000 judíos y deportaron a otros 45.000 a los campos de concentración de Treblinka.

Otros consideran que los factores inhibidores se derrumban gracias a la pertenencia a un grupo. Como dice Gustave Le Bon (1963, p. 11), el psicólogo de las multitudes, los individuos que hacen parte de una multitud son capaces de “sentir, pensar y obrar de una manera

completamente diferente a como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos por separado”, en condiciones normales, bajo su propia responsabilidad. En este marco, la participación en una masa hace posible la aparición de caracteres especiales en sus miembros: un sentimiento de poder invencible y una pérdida del sentido de la responsabilidad, que se contagia a todos hasta el punto de sacrificar los intereses personales al interés colectivo y un alto grado de sugestionabilidad como resultado de haber perdido la personalidad consciente, la voluntad y el discernimiento propio. El grupo tomaría a su cargo el manejo de los controles inhibidores y la liberación de la culpa. El mismo problema es retomado por Freud en su libro *La psicología de las masas y análisis del yo*, donde otorga al conductor de la multitud, como proyección del ideal del yo, ese mismo poder.

También se ha ensayado la hipótesis de que las “circunstancias” pueden influir en la conducta individual y “el poder de la situación” ser más significativo que “el poder de la persona en determinados contextos”. En el año 1981 se puso en marcha en la Universidad de Stanford un singular experimento orientado a mostrar cómo los actos malvados van más allá de las características psíquicas individuales de las personas, consistente en crear artificialmente una cárcel para guardianes y prisioneros, voluntarios pero remunerados, contactados a través de un aviso de periódico y escogidos con base en pruebas rigurosas para que fueran los más sanos y normales posibles. Sin embargo, al cabo de cinco días la prueba debió ser suspendida porque se salió de las manos de sus organizadores y los protagonistas pusieron en práctica las más diversas formas de sadismo y de crueldad, a pesar del carácter artificial de la situación en que se encontraban inmersos. El caso está descrito en el libro *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad* (Zimbardo, 2011, pp. 16-17) o en la película *El Experimento* del director alemán Oliver Hirschbiegel, donde también se presentan las torturas de Abu Graib, del ejército norteamericano en Irak, que se hicieron famosas por las fotos que se difundieron en la prensa en 2004. Como dice el autor, nuestra capacidad de “conectar o desconectar selectivamente nuestros principios morales” (p. 16) en determinadas condiciones, o en el marco de un “sistema”, sería explicación suficiente de por qué ocurren grandes excesos.

En este marco entonces habría que inscribir el aporte del libro que el lector tiene en sus manos. Se trata de ir más allá de la oposición entre trastorno mental, pertenencia a grupos o factores circunstanciales, para proponer como punto de partida un elemento cuya ausencia es evidente en los estudios citados: la subjetividad de los pandilleros, como forma de construir la posibilidad de realización de sus actos. Al constatar los resultados de esta investigación del profesor Jorge Ordóñez podemos afirmar que las carencias habituales de los estudios mencionados se han colmado y finalmente contamos con una interpretación que integra de manera coherente elementos diversos.

La idea de la investigación, de acuerdo con la interpretación que hago después de su lectura y que propongo aquí para que sirva de introito al lector, es que la violencia que procede de las pandillas es el resultado de la configuración que se establece entre tres dimensiones, que corresponden a tres diferentes niveles de la realidad social, cada uno con una lógica específica, una temporalidad propia y una finalidad intrínseca: el contexto, el grupo de pares y la subjetividad de los actores. A manera de círculos concéntricos existiría entonces un “núcleo primario”, subjetivo y narcisista, que hace parte de un espacio ritual más amplio de relación con los pares, definido por la magia, la conformación de la identidad masculina, la religiosidad y los códigos de honor, inscrito a su vez en el marco global de las condiciones objetivas dentro de las cuales se realiza el acto.

Para comenzar habría que señalar que el contexto en que se desarrolla la violencia pandillera ofrece un marco general para su interpretación, pero no nos permite captar de manera adecuada sus especificidades. Muchos estudios se han quedado simplemente allí, señalando la manera como estos grupos de jóvenes funcionan en un ambiente marcado por la miseria, las desigualdades, la falta de oportunidades, la exclusión, los procesos acelerados y excluyentes de urbanización, la difusión de las economías de mercado con sus promesas de felicidad, los cambios demográficos, las posibilidades laborales que ofrecen los “mercaderes de la muerte” que buscan jóvenes sicarios para los ajustes de cuentas, el micro tráfico, el sicariato, etc. También habría que considerar la manera como se inscribe el crimen

en una lógica instrumental medios fines al servicio de consideraciones puramente mercantiles.

El autor de este libro se toma el trabajo de analizar minuciosamente la precariedad de las diversas interpretaciones que se proponen a este respecto, en el capítulo primero de la segunda parte: la marginalidad, la cultura de la violencia, el debilitamiento de los lazos sociales, la exclusión, la anomia, la cultura desviada etc. Pero no trata de restarle significación a estos factores sino de reducirlos a sus “justas proporciones”, en el marco de una lógica de causalidad que da toda la importancia, como elemento central, a la singularidad del fenómeno de las pandillas.

El punto de partida es crucial tanto en el proceso de la investigación como en la presentación de sus resultados. Y en el análisis de la forma de proceder de las pandillas juveniles el punto de partida debe ser la descripción de las características de los actos violentos que realizan, teniendo en cuenta que se trata de comportamientos que no encajan fácilmente en una lógica racional medios- fines. Más que instrumental la violencia en estos casos tiene una “dimensión expresiva” porque en lugar de buscar un fin externo, que podría ser conseguido por otros medios, se convierte en un fin en sí misma.

A lo largo del texto encontramos descripciones de los desmanes de las pandillas. Un joven es asesinado y sus amigos van a buscar al responsable de la muerte a la casa donde se supone que vive. Encuentran a una mujer de 56 años y, sin preguntarse por el nexa con el asesino, la maltratan, le echan gasolina y, ante la falta de fósforos, la fulminan con una ametralladora. No individualizan a su víctima. No hay una motivación objetiva del crimen ni del exceso de crueldad. Lo importante simplemente es tomar venganza en una víctima totalmente deshumanizada.

Y en esta misma dirección matan por una mirada, por unos tenis de marca, por una gorra, por cruzar una barrera invisible, por negar un cigarrillo de marihuana (que “no se le niega a nadie en ese medio”) y por una infinita cantidad de cosas baladíes. El robo de una bicicleta puede producir decenas de muertos entre grupos rivales. Se trata, pues, en palabras del autor del libro, de una “violencia primitiva” que más que a razones externas responde a motivos subjetivos, a la rabia,

a un “precario mecanismo de autorregulación” que hace posible que la “agresividad esté fácilmente disponible y fluya sin restricciones”. Toda investigación debe partir entonces de la constatación de este tipo de hechos para encontrar su causalidad en situaciones concretas y para establecer el nexo con el cuadro completo y complejo en que se escribe

¿Y cuál el vínculo más cercano que existe con respecto a estos actos de violencia? No son propiamente las condiciones objetivas, externas, o los escenarios en los que se realizan los crímenes. Entre el acto violento y su ejecutor el vínculo más estrecho, en el plano de la singularidad, tiene que ver con la subjetividad del victimario, en primer lugar, y con el grupo de pares, en segundo lugar. Así como Marx decía que para estudiar el capitalismo hay que empezar por la mercancía como la «forma elemental de la riqueza» así también para estudiar los crímenes hay que empezar por un «substrato primario» definido por las dimensiones de la subjetividad, la «soledad del actor» y el vínculo consigo mismo, para reconstruir a partir de allí el conjunto de mediaciones que conducen al acto y la lógica del conjunto, con base en la definición de diferentes niveles de realidad. Este es el punto que no ha sido claro en la investigación de los crímenes y es aquí precisamente donde encontramos el primer aporte significativo de este libro: la delimitación de las condiciones de posibilidad que hacen realizable el crimen atroz y definen su especificidad.

A esta dimensión subjetiva el profesor Ordóñez le da el nombre de “núcleo primario” y lo define con relación a lo que en la teoría freudiana se llama “narcisismo primario”, que no es una dimensión individual y autárquica por fuera de lo social, sino la relación social que establece el sujeto con otro, que es él mismo. La configuración emotiva es egocéntrica y se funda en un desbalance entre la realidad psíquica y la realidad externa, con base en el predominio de un mundo imaginario, no inscrito en una dimensión simbólica, que no alcanza tampoco a configurar la realidad o a construir una alteridad en términos objetivos, con un otro diferenciado, dotado de características específicas y poseedor de un nombre propio. Esto es lo que hace posible que no haya identificación con la víctima, procesos de culpa o reparación, autorreflexión, cálculo de las consecuencias de los actos, previsiones hacia el futuro; y se pueda desplegar sin trabas la sevicia

y la crueldad. El “otro no sería entonces más que la proyección de los miedos y de los odios”.

Este núcleo primario es la base entonces de lo que llamamos en sociología la “construcción social de la realidad”, es decir, las condiciones a partir de las cuales se conforma el mundo externo y el sujeto como tal y se define con la mediación de hace posible el “paso al acto”. Ante el predominio del mundo imaginario no existe “una lectura objetiva de las condiciones del mundo externo”, como “una secuencia de causas y efectos”, dotado de cualidades específicas, diferentes a las que el sujeto supone. Sólo hay cabida para proyectar los procesos psíquicos sobre la realidad, creer en la omnipotencia de las ideas y en la eficacia de los deseos y los temores, a los cuales se termina por considerar como fuerzas externas objetivas, poderes extraños e, incluso, sobrenaturales. La “proyección de lo subjetivo” establece una separación tajante entre un interior bueno y un exterior malo y amenazante, arrojado por fuera como lo extraño, lo desagradable, lo execrable que, además, justifica un tipo de agresividad, que no sólo recae en un otro indiferenciado, sino que compromete de manera transitiva la destructividad del sujeto consigo mismo, en una relación de doble especular.

La mayor prueba de la precariedad de los referentes simbólicos es que el pandillero vive en un “presente absoluto” en el que no existe el tiempo como una referencia externa, impersonal, común a todos, dentro de la cual se pueda inscribir un proyecto de vida: no hay pasado ni futuro, los pandilleros no trabajan ni estudian, las relaciones con sus pares son precarias, el “parche” es su hábitat, su visión del mundo por fuera del barrio es muy estrecha, saben que la muerte se encuentra siempre a la vuelta de la esquina, “su destino ya está escrito y es inapelable porque lo que ocurre con sus vidas esta fuera de sus manos”. Todos estos aspectos los va a encontrar el lector profusamente ilustrados en este libro, con base en una información obtenida de primera mano en el contacto con las pandillas.

Esta configuración de la subjetividad se da en el marco de las relaciones con un grupo de pares que la contiene, con una comunidad de gueto localmente circunscrita, que funciona como un “espacio de socialización alternativo a la familia”. La pandilla se convierte entonces

en el precario “continente simbólico” en el cual se inscriben los comportamientos de los sujetos, una especie de “subcultura” no sometida a una “regulación externa y coercitiva”, a un poder supra individual que imponga el monopolio de la violencia y la vigencia de la ley. Aquí, por el contrario, impera un “estado de naturaleza hobbesiano”, la ley del más fuerte, el derecho a hacer justicia por la propia mano, la “lucha de todos contra todos”, un mundo donde “la vida es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Thomas Hobbes, 1994, p. 103), según la descripción del filósofo. La pandilla es una especie de “grupo errante”, “horda primitiva”, excluida y aislada que tiene que darse a sí misma sus propias normas y definir sus formas de funcionamiento.

Ante la precariedad de la socialización primaria en la familia y la ausencia del mundo normativo externo, representado por el Estado y sus instituciones, la pandilla adquiere una serie de funciones con respecto a sus miembros: establece un sistema de estatus, construido con base en la posesión de signos materiales o en la hombría, el valor y la osadía en los comportamientos; ofrece múltiples formas de solidaridad y de apoyo entre sus miembros; sirve de control para “administrar la violencia”, entre muchos otros aspectos. El segundo gran aporte de esta investigación es el hecho de que nos muestra en que consiste esta “subcultura” a través de la descripción de los códigos del honor y de la lealtad, del aprendizaje de la identidad masculina, del ingreso a la violencia, de la rivalidad con los pares como forma de socialización, de la presencia de elementos mágicos y religiosos.

El paso de la pandilla a la banda delincinencial propiamente dicha está dado por la presencia de factores provenientes del contexto que sacan provecho de la precaria conformación emocional de estos jóvenes y de su organización en grupos de pares para ponerlos al servicio del narcotráfico, del cobro de cuentas, del sicariato. El investigador convencional, por lo general, lo que observa es esta última situación, porque es la expresión empírica más evidente de este fenómeno. Lo importante de la investigación de Ordóñez, por el contrario, es ir más allá más allá de esta manifestación fenomenológica y haber sabido abstraer y diferenciar, analíticamente, dimensiones que están confundidas y entreveradas en el hecho empírico: el “núcleo primario” de conformación de la subjetividad y el grupo de pares

que lo contiene, para así encontrar y precisar la genealogía concreta de los crímenes y los comportamientos de los pandilleros. Su investigación no se ha quedado atrapada en las formas de manifestación del fenómeno de las pandillas, en la primera evidencia empírica que tenemos de su funcionamiento.

Los estudios sobre la violencia en general, al no distinguir entre los tres elementos mencionados, se quedan atrapados en la descripción del contexto. Un esquema similar al que propone el autor de este libro se podría aplicar al estudio de la Violencia de los años 1950 en Colombia. Ninguna importancia se le ha dado a la idea de que la conformación de las identidades políticas liberal y conservadora, en cuyo nombre se producen los crímenes, se da en el mismo plano de conformación de las identidades básicas del sujeto humano (el cuerpo, el nombre, el lenguaje, las diferencias sexuales) y que, a partir de esta confluencia, se genera el potencial de violencia que otros factores desencadenan. Que “se nacía liberal o conservador” en aquella época es algo que todo el mundo conoce en Colombia, pero nadie sabe que significa. Aquí también encontramos un “núcleo primario”, unos grupos (los partidos políticos) y unos marcos contextuales. El estudio de la configuración que se establece entre estos tres aspectos, diferentes de acuerdo con las características específicas de cada situación, como lo ha hecho el autor de este libro, es la clave que nos permitiría renovar a fondo los estudios de la violencia en Colombia, los crímenes de paramilitares o guerrilleros e, incluso, la violencia de los espacios privados, con base en la confluencia de sociología y psicoanálisis.

Un aporte adicional del texto, así no se encuentre plenamente desarrollado, es el intento de responder a la pregunta por las razones que favorecen la existencia de estas pandillas o, para decirlo de otra manera, por la generación del espacio que las hace posibles, como lugar intermedio entre la familia y las instituciones del orden social regulado. El autor señala tres aspectos centrales: en primer lugar, las formas de socialización secundaria llegan a ser más importantes que las formas de socialización familiar: los niños crecen en las calles sin modelos identificatorios y la pandilla termina por convertirse en su punto de referencia fundamental. En segundo lugar, existen familias en las que la norma no se define por la impersonalidad, sino que se

identifica con un poder arbitrario, transmitido por agentes socializadores que no se sienten incluidos en ella, y que el niño rechaza. En tercer lugar, se presenta el caso de familias en las que el elemento delincinencial se encuentra plenamente presente y los niños crecen en contacto con estas prácticas. Estos aspectos podrían ser la materia de una nueva investigación.

El libro está dividido en dos partes. Una primera en la que, con base en un equilibrio entre datos y teoría, nos presenta lo que se podría denominar la parte empírica del trabajo. Sin embargo, si el lector quiere profundizar en los diversos temas comprometidos puede encontrar en la segunda parte desarrollos teóricos de carácter general acerca del honor, la magia, el animismo, la identidad de género y las creencias religiosas, que le ayudarán enormemente en su comprensión.

Este libro, de ser comprendido como es lo deseable, está llamado a convertirse en un nuevo punto de partida para el estudio de las formas de violencia urbana contemporáneas, representadas por las pandillas juveniles. Los responsables de las políticas públicas también podrán encontrar aquí elementos fundamentales para su diseño. Me he limitado a reconstruir un hilo fundamental de la argumentación, tal como la he podido comprender, pero muchas cosas se han quedado por fuera porque se trata de un texto de una gran riqueza, empírica y analítica. No invito al lector a leerlo simplemente sino a estudiarlo, a convivir con él, a sopesar frase por frase, a convertirlo en un objeto de reflexión y de consulta permanente. El esfuerzo de muchos años del profesor Ordóñez ha dado como resultado un documento altamente valioso.

Alberto Valencia Gutiérrez
Profesor Departamento de Ciencias Sociales
Universidad del Valle, Cali.

Introducción

Este libro trata sobre la cultura y la psicología del pandillero. Analiza el fenómeno de la violencia en los barrios marginales a partir de los significados que los jóvenes le atribuyen, y estableciendo las relaciones de esos significados con su identidad masculina, con sus creencias mágico-religiosas y con sus códigos de honor. Es el resultado de años de trabajo etnográfico, de entrevistas, de observación participante y de diálogos con los jóvenes de varias pandillas en Cali.

El libro consta de dos partes, la primera presenta los resultados de la investigación y la interpretación del fenómeno, contiene los datos empíricos, los testimonios de los pandilleros y aportaciones teóricas que vinculan los sistemas culturales de creencias y un particular modelamiento psíquico que explicaría su conducta violenta; la segunda parte son un conjunto de capítulos teóricos y de revisión bibliográfica sobre pandillas, honor y magia. En la primera se deja oír la voz de los muchachos, se siente la calle, el barrio, la violencia atroz. En la segunda ascendemos a una refinada teorización que junta a Freud a Norbert Elias a Pitt Rivers y un conjunto de intelectuales de primera línea, que nos hablan de violencia, pandillas, magia y procesos civilizatorio. En esta introducción se hace una síntesis de todo el trabajo.

Violencia

Puestos en el límite, en la frontera que separa la vida de la muerte, en el brevísimo tiempo antes de lo irremediable, cuando levantan el puñal o apuntan la pistola contra su enemigo, todos en la pandilla gritan: “¡no le meta mente, sin mente parce!”. Se trata de actuar sin dudas o titubeos, enfocarse en la rabia y la furia asesina, o controlar todo con fría indiferencia. Hay que evitar sentir compasión, o culpa, o temor, y

sobre todo no dilatar el estallido de la violencia, porque no le cuadra a un hombre ser pusilánime o indeciso... ¿Qué tiene que pasar para que un joven de las barriadas pueda llegar a matar? ¿De qué manera su vida en los márgenes de la sociedad configura una subjetividad capaz de una violencia homicida?

No es difícil suponer que para matar se necesita cierta disposición del ánimo, cierta efervescencia de los impulsos destructivos, una liberación de la agresividad que se desfoga contra el enemigo. No basta tener motivos o intereses racionales para tomar esa decisión, si esto no se acompaña de emociones y sentimientos que hagan posible el paso al acto o que anulen el efecto inhibitorio que puedan tener. Hay que forjar lo que (Elías, 1997) llamaría una particular estructura emotiva¹ proclive a la violencia, hay que organizar las emociones y los afectos de tal manera que la agresividad fluya sin cortapisas, que no haya internamente mecanismos de coacción psicológica que impidan el acto. Los pandilleros llaman a este proceso “endurecimiento”, ellos nos dicen que el primer muerto “les cuesta”, que sienten culpa y remordimiento, que “se les aparece hasta en la sopa”. Por tal razón se someten a prácticas donde domestican esas fuerzas, donde aprenden a ejercer la crueldad, acciones deliberadas que los acostumbran a infligir dolor y a no sentirlo. La vida en la pandilla les endurece el corazón, allí aprenden el honor y la lealtad y se vuelven hombres en estas calles y esquinas tan violentas. En lo que sigue vamos a desarrollar una hipótesis sobre la psicología del pandillero: lo que hace posible una disposición a la violencia, entre los jóvenes de estos grupos, es una particular configuración emotiva que podemos llamar perspectiva egocéntrica, este concepto sería una variante del concepto de narcisismo en el psicoanálisis por referencia a la libido del yo. Esta perspectiva egocéntrica se caracteriza por el alto compromiso emocional,

1. Mediante este concepto se describe como se moldean las estructuras de la subjetividad a partir de las represiones instituidas por el proceso de socialización. De esta forma las sociedades podrían diferenciarse a partir del grado y modalidad de represión que imponen a los sujetos en el proceso de socialización.

en el sentido que le da Norbert Elías (1990)², con el que se construye la realidad social, la realidad se carga de un conjunto de proyecciones subjetivas y con frecuencia, los procesos de la psique son equiparados a los procesos de la vida social. De esta manera las narrativas y valores que justifican la violencia responden a necesidades psicológicas, con un fuerte sesgo imaginario. Los pandilleros se relacionan con sus enemigos como quien lo hace con sus temores y conflictos internos, y son los mecanismos de defensa de la psique los que construyen la imagen del otro y no una percepción objetiva y racional. En cuanto a sus propias vidas piensan de una manera fatalista que les dice que su destino ya está escrito y que es inapelable, y que lo que ocurre en sus vidas es algo que está fuera de sus manos; este sentido fatalista se da desde la conceptualización de Martín-Baró (1998) en donde se entiende el fatalismo como identidad cognitiva. Todo esto es posible verlo en la manera como hablan sobre la violencia y las representaciones de la vida social que construyen, ellos explican las causas y los significados de los hechos de violencia apelando a la magia y al honor, dos sistemas culturales con todas las características del egocentrismo.

Para el pandillero las relaciones de interdependencia con otros son más bien pocas y limitadas, sus vínculos no rebasan las calles del barrio, y se limitan a intercambios de amistad con los suyos y de enemistad con las pandillas rivales, no trabajan ni estudian. Podría decirse que son una especie de comunidad de gueto, en la cual la falta de intercambios sociales en una esfera más amplia crea una visión particular y limitada del mundo. Esa estrechez de las relaciones no exige un cálculo de las consecuencias de las acciones en el largo plazo, no necesitan ver cuatro o seis pasos delante de su acción, viven en un presente absoluto³ y sin mayores previsiones a futuro. Estas circunstancias son precisamente aquellas que no permiten la generación de un proceso auto reflexivo donde aparezca la contención de los afectos y las emociones, lo cual favorece la violencia que es inmediateista e

2. Ya que, el concepto está basado en una teoría del conocimiento que ve el compromiso y el distanciamiento (emocional) como un factor clave en el grado de objetividad que pueda tener una representación cognitiva.

3. Que es otra de las características que Martín-Baró vincula con el pensamiento fatalista.

impulsiva. Hay un modelamiento de la psique que resulta funcional a una vida violenta; y el entorno del pandillero es fértil en ese tipo de circunstancias. Correlativo a las prácticas que endurecen y modelan las configuraciones emotivas están un conjunto de representaciones y narrativas: el enemigo, la magia, el honor, la masculinidad; que de una parte expresan las consecuencias visibles de la organización psíquica y de otra se convierten en un sustrato cultural que justifica y reproduce el fenómeno.

La violencia pandillera hay que entenderla en la compleja relación entre los cambios y transformaciones en la vida social y su influencia en la modelación de la psique. Aquí se parte del hecho de que las transformaciones en la forma de vivir organizan el aparato psíquico en determinada dirección y que a los cambios en la estructura de las relaciones sociales le corresponden cambios en la estructura del psiquismo. Los jóvenes de las pandillas son fruto de la progresiva desintegración del vínculo social, del adelgazamiento de los lazos simbólicos que amarran a las comunidades, la idea del nosotros, lazos de símbolos que nos hacen interdependientes y que están a la base de instituciones como el Estado, la familia y la comunidad. Las pandillas son grupos pertenecientes a comunidades relegadas y excluidas que habitan al margen de la sociedad, allí se desarticulan y trastocan los significados normativos y funcionales que regulan las otras instancias sociales dando paso a racionalidades y estrategias de integración signadas por la violencia. Viven por así decirlo en un estado de naturaleza hobbesiano, dado el bajo nivel de institucionalidad estatal. Por fuera de la escuela y del tiempo laborioso de la fábrica o del almacén, por fuera de la vida de la comunidad o de las agrupaciones políticas, distanciados de su familia y habitando las esquinas, viviendo un tiempo paralelo al tiempo del orden y la productividad, se juegan en la violencia y en la muerte su lugar en el mundo. Las pandillas son un ejemplo extremo de las dificultades y fracasos de nuestra sociedad para integrar a las nuevas generaciones en la comunidad de valores y en el orden productivo de nuestras instituciones.

El tipo de estructura de la sociedad, el entramado social de las pandillas produce un desequilibrio entre la realidad social objetiva y la realidad social subjetiva, a favor de esta última: El pandillero

introduce un particular sesgo subjetivo en la manera en que concibe su mundo social. En los pandilleros hay un peso sustantivo de los deseos inconscientes sobre ciertos aspectos de la realidad social, un convencimiento de que sus deseos y temores internos tienen eficacia en la representación de los hechos de la vida social, una especie de omnipotencia de las ideas en el sentido freudiano del término: la convicción de que los procesos mentales actúan en la realidad social, una mentalidad en perspectiva egocéntrica. Pero esto no significa un delirio en el sentido psicológico del término, su visión del mundo es compartida, no es una experiencia solitaria. No es que los pandilleros vivan en su mundo interior alucinando la realidad; lo que sucede es que el sesgo subjetivo se vuelve narrativa y texto cultural, y hace parte de experiencias colectivas. Basta que se reproduzcan las condiciones estructurales en lo social para que esas se correspondan funcionalmente con cierta configuración psicológica. Aquí se va a ilustrar esta tesis con dos sistemas culturales que rodean la violencia pandillera: los códigos de honor y el pensamiento mágico. En la primera puede verse que el régimen cultural del honor -que consiste en un repertorio de conductas y prescripciones, de valores y de reglas que obligan a la lealtad al grupo y a la violencia contra el enemigo-, moldea una psicología donde el yo establece esas relaciones de filiación con los suyos y de oposición con los otros con una fuerte carga afectiva. Esos afectos coinciden con lo que Guiddens (1997) desarrolla bajo el concepto de una auto reflexividad del yo, en este caso baja, sin sentimientos de preocupación o compasión por el enemigo, y una organización de los afectos y las emociones menos cohibida y regulada. En la segunda, la visión mágica del mundo también es visible la perspectiva egocéntrica. Si aceptamos el argumento de un fuerte sesgo subjetivo en la construcción de la realidad social, este es especialmente evidente en la manera como explican el mundo con un fuerte compromiso emocional donde se igualan los procesos psicológicos con los de la realidad social. En el pensamiento mágico se cree que las ideas y los deseos pueden modificar el mundo exterior mediante rituales. En los pandilleros de nuestro estudio los rezos, ritos, amuletos, encantamientos y maleficios hacen parte del imaginario que sustenta la violencia.

Honor

En las guerras territoriales de los pandilleros, la enemistad prescinde con frecuencia de razones objetivas o conflictos reales, y se basa en odios tradicionales que se heredan por el simple hecho de pertenecer a pandillas rivales. - Lo cual no obsta luego para que, una vez que cada joven participa en los ataques y defensas de las calles, en los robos y las vendettas, aparezcan motivos para la venganza y el resentimiento-. También ocurre que las pruebas de masculinidad entre pares implican la demostración de valentía y solidaridad para con el grupo, y audacia y crueldad contra el enemigo. Bettelheim (1998), contradice la afirmación de que la violencia es el fracaso de la relación social, más reconoce su valor cohesionador en cuanto a la identidad de los grupos; esto significa que el entramado social ha hecho de la violencia una relación social, que hay una organización del grupo donde la rivalidad es fuente de identidad y cohesión, que la violencia no es la consecuencia indeseada de un conflicto puntual, sino que es una estrategia de socialización y un valor. Que la violencia está institucionalizada como un deber y que configura lo que se conoce como un código de honor.

En las pandillas cada miembro está obligado a la lealtad y a la valentía, en los episodios de venganza se actualizan los valores del grupo, no importa mucho el tipo de problema ni la identidad del agresor, la venganza consiste en matar un miembro cualquiera de la pandilla rival a la manera de una sociedad honorífica. Partamos del hecho de que la violencia es por definición la negación del otro, de sus intereses, de sus motivos, de sus derechos, de su humanidad, de su vida. El otro, el enemigo, se reduce a la condición de ser sólo un obstáculo o un medio para alcanzar fines egoístas y se le niega la condición de igual y se lo cosifica. En los llamados crímenes de odio, para matar al otro hay que primero construirlo imaginariamente como enemigo y representárselo como aquello que se repulsa y se teme, volcar sobre él la rabia y el desprecio. De esta manera puede dirigirse el afán de destructividad hacia él. La violencia como forma de relación social tiene mucho de imaginario en este sentido, el otro es una creación narrativa, hecha de proyecciones psicológicas donde prima lo subjetivo

sobre lo objetivo. La violencia necesita del desconocimiento del otro en tanto individuo con sus particularidades y su personalidad, y en cambio lo estereotipa como enemigo y portador de los valores que se rechazan. Como dice un testimonio “de esta calle para allá todos son la misma vuelta”. El código de honor exige una configuración emotiva donde la identidad y la filiación están en el pequeño grupo y en relación de oposición a los otros grupos. Hay una comunidad emocional fuertemente cohesionada por el afecto y diferenciada de los otros por el odio. Al otro no se lo conoce, se le supone y se le construye de manera imaginaria. Desde el punto de vista psicológico el Yo del pandillero sería menos auto reflexivo (actúa “sin mente”), con menor síntesis e integración del superyó, con una menor interiorización de estructuras auto-coactivas. El código de honor requiere de una identidad en los sujetos estrechamente relacionada con el grupo o la comunidad emocional y en clara relación de oposición con los otros, los diferentes. No implica una estructura psicológica de autoregulación a la manera de un superyó forjado sobre las identificaciones con otros, pero sí la representación de otro generalizado -como lo conceptualizó Herbert Mead (1993), haciendo referencia a la interiorización de la norma general para un grupo y la presión social que ejercen los demás-, de otro amenazante y de otro coactivo, frente al cual la vergüenza del incumplimiento de las exigencias del honor es intolerable. No es el mecanismo de la culpa el que media las relaciones con el otro, es la falta de identificación con el otro, su no reconocimiento como igual. El sentimiento de culpa solo emerge a partir de la identificación con el otro, y la identificación solo es posible entre semejantes. La violencia niega o destruye este proceso y las relaciones sociales basadas en la violencia necesitan prescindir del sentimiento de culpa.

En las zonas pacificadas de la sociedad donde hay una mayor institucionalidad y presencia estatal y la posibilidad de una regulación legal y racional de los conflictos, el proceso de socialización tiende a generar un yo más auto-reflexivo, las personas definen su identidad por procesos de identificación con sus iguales y tienden a desarrollar formas de auto-coacción por la mayor presión social de las cadenas de interdependencia. Necesita de los otros, depende de ellos y de su aprobación y su amor y no quiere su rechazo. Por contraste las zonas

donde no hay regulación legal de los conflictos y mayor violencia, cargan imaginariamente las representaciones del otro, y la explosión de las emociones y los afectos es mucho menos regulada. Las sociedades del honor crean ciertas formas subjetivas que son diferentes a las que crea el Estado Moderno. El honor es un sistema social constitutivo de las sociedades estamentarias donde la geografía y la sangre, definen claramente las fronteras del nosotros y del ellos, aquí importa la identidad derivada del grupo, la familia, el linaje, no la noción de individualidad o ciudadanía. En su carácter colectivo el honor abarca el grupo social, y la violencia que lava las afrentas al honor se ejerce en diferentes grados de cercanía, se ataca al vecino en defensa de la familia, se defiende al vecino si lo atacan de otro barrio, y se defiende la ciudad de otra ciudad y se lucha al lado de la nación para enfrentar a una nación enemiga. Los vínculos así constituidos llevan fuerte carga emocional y afectiva y están constituidos en relación de rivalidad o diferencias de jerarquía con los otros grupos. Estos factores se restituyen de manera similar en la vida de las pandillas.

En las pandillas los valores de la masculinidad se afirman mediante el recurso de la violencia, más allá de las causas objetivas y estructurales de los conflictos el honor hace parte de la cultura del conflicto. Resulta ser un sistema de interpretación de los conflictos que los liga a la propia dignidad y al orgullo, que los reviste de una severa trascendencia e importancia, y que sanciona una forma de superioridad y reconocimiento a los ojos de los demás. Como el honor busca satisfacciones de orden psicológico y social, esto sesga la perspectiva y otorga más valor a las circunstancias subjetivas de los problemas, exacerbándolos. Vale la pena subrayar la claridad con que se define el honor como un elemento relacional, el honor depende del juicio del otro, el valor que se concede a una persona es estimado por los demás. No depende de un criterio íntimo y personal, no depende de nuestro amor propio o nuestra autoestima, sino del resultado de una acción dentro de la sociedad, acción que es medida y valorada por los otros y nos hace merecedor de un juicio. No se trata desde luego de cualquier acción sino de aquellas que, en las sociedades humanas, otorgue algún grado de superioridad y lo que resulta curioso es que, aun mediando grandes diferencias históricas y culturales, los rasgos del honor siempre son similares.

Las referencias a la dignidad y a la violencia aparecen no solo como una reacción necesaria, sino quizá la única para afrontar cualquier conflicto en las pandillas. Puestos en enfrentamiento, es matar o morir, en esta situación el proceso de endurecimiento se muestra funcional y adaptativo, otorga ventajas significativas para estas situaciones límites. Aquel capaz de un mayor nivel de violencia, de actos irreflexivos más temerarios, de una mayor brutalidad se gana el “respeto”, el temor y la admiración de sus pares.

Magia

Los jóvenes de las pandillas en estos barrios en Cali también relacionan la violencia con un orden mágico de “cuerpos cerrados” y “balas rezadas”, de maleficios y talismanes, de oraciones protectoras y conjuros, de fatalismos y de intervenciones divinas. Para ellos el orden de las cosas no está pensado con base en una percepción objetiva de la realidad. La violencia y sus consecuencias negativas, no se representan dentro de un orden lógico de causas y efectos sino como producto de fuerzas y poderes extraños. De tal suerte la muerte y la vida son decisiones de dios, quien los incita a la perdición y la violencia es el diablo, la devoción religiosa puede hacer que los poderes de los santos y de la virgen actúen a su favor, y las artes mágicas pueden brindar una coraza protectora o actuar a distancia para dañar al enemigo.

La perspectiva egocéntrica se ilustra de manera especialmente clara en las creencias religiosas de los pandilleros. En ellas hay una ecléctica mezcla de valores cristianos, culto al santoral católico, ritos de diversa procedencia, magia y 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 verdadera comunión con los valores del cristianismo, sino 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. La brujería es la expresión culturizada de los deseos inconscientes, un conjunto de prácticas que vinculan el mundo material con el mundo sobrenatural, de esta manera los deseos y pensamientos se corporeizan mediante acciones rituales

y pueden afectar a las demás personas. El sistema del maleficio y la brujería, también se presta para dar sentido a ciertos aspectos de la violencia y las desgracias sociales, es otro foco de control externo que funciona como correlato a las defensas egocéntricas de la psique, lo que es interior se proyecta al exterior. En la brujería y la santería se encuentra una elaboración cultural de la perspectiva egocéntrica bajo las formas de la protección personal, y otra elaboración cultural relativa al enemigo con los rituales mágicos de la venganza. Ambas resultan funcionales a la organización psíquica, hay una correspondencia, una sinergia, un acoplamiento estructural entre estas creencias culturales y la organización de la subjetividad.

Ya se ha dicho que la violencia exige un control de la culpa, una negación del remordimiento y la compasión por el otro, las ideas de los pandilleros sobre lo religioso contribuyen a lograr este objetivo: hay un dios que los ama incondicionalmente y que será capaz de perdonar 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; con encantamientos donde mezclan a dios y el diablo pueden hacer que las balas busquen el cuerpo del enemigo o pueden hacer que sus cuerpos tengan una invisible coraza protectora. La gramática de las defensas del yo se vuelve 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.

En la preceptiva psicoanalítica el egocentrismo es un desbalance a favor de la realidad psíquica sobre la realidad social, cuando esto ocurre se produce 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 manera como se construyen relaciones con los otros se ve afectada de 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.

Esta tesis va a desarrollar teorías e hipótesis que intentan explicar por qué estos jóvenes no han interiorizado formas autoactivas o autorreguladas de la agresividad o las han domesticado mediante ciertos mecanismos de defensa del yo como el aislamiento y la proyección, y luego intentar ligar estos aspectos psicológicos con las dinámicas sociales del fenómeno de las pandillas. El libro consta de dos partes, la primera contiene las evidencias empíricas de la investigación en el primer capítulo se describe el contexto de los barrios de Alfonso López y de Marroquín, más pobres y más violentos que el resto de la ciudad y el espacio donde se desarrolla la vida de estos pandilleros, el segundo capítulo presenta las prácticas honoríficas de los pandilleros, el tercero versa sobre las creencias mágico-religiosas de los jóvenes de las pandillas. La segunda parte es una disquisición teórica sobre pandillas, honor y magia, el capítulo cuatro es sobre pandillas y contiene una crítica a las ideas de la desviación social y avanza en dirección a una teoría sobre el fenómeno de la de-socialización y su impacto en la subjetividad. En el quinto capítulo se desarrolla el concepto del honor en una perspectiva que abarca aspectos históricos, psicológicos y antropológicos; el sexto es una teorización sobre las dimensiones psicológicas y antropológicas de la magia y la religiosidad; y el séptimo hace una discusión de los hallazgos y plantea algunas conclusiones.

Acerca del método

En un largo periodo de tiempo primero entre 2002 y 2004 y luego entre 2008 y 2010, se realizó el trabajo de campo con las pandillas de los Misaeles en el barrio Alfonso López y con las pandillas del Palo y la Gallera en Marroquín. Se hicieron entrevistas, observaciones, grupos de discusión. Se caminaron las calles con los jóvenes, se conversó en las esquinas y en las tiendas, se llevó un diario de campo. Toda esa información es el corpus empírico de este trabajo: anécdotas, relatos, testimonios de la vida en estas calles. La estrategia metodológica se desarrolla en dos niveles: uno de producción de datos, en el cual se recaba la información pertinente para poder contestar las preguntas del estudio, y otro de lectura e interpretación de esos datos para

ponerlos en discusión con las perspectivas teóricas que explican el fenómeno y plantear un aporte.

Tipo de estudio

Este trabajo se enmarca en lo que se conoce como diseño etnográfico en lo que corresponde a la recolección de datos, y hermenéutico-interpretativo en lo que corresponde a su análisis. Tanto por el tema como por el abordaje, corresponde al modelo de ciencia definido en 1995 por Jürgen Habermas como histórico-hermenéutico, en el cual interesa la comprensión del fenómeno antes que su explicación causal. No se trata de ver la realidad social como una totalidad fáctica semejante al mundo natural, sino como un conjunto de interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible. En palabras de Habermas:

“La racionalidad del discurso sobre la adecuación de convenciones o de significados de conceptos no es la racionalidad de las operaciones efectuadas sobre procesos objetivados; implica interpretación de conceptos, de fines, de valores y de razones. En esta orientación la racionalidad tiene como medio lo sociocultural, la acción comunicativa que no solamente se orienta sobre el lenguaje ordinario, sino también sobre la orientación simbólica, la cual no puede ser reducida a la acción instrumental.” (Habermas, 1995: 92).

Se trata de interpretar los significados que subyacen las narrativas de la violencia hechas por los pandilleros, se trata de hacerles una lectura desde varias perspectivas teóricas para descifrar sus tramas de sentido, para entender las subjetividades que producen estos textos.

Con la información obtenida, se trata de confrontar las categorías de la teoría y la experiencia previa, con aquellas generadas por el sentido común de los grupos sociales de los pandilleros. Se decantó y sistematizó la información producida en los diálogos a través de los métodos etnográficos y las vertientes cualitativas de la investigación en ciencias sociales. Los conceptos se construyeron mediante procesos de comparación y analogía y no por una réplica intencional y sistemática, como en los modelos experimentales. Si bien la descripción

del fenómeno ocupa un lugar central, no se trata simplemente de una presentación de elementos yuxtapuestos arbitrariamente, sino que corresponde a una trama de relaciones establecida por el camino de la comunicación.

Sujetos del estudio

Estos son los jóvenes de los cuales se han transcrito los testimonios:

Caliche: Miembro de los Misaeles en Alfonso López, 34 años, una especie de pandillero "jubilado".

Henry: Miembro de Los Misaeles, 28 años, junto con Caliche los dos últimos de Los Misaeles

Jhonson: Miembro de los Saavedra, 18 años una pandilla que controla el Farillón del río Cauca.

Mauto: Miembro de la pandilla del Palo de Marroquín II, 18 años.

Chinasky: Miembro de la pandilla del Palo de Marroquín II, 22 años.

Byron: Miembro de la pandilla del Palo de Marroquín II, 20 años.

Jairo: Miembro de la pandilla de la Gallera de Marroquín I, 19 años.

Los nombres han sido cambiados por razones obvias.

La Producción de datos

El desciframiento de la psicología del pandillero a partir del análisis de los sistemas culturales de la magia y el honor implica definir el objeto de estudio conceptualmente, hacer una construcción teórica que permita formular las preguntas y encontrar las respuestas posibles desde un enfoque disciplinar. Estos sistemas culturales son visibles en sus narrativas sobre la violencia, la manera como se la representan y la justifican, y de allí se pueden examinar sus elementos antropológicos, sociológicos y psicológicos. Los jóvenes pelean por la defensa del territorio, por las venganzas y por el ejercicio de la delincuencia, y detrás de cada una de estas prácticas hay todo un conjunto de valores y discursos que las justifican. Esas justificaciones dejaron ver ideas en

torno al honor y las creencias mágicas y religiosas, que entonces hubo necesidad de conceptualizar y relacionar con cierta organización de la psicología del pandillero.

Es importante señalar que lo que se busca no es la coincidencia de lo que narran con la realidad, de lo que se trata es de desandar las tramas de sentido que hacen posible sus ideas acerca de la magia y los valores asociados al honor.

Pasos metodológicos

1. Se categorizó un sector de la realidad social definido por las prácticas y representaciones de la violencia entre los jóvenes de pandillas de los barrios Marroquín I y II en Aguablanca, y el barrio Alfonso en Cali. Aquí se trata de definir un problema teórico y sus conceptos para ver aspectos culturales de la violencia, a partir de la literatura sobre el tema y el diálogo con estos jóvenes sobre el conflicto en las calles.
2. Se procedió a una mínima contextualización histórica y sociodemográfica de los sectores donde viven los jóvenes.
3. Se avanzó en el conocimiento de las experiencias biográficas de los pandilleros y su punto de vista sobre la violencia. Se conversó sobre el origen de la pandilla y la historia de su conflicto, cómo es que ingresan a ella y como son sus rutinas.
4. Se indagó puntualmente sobre sus ideas de la masculinidad, el honor y el imaginario mágico religioso.

La interpretación de los datos

Los hallazgos del trabajo de campo confrontan con el problema teórico para producir nueva teoría. Esta nueva teoría involucra un momento descriptivo, un conjunto de interpretaciones y una teorización sobre el fenómeno.

- a. Descripción: Con los interrogantes iniciales y la información obtenida, se hace un primer ordenamiento por ejes temáticos que permitan una adecuada exposición del contexto, para el caso el sistema del honor y

el pensamiento mágico religioso. Se ilustra con frases y episodios de la vida de los muchachos.

- b. Interpretación: Donde se hace una reconstrucción teórica y una recontextualización del fenómeno, que permiten plantear relaciones de sentido y valoraciones de los eventos descritos. Se trata de integrar los sistemas culturales mencionados con la violencia y la identidad de género, en la manera como los actores sociales los interpretan.
- c. Constitución de Sentido y de Construcción teórica: Aquí se cierra el círculo hermenéutico, se desliga el fenómeno de lo empírico, conservándolo en el nivel de sus representaciones. Se procede a una discusión teórica sobre las implicaciones de los hallazgos y a un intento de teorización general de la psicología del pandillero. Sobre este producto del análisis discursivo, se ejerce una reflexión teórica desde el psicoanálisis y las ciencias sociales para comprender los efectos del adelgazamiento del lazo simbólico en las dimensiones imaginarias de la subjetividad.

PARTE I

—

Capítulo 1

El contexto

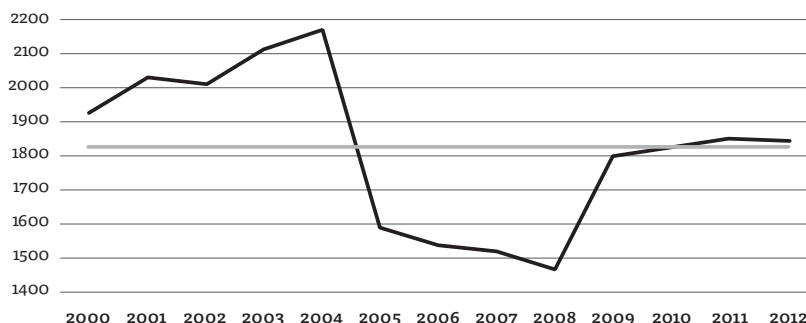
Pasó algún tiempo y Caín hizo a Yaveh una población de los frutos del suelo. También Abel hizo una población de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yaveh miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín y se abatió su rostro. Yaveh dijo a Caín: “¿Por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrías alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar.” Caín dijo a su hermano Abel: “Vamos afuera.” Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

—Génesis, 3-8

Los barrios donde viven los jóvenes pandilleros de este estudio –Alfonso López, la parte del Farillón al lado del río Cauca, y los barrios Marroquín I y II, en Aguablanca– son zonas que combinan los estratos 1 y 2, y que tienen algunos sectores bastante pobres y unas tasas de violencia letal muy altas. Estos barrios son algunos de los más violentos en una ciudad que por muchos años ha estado entre las diez más violentas del mundo. En el capítulo que comienza se va a caracterizar el contexto de los pandilleros para las fechas del estudio, con algunos elementos de historia, con algunas cifras y con una breve descripción de lo que fue conocerlos. En las últimas décadas, la ciudad ha mantenido una altísima tasa de violencia homicida, una tasa que con

mayor facilidad sube alcanzando picos alarmantes que bajar, como lo ha hecho en las otras capitales del país. Las cifras brutas se mueven entre 2169 homicidios en 2004 (la más alta) y 1465 homicidios en 2008 (la más baja). Como puede verse en el gráfico 1.

{ Gráfico N° 1 } Homicidios totales por año



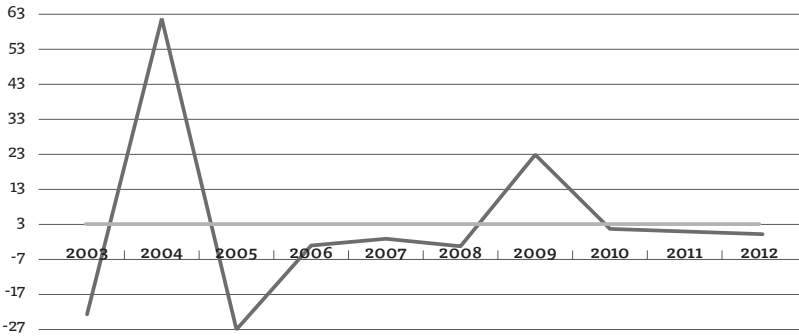
Fuente: Observatorio Social de Cali

Allí puede verse un notorio incremento en el número de homicidios entre los años 2000 y 2004, y un descenso entre 2005 y 2008, con una disminución de 27%. Luego la violencia vuelve a aumentar, esta vez en un 23%. Curiosamente, parece haber relación entre los períodos de gobierno de los alcaldes y el comportamiento de las cifras; de esta manera, en el primer período analizado estaba a la cabeza el mandato del abogado Ricardo Hernando Cobo Lloreda, quien terminó su gobierno en el año 2000 para dar paso a la gestión de Jhon Maro Rodríguez Flórez, cuyo período de gobierno tuvo el peor comportamiento de las cifras; luego la ciudad estuvo a cargo de Apolinar Salcedo, a quien le correspondieron las cifras más bajas en homicidios en estas épocas. Ya para el año 2008, y hasta el 2011, la ciudad queda a cargo de Jorge Iván Ospina, y las cifras nuevamente se incrementan.

Las altas cifras de violencia letal y su estabilidad se encuentran, muy asociadas con la actividad de la delincuencia organizada, en particular con los conflictos entre bandas de narcotráfico y la modalidad

de homicidio a la que se denomina “ajuste de cuentas”. Pero es posible que también exista una cultura de la violencia que hace que todo tipo de conflicto se resuelva de esta manera. En el gráfico 2 se muestra la tasa de crecimiento de los homicidios en Cali durante 10 años.

{ Gráfico N° 2 } Tasa de crecimiento de los homicidios



Fuente: Cálculos propios a partir de los datos del Observatorio Social de Cali

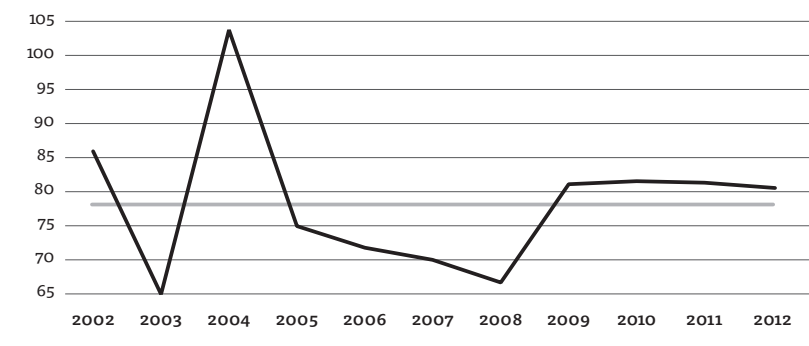
Aquí pueden verse los períodos de fluctuación más marcados y las variaciones temporales. En la tabla 1 se muestran las tasas desde 2002, y para el año más bajo, 2003, se alcanza una cifra casi diez veces mayor que la tasa mundial y del doble de la tasa nacional actual. Ni qué decir del año terrible 2004, cuando se arriba a la escandalosa cifra de 103.540 asesinatos por cada cien mil habitantes. Además, en el gráfico 3 se muestra el número de muertes en relación con el año en que ocurrieron.

Hay que decir que esta violencia en Cali está especialmente ensañada con los hombres jóvenes, ellos son las principales víctimas y también los principales victimarios. En la gráfica 4, que aparece e seguida, puede verse cómo la franja comprendida entre los 14 y los 24 años aporta cerca del 40% de los muertos, seguidos de la franja inmediatamente superior, la de 25 a 36 años, con cerca del 30%; juntas hacen un escabroso total del 70% de las víctimas. La violencia en

{ **Tabla N° 1** } Tasa de homicidios en Cali

Año	Homicidios	Población	Tasa
2002	1752	2,045,944	85.633
2003	1348	2,070,161	65.116
2004	2169	2,094,843	103.540
2005	1591	2,119,843	75.053
2006	1540	2,144,860	71.800
2007	1520	2,169,838	70.051
2008	1467	2,194,781	66.840
2009	1798	2,219,720	81.001
2010	1825	2,244,668	81.304
2011	1843	2,269,653	81.202
2012	1844	2,294,653	80.361

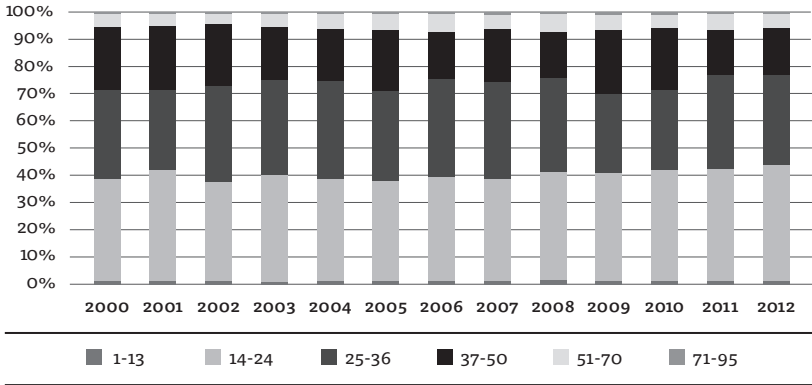
{ **Gráfico N° 3** } Tasa de homicidios



Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística - DANE y Observatorio Social de Cali.

Cali es ejercida por hombres en la plenitud de sus vidas contra otros hombres jóvenes, y es una violencia que abarca todas las formas de conflictividad que producen homicidios en Cali:

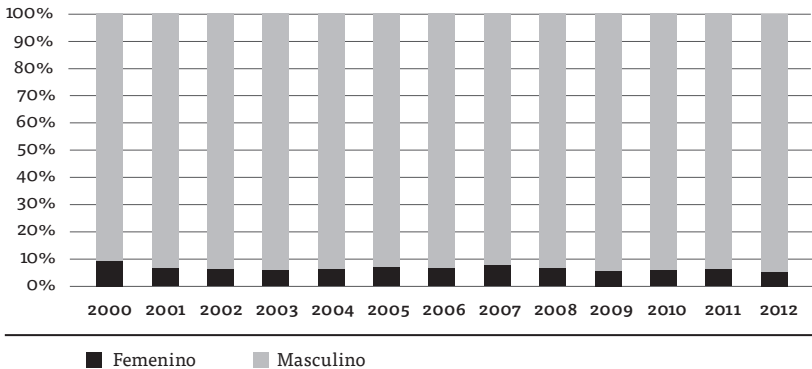
{ Gráfico N° 4 } Porcentaje de víctimas de homicidios por rangos de edad



Fuente: Cálculos propios a partir de datos del Observatorio Social de Cali

En cuanto al género, el gráfico 5 muestra cómo la diferencia todavía es mayor: más del 90% de las víctimas de homicidio en Cali son hombres:

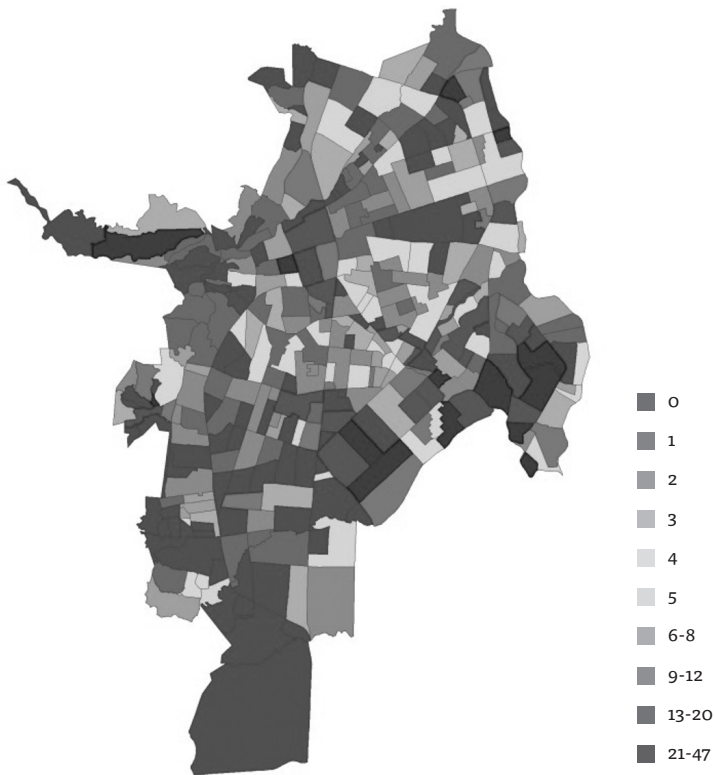
{ Gráfico N° 5 } Porcentaje de víctimas de homicidios por género



Fuente: Cálculos propios a partir de datos del Observatorio Social de Cali

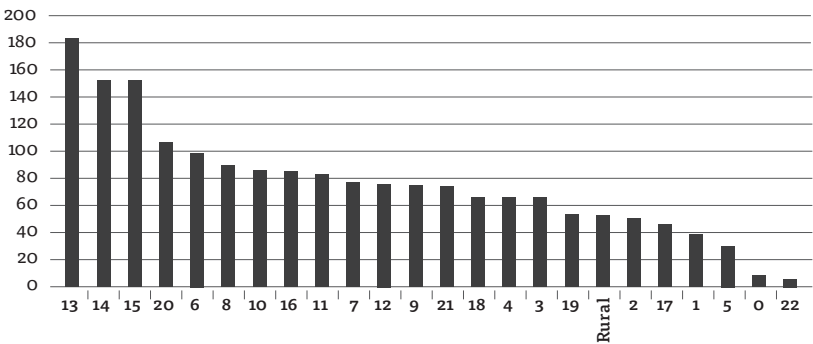
Con esto llegamos a la distribución geográfica de las muertes en Cali, aquella que discrimina la peligrosidad y la conflictividad de los diferentes barrios y comunas. Nos damos cuenta de que la violencia en Cali se concentra en sitios puntuales y específicos; la violencia está muy sectorizada y, es predominante en los barrios más pobres. En el mapa 1 que aparece a continuación vemos una distribución de los homicidios, de manera que el color azul muestra la menor intensidad de la violencia homicida y el rojo la mayor:

{ Mapa N° 1 } Número de homicidios por barrio



Como puede verse los sectores marginales y empobrecidos de la ciudad aparecen generalmente en rojo. Si lo discriminamos por las comunas que abarcan los diferentes barrios, resulta el gráfico 8 que aparece a continuación:

{ Gráfico N° 6 } Homicidios por comuna



Fuente: Observatorio Social de Cali

Las pandillas de nuestro estudio, en los barrios Marroquín I y II, pertenecen a la comuna 14, la segunda más violenta de la ciudad, con 152 homicidios, y el barrio Alfonso López y el sector del Farillón pertenecen a la comuna 7, que en el gráfico aparece con un total de 78 homicidios. En este gráfico la primera comuna (13) supera 36 veces a la última (la 22), la más pacífica de la ciudad, con solo 5 homicidios. Ya por barrios, como muestra la tabla 2, nos daremos cuenta de que uno y otro figuran entre los más violentos de Cali si consideramos un acumulado desde 2000 hasta 2012 (ver Tabla 2).

De esta manera tenemos el barrio José Manuel Marroquín II en el lugar número 10, y Alfonso López en el 11.

La estructura de la violencia en Cali está determinada por las tramas de la ilegalidad y las acciones de la delincuencia organizada, que ejercen una influencia sistémica sobre otras esferas de lo social y terminan por impulsar una criminalización de la sociedad. Esta afirmación se apoya en la evidencia de que el mayor porcentaje de

{ Tabla Nº 2 } 20 Barrios con mayor acumulado de homicidios hasta 2012

No	Comuna	Barrio	Homicidios
1	20	Siloé	585
2	14	Manuela Beltrán	501
3	15	Mojica	491
4	16	Mariano Ramos	415
5	15	El Retiro	414
6	1	Terrón Colorado	409
7	9	Sucre	379
8	10	Santa Elena	375
9	13	El Vergel	354
10	14	José Manuel Marroquín II Etapa	313
11	7	Alfonso López I Etapa	304
12	14	Alfonso Bonilla Aragón	296
13	15	Los Comuneros I Etapa	294
14	16	Antonio Nariño	294
15	13	El Poblado II	280
16	6	Ciudadela Floralia	276
17	12	El Rodeo	268
18	12	Nueva Floresta	236
19	15	Ciudad Córdoba	226
20	15	El Vallado	219

Fuente: Observatorio Social de Cali

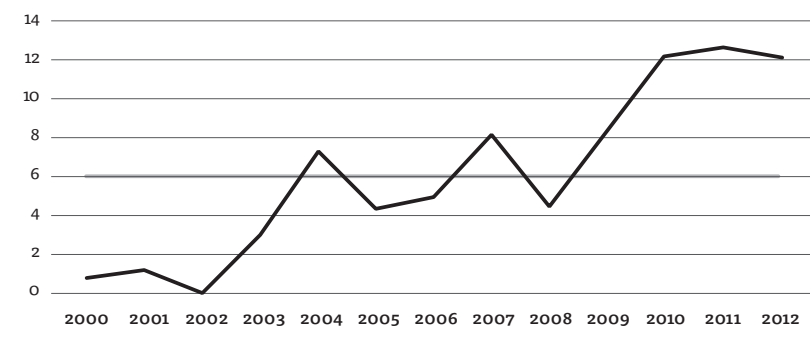
muertes en Cali (65% del total en 2003 y 2004) tiene por móvil los homicidios planeados en los que se incluyen la *venganza* y el *ajuste de cuentas*, lo que se supone un *modus operandi* propio de la criminalidad organizada. La acción criminal va desde pandillas barriales hasta pequeños carteles del comercio de drogas, ascendiendo a estructuras

más organizadas y abarcadoras como las guerrillas insurgentes en Colombia y los carteles mexicanos, se agrupan en una red criminal, con una serie de nodos (estructuras delincuenciales) y relaciones (efectivas y potenciales) entre ellos. Hay que añadir que las explicaciones sobre la violencia en los últimos años han renunciado a una simple conexión entre los índices de pobreza y la violencia homicida, y se han centrado en el tipo de relaciones y estructuras sociales que resultan altamente conflictivas. Pruebas sobre la no existencia de una relación directa entre pobreza y violencia pueden encontrarse solo constatando cifras del Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, en las que se ve una correlación negativa entre, por ejemplo, tasas de desempleo y tasas de homicidios, como ocurrió en los años 1994 a 2004, que fue de -0.79 ; es decir que mientras el desempleo aumentó la tasa de violencia disminuyó (1994-1997), y que cuando la tasa de desempleo disminuyó la violencia aumentó (2001-2003). También ocurre que la comuna 1, cuya población se caracteriza como de estrato 1, tiene una de las menores tasas de violencia, al igual que la comuna 21. Esto no quiere decir, por otra parte, que no exista ninguna relación entre el contexto social y las conductas delictivas; solo señala que esta relación es más compleja. Es insuficiente comparar cifras gruesas y llegar a estas conclusiones, pero no deja de ser sugerente mostrar elementos que contradicen la consabida idea de que la pobreza produce violencia, es más, si hablamos de la enorme riqueza que genera el narcotráfico podríamos decir también que la riqueza produce violencia. Además, estos análisis de correlación no son directamente aplicables a otras formas de violencia homicida como las riñas callejeras, la violencia familiar, los crímenes pasionales, y solo parcialmente explicaría la violencia de pandillas en la medida en que estas se vinculan con la delincuencia organizada.

De otra parte, ver la red de interacciones violentas como un sistema tiene grandes ventajas explicativas, pero las dimensiones subjetivas quedan reducidas a un determinismo total o, a lo sumo, a un discutible cálculo racional de intereses. Podría pensarse que los sujetos sociales dotados de conciencia no tienen la obligación de seguir, a su pesar, las abstractas leyes matemáticas de las teorías sistémicas y de juegos. Es aquí donde preguntamos: ¿Cómo funcionan las dimensio-

nes subjetivas de la violencia?, ¿qué otros elementos, además de los objetivos y estructurales, están presentes en la decisión personal de optar por la violencia y el crimen? En estos barrios hay que decir que un buen porcentaje de las muertes deriva de la conflictividad entre las pandillas. En el gráfico 6 puede verse el preocupante aumento de la participación de las pandillas en los homicidios en Cali.

{ Gráfico N° 6 } Participación de los homicidios perpetrados por pandillas



Fuente: Cálculos propios a partir de datos del Observatorio Social de Cali

Según los registros, en el año 2000 las pandillas fueron responsables de 17 asesinatos y en 2012 de 223, pasando de 0.8% de participación en 2000 a 12.1% en 2012. Un incremento superior a 12 veces, con lo cual tenemos las pandillas como un importante actor social en la violencia urbana.

Las pandillas del estudio pertenecen a los barrios Alfonso López y Marroquín I y II, en Cali, estos barrios son pobres, violentos y han crecido sin planificación. En estos límites geográficos se juegan las biografías de los pandilleros. La calle tiene sus propias reglas y ellas son fruto de un proceso histórico que deriva en un orden, en unas estrategias, en unas formas particulares de interacción social. Se sabe que las calles de estos barrios son peligrosas, pero esa peligrosidad no

es causada simplemente por una decisión particular de cada uno de los actores violentos, sino que se explica por los hechos y las acciones que actúan como un acumulado histórico, y por los resultados y las consecuencias no planeados de las decisiones y los intercambios de los sujetos. Su reiteración y su evolución crean un entramado simbólico: las reglas de la violencia, los valores de la pandilla, las representaciones de la realidad social.

Alfonso López

Al recorrer el barrio Alfonso López por la amplia avenida Simón Bolívar se puede apreciar una abigarrada profusión de locales comerciales, almacenes de repuestos, talleres de motos y panaderías y, entrando por una estrecha calle al interior del barrio, humildes fachadas de pálidos colores rosa o azul y pequeñas ventanas de rejas blancas, de frontones sencillos a pocos centímetros de los nudos de cables de energía. Nos dicen que en una de ellas vive un niño huérfano de once años en completa soledad, por esa calle se llega a una esquina donde las casas lucen deterioradas, las paredes sucias, las ventanas rotas y los interiores oscuros; en las noches se encuentran allí los jóvenes de la pandilla Los Misaeles, que derivan su nombre de su fundador Misaelito. En el sector colindante con la autopista oriental, que corre paralela a un inmenso canal de aguas servidas, se levanta un altísimo muro alrededor del cual se extiende un piso de cemento con parches de pasto y maleza que sirve de sitio de reunión de la pandilla de los Patio Quinto, en memoria del patio correspondiente en la cárcel de Villa Hermosa donde todos pagaron condena. Por estas calles deambula silenciosa y luciendo una sonrisa triste la madre de Jamir, quien fue asesinado de catorce balazos hace solo dos semanas. Solo tres balazos menos por los 17 muertos que debía. Se la ve enjuta, la piel curtida por el sol, la mirada perdida en los efluvios de la marihuana.

De allí se puede salir a la autopista Ciudad de Cali y una cuadra hacia adentro, a pocas cuadras del río Cauca, se encuentra la sede de la Fundación Manos Providentes, que atiende a jóvenes en alto riesgo. Es un edificio grande y bien construido, con oficinas, auditorio y

biblioteca, regentado por los sacerdotes de la arquidiócesis. Tienen proyectos de resocialización con jóvenes de las pandillas y son el punto de contacto con los grupos de jóvenes. En la calle del lado sur hay gran actividad comercial: letreros de neón, casas de empeño, almacenes de ropa, fotocopiadoras y una bicicletería. También hay niños que juegan y un grupo de jóvenes en la panadería. Dicen que ahora la calle está tranquila después de una oleada de atracos y de que una pandilla la considerara su territorio. Los pandilleros aparecieron asesinados tras una oscura “campana de limpieza”.

Desde la Fundación salimos a una pequeña excursión con el padre Vladimir, al río por los dominios de Los Saavedra, en el sector conocido como el Farillón, o como prefieren decir los caleños el “Jarillón”. Hay una subida que se corona en una frondosa ceiba donde un joven moreno vigila con un arma, y empieza un camino de tierra, donde se ven a lado y lado pequeñas casas en bahareque, y luego se llega a un hermoso paraje rural de árboles, prados y el río al fondo, seguido de otro sector con parches de barro, latas, ladrillos y plásticos, y pequeños basureros. Se pueden ver personas humildes sentadas en piedras fuera de las precarias viviendas, y al frente grupos de niños y muchachos disputándose un balón. Intempestivamente sale por una puerta un joven empuñando un revólver a preguntar quiénes son los extraños y cuando reconoce al padre Vladimir pide disculpas. Más adelante en el recorrido se encuentra una ranchería, o lo que quedó de ella después de que la incendiaron en una guerra de pandillas; ya nadie se atreve a levantar su casa en este sitio que dicen hace parte del territorio de la pandilla de Los Cagaos.

Historia

Al occidente de Cali, en las riberas del río Cauca, en el sector que hoy es conocido como Puerto Mallarino, se inicia la historia de estos barrios. De muy antiguo, en épocas de la Conquista en el siglo XVI y hasta finales del siglo XVIII, estas orillas se convirtieron en un rudimentario puerto donde arribaban balsas de guadua con los primeros visitantes. Siguiendo a Vásquez (2001), ya en la época de la Colonia la precariedad de los caminos hizo que la navegación fluvial tuviera

gran importancia para la integración comercial de las haciendas y las fincas ribereñas con los poblados y las aldeas vallecaucanas. En aquel entonces el plátano, el café, el tabaco y el cacao venían de las haciendas por los caminos de herradura hasta los embarcaderos en los afluentes, y de allí partían hacia el puerto en el río, donde se embalaban para ser llevadas en recuas de mulas que se arreaban hasta el mercado de El Calvario en el centro de Cali. Hacia 1800, la zona que era selvática fue tempranamente poblada por esclavos que huían de las haciendas, cimarrones a los que luego se sumaron esclavos libertos del siglo XIX y, en el siglo XX, los desplazados por las numerosas violencias históricas. Hacia el final del siglo XIX y principios del XX el puerto adquirió importancia, y hubo subsidios a las empresas para que instalaran bodegas y oficinas y botaran numerosas embarcaciones; así, en 1883 se funda Puerto España y el pionero Carl H. Simmonds, de nacionalidad alemana, banquero y comerciante, crea las primeras empresas de navegación con los vapores Caldas y El Cauca, que inician la navegación a vapor por el río Cauca en 1888. Desde aquellas épocas se había establecido un barrio con sus herrerías y sus cantinas, sus fondas y sus pesebreras, sus prostíbulos y sus hoteles. En 1916 el Concejo de la ciudad hace llamar a un ingeniero suizo francés, de nombre Emilio Bissot, quien en un año construye el famoso tranvía que comunica la ciudad con el Puerto fluvial, que constaba de seis locomotoras de vapor inglesas capaces de arrastrar hasta seis vagones de ocho metros de largo cada uno, lo que marcaría el principio del fin de la navegación fluvial. Siguiendo a este mismo autor, es a partir de entonces que los momentos de esplendor y de gloria de los lujosos buques fueron cosa del pasado, y vieron su definitiva decadencia cuando ocurrió un trágico episodio de naufragio, muy recordado por aquel entonces, que dejó siete víctimas y en el que un niño de trece años rescató heroicamente a los marinos y a varios pasajeros.

Puerto Mallarino alcanza el estatus de barrio en 1950, después de ser corregimiento, y aunque recibió su nombre como homenaje al presidente Manuel María Mallarino, siempre se ha conocido como Juanchito, debido a un famoso personaje, pequeño de estatura y de nombre Juan, quien se dedicaba allí a la venta de guadua y leña. Hoy en día este sector es muy famoso por sus discotecas.

Las tierras colindantes con Puerto Mallarino eran unos extensos potreros pertenecientes a don Abraham Domínguez hasta alrededor de 1960, año en que se funda el barrio Alfonso López. Los primeros habitantes fueron en su mayoría gentes humildes originarias de diferentes regiones del Valle del Cauca, arrendatarios de sectores populares en la zona urbana de Cali, obreros de la construcción, conductores de buses, policías, contratistas de oficios varios. Durante la violencia partidista de los años 40 y 50 del siglo XX se desplazó una gran cantidad de campesinos a la ciudad de Cali y la infraestructura existente se vio sobrepasada por la población afluente. Con el déficit de vivienda y las dificultades de integración de los nuevos grupos aumentan el desempleo, la inseguridad y la pobreza. Muchas personas invadieron espontáneamente terrenos desocupados, pero fueron repelidos por la fuerza militar. Es entonces cuando varios líderes de la ciudad promueven la creación de los Centros Provivienda, que luego se convierten en Central Provivienda de Colombia y con sus 20.000 afiliados pasa a promover la realización de invasiones simbólicas para presionar a los dueños de los lotes a vender y así negociar precios y terrenos (Vásquez, 2001).

Con la compra la hacienda el Guabito se funda el barrio Alfonso López Pumarejo, creado en honor al expresidente fallecido pocos meses atrás, en Londres. En poco más de dos mil lotes se inicia una desordenada construcción de casas de ladrillo, guadua, latas o cartón, según el presupuesto de cada familia. El barrio no tenía suministro de energía y el agua había que ir a recogerla de seis tanques que se instalaron en la avenida o esperar el suministro del carro de bomberos. Un año después se dota al barrio de servicios y se funda la primera escuela. En 1.963 se establecen la primera inspección de policía y la escuela Central Provivienda; en 1.965 el puesto de salud, que hoy es el Hospital Joaquín Paz Borrero. La segunda etapa se negocia al final de ese mismo año con 1.405 lotes de 136 metros cuadrados. La secretaría de Obras Públicas abrió las calles y la comunidad hizo las acequias que daban al canal con el fin de evitar inundaciones. Diferentes instituciones como la Diócesis de Cali y el Club de Leones donaron la escuela Los Farallones, el comisariato, el salón comunal, la iglesia y un puesto médico. La tercera etapa se inició el 28 de junio de 1.961 con la compra

de un terreno de propiedad del señor Luis Horacio Gómez, que dio para 1.994 lotes, en los que se construyeron casas de mampostería, algunas de dos pisos.

La Comuna 7, donde se hallan los barrios Alfonso López, Puerto Mallarino y el sector conocido como el Jarillón, donde viven los jóvenes de nuestro estudio, abarca un inmenso sector que comprende diez barrios: Alfonso López I, II y III; Puerto Nuevo, Puerto Mallarino, Ángel del Hogar, Siete de Agosto, Los Pinos, Las Ceibas, San Marino, Las Veraneras y la Urbanización Calibella; además, las Unidades Residenciales San Bartolomé de las Casas y Las Ceibas, y los asentamientos subnormales Brisas del Cauca y La Playita. La comuna limita al oriente con el río Cauca y el Municipio de Palmira, y al occidente con la Comuna 8; al nororiente con la Comuna 6 y al sur con las Comunas 8 y 13.

Según lo describen los documentos de la alcaldía municipal, el relieve geográfico de la Comuna es plano y con zonas inundables controladas por el Farillón; ocupa un área construida de 518 hectáreas y tiene como usos la actividad residencial (30%), industrias de mediano impacto (5%), equipamiento (7%), seguridad (35%), y un sector comercial en crecimiento sobre la carrera octava (13%). Tiene un promedio de zonas verdes de 3.30 mt² por habitante, el cual está por debajo de la media de la ciudad. La situación económica nos muestra que la Comuna 7 se ubica en los estratos socioeconómicos bajo-bajo, bajo y medio-bajo, y las actividades económicas se distribuyen así: agricultura, caza y pesca 5%; explotación minera y canteras 5%; industria manufacturera 15%; electricidad, gas y agua 2%; construcción 5%; comercio 50%; transporte y comunicación 10%; establecimientos financieros 3%, y servicios 5%. En cuanto a la salud, las principales causas de morbilidad son: infecciones respiratorias agudas, virosis, infecciones de la piel, enfermedades de los sentidos (ojos y oídos). El equipamiento en salud está compuesto por el Hospital Joaquín Paz Borrero, el Centro de Salud Puerto Mallarino; los puestos de salud de los barrios Las Ceibas, Alfonso López III y Siete de Agosto; y el Seguro Social, en el sector de Fepicol. La Comuna 7 maneja una tasa de escolaridad del 86.48% y cuenta con 16 centros docentes entre privados, públicos, institutos de educación no formal y centros de estudio superior. En cuanto a recreación, la comuna cuenta con un

área destinada de 258.794 m² distribuidos entre zonas verdes, canchas deportivas, parques infantiles y unidades recreativas. Se destacan el Parque de la Caña, un coliseo de baloncesto y boxeo, y los diferentes polideportivos ubicados en los barrios. La comuna cuenta con una cobertura del 92% en el servicio de acueducto suministrado por las plantas de tratamiento de Puerto Mallarino y Río Cauca, aunque los asentamientos ubicados en esta comuna no disponen del servicio. La cobertura del servicio de alcantarillado es del 92%. Se cuenta con el 100% de cubrimiento en la prestación del servicio de energía a través de dos estaciones, la de Juanchito y la de San Luis. En cuanto a aseo, se cuenta con una cobertura del 98%, siendo la producción y la recolección de residuos sólidos de 48 toneladas diarias (A. D. S. de Cali, 2000).

Con la construcción de diques, o farillones, la ciudad recuperó un inmenso sector que correspondía a zonas de inundación del río Cauca, en el sector oriental, y fue allí donde se concentró la migración. Algunos dueños de tierras, políticos y gamonales vieron aquí una oportunidad de negocio, y aprovechando la falta de control vendieron y urbanizaron terrenos en medio de fuertes luchas políticas clientelistas entre los dirigentes de los partidos políticos y quienes se aprovechaban de la situación. Como era de esperarse, además de la ocupación ilegal de los predios, las casas se construyeron sin cumplir las normas legales básicas de urbanización; sin embargo, en medio de esta precariedad el déficit de vivienda disminuyó de 34% en 1980 a 15.4% en 1987.

Los terrenos vecinos a los farillones son inestables, empinados y con altos niveles freáticos (constante emergencia de aguas subterráneas), lo cual los convierte en sitios inadecuados para la construcción de viviendas, y cuando el invierno es muy fuerte siempre se teme su derrumbamiento y la ocurrencia de una tragedia de grandes proporciones, ya que las aguas de una inundación podrían llegar casi hasta el centro de la ciudad.

Pandilleros

Los jóvenes de nuestra investigación son la expresión condensada de las problemáticas sociales, jóvenes que han hecho parte de las

pandillas o aún son miembros de ellas y han ejercido violencia sobre otros, han peleado armados de cuchillos, han sido golpeados y arrestados por la policía, portan armas de fuego, han sostenido cruentos enfrentamientos con pandillas rivales, han robado, y varios de ellos han matado y los han intentado matar. Son o han sido actores de hechos de violencia, pero también son expresión de un síntoma social, el producto de una historia de violencias que les endurece el corazón y les envilece el alma. Al desprecio y al estigma que los marca responden con resentimiento y orgullo, a la exclusión con rabia, a la violencia con más violencia. Esta generación de jóvenes fue producto del desmedido crecimiento urbano de Cali por causa de las migraciones recibidas en los años 70 y 80 del siglo XX. Tal crecimiento forzó la inclusión de extensos terrenos rurales a la urbe, con muy poca planificación y en desfase con las posibilidades reales de una integración social y económica de las comunidades que allí se establecieron. Entre los años 1964 y 1989, el total de la población migrante llegada a Cali se duplicó, pasando de 365.510 a 682.878 migrantes.

Los pandilleros son hijos de familias expulsadas de la costa pacífica colombiana por la violencia o la miseria hace una o dos generaciones. Como es de esperarse, los valores y las tradiciones de una sociedad rural de pescadores y sembradores como la de sus padres o abuelos no los acompañaron en ese viaje, o sobrevivieron poco, antes de reconfigurarse en el choque con la vida urbana en medio de la pobreza. En estas sociedades “nuevas” que se crean con la migración y la invasión de tierras, la escasez de recursos y las estrategias de adaptación a contextos hostiles en ocasiones, privilegian la violencia y el uso de la fuerza en la resolución de los conflictos. Las tradicionales formas de las identidades de género entran en crisis y se transforman dado que el contexto impone una socialización masculina violenta, y de la misma manera se afecta el equilibrio de poder entre los sexos, al tiempo que se transforman los roles parentales en las familias. Aquí, por ejemplo, las mujeres tienen cada vez más un papel preponderante como cabezas de hogar, dada su capacidad de adaptarse a la precariedad económica, mientras que la figura del padre tiende a ser difusa y sin poder. Ellas trabajan haciendo arepas, vendiendo chance, “en casas de familia” (servicio doméstico), en la prostitución, arreglando

ropa..., mientras que a los hombres ninguna actividad del campo les resulta posible y se limitan a trabajar en “la rusa” (construcción) o en la pequeña delincuencia, de modo que su capacidad económica disminuye y con ella su poder como proveedores. Afectados de esta manera, no es extraño que algunos encuentren en la violencia contra propios y ajenos una reivindicación de la hegemonía masculina.

Las pandillas de Los Misaeles, que llevan el nombre de su fundador, Misaelito; la Legión del Mal, cuyos integrantes se tatuaban tres números seis entre el índice y el pulgar de la mano derecha; la Pink Floyd, integrada por quienes gustaban del buen rock de la famosa banda británica; Los Cagaos, cuyo líder tuvo miedo la primera vez pero no la segunda, y luego nunca más; Los Saavedra, los primeros que se encuentra quien sube al Farillón; la Patio Quinto, que tomó su nombre del lugar de la prisión donde estuvieron reclusos sus miembros, todos ellos son exponentes de la historia de las calles y las esquinas del barrio Alfonso López y de la zona del Farillón del río Cauca, y un poco más allá, también en Puerto Mallarino. Aquí vivieron y mataron, robaron y amaron; en estas calles hubo fútbol y charla y atraco y combate, y una parcería tremenda que unos pocos recuerdan con nostalgia, ya que la mayoría de estos jóvenes vio ya por última vez cómo el sol se pone sobre el río. La presencia de la muerte es ubicua en la vida de estos jóvenes; a veces parece una simple contingencia práctica para los que no tienen miedo de morir, pero otras veces puede adquirir una inusual trascendencia, como cuando se sobrevive a un atentado, y entonces es la muerte la que le da sentido a la vida; la mayoría de las veces ocurre tan frecuentemente que a pesar del dolor termina por hacerse odiosamente cotidiana. Los muchachos siempre “deben” algo, siempre pueden ser víctimas propiciatorias para la iniciación de otro jovencito, o un eslabón de una interminable cadena de venganzas, víctimas del azar y del fuego cruzado, o pueden perecer en alguna de las ominosas “limpiezas” que organizan algunos empresarios, comerciantes o policías igualmente criminales. La muerte acontece muchas veces y entonces estos jóvenes hacen que los padres entierren a sus hijos.

Todo esto nos lo cuentan personas como Henry, un sobreviviente de 33 años, quien hace más de quince años –con Misael, Lucho, Marco,

Memo, Apolonio y Jairito- inició la pandilla de Los Misaeles. Los de Patio Quinto eran cincuenta y ahora hay cinco. Los que han sobrevivido han sabido madurar. Henry es alto y robusto, tiene una barriga incipiente y tez oscura. Vive con su compañera desde hace 10 años en una pequeña vivienda ubicada a solo unos metros del dique del río, en compañía de los dos hijos de ella y otros dos de ambos. En la actualidad esperan su tercer hijo. Su padre es un jubilado de la policía. Henry nos cuenta que siempre tuvo la ambición de ser él también un policía, pero el hecho de no estudiar lo hizo fracasar en su empeño. Hoy, al otro lado del espectro de la ley, nos dice que “La ley siempre lo tiene a uno como lo peor. La ley siempre se encarga de desbaratarlo todo, la fuente de camello, todo.”

Henry se está reponiendo de un atentado. El perpetrador dice: “Le pegué unos tiros a Henry”; está contento, no sabe que el diablo en cualquier momento se le va a voltear. “Yo también tengo mi gente. La ley es que si vos la cometiste tenés que pagarla”. Hablando de su vida en la pandilla dice que en ella se prueba quién es un verdadero hombre; ser hombre es estar para cosas grandes, grandes robos, y no caer en la deshonra de ser un “caquero”, es decir, alguien que hace pequeños hurtos. Es una deshonra ser caquero. Nos dice que el código de honor no viene dado por el hecho de ser ladrón sino por el monto del robo; si es poco dinero es indigno y si es mucho es señal de ser un hombre para grandes cosas. “Yo sé qué es un hombre”, sentencia muy serio.

A Henry lo esperaron en la noche. De la oscuridad del solitario callejón surge la figura de un jovencito que reconoce; al saludarle advierte un gesto torvo en la mirada, y entonces se arroja por la zanja buscando guarecerse entre los arbustos; un tiro le impacta el brazo que se rompe, el otro lo recibe en la espalda, sin consecuencias; los otros tres le suenan cerca sin alcanzarlo. No siente miedo, pues ya le conoce los ojos a la muerte; el riesgo de morir es un problema práctico, una contingencia del día a día. El agresor huye, pero días después se pasea por el frente de su casa sonriente con el fierro en la mano; sus miradas se cruzan. Henry devuelve una mirada fría, enigmática, pero luego recuerda a sus hijos y a su mujer, y cae en cuenta de que ya no está solo, ya es responsable por ellos. Después de ser un pandillero famoso al lado de Los Misaeles empieza a rehabilitarse y le encargan

la vigilancia del barrio. Al principio el dinero constante es una bendición; cobra a los del barrio, a los tenderos, al señor de la ferretería. Pero los problemas no tardan en aparecer, ya que a los enemigos naturales de su nueva ocupación se suman los propios socios, que no están contentos con el reparto.

Otra historia es la de Caliche, quien empezó muy joven. Tenía solo trece años cuando abandonó la escuela y empezó a parchar con un grupito. Se aburrió porque no tenía zapatos y eso de andar en chancas le hizo sentir mal. Un día decidió no volver a la escuela y salió a la avenida a robarse un par de zapatos armado con un cuchillo; luego siguió tomando lo que necesitaba por la fuerza, y pronto estaba en cosas más grandes: parcha con Los Misaeles y con La Legión del Mal, y “fletean” gente que sale de los bancos; ayuda a “ajusticiar” a los sapos de las pandillas y sigue su carrera criminal hasta acabar en prisión, sorprendido por la policía cuando robaban una finca. Repudiado por su madre, se llena de resentimiento y cae hondo en la droga y en el crimen. En alguna ocasión se reúne con su pandilla en una discoteca del lugar y ya “empepados” salen todos a robar poseídos por una furia asesina; sorprenden a un pequeño grupo de jóvenes y les caen a puñaladas matándolos. Al día siguiente mira con asombro los cadáveres en la calle, en medio de la romería que asiste al macabro espectáculo, y no puede creer lo que ha hecho.

En otra ocasión Caliche esperaba que la incursión en la que participaba fuera como cualquier otra; total, no era la primera vez que iba a atracar al barrio vecino. Con un compañero pasa furtivamente la frontera; caminan silenciosamente varias calles y doblan por una esquina escogida al azar; sorprenden a alguien, le gritan, lo intimidan, lo roban. Pero esa vez parecía que los hubieran estado esperando. De todas partes salen gritos y chuzos, palos y piedras, y se desata una violencia desmedida y caótica: oleadas de adrenalina le recorren las venas, el susto no le deja sentir los golpes; luego reconoce el esfuerzo inútil de combatir. Cuando la sangre de las puñaladas baja cálida y le encharca la ropa se le impone la certeza de que va a morir. Luego un machete se estrella a un lado del cráneo y la noche se hace profunda y silenciosa. Su cuerpo ensangrentado queda tirado en la calle; no sabe quién lo recogió y lo llevó al hospital, donde permaneció varios

días en coma. Luego, lentamente, primero vuelve el dolor y luego la luz –una lámpara de neón le hiere los ojos–, siente la boca reseca y con mal sabor; pero el malestar se atenúa con la primera conciencia de un milagro: seguir con vida.

También Jhonson cuanta parte de su historia. Dice: “Me crie sin papá. Empecé en la violencia a los 16 o 17 años, con machete y cuchillo. Uno tiene que ganarse su pedacito en el barrio, vos no puedes correr.” “Si seis u ocho defienden un terreno, tenes que unirteles. El problema es el hambre, te sentís discriminado, te apegas más al parche que a la familia, el parche es como una familia de lobos.” Cuando se le pregunta por la forma de ser hombre, habla de hacerse respetar: “En un baile no falta quien viene a picárselas de pirobo, a lucirse delante del parche; si uno se deja de allí pa’ llá ya no lo respetan. Un man que no se haga respetar sirve pa’ dar nalga, sirve es pa’ limpiar uñas.” Explica que en el barrio lo principal es “ser serio, buen criterio. Un *picao a loco* habla, pero no es capaz de hacer nada, inventa. Un varón, aunque no quiera ser líder es el más respetado, mata *frenteao*. Un hombrecito empieza con el cigarrillo, con la marihuana, a contestarle a los papás. A las mujeres les gustan los manes calientes. Hay que tener un puesto en el barrio, ser criterio, que digan «ese man se paró con fulano». Uno se une a la banda por seguridad, apoyo, para poder matar un pirobo. El problema radica en el miedo, querer ser más que los demás. Probar finura, quien se atreve.” No le gusta hablar de eso, pero en su juventud, cuando estaba con Los Misaeles, tuvo que matar para hacerse respetar; hoy día se pasea por el Farillón y el “respeto” lo acompaña como un “aura”, la gente baja la mirada cuando lo encuentran. Camina tranquilo y seguro por las calles de su barrio.

Aguablanca

Las obras de drenaje y control de inundaciones realizadas en 1961 por la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca, CVC, y las Empresas Municipales de Cali, Emcali, habilitaron una extensa zona de 5.600 hectáreas al suroriente de la ciudad, que en las décadas siguientes cedió a la presión social por tierra y por vivienda y empezó

a ocuparse legal e ilegalmente por gentes muy pobres. A partir de 1981 se conformó el sector de Aguablanca con invasiones y asentamientos subnormales: Mojica; Comuneros I, II y III; Laureano Gómez; Marroquín I, II y III; El Poblado I y II; La Alianza, Villablanca, Omar Torrijos, Yira Castro, Los Robles, El Pondaje, Charco Azul, Belisario Betancourt, Cinta Larga, Los Naranjos, Asprosocial, Manuela Sáenz, Alfonso Bonilla Aragón, Manuela Beltrán, La Paz, Comuneros, Alirio Mora Beltrán y María Eugenia; y alrededor de la laguna de El Pondaje, los barrios Jazmín, Jazmincito, Rodrigo Lara Bonilla, José Prudencio Padilla y Daniel Guillard. Estos barrios hacen parte de tres comunas (13, 14 y 15), con aproximadamente 700.000 habitantes.

Según un estudio del CIDSE, desarrollado por Barbary (1999), la población afrodescendiente en Cali es del 27% del total de habitantes de la ciudad, de los cuales el 62 % están en las Comunas 6, 7, 13, 14, 15 y 16, tres de ellas localizadas en el Distrito de Aguablanca. El 57% es población nativa y el resto es población migrante del Pacífico: Tumaco (Nariño), Guapi, López de Micay y Timbiquí (Cauca); Istmina, Condoto, Bajo Baudó y Quibdó (Chocó), y Buenaventura y otras poblaciones pequeñas de Cauca y Valle del Cauca.

En la tabla siguiente, tabla 3, se muestra la cantidad poblacional en 3 de las comunas de Aguablanca y su porcentaje respecto a la ciudad de Cali. En la subsiguiente, tabla 4, se relaciona la etnicidad por comuna, dejando por sentado que la población de estas comunas es mayoritariamente negra (A. de S. De Cali, n.d.).

En conjunto, los habitantes del Distrito de Aguablanca están ubicados en los estratos I, II y III, que corresponden a Bajo-Bajo, Bajo y Medio-Bajo. La tasa de desempleo bordea entre 13.08% y 23%, y el ingreso promedio es de 1.7 salarios mínimos. Un gran porcentaje de ellos se desempeña como trabajadores independientes, empleados y obreros; la mayor parte de la población se dedica a labores como el comercio, el servicio doméstico, la construcción, la economía informal y el llamado "rebusque". Las tasas de escolaridad registran 62% en de niños en preescolar, 97% en educación básica y primaria, y 80% de adolescentes y jóvenes en educación media vocacional, porcentajes ligeramente inferiores a los que se observan en el resto de la ciudad, pero no se consideran bajos. En relación con la calidad de la educación

{ Tabla N° 3 } Población de las Comunas 14, 15 y 21 en Cali

Comuna	Población	% de la población de Cali	Año
14	171,826	7,7%	2009
15	148,114	6,7%	2009
21	91,957	4,1%	2009
TODAS	2,222,646	100%	2009

Fuente: Departamento Administrativo de Planeación Nacional. Alcaldía de Santiago de Cali.

{ Tabla N° 4 } Etnicidad en Cali por Comuna

	Indígena	Gitana	Raizal	Afroco- lombiana	NA*	NR*	Total
Total U.*	9,237	706	895	534,978	1,489,355	4,454	2,039,626
Comuna 14	666	8	1	78,139	74,491	115	4,005
Comuna 15	329	9	9	62,447	62,044	240	6,620
Comuna 21	394	166	12	37,483	48,166	262	12,131

Fuente: Departamento Administrativo de Planeación Nacional. Alcaldía de Santiago de Cali.

* Total U.: Total Urbana; NA: Ninguna de las Anteriores; NR: No Responde.

sí se advierten limitaciones; aunque la idea de aumentar la cobertura es una iniciativa positiva del municipio, esto no se ha logrado con los estándares mínimos de calidad.

Aunque buena parte de la población vive en condiciones de marginalidad, esto no significa que esté por fuera de la dinámica social. Indudablemente, su situación es producto de los procesos de acumulación del gran capital y también están determinados por procesos de reproducción ideológica (que para el caso podría empezar a llamarse cultural) propios de la sociedad dominante. Se trata, en últimas, de

una cultura subalterna en la cual las relaciones de dominación se presentan de muy diversas formas y son apropiadas y reinterpretadas según el propio capital cultural de los habitantes de estos sectores. De esta manera, participan de la dinámica del consumo ostensible, de las industrias y del consumo cultural, etc.

En Cali cualquier taxista o transportador sabe dónde queda la Estación de los Mangos, saben que, en toda la extensión de la Avenida Simón Bolívar, a la altura del barrio Marroquín, hay un complejo con la Casa de Justicia y la Fiscalía, la estación de bomberos y, efectivamente, varios frondosos árboles de mango. Queda justamente al lado de la Calle del Comercio, donde los comerciantes paisas han establecido un mercado persa de chanclas, camisetas, gorras, brassieres, calzones, películas piratas, maquinitas, corrientazos (almuerzos), “yines”, aretes, moñitas, bolsos, ollas, y toda suerte de mercancías que venden al por menor. Esta calle también ha sido escenario de peleas y balaceras entre las pandillas de Los Areperos y de la Calle ancha, expresiones de un conflicto que fue intervenido por funcionarios de la Alcaldía y una universidad de la región, logrando un armisticio que, si bien acabó con los enfrentamientos entre las dos facciones, produjo una alianza entre ellas que reforzó su capacidad de dominar el territorio y seguir delinquiendo.

Cuatro cuadras en dirección norte se ubica la Calle del Sahumerio, que toma su nombre por el hecho de que reúne varios fumaderos y ollas de consumo de vicio. Durante mucho tiempo fue dominio de la pandilla “del Sahumerio”, hasta hace un año cuando, según cuentan algunos testigos, llegaron dos camionetas con hombres fuertemente armados y les dijeron que tenían que trabajar para “el patrón” en condición de asalariados. Al parecer ese patrón también creó una “oficina de cobro” en un lugar cercano para vigilar sus negocios. Esta parece ser una dinámica reciente consistente en la cooptación de los integrantes de las pandillas por bandas organizadas para el tráfico de drogas. También se rumora que “Los Urabeños” están repartiendo armas y celulares entre las pandillas del sector de Potrero Grande, desde que Víctor Patiño Fómeque –recién salido de prisión en Estados Unidos– les ofreció la franquicia del Valle para enfrentar a sus enemigos, “Los Rastrojos”.

A dos calles de la Calle del Comercio queda la Fundación Pazy Bien, que regenta la madre Alba Estela Barreto y atiende varios proyectos comunitarios con muchachitas embarazadas, desplazados y jóvenes de las pandillas. En el año 2001 se inició el programa de las Casas Francisco Esperanza, después de que la pandilla de El Palo le pidiera a la hermana que adelantara un trabajo con ellos. Este programa se basa en la filosofía de la justicia restaurativa, y la idea en él es que los jóvenes entren en un espacio distinto de la esquina a hacer talleres y labores recreativas y pedagógicas, y un proceso personal de reflexión sobre el delito y la violencia que termina con actos reparadores a las víctimas y a la comunidad. Este proceso fue apoyado por la Universidad Javeriana de Cali y allí pudo hacerse buena parte del trabajo de campo que es el corpus empírico de esta tesis. La calle que de la avenida conduce a la Fundación es una calle segura, pues las pandillas y la comunidad se encargan de que así sea. La calle de la Fundación ha sido la frontera pacífica entre las pandillas de El Palo y La Gallera, aunque las relaciones entre estas no han sido nada pacíficas. Todavía se recuerda cuando desde una carretilla tirada por un caballo la pandilla de la Gallera, abalearon una de las Casas Francisco Esperanza donde estaban los de El Palo.

En el proceso de trabajo con la Fundación se vivieron muchos episodios dramáticos, pero quizá el peor de todos fue cuando abalearon a John, un joven líder cercano a la Fundación, amigo de todo el mundo y un gran deportista. Después de jugar básquet, dos peligrosos pandilleros –Robacarne y Momo– le dispararon hiriéndole en la columna y dejándolo inválido para el resto de sus días. Si bien la familia de John quiso tomar venganza, él evitó el derramamiento de sangre y con el apoyo del fiscal de la casa de Justicia judicializaron a los agresores, les hicieron un operativo policial para atraparlos, y los juzgaron y condenaron a varios años de prisión. En el momento de la condena amenazaron con que al salir matarían a John por sapo. El primero en salir fue Momo, a los cuatro años, pero se había hecho cristiano y a las pocas semanas pidió encontrarse con John, su víctima, para pedirle perdón. El encuentro se hizo a la mejor manera de la filosofía restaurativa y resultó exitoso. Quizá el momento más triste fue el de la muerte de Robert, un muchacho pandillero que siguió todo el proceso

de rehabilitación con éxito, y no solo abandonó la pandilla, sino que entró a estudiar al colegio y consiguió empleo. Lejos de la droga y la violencia era el ejemplo a mostrar en la Fundación hasta una fatídica noche de sábado cuando, al salir de una fiesta, fue ultimado a tiros por quitarle unos tenis. Contra su voluntad su pasado vino a buscarle. Quienes más tienen historias son un grupo de jóvenes inválidos víctimas del conflicto, al que precisamente pertenece John, quienes se reúnen de vez en cuando y se llaman a sí mismos “El parche de los desbaratados”. Allí está Hebert, un joven que con dificultad respira y cuyo cuerpo se ha atrofiado, y que busca a sus enemigos a la vuelta de la cuadra para buscarles pelea. Allí está Leyder, quien enfrentó a una pandilla con su revólver descargado. Todos ellos son víctimas de odios y venganzas, porque la vida en las pandillas solo conduce a la desgracia. Hay muchas más historias, como la de otro pandillero que murió por causas perfectamente curables, secuelas de una antigua herida de bala, pero quien no recibió la más mínima atención en salud por la situación de desprotección social en que se encuentran estos jóvenes, y casos como los de Mario, un buen muchacho y un trabajador comunitario que contaba que había sido un sicario a sueldo. Todos estos jóvenes sobrevivientes de la violencia en las calles fueron quienes dieron testimonio de sus experiencias.

Capítulo 2

Códigos de honor en la vida pandillera

Finalizando la primera década del presente siglo, según cifras de la vicepresidencia de la república (Republica, 2009), en el 2009 se contabilizaban en el área urbana del municipio de Cali 103 pandillas, de las cuales 29 se ubicaban en la comuna 20, 14 en la comuna 13, 12 en la comuna 15 (del Distrito de Aguablanca), 11 en la comuna 16, y 8 en las comunas 3 y 4. Las pandillas conformadas en los barrios marginales de Cali son grupos de jóvenes que “parchan” en las esquinas, que conversan y “rumbean” y consumen licor juntos, que fuman marihuana y juegan al fútbol en las canchas de sus barrios, que recorren las calles intimidando a los vecinos y cometiendo pequeños robos, que defienden sus “pedazos” de barrio apelando a la violencia, que sostienen guerras cruentas e interminables con las pandillas de los barrios vecinos, que terminan atrapados en una red de venganzas y desquites por causa de su vida azarosa, y que en el momento menos pensado se encuentran con la muerte. Ellos han hecho de la transgresión una forma de vida (Perea, 2007); encuentran en la violencia y en el delito, así como en sus odios y sus lealtades, un conjunto de valores y de reglas comunes, y una manera de pensar el mundo que contraría las normas vigentes en un espectro social más amplio. Las pandillas son un fenómeno que ha adquirido una renovada visibilidad y que se ha convertido en objeto de estudio de las ciencias sociales en Latinoamérica desde finales de los años ochenta del siglo pasado. Según el país o la región en que se encuentren, los grupos de jóvenes de las barriadas son denominados pandillas, bandas, galladas, clicas,

parches, maras, chimbas, barras, etc., y sus integrantes se llaman a sí mismos pandilleros, chavos, bandas, cholos, mareros, chapulines.

En sentido amplio el fenómeno abarca desde los pequeños “parches” en las esquinas hasta algunas bandas de delincuencia organizada y las maras centroamericanas, que alcanzan dimensiones transnacionales. En un sentido más preciso la gradación del tamaño del grupo, su organización y su complejidad marcan sustantivas diferencias que es importante no perder de vista. En el caso de Cali, la denominación de pandillas abarca desde un conjunto de pequeños grupos espontáneos que se conforman y actúan en las esquinas de los barrios pobres del Distrito de Aguablanca, y barrios como Siloé, Mariano Ramos, Alfonso López y otros, en los que se consumen drogas y se cometen acciones delictivas poco planeadas, además de sostener constantes riñas con pandillas de los barrios vecinos, hasta algunas bandas más estructuradas, dedicadas a la comisión de grandes atracos o a la venta de armas y alucinógenos, que en muchos casos tienen nexos con personas y organizaciones que manejan negocios ilícitos como las oficinas de cobro, y con otros grupos al margen de la ley, como Los Saavedra, en Alfonso López, Los Chicos Malos del Calvario, Los Ocho, de Mariano Ramos, y otros.

Pero el fenómeno no es exclusivo de los barrios marginales de Cali: hay pandillas en las afueras de París al igual que en una pequeña población del norte del departamento del Cauca como Puerto Tejada, en Colombia; y las hay en el continente asiático y en Centroamérica, o en Barcelona y en Los Ángeles. La pandilla es hoy por hoy un fenómeno global, planetario, un producto de la desintegración y el debilitamiento de los lazos de cohesión social. A pesar de que emerjan en cualquier lugar, a pesar de su semejanza estructural y de cierta homogeneidad, no se puede decir que el pandillismo sea un movimiento social colectivo y concertado, unido por secretas conexiones. El sello de la pandilla es su característica de aislamiento y de desconexión; las pandillas son islas, son un síntoma de algo que socava los cimientos mismos de la sociedad y que produce su desagregación. Surgen en razón directamente proporcional al crecimiento de los cinturones de miseria en las grandes urbes y se pueden relacionar también con formas identificables del desarrollo de la economía, o

con ciertas crisis sociales que descoyuntan y rompen formas de vida tradicionales, que expulsan familias del campo y que no crean bases firmes para una adecuada integración a la vida urbana, que hacen que las familias dejen de ser el punto de anclaje para la socialización, que hacen que las instituciones pierdan su poder vinculante en los procesos de socialización. “El fenómeno de las pandillas juveniles se puede vislumbrar como una respuesta colectiva de los jóvenes a su situación vital insostenible y como desafío a una sociedad que les niega su participación y su futuro” (Liebel, 2004: 89). Si la sociedad fracasa en la introducción de las nuevas generaciones a la vida social, la consecuencia es la pandilla. La pandilla es un resultado esperable, y casi inevitable, de las crisis sociales.

Violencia Pandillera

La violencia pandillera tiene mucho de ritual: el primer atraco, la primera pelea con la pandilla rival, la primera puñalada, las reglas de juego en los enfrentamientos a cuchillo o a bala, la vigilancia y el cuidado de las fronteras de los territorios; todos estos eventos están asociados con los valores del honor, la identidad y la pertenencia al grupo. Cada pandillero sigue las reglas del honor y de la hombría –en su particular concepción–, y en la violencia se juegan los modos del reconocimiento, del estatus y del lugar jerárquico que ocupan en el imaginario social. La violencia se hace rito en la defensa de la propia dignidad, en los eventos iniciáticos de los nuevos miembros, cuando actualiza la solidaridad del grupo en el combate; cuando impone los valores de la audacia, de la valentía, del arrojo; se vuelve ritual cuando empieza a implicar un control de las emociones para no sentir miedo ni piedad frente al enemigo. No se trata en estos casos de complejas ceremonias y liturgias, porque en realidad estos eventos suelen ser bastante espontáneos; lo que los hace rituales es el significado que comportan, el hecho de estar asociados con cierta visión del mundo distante del frío cálculo racional de intereses. Un observador atento puede apreciar que, en sus diferentes manifestaciones, algunas violencias son más estructuradas y relacionadas con causas objetivas

y prácticas, mientras que otras parecen no serlo y, por el contrario, atienden a motivaciones subjetivas. Estos distintos grados de racionalidad pueden entenderse mejor si se examinan los argumentos con que los jóvenes justifican su acción, y de allí se pueden deducir reglas culturales y organizaciones psicológicas. La idea es que los distintos eventos de violencia pueden verse en una línea continua que va de la espontaneidad al control de las emociones en un eje, y del ritual a la racionalidad práctica en otro, como lo proponen los trabajos del profesor Spieremburg (1998).

No se trata aquí de negar que la violencia tenga causas objetivas; es cierto que los jóvenes de pandillas luchan por el poder, por el dominio de un territorio, y tienen peleas a causa de la delincuencia común; lo que se quiere aquí resaltar es el significado atribuido a los conflictos y sus soluciones (Spieremburg, 1998); nos interesa saber cuáles son los sistemas de interpretación y el acervo cultural e imaginario que dan sentido y justificación a la acción violenta. Los jóvenes de las pandillas han sido socializados en un contexto social e histórico particular, su identidad de género está marcada por una específica concepción de la hombría (Connell, 2003), en su crianza y en la construcción de su identidad han primado unos valores y unas prácticas y no otras. ¿Cómo se refleja esto en la violencia?

La violencia pandillera empieza en una violencia primitiva, primigenia, hecha de resentimiento, odio e impulsos destructivos sin mayor elaboración social, luego esa violencia va integrando sentidos y racionalidades cada vez más estructuradas. Esa primera impulsividad violenta encuentra un motivo en la reacción al estigma y a la marginación; luego se elabora y se va convirtiendo en ritual en la pandilla, donde se conecta con las reglas sociales de afirmación de la identidad masculina y logro del estatus, y de allí al código de honor de reglas de lealtad y valentía en la cofradía masculina y, finalmente, puede ser cooptada por la racionalidad económica de la actividad criminal cuando la pandilla se transforma en una banda. En la vida pandillera hay manera de elaborar la violencia y entroncarla en códigos y reglas, en un proceso que va de una organización psíquica inconsciente a la coincidencia con sistemas culturales como el honor, el género y la magia, los que a su vez moldean la organización psíquica.

Violencia primitiva

El ejemplo que sigue revela un nivel irracional y brutal que estaría en la base de una escala como la que se propone. Se trata de una violencia desorganizada y desregulada, en la cual la ira desatada elude cualquier identificación con la víctima y su sufrimiento. El episodio, según refieren los testigos, es este:

En el barrio Marroquín, por el sector de la gallera, un joven que tiene un revólver al cinto es insultado por otro que quiere intimidarlo y arrebatarse el arma. Después de un breve forcejeo, el joven dispara sobre su agresor, matándolo. En ese momento emprende la huida y los amigos del muerto inician una persecución que tendrá un fin trágico, aunque no atrapan al homicida: "Jairito, Apolonio y todos ellos van a coger al pelado, al pelado no lo encuentran; entonces se empepan y ya todos empepados se meten a la casa a buscar a Palomeque, pero Palomeque ya se había abierto, él vivía ahí de inquilino. Se meten y cogen a la señora pensando que es familiar de él, y la cogen y le dan una de cacha, patadas, puños, golpes... la arrastraron del pelo y ahí mismo el peladito estaba pequeño, decía: "¡Ay, no se lleven a mi mamá, no se me lleven a mi mamá para allá!" ... Se llevaron a la cucha allá y le dieron una maltratiza fea; después de la maltratiza esa que le dieron, y nadie decía nada, mandaron a pedir gasolina, le echaron gasolina a la cucha -como unos cincuenta o cincuenta y seis años tenía la cucha-, le echaron gasolina; los tres pelados que le dieron el maltrato físico a la cucha, que hágale, no consiguieron fósforos; ahí mismo la cogieron con una metra y taca tum, tum, tum, le soltaron todo a la cucha y llegó la policía, hicieron el levantamiento. Se murió la cucha. (Byron, 2007).

Esta historia terrible se caracteriza por la falta de motivación objetiva del crimen y por el exceso de crueldad. Empieza con una ofensa al honor masculino de un joven que provoca una situación en la cual el agresor muere; se inicia un intento de venganza que pierde el objetivo y acaba con el brutal asesinato de una pobre mujer que no estaba involucrada. Las motivaciones inconscientes específicas de los autores del crimen permanecerán desconocidas (dicen los testigos que fueron muertos a las pocas semanas del episodio) pero, al menos en teoría, coincide con ciertas tesis respecto de la violencia que se ejerce

contra mujeres. Al parecer, la primera organización psicológica de la masculinidad se desarrolla a nivel imaginario como un rechazo de lo femenino (Connell, 2003: 121). La construcción de la identidad del género masculino es una conquista duramente lograda que consiste en definir una frontera con lo femenino; cuando este proceso de distanciarse de lo femenino resulta particularmente conflictivo y doloroso, se refuerzan las tensiones entre lo repulsivo (femenino) y lo aceptado (masculino) y se cargan de defensas psicológicas inconscientes que vuelcan hacia lo femenino un odio destructivo y brutal. Esto es algo que autores como Cerbino denominan violencia primitiva (Connell, 2003: 135). Las circunstancias y la manera como ocurren los hechos no son más que pretextos para desfogar odios reprimidos, se caracteriza por una emocionalidad impulsiva y descontrolada.

Tenemos varios ejemplos de un uso excesivo e infundado de violencia, como el caso del muchachito que fue linchado por cruzar una frontera invisible o la violencia que se desata por un cruce de miradas o por negar un cigarrillo de marihuana (“La marihuana no se le niega a nadie” dice Jairo). Es claro que, en muchas ocasiones, la violencia desbordada no se compadece con el carácter objetivo del conflicto, los motivos de un conflicto pueden ser nimios pero la reacción puede ser muy violenta porque sus motivos son realmente subjetivos y revelan una rabia represada y un precario mecanismo de auto-regulación. Muestra en el pandillero una configuración emotiva en la que la agresividad está fácilmente disponible y fluye sin restricciones, un temperamento violento e irreflexivo que luego podrá encontrar alguna motivación ideológica:

Violencia contra la estigmatización

En los pandilleros hay una dolorosa conciencia de ser objeto de desprecio, llevan el resentimiento a flor de piel y son extremadamente sensibles a cualquier manifestación o intento de inferiorizarlos:

Pues que vos salgas a la calle y ya, por el estilo de vestir o vago, y empiezan a discriminar y a discriminar, y entonces vos ya te sentís como, si me entiende, como a pegarte más al parche, y a la gente que te ve,

y empiezan a discriminar la vivencia, si me entendés, y ya empezás a hacer como una familia de lobos, una familia de lobos empieza usted hacer el círculo, ya es tu familia, ya son tus amigos (Henry, 2008).

Los pandilleros son muy solidarios con los otros miembros de la pandilla, entre otras razones, como una reacción al estigma y la exclusión social de son víctimas, esa exclusión les lleva a funcionar como un gueto con los efectos del aislamiento, la sobrevaloración de los valores internos al grupo y la reacción hostil a la influencia exterior: es decir, una subcultura de pandilla. También hay que decir que al interior de la pandilla encuentran los valores de la solidaridad, la camaradería, la amistad; las posibilidades de obtener recursos económicos, seguridad, drogas, alcohol y diversión. La afirmación de su identidad, lejos de constituir un ritual de pasaje a la vida adulta, puede verse como una defensa colectiva y altamente ritualizada contra esa transición, como señala Feixa (1998).

A esto se añaden otras motivaciones dentro de las cuales los sentimientos de exclusión o inferiorización resultan centrales: "...es más bravo andar con los zapatos rotos y, hermano, si me entiende, uno con los mismos zapatos, y otro man con 6 pares de zapatos, y con las de Estados Unidos, y todo, ¡uy!, a este man hay que hacerle la vuelta, por estar picado a magnate, a andar con estilo" (Caliche, 2009). Para ellos la posesión de bienes suntuarios están por encima de la satisfacción de las necesidades básicas, ya que buscan un reconocimiento positivo y una ganancia de estatus. El hecho de sufrir precariedades económicas no hace a alguien violento, pero la necesidad de hacerse a un estatus puede estar en la motivación de las prácticas violentas. ¿Por qué el hacerse a un nivel (aunque sea mínimo) de reconocimiento y estatus resulta tan importante para estos jóvenes? Es cierto que buena parte de los conflictos y los intercambios violentos en estos barrios están asociados con el robo zapatillas, o el robo de dinero que gastan en la compra de gorras, pantalones o buzos de marca, porque a través de estas prendas los jóvenes se apropian de códigos y signos imaginarios de prestigio; se apropian de bienes de distinción simbólica que les dan un nivel más alto en la jerarquía social. Estos bienes ostensibles son más deseados en la medida en que normalmente están por fuera de sus posibilidades económicas, lo cual hace que se sobrevaloren: "Con

las pertenencias, llega alguien con las zapatillas, entonces el otro se las pide y se las da al hermano o se las coge para uno.” (Caliche, 2009).

Los zapatos tenis han condensado en sí un significante de preeminencia social, su posesión garantiza un encumbramiento social en un medio caracterizado por la precariedad económica. Quien las tenga se contagia del prestigio que irradian. Tenemos aquí una operación simbólica en la cual un objeto originalmente neutro en un juego freudiano se carga de significados que las hacen representantes de un poder económico y social. Las luchas por el prestigio y la diferenciación y el enclasmamiento son propias de todas las clases sociales y ha sido reforzada por la ideología de consumo que promete la felicidad por medio de la posesión de objetos. A través de la publicidad y la presentación de las mercancías como asociadas a estilos de vida elitistas, se les insufla un poder simbólico que tiene el efecto psicológico de dar una identidad social.

De otra parte, el estigma se relaciona con un tipo específico de fantasías colectivas para marginar y someter a otros. “El estigma social que arrojan sobre los otros se convierte, en su imaginación, en un estigma material: es cosificado. Aparece como algo «objetivo», como si la naturaleza o los dioses se lo hubieran implantado a los marginados.” (Elías, 1998). Lo más significativo de los mecanismos de exclusión es que se asocian con un concepto de baja calidad humana de los excluidos. Así lo piensan quienes ostentan el poder, y terminan por pensarlo también los excluidos; se cree que quienes viven en malas condiciones económicas y sociales son culpables de su situación por su naturaleza inferior. En nuestro caso los signos de inferioridad están “objetivados” en la raza, en la condición de desplazamiento y la migración. Los signos físicos son interpretados como símbolos del carácter palpable de la anomia y en consecuencia se los considera de menor valor humano y poseedores de maldad (Elías, 1998). En Cali se habla de los jóvenes de estos barrios como “parceros”, denominación que comporta la forma contradictoria de temor y de burla; de temor porque un “parcero” es un delincuente, y de burla porque su indumentaria y su estilo son considerados de mal gusto. Los habitantes de estos barrios acostumbran a decir que “van para Cali” cuando salen a otros sitios de la ciudad. No se sienten incluidos y valorados porque

en otros lugares se les discrimina; el solo hecho de ser de Aguablanca los identifica como pandilleros y delincuentes, o por lo menos con gente miserable.

Violencia en la socialización pandillera

Más allá de la violencia como una reacción a la exclusión, el ingreso en la pandilla introduce otros significados de la violencia vinculados con el autocontrol emocional, porque en la pandilla se trata de que los jóvenes aprendan a dominar el miedo y a no sentir compasión. Contrario a la idea común que describe a los jóvenes de las pandillas como desadaptados sociales, lo que se encuentra en estos grupos de jóvenes es un proceso de adaptación eficaz a un contexto hostil y violento; no es que adopten conductas delictivas en contravía de su socialización, sino que son socializados de tal manera que se configura como una subcultura pandillera. Pero lo que aquí interesa es el hecho de que los pandilleros se ven obligados a educar su agresividad, a administrar la violencia de tal manera que redunde en beneficio del grupo y corresponda a un conjunto de valores. El entorno hostil del barrio hace que las alianzas con las pandillas se vean como una necesidad; se busca al grupo para la protección personal y para tener capacidad de intimidación cuando se presentan conflictos: “Nos reunimos 5 o 6, 8 y, hermano, para defender nuestro terreno, nuestros derechos, la personalidad y nuestro estilo” (Caliche, 2009). Se combina, como ha dicho el joven, la defensa del territorio con la defensa de los derechos y la personalidad, y hasta del estilo, entendido este como una manera de ser; se viven los conflictos con otros no solo como disputas por bienes materiales y recursos escasos sino también como una defensa de la identidad. Se trata, en últimas, de un problema de reconocimiento, de rebeldía contra un reconocimiento negativo y estigmatizador que les impide la libre expresión de su ser.

Los muchachos se meten en las pandillas buscando amistad y solidaridad, una forma de darse una identidad y un reconocimiento positivos, pero también buscan la emoción y la adrenalina de la violencia, y también a veces se meten por la presión del grupo:

Tres tipos de, ¿cómo te dijera?, de buscar delincuencia, de imitar a una banda, muchos lo hacen no por necesidad sino que por experimentar qué se siente, tan chévere, tan bacano, voy a hacerlo, tengo que lograrlo; luego, cuando entra ya cree que todo lo sabe y que tiene el control de sí y la situación, sí me entiende, y no sabe en qué mundo se está metiendo, para dónde va, ni qué le espera, si sale o no sale, o sale en un costal o de una balacera no sale (...) por curiosidad, la otra, sí me entiende, por experimentar qué se siente, qué se vive, y la otra es porque te toca, viejo, de capricho, o sea, hay unas que son por obligado, porque tenés que seguir el ejemplo (Henry, 2008).

A pesar de esa seducción inicial en la vida pandillera, los jóvenes mismos reconocen que la violencia es un túnel oscuro que acaba en la muerte, y que en la violencia nada depende de la propia voluntad, y perder el miedo termina en el descontrol de la agresividad:

Y ahí es donde uno va robando, va bajando, y uno que por allá está tu cucho, y cuando uno ya está robando, y uno le tira, ya después de la primera vez uno ya le pierde el miedo a hacer el lance, o sea, ya uno ve que no pasa nada, pasan dos años, y doy gracias a Dios porque estoy vivo, por tantas cosas (Caliche, 2009).

Decíamos arriba que el ingreso en la pandilla implica un proceso de autocontrol emocional; una vez se entra al grupo se pasa por lo que ellos llaman el “endurecimiento del corazón” (Byron, 2006), es decir un proceso en el cual se ahogan los sentimientos de piedad o compasión por el otro y se exacerban los sentimientos de rabia y resentimiento contra el enemigo. Esto implica una organización emotiva que aísla los aspectos cognitivos de los afectivos y emocionales. El aislamiento emocional es un particular mecanismo de defensa psicológico que crea campos de representaciones que no tienen ninguna conexión entre sí y funcionan como compartimentos estancos, implican un menor grado de integración del yo, e inhiben el desarrollo del sentimiento de culpa. Las pruebas a las que se someten los novicios en las pandillas lo reflejan: “...estaba un poco nervioso, pero me paré, y cuando saqué la primera puñalada, pues sentí confianza y, me entendés, y seguí por ahí derecho”. (Johnson, 2004) Esa distancia emocional hay que ganarla y se juega en cada episodio de violencia:

Pero cuando uno ya está en la candela todo ese temor ya se pierde, entonces, si gana bien y si pierde bien, y en el mismo momento en que usted vio la figura, y que tales y la liebre, en el momento en que usted lo va a hacer lo vio, en ese momento le da miedo, pero en el momento en que usted ya lo ha cogido y le pegue el primer tiro, eso ya no le da miedo a uno, eso ya es lo de menos, eso sin mente se le sueltan sus tiros de ahí pa' allá, y todo, y tin, eso siempre es así, eso es así, cuando uno va a comenzar es el temor, pero cuando ya uno se mete a la candela todo eso se pierde. (Johnson, 2004).

En el ejemplo anterior puede verse cómo hay un acostumbramiento, un control del miedo. Por otro lado, en estas calles, el respeto y la dignidad no están garantizados por las leyes o la igual dignidad; el respeto debe ganarse y para ello deben los muchachos endurecerse, dominar el miedo y castigar y violentar a otros. No deja de sorprender la resonancia de las ideas de Thomas Hobbes, (1980) sobre el estado de naturaleza. En el pequeño contexto de un sector social marginal, sin regulación legal externa y coercitiva, sin un poder supraindividual que imponga un monopolio de la violencia ajustado a la ley, se impone la caótica ley del más fuerte. Cada quién debe hacer justicia por mano propia, y entonces se arma un entramado de relaciones altamente conflictivo donde el principio ordenador son los valores del honor pandillero y los cambiantes equilibrios de poder entre los pequeños grupos. Por eso la resistencia al abuso y al avasallamiento hace parte de muchas de las historias de iniciación en la vida pandillera:

El abuso social, viejo, ... más de un pirobo se cree el más bravo del barrio, porque tiene un pistoloco o tiene dos jotas en la cara, de que es muy bravo, entonces, sí pillá, como vos sabes que no tenés un papá a quien acudir, porque sí: su cocacho, que dejés el bisne, que, por loco, pa' que dejés la jodita (Caliche, 2009).

Abusar del débil y resistirse a ser abusado hacen parte de la lógica de una relación social en la que se establecen jerarquías y se define la superioridad. No se toleran las relaciones de inicuas de poder y esto es motivo de constantes conflictos, que se exacerbaban por la incapacidad del ponerse en la piel del otro, no hay posibilidad para una

construcción objetiva de la otredad; prima lo que podríamos llamar una perspectiva egocéntrica.

Por estas razones, estos jóvenes de primera y segunda generación en Aguablanca –y de más vieja data en Alfonso López–, jóvenes a quienes les tocó crecer en una sociedad desorganizada y rota, donde la violencia es pan cotidiano, terminan por desarrollar un código de honor que no está escrito en ninguna parte pero que está implícito en los actos violentos, en los valores y en las formas de socialización: la alta valoración propia y una dignidad inextricablemente unida a la identidad como hombres que se define y reactualiza en la violencia.

Pa' que te respeten la casa, aquí no es como en ciudad Jardín, La Flora, que hay vigilante y que todo, que usted es abogado, que trabaja en tal lado, y acá sobrevive la ley del más fuerte; usted sabe que si usted no se para duro nadie lo respeta, entran, le sacan la ropa, le saquean, sí me está entendiendo, entonces la ley pesa, tenés que pelar a otro pa' que te traten serio; si no, el man te pela, porque es peligroso (Henry, 2008).

Este “endurecimiento” del carácter es objeto de una muy alta valoración y se lo define como un rasgo de superioridad. Un pandillero señala que siempre sintió gran admiración por un tío suyo que era un “pistoloco” (un pistolero) y a quien vio en alguna ocasión asesinar a alguien a plena luz del día en una calle de su barrio, y permanecer sentado tranquilamente en el andén al lado del cadáver y con el revólver en la mano. “¿Qué es esto?!” (Mauto, 2004) se repetía a sí mismo asombrado por la sangre fría de su familiar, por su hombría, por su valor al no correr y ocultarse, por su arrogancia al mostrar que no temía esperar a la policía o a los posibles vengadores de la víctima. Este control de las emociones alcanza ribetes de heroísmo, como cuando Leyder, a quien un grupo de pandilleros acusan falsamente de participar en un robo, encañona con un revolver vacío al peligroso grupo de jóvenes armados, o cuando Caliche es capaz de ver a los ojos del joven que le descarga el revólver aquella noche en el Farillón, y pensar con calma cómo tiene que huir. El endurecimiento se trata en un primer momento de poder exacerbar la rabia y canalizar la destructividad sobre el enemigo, actuar “sin mente” como dicen ellos, sin oponer razones, sin sentir culpa, sin pensar en las consecuencias; en un se-

gundo momento se trata de tener tal dominio sobre la rabia, el miedo y los sentimientos de compasión, que ni siquiera se experimenten; se trata de ser frío e insensible, se trata de poder matar mecánicamente.

El “endurecimiento” se hace posible por el ya mencionado “aislamiento emocional” que consiste en “aislar un pensamiento o un comportamiento de tal forma que se rompan sus conexiones con otros pensamientos o con el resto de la existencia del sujeto” (Laplanche & Pontalis, 1993), *sí* esta defensa psíquica se exagera puede llegarse perfectamente a una disociación del yo, que es:

La coexistencia dentro del yo, de dos actitudes psíquicas respecto a la realidad exterior en cuanto esta contraría un exigencia pulsional: una de ellas tiene en cuenta la realidad, la otra reniega la realidad en juego y la substituye por una producción del deseo. Estas dos actitudes coexisten sin influirse recíprocamente (Laplanche y Pontalis, 1993).

Se trata, pues, del yo que se divide respecto a sí mismo o de cuando dos grupos psíquicos coexisten sin interactuar y sin ninguna dialéctica. Este mecanismo psicológico permite compartimentar emociones y sentimientos, y constituye una defensa contra los sentimientos de culpa:

Yo le quito la vida a usted, inocentemente, por quitarle unas zapatillas, por envidia, o sea por algo insignificante, y usted, tin, le quita la vida; yo puedo durar 2, 3 meses, o un año, y cuando menos piense también me la quitan a sangre; así como yo se la quité a usted, me la quitan a mí, y el delincuente (Henry, 2008).

Nótese la aclaración “inocentemente”, que señala de una parte una trivialización de la violencia, y de otra una negación de la culpa, aunque el castigo aparece posteriormente como venganza (lo que sería más bien remordimiento). Es frecuente en estos jóvenes la apelación a un discurso en el que se bloquea la emergencia de los sentimientos de responsabilidad, culpa o remordimiento. Todos los actos de violencia se rigen por cierto fatalismo, por fuerzas externas, por culpa de los otros. Lo que se aísla son los actos y las representaciones afectivas y emocionales que debieran acompañarle; algunos de nuestros jóvenes

pueden conservar una buena imagen de sí mismos y, sin embargo, ser capaces de crueldades extremas contra sus enemigos; hablan bien de sí mismos y se comportan como buenos hijos, o buenos padres, o buenos amigos, y al mismo tiempo son capaces de infligir graves daños a otros sin que la conciencia les atormente. Este mecanismo de la psique hace falta relacionarlo con experiencias biográficas y describirlo como un aspecto de las relaciones sociales dotado de sentido. La idea es que el ingreso en la vida de pandillas y las ocasiones en que se participa de la violencia fuerzan procesos de aislamiento de los grupos psíquicos de representaciones. El “endurecimiento” que hemos mencionado más arriba es la adquisición de esa distancia emocional que requiere violentar a otros y que niega cualquier tipo de preocupación o identificación con el otro.

Esta distancia emocional no se construye en todas las relaciones; es necesario separar a quienes se quiere y a quienes no; hay que construir un imaginario del enemigo, representarlo como una figura opuesta y desprovista de humanidad y enfrentarse con él con un desfogue de agresividad irreflexivo y prefigurado; todo esto distinto a la actitud que se tiene para la familia o el grupo:

A uno le duele la persona con la que uno siempre ha estado, que ha compartido; ahí sí le duele a uno que le maten un socio, con el que ha compartido, que ya se lo maten, a uno le duele, sí me entiende, pero ya uno a otro man que uno nunca ha compartido nunca o dialogado, y ese man es picado a loco uno ya no, a ese man lo mataron ya sin mente, ese hombre se murió y suerte (Byron, 2004).

Esto mostraría niveles diferenciales de construcción de alteridad, coincide con los procesos de aislamiento que permiten separar sin contradicción diferentes ideas, sentimientos y afectos. Lo notable de este mecanismo de defensa es que también es la base del honor, esa separación radical entre los propios y los ajenos, y el conjunto de reglas y prácticas para el trato de unos y otros; odio y crueldad con los enemigos, protección y afecto para con los suyos, determinan la estructura de un código de honor. El honor se basa en la fuerte identidad con un reducido “nosotros” y una fuerte relación conflictiva con

el “ellos”, implica también una identidad de género acorde con estos planos de interrelación conflictiva.

Las situaciones de reto y hostilidad se multiplican en la vida de cada joven y en estos barrios todos terminan por ser violentados o agredidos alguna vez:

Sacó ese machete y me planeó el hombro, y a los días una indirecta, una indirecta, indirecta, hasta el día que yo no aguanté más y me fui con el hombre y nos dimos machete, y tin, tin, él me pegó un machetazo aquí y yo le pegue el otro aquí, y de ahí ya vino la golpiza, porque de ahí qué más, y yo quedé con la venganza y ahí yo creí que no hay que dejársela montar de cualquiera (Mauto, 2004).

La vida en estas calles es una dura escuela y la violencia es una ley de hierro, el resentimiento queda desde entonces sembrado en el corazón de estos jóvenes y ya tendrá muchas oportunidades de reeditarse, se convierte en la fuente de la violencia, funcionará como una estructura de relación con los otros, cada enfrentamiento tendrá un plus de agresividad que emerge de esa herida indeleble de la humillación y el menosprecio.

Otras veces la iniciación en las pandillas está planteada claramente como la comisión de un delito:

En esa banda ya me tocaba probar robando; una vez me tocó hacerlo robando a un cucho, el cucho no se quería bajar y me tocó pegarle tres puñaladas, sí me entiende, y era “pam, pam”, por quitarle una todo terreno (bicicleta); ahí probó que el man era el propio, el original, vamos a vender eso, vamos a tomar, y fum, ya de ahí pa’ allá me inicié en esa banda y en la legión del mal (Caliche, 2009).

Aquí es muy visible la llamada perspectiva egocéntrica, donde el otro es solo un medio o un obstáculo, y donde las propias acciones corren independientemente de la voluntad. La perspectiva egocéntrica atribuye a causas exteriores los actos de violencia y no a una responsabilidad personal: nótese el “me tocó pegarle tres puñaladas”, la externalidad del acto borra cualquier responsabilidad; el otro está instrumentalizado, des-individualizado, y la relación entre ellos esta

decidida por un código de violencia ajeno a sus voluntades, con sus reglas propias, externas y coactivas.

Ser Varón

El honor pandillero se integra con el sistema cultural del género. Uno y otro conceptos, permiten hacer inteligible la manera de interpretar los conflictos y el tipo de figuraciones sociales resultantes de los continuos actos de violencia. En los jóvenes de nuestro estudio la construcción de la identidad de género se inicia con una peligrosa devaluación personal en ciertos episodios de la infancia, cuando se empieza a tomar conciencia de un bajo estatus social e incluso la carga de un estigma. Al bajo estatus social se reacciona con la violencia que otorga una forma de reconocimiento llamada “fama”. Esto no conduce propiamente a un proceso de individuación en el sentido moderno del término, sino a cierta estructuración del yo tributaria de la relación grupal de la pandilla. El sujeto no se autonomiza por la ganancia de una mayor reflexividad, sino que su identidad es grupal y, más que la conciencia o la voluntad, terminan por primar reacciones inconscientes, egocéntricas y defensivas, una estructura superyoica primitiva y persecutoria. En otro lugar hemos dicho que el superyó tiene niveles de estructuración, y los niveles básicos son una primera vuelta de la agresividad del sujeto contra sí mismo, solo que esta primera estructura es de un marcado sesgo imaginario y moviliza una relación esquizoparanoide con el mundo, hecha de miedos y rabias, y proyecciones fantasiosas. La violencia es una relación social que comporta un alto nivel de compromiso emocional, un sesgo fuertemente subjetivo en la representación de la realidad social; hay una estrecha fusión de emociones y sentimientos que hacen que esas relaciones no se perciban de manera objetiva y desapasionada sino con la proyección de todos los temores internos. Esto quiere decir que los sujetos implicados en ella van a interpretar todo de manera psicológicamente defensiva.

Los conflictos que mencionamos no tienen causa distinta que la necesidad de “probar finura”, de demostrar los valores de la hombría; ocurren como situaciones en las que lo importante no son las

causas concretas del conflicto sino la demostración pública de las cualidades viriles:

Esas peleas se dan porque cuando uno va a esos bailes, con su parchecito. Cuando allá empieza un pirobo, que todo perico, todo trabado, a picárselas de león. Si eso sí, ya te pisa y te estruja; y uno, hermano, pero hay espacio, –¿qué pasa viejo, ¿qué no te gustó? –qué, pirobo, ponela como querás, y que tales, pues en ese momento no tenés otra opción, sino que cogerlas por el frente, y hacerle frente a esos maricas. Entonces ya uno, es más; ya después de que usted pelió con el primero ya usted se vuelve como un león, viejo, ya no lo paran ni los tombos (Chinasky, 2004).

Estas peleas se justifican por la preservación o el aumento de la valía personal, dado que la condición de hombre no está garantizada y hay que ganársela con la violencia. Esa rápida y resuelta capacidad de reaccionar a las ofensas, ese carácter impulsivo y violento implica, como lo hemos dicho, un trabajo sobre las emociones y los afectos cortando todo lazo de identificación con el otro. Las referencias a la dignidad y a la violencia aparecen no solo como una reacción necesaria sino, quizá, como la única para afrontar cualquier conflicto:

O sea, es muy verraco buscar el diálogo, porque no falta que uno se las pique a loco, no, hermano, sí me entiende, hay que darle piso (matar), entonces uno piensa en diálogo, sí pilas le vas dando piso, sisas, sí pilla, no importa que tenga oficina de sicario, no te importa nada después de que tú tengas un arma encima viejo, eso es la chorrera de tiros (Henry, 2008).

Puestos en enfrentamiento no hay más opción que matar o morir; en esta situación el proceso de endurecimiento se muestra funcional y adaptativo, otorga ventajas significativas para estas situaciones límites. Aquel capaz de un mayor nivel de violencia, de actos irreflexivos más temerarios, de una mayor brutalidad, se gana el “respeto” y la fama.

En los combates se separa a los verdaderos hombres de los cobardes y los timoratos, y se conquista la fama. Quien prueba que “es un hombrecito”, quien da muestras de “ser respeto” o “ser carácter”; quien

es capaz de “parar el brinco” a otros, gana una identidad y un poder; de eso se trata la identidad de género: “Ya ése día peleamos, y él es un hombrecito y yo soy un hombrecito, y ya.” (Johnson, 2009). Y esa pelea, como todo rito agonístico, implica un antes y un después y un período liminal de prueba. Antes de la pelea todavía no son hombres; durante la prueba exhiben la reciedumbre y el carácter, y se muestran capaces de vencer el miedo y hacerle daño a su enemigo. Luego del combate acceden a un estatus superior e ingresan en las cofradías de los varones. Una característica reveladora de que los significados sociales de afirmación de la varonilidad son lo que subyace a estos conflictos es el hecho de que los motivos objetivos de los conflictos son completamente secundarios, como cuando se inicia una pelea por una mirada: “Otro conflicto se da por miradas, cuando lo miran a uno mal uno ataca con lo que tenga”, “Dijo: ¡por tu gorra vas a pelear!, y yo le dije Sí, ¡por mi gorra voy a pelear! Y él sacó su cuchillo y yo el mío. Yo soy un hombrecito pa’que otro me venga a quitar lo mío” (Byron, 2004), “Cuando lo miran raro a uno entonces uno le dice -Parce ¿está enamorado de mí? - Entonces se puede dar una pelea dependiendo del man.” (Chinasky, 2004). La mirada esta sobre-significada, en ella se condensan todas las ofensas recibidas, la exclusión y la marginación, una mirada que se interpreta como desprecio, una mirada que actualiza el sufrimiento histórico de haber sido marginado y estigmatizado, y frente a ello solo cabe la rabia y devolver la agresión.

Dentro del lenguaje pandillero, “parar el brinco” o “ser respeto” o “ser carácter” son maneras de nombrar la masculinidad como ellos la conciben; sí, en las iniciaciones en la vida pandillera se trata de violentar a otros exhibiendo valentía y crueldad, y el acumulado de estos actos y la adopción de un carácter belicoso –que son lo que se nombra con estas palabras– se transforman en un sistema cultural que define un estatus superior. La socialización dentro de la pandilla se consolida con el logro de estos valores; estos valores y estas actitudes no hacen cosa distinta que crear un contexto de alta conflictividad: siempre hay alguien humillado y ofendido que quiere deshacer una afrenta: “Con un cuchillo y un fierro ya nadie se la monta, porque han matado y han comido del muerto. Entonces el man que mete drogas y tiene un fierro ya se siente el hombrecito del barrio.” (Henry, 2008).

En estos barrios se espera que todo joven sea capaz de “pararse” y desafiar al otro a pelear a cuchillo, su varonilidad queda demostrada en las pruebas de enfrentamiento con sus agresores. Se trata de un proceso de construcción y afirmación de la identidad individual y grupal donde el rol de género masculino implica formas socialmente aceptadas de violencia:

Ya me tocó pararme porque ya estaba encimado, el man ya me tenía encima, yo no tenía ni lámina (cuchillo) ni nada, entonces me pasaron la lámina y yo me le paré, entonces yo también le pegué una puñalada... no se murió, pero le dañó el tórax (Byron, 2004).

Esta hazaña y todas aquellas similares del grupo empiezan a hacer parte del acervo de anécdotas de la pandilla, parte de su pequeña mitología familiar, un referente de valores y actitudes; son el tipo de hechos que se cuentan cuando la pandilla se reúne y valida su solidaridad y su identidad. El temor que se inspira a otros es la medida del respeto: “Parar el brinco es que no se la deje montar y pararse duro, que pa’ cualquier cosa, pararse también a cuchillo” (Jhonson, 2004). “Uno pelea para que lo respeten, para que nunca lo vuelvan a hacer y le tengan miedo a uno.” (Byron, 2004). Es importante inspirar miedo, el miedo da un poder sobre los otros, un aura de cierto prestigio y ascendencia, que en estos contextos se homologa con el respeto. Las acciones son agonísticas, hay una puesta en escena donde se exhiben los atributos del coraje y la destreza y son ocasiones para acumular prestigio: “Si a usted no lo respetan, usted no es nadie. Si usted no es respetado usted no sirve para nada” (Henry, 2008). El respeto es un bien supremo, y en estos barrios donde la precariedad económica es dominante se convierte en uno de los pocos elementos disponibles para el encumbramiento social. Sólo que este respeto no traspasa el umbral de la violencia y el miedo, y no tiene la oportunidad de forjarse sobre otros valores como la madurez o la sabiduría, como podría ser en otra concepción de la masculinidad.

Al ser interrogados por una de las personas que más respetadas en Aguablanca se hablaba de un sujeto apodado Chaplin:

Él es de allá del Sahumerio. Él es uno de los más respetados acá en el barrio porque lleva muchos visajes raros, matando al que se le da la gana, robando al que se le da la gana; y el día que se le hacen los atentados a él no le pasa nada. A él lo han apuñaleado, yo he visto que le han dado con piedras en la cabeza entre varios, y tras antes de eso, yo he visto que le han dado puñaladas y le han dado bala, y al momentico se hace el muerto, y cuando ya los muchachos van más arriba, ahí mismo se para y se va. Él es uno de los más respetados, más de uno le tiene miedo y cuando lo ven por ahí dejan el hueco porque si no los va a robar o va a hacer algún visaje raro (Byron, 2002).

El “respeto” llega hasta el punto de atribuir a su poseedor capacidades sobrenaturales; muchos decían que Chaplin era protegido por obra de la brujería y que las balas no le penetraban: “Pero no hay que negar que uno le tiene respeto a algunos porque son unos duros, no le tienen miedo a nada, porque tienen alguna arma” (Byron, 2002).

De igual manera, “tener carácter” implica la combinación de varios factores: como estructura psicológica consiste en la capacidad de canalizar la agresividad de manera decidida y contundente, irreflexiva, sin miedo ni previsión de las consecuencias, como lo demuestra el hecho de que cuando el grupo azuza a alguno de sus miembros a cometer un acto de violencia le gritan “No le meta mente, sin mente, parce”, es decir que no piense ya que pensar aplazaría la acción y le haría tomar conciencia de las consecuencias del acto. Si “le metieran mente” sería posible una previsión de las consecuencias negativas y hasta un inicio de identificación con el otro, pero todo esto es descartado como cobardía. Esto, desde luego, tiene los beneficios de la adaptación funcional al contexto: “Tener carácter es que no se la deja montar de nadie. Todos nos respetamos por igual, todos somos de carácter y ya lo hemos comprobado.” (Caliche, 2009). Una relación asimétrica de poder que trae ciertas ventajas y en la cual el carácter es un valioso capital. En un sentido estructural, las prácticas de los jóvenes que formaron parte de este estudio coinciden con las de cualquier otro grupo, cuyos integrantes buscan acumular algún capital de prestigio y que están abocados a buscar el reconocimiento; la diferencia estriba en que esas competencias están puestas en el límite entre la vida y la muerte. En casos extremos probablemente ni siquiera exista el deseo

de vivir o, en general, no se abriga ninguna esperanza hacia el futuro y por eso no se miden las consecuencias. Esta es la principal forma de ganarse la reputación de hombre y, pese a que en estas pandillas no existe un liderazgo formalmente definido, es claro que quien ha demostrado mayor arrojo y ha enfrentado de manera exitosa a sus enemigos cuenta con el reconocimiento de los demás compañeros. El otro, el miembro de otra pandilla, el enemigo, se construye discursivamente como un contradictor, un antagonista, y su rivalidad como una oportunidad de probarse. El otro se construye en el discurso como autor de la ofensa, como quien debe ser destinatario de la violencia, alguien que inspira la necesidad de hacerse valer. El contradictor debe ser avasallado, agredido; en ningún momento hay que identificarse con él o suponerlo como un igual.

La Fama

La fama se da cuando en los numerosos episodios de violencia los jóvenes muestran coraje, determinación y crueldad. Esto les da reconocimiento social, un ascenso en la jerarquía social:

Como uno piensa es en la fama, que a vos todo el mundo te conozca que vos sos bravo y todas esas vueltas, me entiende, que vos sos bueno para el cuchillo (...) Porque a las peladitas les gustan manes que sean de banda, manes bravos, ¿ya me entiende? Por la misma fama, no, que ese marica me va a robar, que ese marica tal vaina... eso siempre va a ser la guerra porque el que tenga una fama el otro lo quiere matar (Caliche, 2009).

La fama trae consigo el éxito con las mujeres y el respeto y el temor de los otros hombres; también trae aparejado un destino de violencia y muerte; quien gana fama se expone a una muerte violenta, ya sea por las venganzas que se acumulan o porque alguien quiera volverse famoso acabando con su vida.

En la frase arriba citada se revelan tres circunstancias de la fama. La primera, la asocia con la capacidad de hacer violencia sobre otros, la capacidad de intimidar que otorga un ascendiente, un signo de su-

perioridad sobre los otros. Esto construye una interacción simbólica particular donde la violencia se muestra como una relación social, una forma de establecer jerarquías sociales, una forma de obtener reconocimiento. La segunda es que ese reconocimiento dado por la fama viene aparejado con cierto atractivo sexual, como lo afirma nuestro personaje. Este tipo de prestigio se corresponde con una particular valoración de parte de algunas mujeres. ¿Qué encuentran allí? ¿Protección?, ¿adscripción a un estatus?, ¿es el efecto de contagio del aura de prestigio, como diría Simmel?

Por la cuestión de que, como saben que ese man es bravo, y que el man es bravo, y pin, pin, pin, entonces a las mujeres les gusta y les fascina eso, les fascina, a las peladitas les fascina todo eso que un man sea bravo porque son peladas que tampoco no sirven, una mujer que siente, que siente que se va a poner con un man que va a durar dos, tres años porque la vida de... Nunca va a durar porque (hay) enemigos por todos los lados (Henry, 2009).

Ellas pueden durante un tiempo sentirse protegidas, pero luego quedan solas. Lo tercero es que esta relación social, la lucha por la fama, convierte al famoso en una víctima potencial de la violencia. Una de las formas más expeditas de ganar la fama es asesinando a alguien que ya la tiene, en este caso ese estatus resulta transmisible, por así decirlo, la carrera del nuevo famoso parte desde el nivel del estatus de su víctima en tanto esta acción es mucho más audaz. Como resulta lógico la búsqueda de la “fama” incrementa grandemente el riesgo de perder la vida.

La fama hace parte de las estructuras de diferenciación social y de los capitales simbólicos de prestigio en los jóvenes pandilleros, expresa una lucha social por el prestigio, donde los valores de la hipermasculinidad definen los criterios y las formas de obtenerlo. Gana fama quien prueba su valía en el combate, quien exhibe seguridad personal y valentía en cada confrontación, quien inspira respeto y temor, quien ha controlado el miedo y ha enfrentado la muerte, quien ejerce una violencia brutal sobre sus enemigos sin sentir compasión o remordimiento:

Si y ya, hay ese marica es pato, ese marica se para duro, y tales, no es un cobarde, y de ahí lo coge ese marica, ya te aruñá y no lo respetan, no lo respetan, viejo, y es que yo he pillado cuando le dicen eso, acá te dicen eso viejo, he visto a manes con su mujer y se le llevan todo, en pleno día y todo, y lo van robando, aquí es la ley del más bravo y el más fuerte (Henry, 2009).

La cobardía es el signo del más bajo estatus y es una situación indigna que nadie quiere para sí:

Porque si vos no tenés un arma, entonces todo el mundo te quiere menospreciar, entonces si se dan cuenta que tenés un fierro en la cintura y la gente piensa para echarle el ojo a vos, no ve que eso es un hombre, y el que no la tiene ese se va a quedar callado.... Se consigue su fierro también para hablar duro como hablan los demás y el que tenga las armas, como dije (...) Porque tiene la fuerza (Caliche, 2009).

Aquí puede verse el valor simbólico del arma: quien tiene una es más hombre que otros, es una ortopedia de la masculinidad, y se convierte en un atributo masculino.

El que tiene un arma es un hombre, es un hombre. Porque, como te digo en una ocasión, si el otro tiene un fierro y yo tengo mi fierro (...) Porque sabe que es peligroso yo no me arriesgo a darle al hombre... y que tales, y que tin, entonces el hombre me va a decir no, no, dejemos las vueltas así.... Y se controla porque nadie se arriesga (Caliche 2009)

El arma intimida y disuade, hace ganar el respeto y la fama que tanto se quieren:

Pero donde yo tenga mi fierro y el hombre.... Como le digo, en el momento que yo hubiera tenido mi arma, mi fierro, padre, ese pelado no me pega lo suyo, no me los pega porque yo le desbarato el pecho porque yo lo vi subir y entonces como ellos sabían que yo no tenía fierro me mandaron a hacer la vuelta, porque le dijo Caliche no tiene fierro (Caliche, 2009).

La “fama” hay que conquistarla y se puede perder, la fama también puede incrementarse y su valor radica en la capacidad de intimidar a otros en un contexto donde la hostilidad y la violencia son recurrentes; el violento triunfa, el violento se sale con la suya, el violento derrota a sus enemigos, el violento roba y consigue con qué vivir, soluciona sus necesidades y brinda protección y seguridad a los suyos: “...por ejemplo, tiene un problema con julano, y que va y trae a otro julanita que también anda con su arma y que también es un matón, y que ya tienen crédito, que ya ha matado, entonces es el respaldo, un man que también sea respetable, en el sector siempre hay un man más respetado.” (Henry, 2008) La cobardía es motivo de vergüenza y de burla: “...cobarde pa’ todo, pa’ todo, y si es posible sale corriendo, o pa’ l hospital, ese marica es como raro porque es miedoso.” (Henry, 2008). La fama exige demostrarse en público, lo hemos dicho, en actos de resolución y coraje. Es frecuente que los jóvenes quieran presumir y alardear y exhibir el arma, y hablar y tratar de intimidar a otros, pero los que se han “endurecido” ya no presumen; ellos soportan el aplazamiento del reconocimiento social porque se sienten seguros de su valía:

Si se dice serio, si porque cuando la plata; sí, porque si es una persona seria, se le respetan los criterios, y le dicen, sí ese marica tienen un buen criterio, pero no lo ve nadie, porque no abusa, respeta, y trata a todos amable, inteligente, pero cuando ese marica coge un fierro, ese marica se pone sin mente, ese marica no se pone a ver ese visaje sino que pan, pan, pan, dos, tres, y quedó; ahí se fue y luego ahí, como era, pero ese marica tenía criterio, tenía mente; pero ese marica, en cambio llegó otro y se hace sentir, se hace notar, y la bulla y va y viene y a todo el mundo gritando que te mato, que te mato, y ese es un “aletosito” igual. (Caliche, 2009).

A los jóvenes que son “carácter”, “criterio”, se oponen los “aletositos” y los cobardes. Se establece una jerarquía: “Sisas, el mundo de las bandas es así, siempre hay un man que saca la cara, como líder, así, y él siempre va a ser un líder porque, porque ese marica tiene más respeto, y cuando sale a hacer algo ese marica es el que le tienen más respeto, sí me entiende, hace más pánico, que julano es tal, tal, y uno, ¡uy! ese marica, como así, y hay que ponerle las quejas, o voy a decirle que tal, y entonces ese man es un peligro que tal.” (Henry, 2009).

Ser famoso trae privilegios de poder y de estatus y les convierte en objeto de admiración y respeto: “Vos sos bravo, sí me entendés, pues no es que era que tuvieras mucha plata, si no que tenía privilegios, no, que ese marica es jodido, ya peló a fulano, peló a zutano; ¡ay!, ese marica es un macho.” (Mauto, 2004).

Hay que aclarar que dentro de estas formas de asumir la masculinidad también hay lugar para valores positivos, como la protección de la familia, la lealtad con el grupo, la solidaridad con los amigos: “Sabe que el dilema, sabe que el hombre que se considera hombre tiene que proteger a la familia, respetarla y enseñarle valores, y hacerse ver en la puerta de la casa pa’ afuera para hacer querer y respetar esa familia, a toda costa, pero no va a llegar todo borracho, todo trabado a la casa a darle puño y pata a la mujer; uy, ese marica es un picado a loco” (Chinasky 2004). Dentro de la pandilla existen unas normas, “no ser sapo, tener criterio, ser el más valiente, el que saca la cara por la banda”, “yo no delato a mi compañero, yo no lo tuerzo”. (Chinasky, 2004) Otro afirma que “lo malo para ellos es defraudar a otro, sobre todo como ellos hablan descoserse, es decir, si a él lo cogieron y echo al agua a los compañeros.” (Mauto, 2004).

Territorio, Honor y Violencia

“De esta cuadra pa’ llá todos son la misma vuelta”.

La calle y la esquina, la cancha de fútbol, los lugares donde parchan, conversan y fuman mariguana son el mundo de la pandilla, el escenario de su vida y de sus dramas. Estos espacios limitan con los dominios de las pandillas rivales y se controlan mediante la ocupación y la violencia: allí donde una pandilla logra atracar o matar a un miembro de la pandilla rival se pone una especie de mojón invisible que no se puede traspasar sino con otro acto de violencia. El territorio empieza a cargarse de significados en la medida en que porta un recuerdo, en la medida en que es escenario del dolor humano producto de la violencia. “En esta esquina mataron un socito” (Mauto, 2002), dice uno de los jóvenes con tristeza en los ojos mientras recorremos el barrio. Luego

me dice que por cierta calle no puede pasar porque un joven que vive en ella atentó contra la vida de su hermano; si se lo encuentra podría pensar que viene a cobrarle esa deuda y quizá dispare primero. Los pasos delimitan un croquis de historias de heroísmo y de muerte, de deudas heredadas, de muertos que se deben.

Ser hombre en estas calles es un asunto cruel y exigente dado que aquí sólo se acepta la fuerza y la hostilidad, un pandillero debe saber defender su territorio y castigar ejemplarmente a sus enemigos para disuadirlos de futuros ataques. Este sentimiento marcado de propiedad sobre el territorio trae implícitas un conjunto de reglas como impedir el libre tránsito, castigar violentamente toda intrusión e intentar invadir los territorios enemigos:

Los de la gallera y los del palo. Los de acá con los de allá. Se mantienen en guerra a toda hora porque los de allá no pueden venir pa' cá, los de acá no pueden ir pa' llá. Pues los de la gallera necesitan venir pa' cá porque tienen de pronto amigos, o qué sé yo (Byron, 2004).

No se permite que los jóvenes de otras pandillas, parches o simplemente muchachos de otros barrios transiten por las calles del barrio dominadas por el grupo. Las reacciones van desde la decisión de atracarlo y robarle sus pertenencias hasta la de golpearlo de manera inmisericorde, pasando por toda suerte de actos de intimidación:

No, pues un día cogimos a uno y casi lo matamos, le metimos un poco de pedradas, ese peladito quedó ahí en el suelo, y nosotros... no, pues, ¡matamos a ese peladito! Y yo estaba todo asustado, ya estaba pensando en irme pa' donde mi tía (Mauto, 2004).

No importan las razones objetivas por las cuales un miembro de otro barrio u otra pandilla traspasa los límites, simplemente se lo ve como una trasgresión. "Si uno los pilla por aquí, pues los detona también. Como unas tres cuadras más pa'allá, de ahí pa'allá no me puedo pasar, porque si pasa lo despelucan a uno." (Henry, 2008). No es necesaria una enemistad previa entre quienes se confrontan, no es necesario ni siquiera que se conozcan, la condición de enemigo mortal está dada por nacer en un sector distinto del barrio o por vivir en el

barrio vecino. El dominio territorial autoriza la violencia sobre el forastero: “Si unos pasan pa’ allá, lo roban a uno; y si de allá pasan pa’ acá uno los roba a ellos. Esa es una de las leyes (...) y también darles porque están en zona prohibida, ¿ellos por acá, por qué van a pasar?” (Byron, 2004). En estos intercambios se restituyen los elementos propios de las sociedades del honor, las reglas de la enemistad y la filiación con el territorio.

Los territorios describen una geografía imaginaria del conflicto dado que los límites se establecen por los desenlaces violentos de los conflictos. “En estos días arriábamos unos manes de Manuela, entonces ellos dejaron los zapatos y entonces se los tiramos al caño [...], todo esto porque ellos estaban aquí y eso no puede ser.” (Chinasky, 2004). De esta manera se habla de la “calentura”: un sitio se pone caliente cuando ha ocurrido en él un hecho violento, porque la policía acude a buscar sospechosos o testigos, y porque los dolientes de la víctima andan buscando venganza. Todo esto empieza a delimitar unas fronteras, de sitios vedados y permitidos: “En casi todo el barrio he tenido problemas, aunque deje de delinquir he tenido problemas, por la droga, por el hurto y por las calenturas.” (Caliche, 2009). No se puede pasar por las cuadras donde hay “liebres”, es decir enemigos o personas con las que se haya tenido un conflicto y se teme una venganza: “En la 13, con unos manes porque no me dejaban pasar por esa cuadra, porque yo voy con Dios, pero ahora ya casi no... Pero ¿por qué son esos problemas? Porque ellos mataron a unos amigos, entonces nosotros llevamos los muertos a Cauquita y esos nos dieron plomo y a uno le dieron en una oreja, a otro casi lo matan y a mí también, entonces por eso tenemos una tirria.” (Byron, 2004). La alteridad nunca se individualiza, las responsabilidades son colectivas, los odios se heredan.

De manera real o figurada las agresiones a los foráneos se justifican diciendo que vienen a robar, o que son miembros de la pandilla rival que vienen a intimidarlos o a cobrar una vieja deuda, o vienen a “caerle” a las peladas de ellos o, sencillamente, hay que agredir al desconocido para intimidar a todos.

Digamos que la banda de acá no puede ir a la banda de allá, porque si nosotros vamos allá, allá nos prenden, y si ellos vienen pa’ la banda de

acá pues también se les hace lo mismo... Pues hay veces en que nosotros nos hemos ido por allá y, ¡pum, pum!, que le pegan un tiro a uno o a otro entonces, claro, uno se tiene que poner activo, si uno va con su porte¹ ahí encima le toca responder porque, qué más puedo hacer [...] Hay veces en que ellos se meten a robar acá y uno los pillá, y que tales, y entonces también le toca agredirlos, toca pararles el brinco, y que tales, porque nos boletean a nosotros acá (Henry, 2008).

Nótese, en la argumentación del joven acerca de los problemas del territorio, el carácter inevitable que tienen las consecuencias: "... le toca responder, porque qué más puedo hacer", "entonces también toca agredirlos"; es algo que no depende de su voluntad sino de una regla de honor. Esta justificación se repite en cada acto violento del que hablan y constituye una especie de foco de control externo de la motivación de su conducta; esta es otra característica de un código de honor: se impone coactivamente e incluso en contra de la voluntad de los actores sociales. Estas leyes impersonales y ajenas crean toda suerte de enemistades y odios que luego pueden usarse como argumentos para justificar los ataques. Sin embargo, persiste un estándar distinto para medir las propias acciones y las de los enemigos: "si nosotros nos pasamos pa' llá a comprar una bareto, por acá llegan y nos roban y nos matan...". (Jhonson, 2002). El enemigo siempre es más culpable, más malintencionado, más perverso. La violencia se ejerce en defensa propia o contra un opositor de menor estatus moral.

Otro elemento que hay que destacar en los códigos de honor es que la enemistad entre pandillas es hereditaria y no es necesario tener un problema personal para iniciar un intercambio violento. Pertenecer al grupo también significa cargar el pesado fardo de los conflictos históricos con otros grupos, las muertes que se deben, las luchas territoriales. De alguna manera la pandilla define un destino, organiza las representaciones del adentro y el afuera social y las reglas del intercambio entre uno y otro. Aquí la violencia adquiere una estructura cultural, es decir, se convierte en un juego reglado y supera la indeterminación y la espontaneidad, y estas reglas se presentan

1. N. de la E. La acepción hace referencia al porte ilegal de armas, la expresión podría leerse como: "Si uno va con su arma..."

como coactivas y externas, y no como expresión de voluntades colectivas. La ley de hierro de la violencia avasalla la autodeterminación y la autonomía. Estos jóvenes son como actores que representan una escena trágica movidos por los hilos de un destino que no les pertenece; deben morir y matar por causas que ellos mismos desconocen y que no pueden cambiar, aunque quisieran.

La protección del territorio hace que el odio se vuelva homogéneo y que sea imposible ver la singularidad de cada enemigo. Como decía el epígrafe, “de esta calle pa’ lla todos son la misma vuelta”. La condición de vivir en el sector dominado por la pandilla rival es el único criterio para ser objeto del odio y la violencia preventiva; si un miembro de la pandilla es muerto por la pandilla rival, la venganza puede cumplirse en cabeza de cualquiera de sus integrantes, no es indispensable que sea el asesino; la violencia se despersonaliza y se vuelve un asunto de honor. No deja de sorprender que el sentimiento del honor emerja en un grupo social que ha roto la tradición, un grupo desocializado que no tiene linaje ni ascendencia filial. Al parecer, la violencia reproduce formas sociales premodernas, al parecer la inexistencia de una regulación del conflicto de carácter legal-racional deja a los individuos en un estado de naturaleza hobbesiano en el cual se reproducen las figuraciones del honor.

Pero el dominio de las pandillas sobre un territorio no se limita a frenar las invasiones enemigas; esta circunstancia también valida una patente de corso para delinquir. Es famoso el caso de las pandillas de la “Calle ancha” y los “Areperos”, que competían por el dominio de un territorio en el cual delinquían y que los llevó a castigar con la muerte toda violación de lo que ellos consideraban los límites de sus territorios. Un proceso de paz que se hizo con estas pandillas los llevó a un armisticio y a un cese de las agresiones, que no significó un abandono de las acciones delictivas sino una ampliación de su territorio y de su pie de fuerza. Aquí la violencia adquiere visos de una racionalidad económica delictiva, porque se roba y se buscan beneficios violentando los derechos ajenos. Esto puede llevar a una forma de organización estratégica de la pandilla que, de desarrollarse, puede convertirlos en banda y hacer el tránsito de una violencia ritual-emocional a una violencia racional-instrumental. En el

desarrollo histórico de la conflictividad violenta de estos grupos se pueden producir cambios cualitativos en el momento en que se ganan algunos beneficios objetivos ligados al poder, al dinero e incluso al sexo, como en los juegos crueles del tipo “La próxima que pase nos la comemos...”, que en una frase resume la forma como justifican las violaciones a mujeres en una calle de su territorio; ellos imponen su ley con las armas y pueden disponer a su antojo de las personas que por allí circulan.

En conclusión, se puede decir que el territorio está ligado al honor como un referente identitario; que el espacio no es público o colectivo, y allí no opera el derecho al libre tránsito que consagra la Constitución. La comunidad imaginada del Estado que debería generar un sentimiento colectivo de ciudadanía simplemente no existe, el dominio del territorio es un punto de honor que ha de defenderse con la vida. Las estructuras subjetivas del estrecho “nosotros” de la pandilla no dan lugar a un sentimiento de comunidad societaria en el sentido moderno del término; la filiación emocional del grupo es mucho más determinante que otras formas de integración funcionales o valorativas, y esa filiación emocional hace que el territorio adquiera una dimensión mucho más intensa. También hay que decir que, como contraparte, existen un respeto y una obligación de protección hacia la gente del propio territorio: “como hasta cinco cuadras por acá no robamos...”, y esto constituye una forma de dignidad, genera toda suerte de filiaciones y obligaciones que son la parte positiva de la cohesión del grupo.

La Venganza

La venganza es la máxima expresión del honor y la máxima expresión de la hombría y la lealtad al grupo, la venganza es el momento en que las cosas se resuelven con la muerte del enemigo y las deudas se saldan con sangre. Las leyes de hierro del honor obligan a resolver los conflictos violentos con más violencia y esto crea interminables cadenas de venganza donde cada respuesta a un acto de violencia involucra más violencia con el fin de intimidar, e impedir futuras agresiones: “Hay que probarles que no se pueden meter con nosotros”.

(Jhonson, 2004). Esta práctica desafortunadamente produce el efecto contrario, se devuelve el golpe, pero la nueva agresión no estabiliza el conflicto, sino que lo reinicia, les da razones a los agredidos para sentirse ofendidos y tomar venganza, en un ciclo infernal de ojo por ojo y diente por diente que termina por dejarlos a todos ciegos y muecos.

Todavía no hay represalias, pero ya va a haber por lo que le hicieron a nuestro amigo (...) pero para la otra semana tenemos definida nuestra venganza ya que es justa; ya están listos los juguetes y ya sabíamos quiénes eran desde antes que se muriera (Byron, 2004).

En el tiempo en que desarrollamos el trabajo de campo pudimos darnos cuenta de un trágico episodio en el cual dos jóvenes pertenecientes a galladas distintas resultaron abaleados por un robo en el cual ninguno de ellos participó. Ambos quedaron parapléjicos. El primero de ellos fue testigo de un atraco a un muchacho que decidió volver a la escena del delito con su parche para recuperar lo robado y se lo acusó de ser cómplice. Al tratar de huir le dispararon por la espalda. Los amigos decidieron vengarse, buscaron a la otra gallada y, al atacarlos, una bala disparada prácticamente al azar hirió al segundo en la columna.

El ciclo de las venganzas siempre genera unas consecuencias que resultan desproporcionadas frente a los hechos que le han dado origen; es fama, por ejemplo, que el conflicto de la gallada de El palo con los de La gallera, que ha segado la vida de varios jóvenes, se inició por el robo de una bicicleta. La violencia creciente de los ciclos de venganza es como una bola de nieve que produce una avalancha. Es un proceso que desarrolla una lógica propia que cada vez logra mayor independencia de las voluntades individuales; al iniciarse, cada actor social puede medianamente decidir su acción y prever la reacción del otro, pero su capacidad de previsión y control es cada vez menor, y bajo la presión del miedo y la incertidumbre se cometen acciones cada vez más irreflexivas hasta el punto en que el proceso ya no depende de ningún actor individual. Es lo que Norbert Elias denomina un proceso con dirección que no ha sido planeado, en el cual las consecuencias no previstas de las acciones generan una dinámica propia que deja de depender de las voluntades de los actores y convierte a

los individuos en juguete de poderes extraños. Tomemos el siguiente testimonio: “Los de El palo habían matado a un pelado de La gallera. Ellos lo trajeron para Cauquita y los de El palo esperaron hasta que lo trajeran y cuando lo trajeron se armó.” (Byron, 2004). Esto ejemplifica muy bien una estrategia de no dar tregua en los enfrentamientos, que rápidamente termina por volverse en contra de todos porque significa que ya no habrá un lugar seguro para nadie.

Las cadenas de venganza son una forma brutal de hacer justicia: “En grupo a veces vamos a Manuela por la sed de venganza, eso por nuestro amigo... vamos a pistiarlos.” (Jhonson, 2004). Las venganzas siguen siempre un mismo patrón: las partes en conflicto siempre pueden decir que los otros empezaron y que ellos solo se defienden o toman venganza por el daño que se les ha hecho:

Una vez unos manes de otro parche vinieron al parche de nosotros y cascaron a un amigo, entonces a nosotros nos tocó montarnos de porte e ir a responderles allá a la otra banda... y hubieron heridos de puñaladas. Ese día a mí me pegaron una puñalada (Jhonson 2004)

También ocurre que el acto de vengarse se despersonaliza y no importa si la víctima era responsable o no de la agresión:

Ellos van y le dan plomo a uno y uno va y le da plomo a uno. Ellos le pegan un tiro a uno de nosotros y nosotros bajamos y le pegamos un tiro a uno de ellos. Uno prácticamente va a desquitarse por lo que le han hecho a los demás socios y porque siempre se ha tenido ese odio (Jhonson, 2004).

El compromiso emocional de esta práctica es bastante profundo y se desliga de una racionalidad utilitaria: “Hay personas que quedan dolidas, ahí es donde empiezan las liebres: donde se ven, ahí se van a matar”. La venganza nunca para la violencia; antes bien, contribuye a reeditarla una y otra vez: “Pero la espina sigue ahí y uno no sabe cuándo se la saque, uno no le ve la lógica, entonces a uno le da mucha rabia y va de pronto a donde los manes que lo cascaron.” (Caliche, 2009). Otra característica de la sed de venganza es su intento (fallido) de disuadir al contrario de nuevos ataques por la virulencia de la agresión, se ve en la comunicación de Caliche:

Cuando nosotros buscamos problemas y nos dan, nosotros los cogemos y, ¡pum pum!, les damos durísimo ... Nosotros antes de ir dijimos que íbamos a hablar por la buena y si ellos no nos pasaban, nada, entonces lo resolvíamos en el acto y también los cogíamos de tema a ellos, entonces así fue (2009).

Rápidamente se adopta la forma de un proceso social que simplemente escalona los conflictos y las agresiones se devuelven con un grado mayor de violencia.

Ante una ofensa parecerá justo buscar una retribución, aunque en estos casos con frecuencia se desconoce la trama de los hechos, se olvida la historia del conflicto, cuál fue la secuencia de las agresiones, y solo se piensa en devolver lo que se ha sufrido sin reconocer las razones del otro. Como práctica consuetudinaria termina por conducir a la guerra de todos contra todos: "Las que yo he visto son manes que llegan con fierros a matar a otros manes porque les han matado al socio, porque les han... qué se yo... robado. Ellos sacan lo suyo y tenga." (Byron, 2004). La venganza es una idea de la justicia, es una regla de reciprocidad, es una obligación moral para todo miembro de una pandilla y finalmente es una ocasión de probar la hombría. Tuvimos noticia de un triste episodio donde el miembro de una pandilla fue baleado y, cuando sus amigos y familiares se aprestaban a tomar venganza, uno de los hermanos se acobardó y fue agredido violentamente por sus propios compañeros, produciéndole lesiones en la tráquea que le hicieron perder el habla. No se concibe la posibilidad de renunciar a la venganza porque esto contraría los principios de la solidaridad y de la justicia tal como ellos los conciben.

La venganza es la forma primordial de la justicia, es un sentimiento arraigado y profundo, cargado de odio y de rabia, es la afirmación básica y primitiva del ser con base en la destrucción y la negación del otro. La resolución y la valentía necesarias para tomar la venganza en las propias manos se considera un alto valor de masculinidad y hace parte del código de honor que separa a los hombres verdaderos de las mujeres y los niños. La disposición anímica a la venganza impone un particular ejercicio cognitivo que, de un lado, borra la parte de culpa que puede haber en la ocurrencia o la provocación del hecho de violencia del cual se es víctima, o en todo caso se lo considera de

mucha menor gravedad que el daño que se ha sufrido. Se adopta una perspectiva egocéntrica y se niega cualquier principio de identidad o igualdad con el otro como, por ejemplo, que tuviera motivos o razones igualmente válidas para la violencia. Al lado de ese diferencial de gravedad entre las partes en conflicto también ocurre, como en los crímenes de sangre, que la venganza puede ser cumplida sobre cualquier miembro de la pandilla rival sin que importe su grado de culpa o de participación en los hechos que dieron origen al conflicto. Como que la responsabilidad se diluye en el grupo, no se individualizan las culpas y lo que importa es dañar a los rivales. Ocurre un proceso de despersonalización en el cual los actos de retaliación a veces se cumplen con personas que, si bien pertenecen a las galladas o las pandillas, son diferentes de los agresores. Esto ocurre a veces por error o porque no importa con quién se cumple el desquite, siempre y cuando pertenezca al bando contrario. Esto aumenta los niveles de riesgo a los que se exponen los jóvenes y la consecuente actitud paranoide y agresiva que adoptan. La filiación grupal se impone sobre la interacción particular de los actores; no importa contra quién se cumple la venganza, solo interesa matar un enemigo, casi que se trata de un problema de proporción numérica y allí donde hay una muerte solo debe haber otra. El hecho de que la víctima sea inocente es algo sin importancia, no se personalizan los conflictos: el daño es un daño al grupo. La individualidad se disuelve en el grupo, la singularidad deja de ser importante y se impone un vínculo que hermana, pero que también obliga. Los códigos de honor pueden rastrearse en este tipo de fenómenos, el individuo se funde en el grupo al tiempo que entra en la estructura coactiva del honor, la fama y la jerarquía.

La venganza es una disposición cargada de afectos, de lealtad y de solidaridad, en cada acto de venganza se forjan alianzas y se fortalece la filiación, cada acto de venganza le da una mitología personal al grupo y le impone un sino trágico y trascendente. La narrativa que sustenta la venganza crea afectos y vínculos ligados a valores útiles para la representación positiva del grupo y la representación negativa del enemigo, en la dinámica de lo propio y lo ajeno, y de una frontera entre ellos que es la línea entre lo que se acepta y lo que se repudia. Esto presenta interesantes similitudes con los códigos de honor de las

sociedades tradicionales o del antiguo régimen. Parece que los efectos de la de-socialización crearan ciertas disposiciones psicológicas y cierta organización social afines a las de la pre-modernidad. El sujeto que no acepta o no conoce la regulación jurídica de los conflictos en una sociedad con un sistema de dominación legal racional, como el Estado Moderno, “recupera” por así decirlo formas de filiación estamentaria basadas en el orgullo y la preeminencia, y no en la interiorización de formas autoactivas. En un lugar tendríamos a un sujeto reprimido y tímido y en el otro a alguien que hace gala de su valentía, dos distintas configuraciones emotivas: la del sujeto autoregulado, que con gran costo psíquico ha interiorizado límites y regulaciones a través de un profundo proceso de socialización, y la de un sujeto más libre y más violento, cuya socialización precaria de todas maneras le habilita para una adaptación funcional a un contexto hostil.

El Paso a la Banda

El honor de las pandillas también ha conocido variantes a través del tiempo. En Cali en los años setenta y ochenta, las pandillas eran una organización más regulada y jerárquica que paulatinamente fue transformándose en una agrupación más espontánea y desorganizada hacia los años noventa y comienzos del dos mil, y en los años que corren, la influencia de la delincuencia organizada también la está transformando. Por ejemplo, como cuando se pasó de las peleas a cuchillo a las peleas a tiros:

No, lo del cuchillo eso era en el 92, 93, 94, eso de allí para acá eso es puro 8. Esos pelados de hora no saben qué es un cuchillo, ya usted no ve una pelea con cuchillo, ahora usted tiene un alegato con cualquier pelado de esos y eso le sacan es su pacha ... Las pandillas antes eran más grandes, porque eran cantidad, unas bandas de 70 de 80 de 100 personas, ahora las pandillas son más pequeñas, de 15 a 20 personas, antes no había la mentalidad que hay ahora, antes más de uno pensaba, bueno usted va a tener un problema, más de uno andaba con su cuchillo, con su chavetica, ahora más de uno anda con su 8 o anda con su pacha, entonces todo eso ha cambiado (Caliche, 2009).

El tránsito del cuchillo al revólver impone una diferencia cualitativa: mientras la esgrima del cuchillo implicaba un despliegue de habilidades y destrezas muy apropiadas para diferenciar y jerarquizar a cada uno dentro de las cofradías masculinas; el paso al revolver iguala en peligrosidad a todos y rompe los niveles jerárquicos imperantes. Además de eso hace que el paso a la actividad delincriminal sea más expedito, ya que la familiaridad con el uso de las armas de fuego hace que las pandillas fácilmente se transformen en bandas cuando empiezan a realizar actividades delincriminales de manera más sistemática y con el propósito de lucrarse:

Y la banda de los Misaelos tienen un primo que es de la guerrilla y a través del hombre hace el contacto. Como el jefe de la guerrilla era el primo de Wilman, entonces el hombre le mandó armamento que da miedo, y entonces de una vez pusieron a sobrar a los paras y eso se formó una guerra, y bueno esos manes de los paras se fueron para Buenaventura (Caliche, 2009).

La vida pandillera “entrena” a los jóvenes para ejercer la violencia, controlar el miedo y exacerbar la crueldad. La violencia en un primer momento se racionaliza en un conjunto de reglas y un repertorio de conductas que remiten a la hombría y a los códigos de honor, pero luego es posible que encuentren en ella una motivación práctica y algunos se dedican a una vida en el delito:

No, como te digo, eso sale de cualquiera, por aquí puede llegar al barrio, en la ... también venden un pachón que ahí mismo reúnen la plata entre todos de diez mil y, tun, tun, compran su pachón y, bueno, así que ponen un ... de pachón y así salen a robar y se (pueden) robar dos, tres, cuatro ciclas, zapatillas, eso se roban y los venden ahí mismo se hacen para otro pachón, ya llevan dos pachones, las granadas son a sesenta mil pesos, a cincuenta (Henry, 2008).

Por así decirlo, las pandillas son las ligas menores de las bandas de delincrimencia organizada. “Allí hay desde los problemas pequeños relacionados con el tráfico de drogas, pequeños hurtos, pequeños atracos callejeros, hasta las oficinas de sicarios, jóvenes dedicados al asunto de los homicidios y desde hace un tiempo un repunte de la

actividad subversiva.” (Henry, 2008). La delincuencia en estos barrios es una actividad de supervivencia frente a la pobreza, las necesidades y la falta de oportunidades, pero también alimentada por la idea de viveza, la idea de que hay que aprovecharse del otro, sacar ventaja, no desperdiciar oportunidades. En esta lógica no se consideran malos los pequeños atracos o agresiones a otros, pero sí se consideran graves aquellos que se perpetran contra ellos: “Cuando se enamoran de algo que uno tiene, pues uno pelea; en especial las zapatillas.” (Henry, 2008).

En el camino que se sigue para una vida en la delincuencia terminan por confluír motivaciones personales, como el hecho de estar en deuda y enemistad con alguien, con motivaciones de orden práctico como los negocios del delito:

Vueltas como matar a alguien, o secuestrar a alguien, porque favor con favor se pagaban, ellos le hicieron, la guerrilla, les hicieron un favor a estos manes y entonces estos maricas tenían que pagarle el mismo favor que le hicieron, porque ellos mismos le comentan, no viejo mano, a veces nos tocaba que hacerles vueltas allá, y los ponían a entrenar, ya me entiende, entonces ya... porque el que los controlaba como que lo mataron ... Estas pandillas los contratan digamos una banda de apartamenteros, o un narcotraficante, o ese tipo de negocios que venga alguien y digan mire, necesito gente para vueltas, para esto ... no pues mire es que ... siempre va a aparecer algo, como son bandas que son conocidas, la mayoría de la gente consiguen manes que son calentura, y a veces aparece cualquiera a ofrecer, para vender vicio, de todo aparece, una línea de bazuco, una línea de marihuana, o una línea de pepas, una línea de perico (Henry, 2008).

Los manes que son “calentura”, es decir, aquellos que ganan fama de violentos, tienen un futuro como “vuelteros”, pueden ser contratados para actividades de la delincuencia organizada y su “talento” les marca un destino. En esa figuración social los valores morales de adaptación y autorregulación imperantes en ciertos sectores de la sociedad dominante sufren un efecto de inversión, se valoran las actitudes y los gestos contrarios, e incluso se adquiere cierto estatus por la exhibición de lo que podríamos llamar “antivalores”. Para el

pandillero, un joven adaptado que trabaja para ganarse un sueldo mínimo es considerado alguien de menor valía, al contrario, un joven que se atreve a la delincuencia, alguien que tiene la audacia de tomar un arma, asaltar un bus, por ejemplo, y alzarse con una cantidad de dinero mucho mayor que la que hubiese podido obtener en un trabajo honrado, es objeto de admiración. ¿Por qué habrían de obedecer las reglas y leyes y normas de una sociedad que los rechaza? Para ellos hacerlo es señal de un espíritu tímido y apocado, es señal de falta de audacia, es un signo de cobardía, es señal de que se es menos hombre.

El mundo de la ilegalidad está lleno de reglas: los jóvenes que incurren en robos menores, por ejemplo, respetan en su mayoría una norma que consiste en respetar el propio territorio y solo atracar en otros barrios lejos de sus calles: “Sí, nos boletean porque de pronto piensan que somos los del parche de acá los que estamos robando acá y son los de allá los que vienen a robar acá.” (Johnson, 2008). De la misma manera hay categorías sobre la gravedad del delito, es muy distinto si alguien roba por estricta necesidad o si lo hace movido por la simple codicia o para comprar vicio; además es malo si los roban a ellos, pero no lo es si ellos roban a otros. Esta es una regla de inequidad central en el mantenimiento del conflicto, solo importan los actos concretos y los resultados pragmáticos; es, por así decirlo, una ética de las consecuencias, no hay un sentimiento psicológico de preocupación por el otro que permita la interiorización de una norma o convención que diga que es malo que me roben a mí pero también es malo que yo robe a otros, y no existe porque hay coincidencia entre los patrones de socialización masculina y el “endurecimiento” que comportan, y la figuración social del conflicto. En este medio triunfa quien es capaz de ejercer mayor violencia sobre otros, una masculinidad agresiva esta mejor adaptada un medio hostil.

Para concluir, puede decirse que la pandilla es una organización que sigue un código de valores donde la violencia se justifica por los significados que derivan de los sistemas culturales del género y del honor. En estos barrios donde el Estado no aparece y la regulación legal y racional de los conflictos fracasa, la violencia asume al menos tres tipologías:

1. Una violencia como reacción al estigma de la marginalidad y de la raza, hecha de rabia y resentimiento por la exclusión social.
2. Una violencia que se vuelve ritual-emocional con el ingreso a la pandilla y que se rige por los códigos de honor.
3. Una violencia que hace tránsito a un polo racional-utilitario con la vinculación de los pandilleros a la delincuencia organizada.

Capítulo 3

Imaginario mágico y religiosos en las pandillas

En Marroquín la gente no creyó la noticia de que habían matado a Chaplin. Se dijo que dos policías le habían disparado y que lo vieron caer, y que esta vez sí estaba bien muerto. Hacía pocos días había cometido el último de sus crímenes. Había pasado la noche drogándose, y esa mañana salió como un loco y encañonó a un señor que iba a la panadería en su bicicleta, con su mujer en la parrilla. Amenazó, insultó y luego –impaciente– disparó. El proyectil segó la vida de la señora. No era la primera vez que mataba; su fama de ladrón, de asesino, de loco, de drogadicto, ya era legendaria y nunca sentía miedo ni compasión y hasta los pandilleros más bravos le tenían respeto. Chaplin escapaba milagrosamente de las balas y los peligros, y siempre se salía con la suya y por eso su nombre ya era una leyenda popular.

Alguien contó que su madre lo hizo rezar, que su cuerpo estaba “cerrado” por obra de un encantamiento y que por esta razón las balas y los cuchillos no lo penetraban. El poderoso hechizo parecía imposible de romper. Un día ya distante decidieron matarlo entre todos; vieron que acababa de robar a una niña del barrio y se le fueron encima: lo golpearon con palos y con piedras hasta que dejó de defenderse, y una vez vencido, en el piso, los más audaces le clavaron sus puñales y luego, envalentonados, le hicieron varios disparos poseídos por una furia asesina. Saciada su rabia lo dejaron tendido en medio del polvo y se alejaron en silencio. Pasaron algunos minutos eternos y luego Chaplin, ante la mirada asombrada de todos, se levantó, se sacudió las balas de la camisa y se alejó por su propio pie.

Cuando se hizo evidente que la última muerte había sido definitiva, la única explicación que se encontró fue que los policías habían usado balas “rezadas”, proyectiles que además del poder destructivo del plomo y de la pólvora tenían la facultad de vencer otras fuerzas mágicas gracias a un conjunto de rituales que les imprimen poder: “...en el plomo le(s) hacen una cruz y le(s) echan agua bendita” (Mauto, 2004). Estos recursos del santoral católico también se usan para hacer brujería.

Por supuesto, Chaplin no era el único caso: “También hay pandilleros que tienen el cuerpo cerrado; los abalean y no se mueren, hasta que no les saquen la brujería no se mueren” (Chinasky, 2004). Y entonces se narran sorprendentes historias, como la de un pandillero que tenía rezado su cuerpo y quien luego de ser abaleado y dado por muerto seguía vivo en su tumba, con su cuerpo destrozado y empezando a corromperse. Hubo que llamar a un brujo para que deshiciese el sortilegio y lograr que el muerto pudiese descansar en paz.

En las calles polvorientas de la barriada es frecuente que la realidad traspase la borrosa frontera del mundo sobrenatural. Se tienen noticias por los lados del Farillón, en Alfonso López, de que en una casa hay un libro de oraciones para el diablo del que se desprenden extrañas fuerzas y emanaciones, y que en las noches deja sentir su peso maligno gravitar en el cuarto. Esas oraciones atraen poderes del inframundo, poderes que pueden usarse para hacer daño a los enemigos, o que también pueden usarse como protección personal frente a ataques que provengan de este mundo... o del otro.

Las creencias mágicas y religiosas de los jóvenes pandilleros en Aguablanca y en el barrio Alfonso López, y por los lados del Farillón, son una mezcla heteroclita de retazos de brujería, rezos e iconografía católica, santería y animismo. No es un sistema perfectamente organizado y explícito, pero refleja importantes conexiones entre aspectos de la vida psíquica y la cultura. En la exposición siguiente se describen 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.

Magia Protectora

Buena parte de los rituales mágicos tienen la función de proteger a los individuos de los maleficios y las brujerías, de los peligros físicos reales, de la mala suerte y de las persecuciones de sus enemigos. Los pandilleros usan rezos, amuletos y actos mágicos de protección, pases y bebedizos para “cerrar” el cuerpo para así frustrar las malas intenciones de sus enemigos y también de las lecturas del tabaco y el tarot para conocer el futuro y poder torcer su destino.

Los 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 Andrés, 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 [énfasis agregado],
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* [énfasis agregado]
por la bendición del Padre del Hijo y el Espíritu Santo.

AMEN

Al mejor estilo de los salmos bíblicos, con su ritmo y su fórmula reiterativa, tenemos una oración religiosa, un rezo. En ella se hace una piadosa petición al justo juez para la protección y la bienaventuranza, como quien realiza un acto mágico. Quien reza quiere protegerse del peligro que le acecha, al mismo tiempo que no expresa ninguna culpa o responsabilidad por haber provocado esa situación. El protagonista de la oración tiene al parecer muchos enemigos, lo busca la justicia y un juez puede dictarle una sentencia, pero en la oración se oculta la posible acción criminal o el pasado al margen de la ley, y se vive esta situación como esencialmente injusta y arbitraria. Este es un buen ejemplo de cómo estas creencias apoyan una posición egocéntrica, un narcisismo que desconoce la alteridad, que es incapaz de ver el punto de vista del otro y de reconocerle sus razones y sus motivos. En este discurso se niega la responsabilidad y la autonomía, el sujeto no se ve como protagonista de sus acciones y su vida, sino como una criatura enfrentando un destino que no controla. Su idea de la justicia es una estrategia basada en las consecuencias, lo que el psicólogo Kohlberg (quien estudió con Piaget la evolución de la moral) denominaría una moral preconvencional caracterizada por un punto de vista egocéntrico: las normas son una realidad externa que sólo se respeta atendiendo las consecuencias (premio o castigo) o el poder de quienes las establecen.

Los Amuletos

El otro elemento privilegiado de la magia protectora son los amuletos. Ellos son objetos que se cargan de fuerzas espirituales mágicas después de ser sometidos a procedimientos y rezos rituales. Los amuletos son un punto de contacto con el mundo sobrenatural y tienen el poder de proteger a sus dueños de peligros, envidias y maleficios. Podría decirse que la fe en estos objetos mágicos es la contrapartida de su desprotección y su anhelo de seguridad; los amuletos hacen la ilusión de un poder protector, canalizan deseos y pensamientos que, por una operación psicológica inconsciente, luego 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. Este mecanismo proyectivo expresa un elevado “compromiso emocional” que introduce fantasías en la realidad social. La objetividad del mundo social entra en conexión con los deseos y las necesidades psíquicas, en un proceso dialéctico que crea y reproduce el sistema cultural de las creencias mágicas y religiosas.

Un aspecto por destacar es la mezcla aparentemente arbitraria de objetos religiosos y objetos mágicos; los pandilleros usan objetos del culto católico como si fueran talismanes:

...ellos [los pandilleros] son muy dados a [usar] símbolos religiosos como el escapulario, o la camándula, y siempre, cuando van a cometer algo o van a 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, entonces él me decía «mira, yo tengo aquí un escapulario»; y me dijo: «me han pegado tres machetazos y esto me los ha librado” (Byron, 2004).

Ellos creen en Dios y tienen a Dios como alguien que va a interceder para librarles de las situaciones difíciles. No sobra señalar que los pandilleros no ven ninguna contradicción en vincular a Dios con alguna actividad ilícita, se encomiendan a él o a la virgen para ir a cometer fechorías, porque su amor es incondicional. 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 ausencia de estos 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; el solo hecho de colocarse la camándula ya con eso se protege uno: 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 (Caliche, 2009).

La ausencia de los elementos protectores sirve como explicación del caos y el desorden de la violencia, las desgracias sobrevienen por carecer de las protecciones adecuadas y no precisamente por los problemas en los que están inmersos o por las consecuencias indeseadas de sus acciones. Se prefiere explicar la muerte de un parcero por la carencia de la protección mágica, que por un resultado lógico (y trágico) de la conflictividad de las pandillas. Cuando un pandillero muere siempre 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” (Caliche, 2009).

Además, Caliche también deja ver que practican un curioso eclecticismo –“cargan un escapulario que supuestamente una bruja lo rezó”– donde el culto cristiano dialoga con la brujería: “Eso sí, uno compra un rosariquito de esos y se lo reza a nombre suyo, para protegerlo, y se le echa ahí; entonces usted anda con eso todo el tiempo”; magia y religión tienen el mismo estatus. Todo lo ritual de la religión les atrae porque atrae las fuerzas espirituales, y así 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. (Caliche, 2009).

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 para hacer magia:

Media en el pie izquierdo al revés, media en el pie derecho normal; para que a usted no le hagan brujería". "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 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 la persona que trae el mal al reflejar repele. Los árboles de caucho (Henry 2008).

El campo de realidad fetichizada puede crecer indefinidamente y acumularse, y esta magia se usa para contrarrestar los riesgos de las acciones que 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 vayan a hacer, si van a hacer solo un atraco utilizan una sola, pero si van a hacer un homicidio utilizan las dos cruzadas (Henry, 2008).

Un brujo puede hacer una "limpia" barriendo con "ramo-bendito" las malas influencias, luego "chupa" las malas energías del cuerpo de la persona, acto seguido lo "sopla" y le da bebidas para llenarlo de energías y poderes espirituales y, finalmente, "cierra" el cuerpo con pases de las manos que simulan instalar una coraza que lo va a proteger de ataques espirituales o materiales. En estos rituales sale lo malo y entra lo bueno en una dialéctica del "adentro" y el "afuera". Aunque las creencias mágicas tienen fuentes diversas como la imaginería religiosa, el chamanismo y la santería, conforman un sistema cultural que permite la expresión de los deseos psíquicos inconscientes a través de un conjunto de prácticas que vinculan simbólicamente el mundo material con el mundo sobrenatural y hacen que esos deseos y los pensamientos tomen cuerpo. Además de esto las creencias mágicas

y el sistema social del maleficio y la “envidia”, le dan significado a la violencia y a las desgracias sociales, funcionan como un foco de control externo en correlación con las defensas egocéntricas de la psique. Tanto si se busca la protección personal o el poder para dañar al enemigo, las narrativas mágicas permiten un acoplamiento estructural entre estas creencias culturales y el modelamiento psíquico.

Las Artes Adivinatorias

La magia también sirve para despejar la niebla del tiempo, vislumbrar el futuro y saber si el destino les depara un giro inesperado, una venganza de los enemigos, o una traición de los amigos. Cuenta Chenchá, una humilde mujer que echa las cartas y lee el tabaco:

Supongamos que usted viene con algún problema; usted me dice «Hágame una vista; es 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 (2008).

La adivinación es posible porque 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 del humo de tabaco que sale de nuestros pulmones, la lumbré y los rescoldos de ceniza del cigarro, todos son signos preñados de sentido. Chenchá se concentra y las imágenes del devenir llegan a su mente, no existe el azar en el mundo; lo pequeño, lo mínimo, lo intrascendente hacen parte de una trama más general y están en estrecha conexión con los hechos y los episodios de la vida.

Para los pandilleros las posibilidades de morir joven son muy altas, sus vidas están marcadas por un sino trágico, por la fatalidad, y de esta manera la necesidad de predecir el destino y hacerle quites a la muerte es muy intensa. En este mundo peligroso la idea de la traición es omnipresente y para poner a prueba la fidelidad de los amigos 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". (Byron, 2004). O también hay siete nudos de colores: "hay una cinta de tres colores, una negra, (una) roja y (otra) blanca; se hace(n) siete nudos y la amarra; el día que se le suelte un nudo, un día menos de vida." (Byron, 2004). 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 actuar: 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 por la muerte de su hijo, y 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 (Chinasky 2004).

Esta historia muestra cómo se tramita un conflicto social a través de un maleficio, la víctima supone que se han hecho rituales para hacerle daño y en su imaginario de la vida social esto tiene una eficacia simbólica. En la narrativa popular la enfermedad está integrada 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 un daño real por la mediación de un encantamiento con tierra de cementerio. La brujería obra mediante operaciones simbólicas en las cuales los significantes de muerte asociados con el 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.” (Chinasky 2004), Se le da sentido al sufrimiento físico relacionándolo con las emociones y los sentimientos del conflicto social; el haber roto el equilibrio de la reciprocidad social, hace emerger sentimientos inconscientes de envidia, culpa y autocastigo, 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 el finado 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 tocó irse a entregar (Byron, 2004).

Estas representaciones equilibran la economía psíquica y dan trámite a los sentimientos que resultan de las tensiones y los conflictos de la vida social; ya sea la culpa o el remordimiento o los deseos de venganza. “el maleficio 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”. (Byron, 2004). Todo esto adquiere un carácter de verdad objetiva a través de relatos que confirman la eficacia del sortilegio:

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 (Henry 2008).

Y, por supuesto, esto se respalda narrando 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”, (Henry 2008) esto va a hacer que el asesino pague por su crimen; de alguna manera convocar las entidades sobrenaturales pondrá a funcionar los complicados mecanismos de la justicia divina.

El maleficio es un ordenamiento ritual, una secuencia de actos que movilizan las fuerzas del mundo sobrenatural para realizar los deseos de venganza, obra a través de un contacto etéreo y por extraños caminos, cumple venganzas sin que los sujetos tengan que hacerlo por sus propias manos. Es expresión perfecta de los deseos vueltos un 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 ... a las balas rezadas les cogen el plomo y le colocan en cruz y utilizan agua bendita ... 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 (Henry, 2008).

El Imaginario Religioso

En la vida de los pandilleros el papel socializador de la Iglesia es particularmente débil lo que hace que se dificulte la interiorización de formas auto-coactivas y que no haya un disciplinamiento normativo con arreglo a valores de la vida religiosa o a la moral cristiana. Ya hemos dicho que una de las consecuencias de este proceso de desocialización es un empobrecimiento del horizonte simbólico, que es reemplazado por una ampliación del horizonte imaginario. Esto es especialmente visible en lo que corresponde a su vida espiritual, en la que 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 en la proyección imaginaria de un amor protector y perdonador y una ritualidad mágica basada en lo que Freud (1981b) denominó la omnipotencia de las ideas: la fe en que el deseo subjetivo transforma mágicamente la realidad exterior.

En un primer momento las ideas religiosas surgen en relación con la muerte. En un entierro, por ejemplo, se comportan con sus muertos como si estuvieran vivos y hasta les piden favores y que muevan sus influencias desde el más allá:

Es como un carnaval. Salen a hurtar para conseguir lo del sepelio, y entre todos conseguían 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: «Vé, parcerito, cuidame.". Inclusive algunos, cuando iban a hacer alguna vuelta, se encomendaban a esa persona que ya había muerto: «Oh, Dios mío, que el gordito nos dé la mano para que en esta vuelta nos vaya bien.» ... ¡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 una bareto en la mano, se pone música a toda, muchas veces uno se acuesta con el socio (Henry, 2008).

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 y sobre las leyes del merecimiento. En lo que sigue se intenta una descripción de los imaginarios religiosos de los jóvenes pandilleros.

Dios y el diablo

Dios es un principio rector del destino, alguien que gobierna este mundo ocupándose de cada cosa, vigilando cada evento, decidiendo hasta quién vive y quién muere:

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 ... El 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 (Caliche, 2009).

Se ve el destino como algo que está por fuera de la voluntad de los sujetos, como un foco de control externo de sus vidas, dicen que la causa de una muerte prematura no son las decisiones que toman y los problemas en que se meten o los graves peligros que corren por estar metidos en la delincuencia, sino una misteriosa decisión de Dios. Lo que se quiere afirmar es que los eventos y las circunstancias de la vida no son producto del azar, y ni siquiera de las voluntades y las decisiones humanas, sino algo decidido y planeado 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 y tampoco responsabilidad. En todos los episodios se habla de una actitud defensiva y de una constante imprevisión y un precario control sobre los desenlaces de las agresiones.

También podemos encontrar otras versiones donde se interpreta la muerte como un castigo de dios (¿algún rudimentario sentimiento de culpa?): “En cualquier momento Dios me quita la vida, sí, por todo lo malo que yo he hecho”. (Caliche, 2009). En este caso no es la voz de la conciencia la que habla sino un dios en lo alto, como si percibiera como externo lo que en realidad viene de adentro, un mecanismo psíquico de proyección que permite al sujeto liberarse de su responsabilidad y convertirlo en juguete de un poder extraño. Esta 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.” “Hay que tratar de hacer lo justo para no estar mal con Dios, porque lo malo que uno hace lo

paga". (Caliche, 2009). En esta frase: "Yo pagué un hurto que yo no hice, o sea lo pagué como castigo de Dios" (Caliche, 2009), se hace claro que el castigo que envía Dios llega por cualquier medio y que las desgracias que les ocurren se interpretan como un primer ordenamiento simbólico de la culpa; si llega la prisión o la muerte es porque merecían un castigo y Dios se encarga de imponerlo. La idea de caos, desorden y desequilibrio es insoportable y entonces desde el cielo, el todopoderoso hace su voluntad y hay orden en el mundo y esto puede resultar una fantasía reconfortante: "Si yo voy a ser como soy ahora, eso ya estaba escrito, en el libro de los cielos" (Henry 2008), o "... yo todo se lo dejo a manos de Dios" (Henry 2008).

Pero, así como Dios decide la muerte también decide quién debe vivir. Muchos de los jóvenes que han sufrido un atentado no dudan en atribuir su supervivencia a una intervención divina:

Doy gracias a Dios porque estoy vivo. Un día casi me matan; gracias a Dios no me pasó nada, me pegaron como tres 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, yo alcancé 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 (estaba) 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 pegó bien pegados? (Caliche, 2009).

Se atribuye el milagro a Dios y entonces esta es una prueba de un amor especial, de una preferencia del todopoderoso por su hijo, el pandillero. Cuando los pandilleros piensan que Dios interviene en contra de las intenciones y los actos de sus enemigos, esto puede llevar a una conversión religiosa porque se supone que Dios envía un mensaje a su hijo descarriado, un mensaje para que abandone la vida en la violencia y acepte la palabra de Dios. El pandillero ha recibido una segunda oportunidad: "Yo digo que un pandillero recapacita cuando cae a una cárcel, o cae a un hospital, (o) le matan un parcerero", igual que cuando se sobrevive a un asesinato:

Un día que 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 (que) sí hay futuro. Dios me protege, pienso yo, por algo (Caliche, 2009).

O este otro testimonio:

La muerte yo la he sentido varias veces. Una vez me pegaron tres 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 cosas de Dios se me regresó el espíritu, volví otra vez a la vida y yo le pedía 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 (Caliche, 2009).

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 suele ser 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; si no 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". (Caliche, 2009).

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 a 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 (Caliche, 2009).

Hay un fenómeno 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 con ella se es capaz de evocar sentimientos de reparación y sanación, 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 perdonar. La proyección del deseo les hace pensar a los pandilleros en un amor sin límites que todo lo perdona; siempre es posible la redención, la posibilidad de ser amado, la posibilidad de no estar nunca completamente condenado. Dios siempre da oportunidades:

Mi Dios tiene un corazón muy grande; después de que haya matado sus cincuenta, sesenta, y pida su perdón, mi Dios lo perdona ... 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 (Caliche, 2009).

El bien y el mal

Otra singular característica de las creencias mágico-religiosas de los pandilleros es la noción de lo bueno y lo malo. Se considera bueno todo aquello que conviene a sus intereses con independencia de si perjudica a los demás, y se considera malo todo aquello que los afecte negativamente, así a los ojos de los demás sea considerado correcto. Estas ideas están distantes de una regulación moral supraindividual que privilegie el bien común antes que la conveniencia personal. 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!” (Mauto, 2004) , lo que evidencia su visión egocéntrica del mundo: no puede ser malo aquello lo beneficie, aunque afecte a otras personas, y nunca se considera el punto de vista del otro porque la otredad está pobremente construida.

La manera como se juzga los robos y las agresiones dependen también de la cercanía emocional con el ladrón o el agresor y los motivos que pueda tener: si alguien roba por hambre eso no se considera algo malo sino plenamente justificado, distinto a si roba para comprar droga. Si alguien agrede a otro por un asunto de honor, esa agresión está plenamente justificada, pero si la agresión es inmotivada se condena. La condición de delito o maldad están supeditadas a las intenciones del agresor y si se identifican con ellas o no, y no por el hecho mismo. No es robar o matar lo malo, son las intenciones o justificaciones que el agresor pueda tener, y generalmente no se tienen en cuenta las consecuencias para el agredido.

Esto es lo que hace posible la apropiación de la ritualidad religiosa en beneficio propio; como no importa el punto de vista de la víctima, ni su sufrimiento, se puede pedir protección divina para cometer un delito:

Tengo la línea del bien y del mal; la línea del bien es que esté con Dios, (y) la línea del mal que esté 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, 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 (Mauto, 2004).

En la magia se piensa que se pueden manipular las fuerzas cósmicas en beneficio propio, solo hay que complacer alguna deidad o fuerza espiritual mediante rituales y oraciones. “A la Pitonisa del Farillón le dicen, «Ay, venga, ayúdeme que voy a hacerme una vuelteca, ayúdeme que me salga bien», entonces uno le reza tres padres nuestros y tres avemarías” (Chencha 2009). Se usan las oraciones católicas 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 que sí, mi Dios, que no me vayan a coger” (Chencha 2009). En algunos casos se reflexiona sobre estas contradicciones:

Hay mucho pandillero que pa’ robar le pide a Dios; Dios no se presta pa’ eso, como así que, si yo voy a matar a Julano, ay, 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 sí 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 obró allí (Chencha, 2009).

Pero estas afirmaciones son las excepciones que confirman la regla, expresan la presencia de esas ideas, tanto que se toma en este caso una posición contraria:

Más de uno le pide a Dios y se echa la bendición para matar, y ahí sí 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 el diablo le colabora en esa vuelta, no Dios, porque es que Dios no quiere que (a) ninguno de los seres humanos se los vaya a dañar cualquiera (Chencha, 2008).

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 corretiando, 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», sí; 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". (Chinasky, 2004).

Una vela a dios y otra al diablo suman fuerzas muy útiles en los momentos de desesperación. Pero también se puede actuar 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 como una doble protección". (Chinasky 2004).

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 los sentimientos destructivos a la que se le da una identidad y se le personifica como si fuera un ser real. Vendría a ser un equivalente del *ello*, la instancia psíquica de lo pulsional según el psicoanálisis:

El diablo es un ser (al) 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 llevarlas 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' el infierno, entonces trata de que vos mismo te hundás 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 (Caliche, 2009).

Es todo lo que se teme, son las fuerzas de la destrucción y la muerte, los malos sentimientos, la traición, los malos deseos. Nuevamente se le otorga la capacidad de guiar a los sujetos, 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" (Caliche, 2009). Tiene la capacidad de 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 a usted. En el momento que usted escoja el camino de Dios él te va a azazar 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, son como unas flechas al cerebro, pero si sos de mente fuerte y tenés fuerza de voluntad podés luchar (Henry, 2008).

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” (Caliche 2009). Y según otro joven: “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”. (Byron, 2004). Las luchas entre cielo e infierno son un texto cultural que resulta muy útil para expresar los conflictos internos al tiempo que son funcionales a las estructuras defensivas de la psique; al ser convertidos en narrativas se piensan como procesos externos e independientes de la voluntad, lo que de alguna manera es cierto, dado su carácter inconsciente. 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 en que están poseídos por sus impulsos destructivos también son descritos como eventos satánicos:

Ya cuando vos ves sangre la primera vez, ya (a) 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, es como 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 como atropellar a toda hora, porque él no quiere que usted mantenga tranquila la mente a toda hora sino todo atormentado (Caliche, 2009).

Lo interior es exterior, el pandillero se ve a sí mismo esclavizado por fuerzas que desconoce y no controla, a lo que se suma el placer y la seducción del mal. La satisfacción de los impulsos hostiles genera una descarga de tensión que resulta placentera y que logra experimentarse gracias a los mecanismos de aislamiento que separan las emociones y los sentimientos. Es decir, la brutal satisfacción de los impulsos destructivos se logra plenamente cuando no se siente culpa.

Las creencias mágicas muestran el predominio de la realidad subjetiva en expresiones de la cultura popular como la religiosidad, solo que en este punto el ritual se aísla 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, este distanciamiento impide la autonomía y la reflexividad, y construye representaciones que apoyan el fatalismo y la heteronomía. En esta situación los sujetos se sienten coaccionados por fuerzas que desconocen y por eso las narrativas se apoyan en creencias animistas afines a las necesidades psicológicas. Aquí se observan algunas consecuencias de la de-socialización en las configuraciones emotivas: a menor socialización mayor proyección subjetiva y fantásica sobre la realidad social.

En el pandillero el sentimiento de culpa aparece en una configuración primitiva, como si se tratara de un superyó arcaico hecho de objetos y ansiedades persecutorias que se representan como dios y el diablo, las narrativas del amor y el perdón divino, y cuando el diablo les lleva por el sendero del mal. Estas ideas también sirven de sustento al camino de la salvación.

La culpa es un mecanismo integrador del yo, sobre la base de la culpa se limitan los impulsos hostiles y egoístas y se hace posible la construcción de la otredad. La culpa es la materia prima del superyó que integra los ideales y las normas. La vida en la violencia hace que los sujetos usen los mecanismos psicológicos inconscientes del *aislamiento emocional* y la *proyección* para anular los sentimientos de culpa o de remordimiento, y esto da una gramática particular a las narrativas mágico-religiosas, que ponen fuera del sujeto la responsabilidad de su destino.

Capítulo 4

Discusión

Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

—Carlos Marx

La discusión sobre los hallazgos de este trabajo debe hacerse teniendo en cuenta aspectos psicológicos, sociales y culturales. El significado de la violencia pandillera puede comprenderse mejor si se apela a los sistemas culturales del honor y del pensamiento mágico-religioso, conceptos que hay que poner en discusión con el fenómeno del *adelgazamiento del lazo social*, o lo que otros denominan el debilitamiento de vínculo simbólico en la sociedad contemporánea. Honor y magia son sistemas de relaciones y significados, modos de hacer y de pensar

que son funcionales a la violencia de las pandillas porque la justifican y le dan sentido. Sin embargo, los sistemas culturales requieren de la tradición, de permanencia en el tiempo, de cierta institucionalidad; los sistemas culturales se reproducen porque son formas de hacer avaladas con el paso de las generaciones que de algún modo ayudan a que la sociedad funcione. Si los pandilleros son generaciones discontinuas, en cierto modo adánicas, y están desanclados de la tradición y las instituciones, ¿por qué habrían de restituir formas tradicionales propias del mundo premoderno y antiguo, como el honor y la magia?

Las teorías que explican el fenómeno de las pandillas siempre apelan a la pérdida de un vínculo regulador: el pandillero es un *desviado social*, es decir, alguien que transita por la vida social por un atajo de ilegalidad porque algo ha fallado en su familia, la escuela no logró contenerlo, la comunidad lo rechaza... Se aísla y se pierde una vez que desata los lazos con los otros y solo quiere vivir entre sus iguales. Sin pasado y sin futuro, solo le queda la intensidad del presente; no hay una secreta conexión con las generaciones precedentes, no hay un rescate de los valores del pasado. ¿De dónde reaparecen los venerables sentimientos del ardor caballeresco, de dónde los antiguos misterios de la hechicería?

Lo que sigue se propone responder esa pregunta.

Los Significados de la Violencia Pandillera

Desde fuera de las calles y las esquinas de los barrios de las pandillas, es fácil calificar la violencia de las pandillas como caótica y desorganizada, excesiva e inmotivada: los vemos como unos muchachos sin dios ni ley, que se matan por motivos inexplicables. Ejemplos no faltan: el práctico linchamiento de un jovencito que inadvertidamente traspasó una frontera entre dos territorios rivales, decenas de muertos entre dos pandillas por un conflicto que se inició por el robo de una bicicleta, la puñalada que se recibe en el vientre por un cruce de miradas... ¿Por qué querría un joven de las barriadas de Cali vivir en estas condiciones y aceptar que la única manera de resolver un conflicto es mediante la barbarie de la violencia?, ¿Cuáles son las

ganancias objetivas de riqueza o de poder que se obtienen con tales actos? Si bien hay disputas territoriales y pequeña delincuencia, los motivos para ser violentos parecen venir más de la manera como los miembros de las pandillas interpretan los conflictos. El punto es que la sola disparidad de recursos o cualquier forma de injusticia no conduce necesariamente a una expresión de violencia directa; eso depende de la relación entre los mecanismos de la regulación social de los conflictos y los mecanismos de la regulación emocional de la psique. Es decir que, en el caso de los pandilleros, la sola pobreza, y la sola precariedad no explican la violencia, la sola competencia por territorios deja sin entender otros factores en juego; hay que mirar las estructuras de regulación social de los conflictos y hay que teorizar sobre los mecanismos subjetivos de regulación de sus emociones.

Siguiendo con el modelo de análisis que propone el profesor Spie-remburg (1998), se van a considerar dos ejes para calificar la violencia: uno que tiene como opuestos la violencia impulsiva contra la planeada o racional, y otro que opone la violencia ritual contra la instrumental. Ya hemos dicho que el primer eje hace referencia a la psicología de la violencia, a la manera como se regulan las emociones desde un desborde incontrolado hasta un dominio calculado y premeditado. Este eje permite describir y hacer hipótesis sobre las configuraciones emotivas de los violentos. El segundo eje tiene como polos los ritos asociados a la violencia o su uso como medio para la obtención de beneficios concretos, y permite entender la violencia como un fenómeno cultural y social.

La violencia de las pandillas estudiadas aquí parece estar a mitad de camino entre uno y otro eje. En el eje impulsividad/racionalidad se puede ver que el pandillero ya empieza a abandonar la total espontaneidad en la manera de ser violento; si bien todavía pierde la cabeza en ocasiones y los más jóvenes no se controlan, la pertenencia a la pandilla les impone a todos unas pruebas que obligan a domeñar el miedo y enfocar la rabia. Cuando tienen que probar que *son hombrecitos*, en los primeros atracos y en los primeros combates, se ven en la necesidad de autocontrolarse. En el segundo eje, que contrasta la ritualidad de la violencia versus su uso instrumental, también podría afirmarse que los pandilleros tienen elementos de una y otra disposición. En las

luchas contra las pandillas rivales, en la defensa del territorio y en las cadenas de venganza, priman elementos rituales asociados con el código de honor y la violencia se justifica por un conjunto de valores de solidaridad, arrojo o valentía. Pero cuando el honor empieza a transformarse en viveza, y cuando la actividad delincencial empieza a desarrollarse con más frecuencia y regularidad, entonces la violencia se justifica para la obtención de ganancias y beneficios objetivos.

En la vida de estos jóvenes la violencia aparece muy temprano. Vienen de un entorno familiar conflictivo y en los procesos de socialización y construcción de identidad en la infancia y la adolescencia, la violencia cumple un papel significativo. En la infancia y la adolescencia se construyen las primeras relaciones afectivas, que fundan el Yo y la identidad de género masculina, y se organizan y estructuran los impulsos sexuales y agresivos en una relación de oposición a lo femenino y a la otredad. Se puede hacer la hipótesis de qué, en estos casos, en la biografía del actor violento, hay una violencia que predispone a más violencia, pero para probarlo se necesita otro tipo de estudio.

En la adolescencia, cuando estos jóvenes se vinculan a la pandilla, las expresiones de violencia que hasta entonces eran impulsivas y espontáneas, empiezan a organizarse bajo la forma de un código de honor; la violencia empieza a tener ciertos significados culturales relativos a la identidad de género y a la vida del grupo. Si posterior a la pandilla se sigue el tránsito a una banda delincencial, la violencia daría otro paso en dirección a una racionalidad económica, a un ajuste de los factores subjetivos y culturales con respecto a una relación de costo/beneficio y a un cálculo estratégico. Estas etapas pueden leerse en solución de continuidad a partir de un componente fuertemente subjetivo e imaginario que se va sometiendo paulatinamente a niveles de racionalización cultural que le dan sentido, y que luego pueden “evolucionar” hacia la razón utilitaria del delito. En un primer momento para los pandilleros la violencia es la expresión de los dramas subjetivos familiares y la reacción al estigma, luego adquiere un significado cultural como código de honor de la cofradía masculina, y finalmente puede alcanzar la racionalidad criminal utilitaria. La violencia gravita sobre tres estructuras de significación que se

superponen y que tienen un distinto grado de dominancia según la etapa de la vida de que se trate.

Eje impulsividad/racionalidad

Más allá de los aspectos meramente descriptivos, los ejes permiten usar conceptos y teorizar los fenómenos de violencia. La teoría que habla de un tránsito de la violencia espontánea e impulsiva a una progresiva domesticación y control es, por supuesto, la teoría del proceso civilizatorio, uno de cuyos componentes es el concepto de configuración emotiva: el modelamiento de las emociones producto de experiencias biográficas en tramas sociales o redes de interdependencia que canalizan, inhiben o permiten la expresión de las emociones. Como realidad social subjetiva, es decir, como algo representado, las llamadas causas objetivas de la violencia, definidas por los diferenciales de recursos económicos y de poder, aparecen a posteriori en la vida de un actor violento como un pandillero. Primero hay una necesidad psicológica de agresión para diferenciarse de la otredad, a la que se suma una socialización secundaria en la cultura de la violencia como ocurre en las cofradías masculinas, y ya después esa violencia se racionaliza como una lucha por bienes escasos.

Según la preceptiva psicoanalítica, una primera organización de la subjetividad –o una forma arcaica del Yo, si se quiere–, es la delimitación de un interior separado de un exterior al que se proyectan fuertes cargas imaginarias destructivas, el yo primitivo rechaza con agresividad todo lo diferente y lo califica de execrable. Esto también ocurre en la génesis de los grupos sociales y no es difícil observarlo en procesos históricos concretos como la formación de los Estados-Nación. Se trata de un proceso imaginario que organiza los fenómenos psicológicos de inclusión y exclusión, lo interno y lo externo, el límite entre lo aceptado y lo repudiado; es lo que en psicoanálisis se denominan formaciones esquizoparanoides, aquellas que califican lo interior como bueno y lo exterior como malo, y que son de carácter inconsciente y constituyen fantasías con un alto grado de violencia. En ellas predomina el mecanismo de defensa psicológico

de la proyección, que consiste en poner (imaginariamente) afuera las experiencias y los sentimientos desagradables y descargar sobre ellos los impulsos destructivos. Según Melanie Klein en la vida emocional del bebe hay *objetos buenos* que se quieren interiorizar y *objetos malos* que se quieren exteriorizar y de este modo, el mundo se divide en placentero/doloroso, bueno/malo, adentro/afuera, yo/otro, amor/odio. Estos conceptos se convierten en una primera representación subjetiva del mundo y una primera organización de la vida psíquica. Es, tras la superación de esa etapa, cuando esos elementos binarios dejan de estar en oposición radical y empiezan a fundirse creando sentimientos de ambivalencia, y sobre esa integración de opuestos se juegan los dramas del amor, la culpa y la reparación, de cuyo desenlace depende la predisposición psicológica a la violencia. Empiezan a jugarse satisfacciones secuenciales: se descarga el odio, pero luego reaparece el amor, se destruye imaginariamente el objeto de amor –porque no complace– pero luego surgen la culpa y el deseo de reparación y la restitución del objeto. Esta capacidad de reparar y sanar –que tiene lugar a nivel de la fantasía y de la vida emocional inconsciente del infante– es fundamental para el equilibrio emocional; si se arruina, los impulsos destructivos se desbocan.

En general, la experiencia biográfica del pandillero se caracteriza por la percepción de un ambiente social hostil en el cual las relaciones con otros resultan amenazantes. Esto comenzaría en el seno de la familia, y en lo que se pudo conocer sobre las conflictivas familias de estos jóvenes se reiteraban ciertos patrones que se pueden resumir con estas tres figuraciones:

1. En algunas familias hay un grado muy pobre de cohesión, y los niños crecen desprotegidos y abandonados; los adultos y la familia no son un referente identitario significativo, y la socialización secundaria en la calle y en la pandilla es la más importante.
2. Hay familias muy maltratadoras en las cuales la crianza y la transmisión de normas se da de una manera muy arbitraria mediante insultos y golpes, y esto termina por generar en el joven un fuerte rechazo de esa normatividad.

3. En otras familias se promueven directamente las conductas delincuenciales y de rompimiento de normas, porque los padres son delincuentes y esta conducta trae beneficios económicos.

La percepción de un medio hostil, ya sea la familia o el ámbito social, incrementa el *compromiso emocional*, derivado de una sensación de peligro que activa las defensas psicológicas y predispone al ataque o a la defensa dando lugar a una angustiada e imaginaria sensación persecutoria. El *compromiso emocional* hace referencia a los equilibrios inestables entre la realidad social exterior y la realidad subjetiva (que, resumidamente, diremos que es un constructo psíquico imaginario que atiende a las necesidades y los deseos internos). Cuando se presenta una contradicción entre el deseo (que se rige por el principio del placer) y la realidad social exterior (que se rige por el principio de realidad), tiende a haber un desbalance en favor de la realidad subjetiva, que entonces niega un aspecto de la realidad exterior objetiva. Ese aspecto de la realidad exterior que se borra por la represión es reemplazado por una representación imaginaria proyectiva. De esta manera la realidad se carga proyectivamente de emociones de miedo y agresividad. El compromiso emocional proyecta los miedos y los conflictos interiores en la realidad externa. Con el recurso de los mecanismos psíquicos de defensa se instala una fantasía en el lugar de la realidad externa (que se niega), y de esta manera se interpretan los hechos sociales con un fuerte sesgo subjetivo y se deforma la realidad social externa, cargándola de sentimientos amenazantes. La activación emocional del peligro incrementa la percepción del peligro real e incrementa la reacción de defensa, de manera que el sujeto andará siempre prevenido y dispuesto a defenderse.

Estas primeras configuraciones de la psique no desaparecen ni son reemplazadas por otras; sobre ellas se superponen otras organizaciones más complejas que las relegan a un estado inconsciente, desde donde siguen teniendo eficacia. En la vida de los grupos se reproduce una lógica similar: la cohesión de los grupos se logra en primera instancia por la diferenciación y el rechazo de la otredad, bajo formas directas o simbólicas de violencia. Siguiendo con nuestro argumento, diremos que las formas psicológicas de la violencia –los mecanismos proyectivos que proyectan lo negativo en el otro y lo convierten en un

objeto persecutorio y un enemigo— rápidamente se integran en significados y prácticas culturales. Según los diversos estudios, esto es especialmente visible en la construcción de la masculinidad y el rol de género masculino. El rol de género, que es producto de la socialización secundaria, se establece con base en patrones culturales que definen el repertorio de conductas y valores de esa masculinidad que se construye por oposición, negación y exclusión de lo femenino. Ser hombre es *no ser mujer*, y al otro lado de esa frontera se vuelcan el desprecio y el odio. Lo femenino es lo execrable, lo temido, aquello a lo que hay que oponer la violencia, y luego esa alteridad puede extenderse y abarcar simplemente lo que se considera diferente. En la masculinidad dominante el mundo se maneja con las categorías binarias: fuerte/débil, duro/blando, activo/pasivo, público/privado, masculino/femenino, etc., que establecen una relación de dominación. Los pandilleros han extendido lo execrable y lo temido a la otredad enemiga.

Una vez la actitud emocional se sustenta y justifica en las narrativas culturales, constituye una manera de ver el mundo, una manera de interpretar los conflictos y una manera de construir la imagen del enemigo. El sesgo subjetivo de esta operación psíquica tiene las características de una perspectiva egocéntrica en la que hay una primacía de las necesidades psicológicas internas sobre la realidad social exterior objetiva; pero este egocentrismo, además de ser una experiencia individual, es también una experiencia compartida por otros en similares circunstancias, y por eso los grupos humanos lo representan como una vivencia colectiva, con sus narrativas y sus valores. Se convierte en una acción social tipificada que podría llegarse a constituir como elemento de las instituciones sociales. Este es el primer paso para configurar una institución social o un sistema cultural en los que la violencia representa una relación social avalada, como ocurre con los códigos de honor.

La identidad de género es un concepto a caballo entre los registros de lo psicológico y lo social: volviendo a la oposición entre impulsividad y control, la masculinización implica siempre un endurecimiento, una restricción, un dominio sobre las emociones. Como se trata de dejar de ser femenino, hay un trabajo psicológico para evitar los sentimientos y los afectos que puedan ser calificados como tales, y entonces

corresponde a los hombres ser inexpresivos, no sentir compasión, no mostrar ninguna debilidad, no sentir miedo ni dudas. En el proceso de hacerse pandillero hay que violentarse, oponer fuerzas contrarias a los naturales sentimientos y emociones calificados –tradicionalmente– como femeninos, pues son percibidos como peligrosos y se vuelven objeto de un mecanismo de defensa psíquico conocido como “aislamiento emocional”. Cuando los pandilleros matan por primera vez sienten culpa y remordimiento, pero las veces siguientes estos sentimientos van amainando y diluyéndose, la psique encuentra la manera de desconectar los actos de matar, herir y hacer daño de las emociones y los sentimientos de culpa o de compasión. De esta manera “el corazón se endurece”. El “endurecimiento”

produce una configuración emotiva que regula y organiza las emociones: controla el miedo y la compasión, canaliza la violencia y la focaliza en el enemigo, racionaliza su ejercicio y permite que se conecte con valores culturales. En este punto la violencia se justifica como una práctica honorífica de defensa del grupo (la pandilla), de afirmación de la hombría, de resistencia al avasallamiento y la humillación; en fin, la violencia está al servicio de la defensa de altos ideales por los cuales se puede quitar o entregar la vida.

Eje ritualidad/instrumentalidad

El honor pandillero organiza la violencia como experiencias rituales:

Hay algo semejante a un rito de iniciación en las primeras pruebas de varonilidad y de fidelidad al grupo. El futuro pandillero es un niño que hace el tránsito a ser un hombre, en ese acto se expone al daño físico y a la muerte y exhibe las cualidades viriles de la valentía y la audacia, de la fuerza y el arrojo. Del mismo modo, cuando el jovencito decide “pararse” al lado de sus compañeros frente a una arremetida de sus enemigos prueba su valía como miembro del grupo. Un antes, un después y un período liminal. De igual manera, en las ofensas al honor se procede con rituales agonísticos, exhibiciones de fuerza y combates con reglas. Hay una manera y unos motivos para ofender y para reaccionar a las ofensas; todo se hace públicamente; hay un conjunto de criterios para juzgar la valentía y la cobardía, el temple

y la determinación, el temor y la falta de coraje. Que no nos engañe la apariencia caótica de la violencia: después de cada episodio se restituye la identidad del grupo y se reasignan reconocimientos y jerarquías.

La venganza es quizá la prueba máxima del honor, pues nada causa tanta ofensa como un triunfo de los enemigos ni tanto dolor como la muerte de un compañero. No importa si la reacción es desproporcionada y genera más daño, no importa si matan al asesino (o importa poco) siempre y cuando los rivales se lleven un muerto. Todo esto funciona como los crímenes de sangre que se describen a propósito de las retaliaciones de las tribus y las sociedades tradicionales. La ofensa no se individualiza y no es un asunto privado entre particulares, es algo en lo que se juegan la identidad y la cohesión del grupo. Las sociedades del honor como las pandillas son comunidades imaginadas estrechamente vinculadas por fuertes lazos de afecto y en una clara relación de oposición y conflicto con los otros: los diferentes, los extraños, la otra pandilla. Las cofradías masculinas honoríficas tienen una noción particularmente restringida del *nosotros* que impide cualquier identificación con los *otros* y, en consecuencia, hace imposible la compasión y el remordimiento por el daño que se les hace.

Los códigos de honor imponen la violencia como una forma de relación social justificada por un conjunto de valores y visiones egocéntricas del mundo, que cumplen la función social de legitimar la dominación. En las pandillas, el aprendizaje de los valores de la masculinidad hegemónica implica “entrenamiento” en la violencia que configura las emociones de tal manera que elimina las barreras de la culpa y el remordimiento, mediante el mecanismo de defensa del *aislamiento emocional*. Esto tiene la importante consecuencia de afianzar la perspectiva egocéntrica, al tiempo que niega la alteridad o la construye de una manera imaginaria y proyectiva.

La violencia fundante de los límites imaginarios del yo, y su posterior extensión a prácticas sociales y culturales de rechazo del otro y afirmación de la identidad del grupo, crea también un importante diferencial de poder a favor del género masculino. Esta diferencia de poder se dota luego de justificaciones, de valores morales y de ideologías de superioridad que constituyen su dimensión cultural. En su determinación psicológica, la gramática del inconsciente organiza la

estructura interna de estas narrativas siguiendo la gramática de los mecanismos de defensa de la psique. En su determinación cultural ellas anclan en las prácticas y las tradiciones que legitiman la institución de la dominación masculina, y se convierten en un sistema de interpretación de los conflictos; este es el punto en el cual tenemos un código de honor de la vida pandillera: la lealtad del grupo, la obligación moral de la venganza, la valentía en el combate, el carácter para resistir el abuso, la fama ganada por la violencia, la reciedumbre frente a los enemigos. Una fuerte conexión emocional con el grupo, y un odio y un temor claramente canalizados hacia los grupos rivales, una serie de rígidas e inapelables normas cuyo cumplimiento se garantiza por el enorme poder de la mirada del otro en estos grupos cerrados y controladores. No es desorden ni espontaneidad lo que guía esta violencia: tras ella están las leyes antiguas del honor.

La institución del honor es propia de las sociedades premodernas y sus orígenes se pierden en la niebla del tiempo; según evolucionan los sistemas sociales el honor se configura, se diversifica y adopta variantes culturales. Las tribus, las mafias, las colectividades de socialización de pares, las sociedades secretas, todas aquellas formas de asociación anteriores a los Estados modernos se caracterizaban por el desarrollo de códigos de honor. Todo esto entra en conflicto con la dominación legal racional del Estado moderno y por esta causa las antiguas cofradías y linajes se disuelven, a veces de manera abrupta y a veces paulatinamente, llevando al olvido los hoy desuetos valores y prescripciones honoríficas. Una teoría del honor se dificulta, de una parte, porque el honor está construido como un complejo de interacciones que no dependen de la voluntad individual sino del conjunto y la sumatoria de acciones, y estas son una fuerza externa que se impone coactivamente, aunque también procura intensas satisfacciones inconscientes que no siempre se pueden explicar de manera racional.

En las sociedades tradicionales los códigos de honor constituían un sistema cultural que asignaba valores e identidades a partir de diferencias y categorías jerárquicas, basaban su cohesión en formas de solidaridad estamentaria, en las cuales el sujeto se veía fuertemente coaccionado por la colectividad, sin mucho margen para la libertad y la autonomía personal. Esta importancia de la desigualdad y la dife-

rencia se relacionan con la identidad de género, la dominación y los desequilibrios de poder entre los diferentes segmentos sociales. El honor otorga una importancia excesiva al juicio externo, a la mirada y la opinión de los otros, y de este modo constriñe y limita la conducta de los sujetos que se ven sometidos y coartados. Estas estructuras sociales producen una configuración emotiva distinta a las sociedades abiertas y democráticas del Estado moderno, donde a partir de una socialización más intensiva, hay posibilidad de desarrollar una mayor autonomía y auto-reflexividad, lo que a su vez hace posible sentir mayor identificación o empatía por los otros.

Pero si el honor es una institución del mundo premoderno ¿Qué ocurre con los “pandillos” que no son hijos de la tradición y, por el contrario, son hijos de la ruptura y la marginalidad? Ellos no han recibido el honor como herencia de su linaje, pero construyen formas de relación social honoríficas que son funcionales a un medio social donde no existe el monopolio de la violencia. El Estado moderno se caracteriza por una mayor capacidad del monopolio de la violencia que se refleja en la dominación legal racional, mientras que en las sociedades premodernas ese monopolio es más precario haciendo que la sociedad se organice por diferencias y jerarquías y por la capacidad de los grupos dominantes de ejercer violencia sobre otros. La situación de marginalidad en las ciudades contemporáneas hace posible la reaparición formas honoríficas, dado que en estos sectores la presencia del Estado es precaria y ambigua, la regulación de los conflictos no se inspira en la ley, el derecho y la razón, sino en la justicia por mano propia y la venganza. La violencia cotidiana carga emocionalmente a los sujetos y les hace reaccionar de manera exagerada e irreflexiva y con mayor violencia cada vez, y es en medio de esa violencia donde se dan los procesos de socialización, de crianza y de inscripción en la cultura de las nuevas generaciones. Allí se construyen masculinidades, en medio de las prácticas violentas se forjan los valores de la hombría, la valía personal se logra por la posibilidad de infundir miedo, la identidad depende de la jerarquía establecida por la inferiorización de los otros.

En la de-socialización los valores del honor emergen como recurso de la afirmación identitaria. Toda cultura construye formas de la masculinidad mediante la represión y el control de la emotividad y

el afecto y en nuestros jóvenes, esa masculinidad se ha exacerbado hasta el punto de ser una enfermedad de la masculinidad, de crear subjetividades y configuraciones emotivas escindidas y paranoides, no por una mayor eficacia de la socialización, sino por su crisis. Ya hemos dicho que la eficacia de las instituciones y los procesos de socialización está enormemente debilitada, y esto coincide con la tendencia de los grupos a refugiarse en el orden imaginario y a replegarse del orden simbólico colectivo. El orden imaginario niega la auto-reflexividad, y los procesos psíquicos inconscientes adquieren primacía en la estructuración de las relaciones sociales; de esa manera la identidad se forja definiendo unas fronteras hostiles contra la otredad, hay predominancia del egocentrismo y se ve al imaginario social como conjunto de relaciones paranoides.

Ignatieff (1999) habla de la intolerancia como una consciencia escindida, en la cual, existe un odio abstracto, conceptual e ideológico, que vence constantemente a los momentos reales de identificación. La identificación con el otro es lo que haría posible el encuentro, el descubrimiento del otro en su humanidad, en su singularidad, pero este camino se halla obturado por un odio preestablecido y hereditario, está desligado de la interacción directa y objetiva, y bastante relacionado con un imaginario paranoide y proyectivo. En los contextos violentos el gesto de la intolerancia se centra en las diferencias entre los grupos, pero ignora las de los individuos:

En efecto, en todas las formas que adopta la intolerancia se ignora la individualidad de la persona despreciada. No es que los intolerantes únicamente se desinteresen por los individuos que componen los grupos despreciados, es que, literalmente, no los ven como individuos, lo único que importa es la oposición primaria entre «ellos» y «nosotros». (Ignatieff, 1999: 71)

Los niveles de *compromiso emocional* hacen que la construcción de alteridad sea imaginaria y paranoide, y que las defensas psicológicas inciten a la agresión. Como diría el autor:

Tiene sentido enseñar la tolerancia porque cuando aprendemos a ver un individuo en nosotros y también en los demás dificultamos esa

fusión irracional con el grupo que alimenta la intolerancia nacionalista mediante un proceso de abstracción para despersonalizar a los individuos concretos, arrebatarles su especificidad y convertirlos en portadores de odiosas características grupales. (Ignatieff, 1999: 76.).

Los estados modernos con su monopolio de la violencia y la posibilidad de una regulación externa y eficaz de la conflictividad social reducen el compromiso emocional y generan pautas de auto-regulación al tiempo que permiten una relación menos cargada de odio hacia el otro. El estado moderno, con la pretensión de lograr la igual dignidad y la igualdad jurídica y política de los ciudadanos, inaugura una nueva estructuración de la subjetividad que no existía en las sociedades premodernas –por lo menos para grandes grupos de población–: una subjetividad individualizada. La característica primordial de esa individualidad es que integra formas de auto coacción psicológica que reprimen los impulsos egoístas y agresivos, lo que Sigmund Freud denominó el superyó, una manera de dirigir la agresión contra sí mismo y no contra el otro. En esta organización psíquica se ganan mayor conciencia subjetiva y mayor individualidad. Sólo sobre la base de la igualdad es posible el fenómeno psicológico de la identificación y, en consecuencia, de la capacidad de preocuparse por el otro y de sentir remordimiento y culpa si se lo daña o si se lo ofende. Colectivamente esto ocurre en mayor medida en las sociedades modernas, gracias a la eficacia de sus instituciones de socialización y regulación legal -racional de los conflictos, lo cual disminuye la violencia. La *de-socialización* por el contrario rompe con este proceso civilizatorio y tiende a naturalizar la violencia.

La construcción de una identidad masculina en los jóvenes de las pandillas, además de aspectos psicológicos y biográficos, está sujeta a patrones culturales de un aprendizaje social para el dominio de las emociones y el “endurecimiento” del carácter. Se conectan las dimensiones psicológicas y las culturales, sociales e históricas en una especial *configuración emotiva*. No basta un concepto estructural del Yo como el que plantea el psicoanálisis, sino se relaciona con las prácticas sociales históricas. Para el caso de estas comunidades marginales asistimos a la restitución de formas premodernas de relación social. Los “pandillos” crean códigos de honor, vinculan los trances de

la guerra a lo mágico y lo religioso: balas rezadas, cuerpos cerrados, destinos trágicos desde lo alto, hechizos, oraciones que convocan el poder protector de los santos; todo ello se aleja de una dimensión racional y corre en dirección al universo imaginario subjetivo.

Honor y magia como sistemas culturales

Una de las evidencias más interesantes, que se registró en el desarrollo de la investigación, es el papel que cumplen los sistemas culturales de la magia y el honor como estructuras que median entre los deseos subjetivos y la realidad social objetiva. Sabemos que los sujetos son activos en la construcción de la realidad social, y que esta solo se interioriza en la medida en que establezca una relación de significado con el sujeto. Magia y honor cumplen este papel a cabalidad; son sistemas culturales que brindan satisfacciones psicológicas, que pueblan ese mundo hostil y peligroso de reglas y valores, de significados y tramas de sentido, y permiten tolerar la indeterminación y el sinsentido. Son recursos que permiten interpretar y habitar el mundo. En varios pasajes la magia y el honor son transacciones culturales de la culpa y los impulsos narcisistas; mediante los mecanismos de funcionamiento del aparato psíquico se hacen posibles las conexiones entre los impulsos primarios y los elementos de la cultura. De hecho, puede decirse que la cultura está constituida en buena parte por esas representaciones cargadas de proyecciones subjetivas.

El honor es la elaboración social del narcisismo, sí la vida pandillera reproduce las condiciones estructurales que dan lugar a las figuraciones sociales correspondientes a las sociedades del honor, es en razón de un movimiento de la balanza, que equilibra la realidad social objetiva y la realidad subjetiva, en favor de esta última: una perspectiva egocéntrica. Estas condiciones estructurales se han descrito en este trabajo como aquellas que conducen a la de-socialización: el proceso social en el que segmentos de la sociedad se desvinculan de los valores y del proyecto colectivo de convivencia debido a la poca influencia de las instancias socializadoras. Cuando esto ocurre, los procesos socializadores ya no son capaces de crear estructuras psicológicas auto-coactivas (el superyó en su nivel de ideal del yo) en los

sujetos de las nuevas generaciones y de esta manera surgen nuevas configuraciones psicológicas marcadas por un sesgo emocional y defensivo, donde la violencia es una forma de relación con los otros, necesaria para la protección del yo. El honor es una estructura jerárquica que define la identidad del yo en la diferencia y la supremacía; los valores del honor son egocéntricos y siempre están en contradicción con los de los rivales, en el honor no hay una alteridad compleja, no hay identificación con el otro, el honor solo atiende a impulsos narcisistas. El hueco, la ausencia del otro, se llena con una proyección imaginaria y fantaseada que corresponde al deseo egocéntrico que impide la identificación y los sentimientos de compasión por el otro.

Podría decirse que la magia y los atisbos de religiosidad son elaboraciones más o menos rudimentarias de los sentimientos de culpa que empiezan a interiorizarse. La magia les permite a los pandilleros protegerse y atacar a sus enemigos, pero esta necesidad de protección que nace de los conflictos en los que viven, también deja ver que por momentos se sienten vaga o inconscientemente culpables. Por ejemplo, cuando enferman y relacionan su enfermedad con un maleficio, implícitamente reconocen que “se lo merecían”, y cierran así una regla de reciprocidad social: habían hecho algo malo y se merecían un castigo, aunque no se sabe bien si enferman porque somatizan la culpa o si relacionan a posteriori su enfermedad como un castigo merecido. Cuando apelan a la magia, los rezos y los amuletos, lo hacen porque son formas de librarse de un castigo o de una venganza por medios fantasiosos, pero los usan porque sienten temor. En las creencias religiosas, la imaginería de dios y el diablo, el bien y el mal, constituyen proyecciones de sentimientos y emociones subjetivos que hacen que la culpa “venga de afuera”. Además, los rituales propios de la magia y la religión, con sus procedimientos y reiteraciones, son un mecanismo para lidiar con la culpa; permiten tramitarla y disminuirla, encontrar maneras de evitar o aplazar el castigo. En lo que vimos hay una rudimentaria organización de la culpa que empieza con una especie de ansiedad persecutoria, propia de las formaciones esquizo-paranoides, imágenes del yo ideal, del padre primitivo; y luego puede evolucionar a estructuras más complejas de auto-regulación (ideal del yo) y al desarrollo del sentimiento (interiorizado) de la culpa. La magia y

la religiosidad cumplen la función de formaciones proyectivas que ponen en el exterior, en las creencias culturales, los principios de un sistema de autoregulación.

Ya para concluir diremos que este trabajo este es un primer avance para comprender las configuraciones emotivas de los jóvenes delinquentes, logra describir el sustrato cultural en el cual se afincan, se organiza, se legitima y se le da significado, que sustentan la identidad y que constituyen en sí mismos una manera de pensarse la realidad social. Hay que avanzar a la producción de teorías que logren vincular las dimensiones sociales con las culturales y las psicológicas, y para este propósito el concepto de configuración emotiva de Norbert Elías (1990) es muy prometedor. Ya decía este autor que el proyecto de la modernidad es la forja del individuo, que el proceso civilizatorio de la modernidad ha creado un tipo especial de subjetividad a fuerza de individualizar a los sujetos. El capitalismo es, sin duda, una formación económico-social con un gran poder de transformación histórica. Ya lo decía el viejo Marx et al. (1939) cuando afirma en el *Manifiesto del partido comunista* que la burguesía ha sido la clase más revolucionaria de la historia. El ascenso de esta clase social ha desatado las fuerzas de la racionalidad tecnocrática y ha hecho posible el imperio de la forma mercancía; ha deshecho todas las formas de vida tradicionales y echado por tierra todas las viejas instituciones y el capitalismo industrial ha cambiado radicalmente la faz de la tierra y las estructuras sociales. Todo esto se acompaña, como sabemos, de crisis sociales, de difíciles procesos de adaptación y readaptación de las distintas clases, y de la creación de nuevos campos de conflicto y de violencia. El capitalismo de la era de la producción del siglo XIX –con su poder alienante y su estructura de dominación– rompe para siempre con el bucólico mundo del antiguo régimen, y forja la mayor cantidad de riquezas conocidas hasta entonces. Pero esta forma de producción económica capitalista tiene defectos estructurales y crisis cíclicas, y todavía se recuerdan, por ejemplo, los nefastos efectos y consecuencias del *crack* financiero de la tercera década del siglo XX, por no hablar de las consecuencias de la crisis contemporánea. El siglo pasado contempló el tránsito del capitalismo centrado en la producción de mercancías a un capitalismo centrado en el consumo de ellas, lo que implicó un cambio en las

sensibilidades y los valores que van desde una ética del trabajo y una ética del ahorro, basadas en el ascetismo calvinista, a una ética de los placeres y del hedonismo del consumo; de unas formas de control social disciplinarias y coactivas a unas formas *soft* de control a través de la seducción de la publicidad y las promesas del mundo mercantil. Todo esto, por supuesto, acompañado por un conjunto de contradicciones culturales y del adelgazamiento de los vínculos simbólicos que cohesionan la sociedad. La pregunta que hay que hacerse ahora es cómo se construyen las subjetividades en el contexto del adelgazamiento de los lazos simbólicos, cómo se construyen tramas de sentido y significación en los sectores marginales. Parte de la respuesta ha sido encontrada por varios autores vinculando la subjetividad al proyecto de individuación radical y adscripción a la ideología del consumo de la sociedad de mercado. Pero también resulta interesante explorar la restitución de formas societarias premodernas como el honor y la magia. Lo que sí puede afirmarse, es que las expresiones de la cultura se rearmen, para el caso, en contextos de mayor precariedad, y las proyecciones subjetivas encuentran la manera de enganchar con nuevos símbolos y objetos, llenando de significado las formas vacías del consumo y las mercancías.

En ese vacío de simbolización aparece en nuestros jóvenes una curiosa combinación de sistemas culturales premodernos y posmodernos: el honor, la magia y la ideología del consumo. Aparece porque estos sistemas muestran una afinidad funcional entre las dinámicas sociales y las dinámicas psíquicas; para el pandillero estas creencias y esta afiliación ideológica son lo que resulta del “abultamiento de la vida imaginaria” (Cerbino, 2007), lo que redundando en una situación de elevado compromiso emocional que hace que las necesidades psicológicas primen por encima de la captación objetiva de la vida social. El desmantelamiento de las instituciones de la Modernidad conduce a un proceso des-civilizatorio en el que las subjetividades se rearmen en estrategias identitarias basadas en la violencia. Pero el proceso de transformación no cesa; todavía es posible una tercera determinación de carácter social que viene dada por la lógica y la estrategia de la criminalidad organizada. Aquí la violencia se distancia de los valores de la pandilla y se acerca a la ética mafiosa de la organización

criminal. Sobre la base del negocio, se crea un nuevo conjunto de valores y reglas cuya lógica reposa en una racionalidad de lo útil, de la maximización de la utilidad, del cálculo de beneficios. Pero esto será objeto de otro estudio.

PARTE II

—

Capítulo 5

La cultura pandillera

La pandilla no es otro, es un extremo de nosotros.

—Carlos Mario Perea

¿Conducta Desviada?

En las ciencias sociales el paradigma funcionalista, en particular Parsons (1964) y sus seguidores, parte del supuesto –discutible– de que la sociedad, en general, se cohesionan de manera armónica, y que en ella el conflicto se presenta como expresión de una fuerza externa y perturbadora. Es la imagen de la sociedad como un organismo dinámico, en el cual cada parte sostiene una relación de funcionalidad con la totalidad del sistema. Desde este punto de vista –y quizá de manera psicológicamente defensiva o políticamente perversa– debemos suponer que la pandilla es un fenómeno de desviación social, de desadaptación, de expresión de grupos de personas que decidieron vivir en contravía de las reglas y los valores imperantes en la sociedad, una patología social a la que solo cabe aplicar una acción terapéutica o procurar su aniquilación (Berger & Luckmann, 2001), Pero las evidencias indican que no hay tal diferencia ni tal distancia: los pandilleros no nos muestran una realidad alterna y divergente sino un destino posible, como si los conflictos actuales de nuestra sociedad se potenciarán para producir un cambio cualitativo y se produjese la definitiva desagregación de los vínculos sociales.

Vamos a ahondar en la tesis de la conducta desviada atendiendo a su enorme influencia en los intentos de explicación relativos a este

tipo de fenómenos, y porque en nuestra opinión ha incidido de manera que no se llegue a plantear y desarrollar una teoría adecuada sobre los factores subjetivos presentes en los fenómenos sociales. Las teorías de la desviación social se apoyan en el concepto de anomia, una disociación entre la individualidad y la conciencia colectiva, en la que esta última no es capaz de regular las conductas humanas o el individualismo es estimulado más allá de lo necesario. Según Durkheim, la anomia es una etapa patológica del desarrollo de la sociedad. El desviado distorsionado es el individuo mal socializado, y en una sociedad enferma es resultado de una falta de regulación de la conciencia colectiva y del egoísmo que representa el culto institucionalizado al individualismo. Merton (2002), en su fundamentación de una explicación funcional de la sociedad, apuesta a una demostración de que la denominada conducta desviada es, al igual que la conformista, producto de la estructura social. Lo hace para polemizar con el psicoanálisis, en el entendido de que las tesis freudianas oponen los instintos naturales a la estructura social, a la que atribuyen un papel esencialmente represor; de esta manera, el psicoanálisis explicaría la conducta desviada como una defectuosa represión de los impulsos vitales.

En su disertación Merton (2002) acusa a Freud (así como a Fromm y a Hobbes) de profesar una filosofía anarquista que concibe la represión social como un mal necesario (¿Freud anarquista?!). Luego de esta tendenciosa simplificación de las tesis freudianas, supone superior el enfoque funcionalista al atribuir la motivación de la conducta social a la estructura social y no a los impulsos instintivos:

Si la estructura social restringe algunas inclinaciones a obrar, crea otras. En consecuencia, el punto de vista funcional abandona la posición, sustentada por diferentes teorías individualistas, según la cual las diferentes proporciones de conducta divergente en grupos y estratos sociales diferentes son resultado accidental de las diferentes proporciones de personalidades patológicas que existen en esos grupos y estratos. (Merton, 2002: 145)

En la exposición de Merton, Freud pasa de anarquista a instintivista y de instintivista a individualista, y de allí a afirmar que la

porción de individuos patológicos en una sociedad es accidental (lo que pueden lograr algunos giros retóricos y unos adjetivos...). Es el viejo recurso de hacer decir al contradictor lo que el contradictor no ha dicho. Pero acabemos de desarrollar el argumento. Agrega Merton que la estructura social crea nuevas motivaciones que no son predecibles sobre la base del conocimiento de los impulsos instintuales del hombre, y que puede probar cómo puede la estructura social ejercer una presión sobre la conducta socialmente divergente de algunos individuos en distintas posiciones en la estructura. Es aquí donde retoma el concepto de su ilustre antecesor, E. Durkheim, la *anomia*. Considera la anomia producto de la estructura social, y normal, como cualquier comportamiento que se ajusta a las normas y los valores predominantes. El autor se enfoca, como se sabe, en la “estructura cultural” de una sociedad, y allí distingue entre los objetivos culturalmente definidos y los medios institucionalizados para alcanzarlos. Sobre la base de esta distinción desarrolla una teoría del equilibrio de los dos factores (medios y objetivos), y señala que cuando estos no se integran armónicamente aparecen los comportamientos anómicos. En palabras de Merton (2002) anomia es “aquella crisis de la estructura cultural que se verifica especialmente cuando existe una fuerte discrepancia entre normas y fines culturales, por una parte, y las posibilidades estructuradas socialmente de actuar en conformidad a aquellos, por la otra” (146). Las ideas del autor se desarrollan con base en los tipos de metas culturales y las normas institucionales en las cuales la conformidad es un valor central ya que garantiza la estabilidad social, aunque lo hace a expensas de la flexibilidad social.

Esto permite proponer las siguientes variantes que describen muy bien el rango de comportamientos posible:

1. Conformidad: se define por una respuesta positiva tanto con respecto a fines como a medios institucionales. Se supone que la socialización y la adaptación son exitosas.
2. Innovación: en este caso hay aceptación de los fines, pero no de los medios institucionales. Se predica de situaciones en las cuales las personas reconocen los objetivos y las metas de la sociedad, pero tratan de obtenerlos por medios no legítimos.

3. Ritualismo: hay aquí un respeto formal de los medios institucionales sin proponerse los fines culturales. Se trata de aquellas situaciones en las que se siguen todos los formalismos impuestos por los medios legítimos sin querer alcanzar los objetivos o dejándolos de lado.
4. Apatía: consiste en el rechazo de los medios institucionales y de los fines culturales. Es la condición de quien abandona toda lucha, pues ni se propone fines ni se aviene a los medios formales.
5. Rebelión: niega tanto los fines como los medios y se propone fines alternativos a través de medios alternativos.

El segundo tipo considerado, la innovación, se centra en la descripción estructural-funcionalista de la conducta desviada y criminal. Si se aplica al caso de las pandillas, sus integrantes serían muy conscientes de los ideales de éxito y bienestar vigentes en la sociedad, pero, dada su condición marginal, no tendrían manera de lograr sus aspiraciones por las vías legítimas, y entonces recurren a la violencia y al delito. El delincuente inventa otros caminos que rompen con la legalidad, quiere lograr sus objetivos, pero no respeta las reglas. Este tipo de conducta aparece cuando los sujetos asimilan la importancia cultural de la meta, pero no interiorizan las normas institucionales que gobiernan los modos y los medios para alcanzarla. La pregunta que habría que hacerse es: ¿Qué aspectos de la estructura social hacen posible la conducta divergente? En la perspectiva de Merton (2002), habría una presión más fuerte en los sectores empobrecidos hacia la desviación social, y el vicio y la delincuencia se dan como una reacción “normal” en estos contextos donde se valora altamente el éxito económico, pero hay poco acceso a los medios legales para lograrlo. La pobreza no excluye a los pobres de los ideales de éxito de la sociedad; ellos son conscientes de esos valores y comparten como ideal las biografías de éxito de quien logra obtener la riqueza.

El autor quiere descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una determinada presión sobre ciertos grupos en la sociedad para que sigan una cultura disconforme y no una conducta conformista, y no considera que estas conductas divergentes sean patologías psicológicas. Para Merton, los sacrificios que impone la conducta de conformidad pueden ser recompensados con ganancias en la vida social

y no generarían desequilibrios psicológicos; la conducta desviada o innovadora o divergente, parte de una disociación en la estructura social entre medios y fines. Merton quiere explicar lo social por lo social y no recurrir a categorías psicológicas, a las que considera individualistas y desligadas de la interacción con las estructuras sociales.

Siguiendo el debate con Freud, Merton insiste en que la tesis de que el orden social es un aparato para manejar los impulsos no se sostiene:

La imagería de las relaciones entre individuo y sociedad que implicaba esa teoría es tan clara como discutible. Originalmente hay impulsos biológicos del hombre que buscan plena expresión. Y después hay el orden social, que es en esencia un aparato para manejar los impulsos, para el tratamiento social de las tensiones, para la renuncia a los “placeres instintivos”, según las palabras de Freud. La inconformidad con las exigencias de la estructura social se supone, pues, arraigada en la naturaleza originaria. (Merton, 1970: 140)

Al autor no le parece que exista una guerra entre los impulsos biológicos y la coacción social: “La imagen del hombre como un manojito indomable de impulsos empieza a parecer más una caricatura que un retrato.” (Merton, 1970: 140). Y efectivamente es una caricatura, solo que quien la dibuja es Merton y no Freud; esa calificación revela una incomprensión fundamental de la tesis freudiana. No se trataba de pintar una caricatura sino de describir un proceso; de ninguna manera el psicoanálisis habla del ser humano como un “manojito indomable de impulsos”. El argumento central del psicoanálisis apunta nada menos que a una teoría de la cultura basada en la modelación de las fuerzas psíquicas que hace que una porción de la agresividad pulsional se vuelva contra el sujeto mismo bajo la forma de una estructura autocoactiva: el superyó. Esta tesis de Freud (1981c) permite descifrar los mecanismos psíquicos que operan en la socialización y sus diversas configuraciones en el aparato psíquico. La sociología en muchos lugares reconoce que las formas de la regulación social son externas y también internas, es decir psicológicas, y que la socialización es fundamentalmente un proceso dirigido en esta dirección; solo que esa dimensión subjetiva no está suficientemente teorizada en estas disciplinas y parece como si las estructuras y las fuerzas de

lo social obraran sobre el vacío. Lo que sucede es que Merton (2002), no puede prescindir de la (falsa) dicotomía individuo-sociedad; no entiende que estas estructuras de la psique son más una función que una instancia, que se entienden mejor como procesos que como elementos estáticos. Además, en ningún momento Freud ha descrito las conductas derivadas de la incompleta represión de las pulsiones como necesariamente desviadas; ha de recordarse que en Freud no hay una diferencia sustantiva entre la patología y la normalidad, puesto que operan con los mismos mecanismos de la psique. De lo que se trata es de proponer un modelo de la estructura y la dinámica de los procesos psíquicos; las calificaciones en términos de conducta patológica y desviada corresponden a una ulterior sanción social que las definiría de esta manera.

Aunque Merton reconoce que hay un fenómeno de interiorización de normas en la socialización, y utiliza expresiones como “culpabilidad” y “dolores de conciencia” para señalar las tensiones derivadas de un rechazo de las normas interiorizadas, su renuncia a las tesis freudianas le impiden desarrollar una teoría dinámica sobre los mecanismos psíquicos de este proceso. En su confrontación con el psicoanálisis cierra la puerta a la comprensión de las dinámicas subjetivas de los fenómenos sociales que apuntan a explicar la fenomenología de la culpa; utiliza algunos conceptos de manera descriptiva, pero elude el problema de su relación con lo social y su dinámica interna.

Una de las consecuencias de este déficit teórico es la poca potencia explicativa que tienen muchas tesis sociológicas sobre las consecuencias y el impacto de la marginación en las configuraciones subjetivas. En numerosos estudios sobre las pandillas se describe y enumera un conjunto de factores del contexto que contribuyen a desagregar los grupos sociales. La génesis de las pandillas se atribuye a fenómenos como los procesos acelerados de urbanización que no permiten la integración funcional y productiva de amplios sectores sociales; en otros casos se habla, por ejemplo, del conflicto armado que en los países en guerra rompe las instituciones sociales e impide la regulación estatal de la conflictividad social. Se habla también de la desestructuración familiar y la violencia en el hogar, que impiden la generación de modelos positivos, o de una cultura de la violencia

que transmite valores que exaltan la agresión. Siempre están la pobreza y los males derivados de ella, la exclusión laboral y educativa, etc. En nuestro contexto particular, Vanegas (1998: 10) habla de seis factores que inciden en el origen de las pandillas: “la consolidación de una economía de mercado, la formación de la ciudad, los cambios demográficos, ideas culturales alrededor de las armas y el uso de la violencia, la no integración a la ciudad, y las miradas y modelos externos.” En las relaciones entre los factores plantea que se construyen nuevas identidades, se cambian valores tradicionales y se construyen los entramados de la violencia, e intenta combinar los factores sociales y los culturales en el entendido de que las transformaciones urbanas se acompañan de cambios en los valores de los ciudadanos.

El problema de estas enumeraciones de múltiples factores es que, en su afán por ser exhaustivas, corren el riesgo de “poder” explicar todo y a la vez no explicar nada. Factores como los arriba mencionados pueden estar también asociados a problemas como la violencia familiar, el consumo de drogas, la delincuencia común, etc. ¿Dónde encontramos la especificidad? Habría que rastrear las relaciones de sentido al interior de cada uno de estos factores, no pensar en un tipo de relación causa-efecto sino en una figuración social en la cual, en la trayectoria biográfica de los pandilleros, estos factores hayan ejercido una influencia específica y descifrar su significado. En este trabajo se va a sustentar la idea de que la violencia pandillera está en relación con transformaciones específicas de la estructura social que redundan en nuevas formas de asociatividad, cambios sociales que parecen orientarse a un individualismo exacerbado, a un desmantelamiento de las redes de afecto y protección, a una pérdida de la capacidad de integrar a los grupos sociales marginales, y a un reacomodamiento de estos grupos excluidos en una comunidad imaginada más restringida y en relaciones altamente conflictivas con otros grupos. Estas transformaciones de la estructura social se acompañan con transformaciones correspondientes en las estructuras psíquicas. La disposición y la capacidad para ejercer la violencia sobre otros, como en el caso de los pandilleros, requiere de cierto tipo de configuración emotiva, de una cierta economía de las pulsiones que la hace posible; algo ocurre en la psicología del joven

que le permite evadir las barreras de la culpa y la compasión y poder hacer daño a otros.

Cultura de la Violencia

Los estudios sobre violencia urbana en Colombia hacia los años ochenta empiezan a señalar la importancia de estudiar factores distintos de las injusticias estructurales y las ideologías políticas para comprender la violencia. A diferencia de la violencia clásica de los años cincuenta, de carácter partidista y por luchas en torno a tierras, y de la insurgencia revolucionaria de las décadas posteriores, las violencias urbanas empiezan a poner en escena otros actores y otro campo de conflictos. A cambio de guerrilleros y bandoleros, de pájaros y policías, en las ciudades empiezan a aparecer organizaciones criminales, carteles de la droga, bandas y pandillas luchando por territorios y por el monopolio de negocios ilegales, y haciendo “ajustes de cuentas” cuando no hay acuerdos sobre la repartición de las ganancias. Y al lado del delito una suerte de generalización de los canjes violentos en otros ámbitos de la vida social: la familia, las relaciones de pareja, los conflictos barriales. Las explicaciones del fenómeno de la violencia urbana pasaron entonces por la racionalidad económica del delito, por los conflictos de base objetiva en los que la competencia por bienes escasos y valiosos orientan las acciones y las decisiones de los actores. Esta racionalidad estratégica, aplica bastante bien para las tramas delictivas del narcotráfico (Vanegas, 1998). Sin embargo, muchos elementos de estas nuevas violencias escapaban a una explicación racional-estratégica: la expansión de la violencia por fuera de la delincuencia organizada, las guerras de pandillas, los excesivos costos de la vida en el delito... y entonces empezó a pensarse en una cultura de la violencia, algo que permitiera entender el fenómeno más allá de la decisión racional de los actores, más allá del frío cálculo del negocio.

El concepto de cultura de la violencia estuvo mal formulado en un principio; se le conectó muy fácil con el discurso moral de los valores, con la peregrina idea de que los valores de convivencia y respeto de antaño se habían perdido, o con erróneas concepciones sobre la natu-

raleza del concepto que ven la cultura como un factor exclusivamente integrador y la violencia como un factor disgregador, o conceptos que homologan la cultura a una suerte de atavismo genético o prefigurado antes del aprendizaje.

Un cambio en los métodos y el uso de estrategias etnográficas produjo resultados más sugestivos –aunque con poco sustento teórico–, como los textos publicados sobre historias de vida de delincuentes y pandilleros en Cali. *Sueños de inclusión*, del profesor Aterhortúa et al. (1998), contiene valiosos testimonios en primera persona que narran la vida en el delito; pero se echa de menos el deficiente trabajo de edición y el silencio del autor a la hora de proponer explicaciones. El libro sobre Aguablanca, de Gildardo Vanegas (1998), es mucho más metódico y muestra un conjunto de relatos en los que son visibles las reglas del honor pandillero y el asunto de la masculinidad dominante, pero sigue haciendo falta una teoría sobre aspectos culturales de la violencia. Hay muy buenas intuiciones en la obra de Alonso Salazar, quien se apoya en la obra de Virginia Gutierrez de Pineda y sus estudios antropológicos sobre la masculinidad y el honor, donde constata cómo en la cultura antioqueña las ideologías religiosas impiden el desarrollo de los valores civilistas, y en sus textos sobre sicarios vincula las relaciones familiares en la conformación de una particular psicología del joven delincuente. Todos estos trabajos muestran un intento por cambiar el paradigma y aproximarse a la comprensión de significados, por proponer teorías que comprendan la intencionalidad de los actores.

Los aspectos de la cultura de la violencia en la pandilla hay que comprenderlos en el marco de una teoría general de los conflictos en la que se puedan dilucidar sus determinantes estructurales y culturales. La estructura del conflicto puede leerse en términos sociológicos como los diferenciales de poder que generan las desigualdades y las injusticias enquistadas en la sociedad. La cultura del conflicto puede verse en clave antropológica y psicológica como el conjunto de los imaginarios con los que se justifican las acciones de la violencia. Si apelamos a una definición suficientemente genérica como la de Coser, puede decirse que:

Los conflictos pueden definirse como una lucha en torno a valores o pretensiones a estatus, poder y recursos escasos, en la cual los objetivos de los participantes no son solo obtener los valores deseados, sino eventualmente neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales. Puede darse entre individuos, entre colectividades o entre individuos y colectividades. (Cosser, 1974: 8).

De la afirmación anterior se colige que la violencia no es una condición necesaria del conflicto, pero el conflicto sí es una condición necesaria de la violencia. Los conflictos tienen una dimensión objetiva cuando se refieren a la distribución de bienes y valores escasos como riquezas, estatus, poder o dominio de un territorio, y tienen una dimensión subjetiva cuando hacen referencia a disposiciones tales como la hostilidad, el odio, el resentimiento y otras similares que son el correlato emocional de las disputas objetivas o que son ellas mismas el origen de conflictos con una base no realista y cuya finalidad consiste en liberar esos impulsos agresivos. Una sofisticación sociológica de las dimensiones objetivas y subjetivas estaría en las consideraciones estructurales y culturales.

Dice Johan Galtung (2003: 106) que a la violencia directa –las manifestaciones visibles del daño y la agresión– subyacen una estructura y una cultura: “la(s) violencia(s) cultural y estructural causan violencia directa, utilizando como instrumentos actores violentos que se rebelan contra las estructuras y empleando la cultura para legitimar el uso de la violencia.” Esa estructura es un producto histórico de la manera como se han resuelto los conflictos previos, es un estado –heredado del pasado– en el cual se han sedimentado dentro de la estructura social unas diferencias económicas injustas, una desigual distribución del poder, una negación a ciertos grupos de la posibilidad de disfrutar de los beneficios del producido social. La cultura de la violencia, por otra parte, se compone de las narrativas que la promueven y de los procesos de significación que subyacen a esas representaciones: el mito del triunfo y la derrota, los valores de la masculinidad hegemónica, las ideologías, racismos y xenofobias, el miedo y el odio hacia el otro. La cultura de la violencia: “(...) es la suma de todos los mitos de gloria y trauma, de afirmación de identidad y de racionalizaciones de la defensa y el ataque, que permiten justificar la violencia directa. Está

constituida por las representaciones que subyacen toda justificación o explicación de la agresión” (Galtung, 2003: 111). Esas representaciones son aprendidas durante el proceso de socialización y dependen de los sistemas culturales dominantes en cada grupo. Este es el fundamento de una cultura del conflicto. Dice Ross:

Las situaciones conflictivas, a menudo preñadas de significación y ambigüedad, dan pie a la interpretación basada en necesidades psicológicas. El apoyo grupal y la dinámica social dentro de los grupos –que tal vez comiencen con una información exacta pero insuficiente sobre una situación supuestamente objetiva– permiten procesos proyectivos para poder manifestarse ellos mismos (1995, 199)

Es decir que, además de un estilo cultural, las variables del psiquismo proyectivo son definitorias, y podríamos aventurar que cuando son constantes y colectivas terminan por tener un arraigo en la cultura, pueden transformarse en una forma de ver el mundo. Con esta definición se intenta superar el reduccionismo “psicologista” que explica la violencia por procesos individuales de desadaptación social, y el reduccionismo “sociologista” que ve la violencia como un producto de la determinación externa y mecánica de la injusticia social.

Si bien la definición de Galtung de una cultura de la violencia tiene un importante valor descriptivo y discrimina dos órdenes de fenómenos distintos, todavía falta teorizarla de mejor manera. La palabra cultura se usa con demasiada libertad como sustantivo o adjetivo de un innumerable conjunto de fenómenos y procesos. Aquí nos afiliamos a la conceptualización que hace Clifford Geertz (2000) de la cultura como un sistema de significación: “Como ya dije, todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos” (p. 35). Esta posibilidad comunicativa depende de las conexiones posibles entre los contextos de significación de sociedades distintas o de segmentos distintos de la misma sociedad. Esto remite, como resulta lógico, a las teorías sobre la sociología comprensiva de Weber, en particular a las características de la acción social como un entramado de sentidos y significados sociales compartidos y comunicables:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz, 2000: 20).

Pero quizá sea posible acceder con una nueva hermenéutica a planos de significación inconscientes. Las estructuras latentes de la representación, aquellas no directamente deducibles de la literalidad del discurso, también son cognoscibles por el efecto de sentido que producen; por la morfología de organización y sus funciones. También hay que pensar en los mecanismos de producción del significado, en las estructuras cognitivas de los sujetos participando activamente en la construcción de representaciones del mundo. Para el caso, es posible pensar la idea de que la gramática de los textos de la cultura de la violencia está definida por los mecanismos psíquicos de defensa, a la manera como los define el psicoanálisis.

Es indudable que a esta realidad violenta de las pandillas subyace un acumulado de contradicciones y de conflictos que al converger con la estructura social generan violencia (Geertz, 2000). En las comunidades marginales que estudiamos, son factores como la falta de oportunidades, la pobreza, la ignorancia y la marginalidad, además de la misma violencia que genera una serie de consecuencias no esperadas y no controladas, que imponen a los actores un comportamiento defensivo para afrontar la indeterminación de su porvenir (Ordóñez & Britto, 2007) Basta revisar las cifras de pobreza, desempleo, acceso a la educación de esta comunidad marginal para comprender que la violencia tiene un trasfondo en estructuras sociales injustas. Uno podría decir que, en un medio tan hostil, los altos niveles de agresividad no regulada resultan adaptativos y útiles para la supervivencia. En el caso de Aguablanca hay migraciones sucesivas de comunidades de la costa Pacífica, donde estas comunidades se dedicaban a una economía de subsistencia basada en la pesca artesanal y cultivos de pan coger, además de la explotación de la madera y la minería en pequeña escala, lo cual implica una división social del trabajo en la cual los hombres

son proveedores a pesar de las precariedades. Todo este esquema se rompe con la migración a la ciudad, donde las mujeres resultan mucho más recursivas que los hombres para adaptarse al nuevo contexto. Mientras los hombres quedan circunscritos a los eventuales trabajos de construcción, las mujeres venden arepas, venden chance, trabajan como empleadas del servicio doméstico o ejercen la prostitución, y de esta manera se convierten en mujeres cabeza de hogar.

Con base en estas ideas se puede formular una hipótesis en la que a la suma de factores de violencia estructural y cultural corresponde el desarrollo de una particular estructura del carácter, una especial configuración emotiva que resulta funcional al medio hostil donde desarrollan sus vidas. En lo que se ha visto, esa configuración emotiva se caracteriza por una concepción fatalista que pone el destino en fuerzas o entidades ultraterrenas, lo que vamos a denominar foco de control externo, y una representación de sí mismos y del otro que solo atiende a necesidades psicológicas propias a la manera de una perspectiva egocéntrica. El foco de control externo describe aquella situación en la cual los sujetos se representan el destino de sus vidas como algo sobre lo cual no tienen capacidad de actuación; el destino no depende de la voluntad propia sino de factores externos como el azar, la fatalidad, la religiosidad o la magia. Este foco de control externo que gobierna su destino se corresponde con el debilitamiento de la autonomía del Yo y una predominancia de la realidad subjetiva que activa las defensas psicológicas. A esta condición se le da el nombre de perspectiva egocéntrica. Este egocentrismo consiste en la auto-referenciación de todas las circunstancias sociales, la imposibilidad de ver el punto de vista del otro, no ver al otro de manera objetiva sino verlo desde las proyecciones subjetivas, la negativa a asumir la responsabilidad por las consecuencias de sus actos, y la justificación de todas las acciones violentas como actos de defensa legítima.

En los barrios incluidos en el estudio, la dimensión cultural que subyace a la violencia directa puede descubrirse en el análisis de los textos y las narrativas con los cuales los actores sociales justifican la violencia. La dimensión cultural de la violencia se inscribe fundamentalmente en el lenguaje y define una identidad del grupo basada en la lucha contra el enemigo y el cultivo del odio. Estos discurs-

sos comportan un fuerte compromiso emocional y afectivo de odio, desprecio, miedo y todas las razones por las cuales hay que apelar a la violencia en la relación con el otro. Conceptos como identidad de género y códigos de honor dan luces sobre esa estructura y esa dinámica. En lo que sigue se va a proponer la relación entre esos conceptos y la violencia pandillera. De otra parte, es notable el trasfondo imaginario de los conflictos en los cuales se mezclan supersticiones, sincretismo religioso, fatalidad y magia. Las ideas sobre el destino y la muerte siempre parecen dominadas por una omnipotencia de las ideas (Freud, 1981d)², en el sentido freudiano, y entonces alguien es inmune a las balas porque su cuerpo esta “cerrado”, el otro ha muerto (asesinado por sus enemigos) porque lo abandonó el ángel de la guarda, y muchos cargan la oración del justo juez y otro amuleto para protegerse espiritualmente de los males terrenos. Esto supone una extraña dialéctica entre la realidad psicológica y la realidad externa que encuentra su formulación en tradiciones culturales sincréticas.

Adelgazamiento de los vínculos simbólicos

Desocialización, desinstitucionalización, desmodernización, posmodernismo, descivilización, declive de las instituciones. En las ciencias sociales las palabras y los conceptos se multiplican constatando la emergencia de un fenómeno que habla del fin del mundo moderno como lo conocimos. Desde diversos lugares y disciplinas se constata una particular transformación de los vínculos sociales, señalando que se desanudan lazos de correspondencia y cohesión social, que el poder coactivo y socializador de las instituciones de la sociedad se debilita y pierde eficacia, que el fenómeno de la individualización se radicaliza y se rompen las identidades comunitarias o se exageran sus reclamos políticos como minorías victimizadas. ¿Hacia dónde conduce el desmantelamiento de las instituciones?, ¿qué nuevas formas de asociación emergen?, ¿cómo se construye hoy la subjetividad?

2. Hace referencia al concepto desarrollado por Freud en *Tótem y Tabú*, donde explica la magia en las sociedades primitivas por una primacía de la realidad subjetiva donde las ideas de la mente actúan en el mundo modificándolo solo por obra del deseo.

Autores como Touraine (2006) señalan que la idea de soberanía popular, piedra angular de las instituciones de la modernidad, ya había entrado en crisis desde hace un siglo gracias al creciente predominio de la razón instrumental, aquella que solo atiende las lógicas del mundo mercantil. La filosofía liberal, a partir de las tesis iluministas del siglo XVIII, se propuso diseñar las instituciones del Estado Moderno de tal manera que fuera posible el desarrollo de las necesidades individuales en armonía con el orden colectivo. Esa armonía sería posible gracias al dominio de las pasiones por medio de la razón. El derecho, por un lado, y la educación, por otro, son los pilares fundamentales de esta idea que iba a hacer posible tal correspondencia: una difícil y maravillosa tensión entre el desarrollo del potencial humano y la realización del sujeto, por una parte, y la vida colectiva, la ciudadanía, el deberse a los demás, por otra. El derecho como la más alta racionalidad en los intercambios y conflictos de las relaciones humanas, y la educación como la estrategia de socialización colectiva para formar ciudadanos. Pero, a lo largo del último siglo, la autonomía creciente de la economía capitalista que escapa a toda reglamentación, la liberación del mercado y su alejamiento de toda regulación, el sistema financiero que cada vez se apropia de un porcentaje mayor de las riquezas sin contribuir a crearlas, debilitan todas las otras instituciones de la sociedad y hacen que la brecha entre la racionalidad técnica y el individualismo moral sea cada vez más grande.

Se produce en el mundo contemporáneo una disociación entre el individuo y la vida colectiva, la economía desanclada de las otras esferas de la vida social desbarata formas de sociabilidad tradicionales enfrentando la economía y la cultura. Ya lo había dicho Daniel Bell (2006) cuando muestra que la racionalidad funcional que rige la esfera tecno-económica se opone a las racionalidades de la igualdad del mundo político y el hedonismo imperante en la esfera cultural generando lo que él denomina las contradicciones culturales del capitalismo. Un mundo donde el deseo del individuo se contradice con el proyecto de la vida colectiva.

Las pandillas son la expresión radical de este adelgazamiento del lazo social, un fenómeno que, como hemos dicho, parece ser el signo de nuestros tiempos. Es como si la sociedad abandonara el pacto social

—esa ficción colectiva de un acuerdo, que nos permite vivir juntos—, como si rompieran el contrato de tolerancia, de convivencia, de cooperación que hace posible la existencia del colectivo. Pero, si bien el mito fundador del Estado Moderno es ese Contrato Social entre ciudadanos, el propósito de la Modernidad era la consagración del individuo. En el mundo contemporáneo asistimos a la ruptura del primero y a la radicalización del segundo, porque esta sociedad no ha hecho cosa distinta que exacerbar la individualidad, radicalizarla hasta despojarla de todas sus ataduras y de todos sus vínculos. La sociedad de los individuos, que fue el sueño de la Modernidad, quizá exigía demasiado en términos de racionalidad, derecho y cooperación, pero la autonomización y la racionalización del orden económico por encima de todas las otras fuerzas sociales, la imposición de un régimen de lucro depredador y alienante rompió el equilibrio necesario. Un aspecto en el que coinciden las diferentes posturas teóricas acerca del fenómeno de las pandillas es que algo falla en la socialización, algo no funciona en el proceso por el cual se introduce a los seres humanos en la vida en sociedad. De alguna manera se ha roto la continuidad en la transmisión del conocimiento y los valores entre las generaciones precedentes y los jóvenes. La socialización en el mundo moderno estaba garantizada por el efecto disciplinador de las instituciones que transmiten las tradiciones, los valores y las costumbres necesarios para la vida en común, y su éxito es visible en la medida en que se da el establecimiento de un vínculo con los otros y se acepta una regulación racional y legal de los conflictos. La socialización es el proceso fundamental por el cual se integra un grupo social y se reproducen los mundos simbólicos que sustentan las distintas instituciones. Es posible discutir luego si esa integración no deriva en un ejercicio de dominación que se da en medio de fuertes tensiones y desequilibrios de poder, pero ni siquiera las luchas por el poder pueden darse por fuera de un contexto simbólico compartido. ¿Cuáles pueden ser esas fisuras en las instituciones encargadas de la socialización?, ¿en qué momento se quiebra esa conexión y se pierde esa eficacia?

La literatura reciente sobre las pandillas coincide de diversas maneras en que lo que está en juego es la transformación y el debilitamiento de los vínculos sociales tradicionales, ya sea que se hable de

marginalidades múltiples, como en los trabajos de Diego (Vigil, 1988) donde narra el surgimiento de las maras en Los Ángeles a partir de procesos migratorios desatados por las guerras civiles en Centroamérica, o de adelgazamiento del lazo social, como prefiere Carlos Mario Perea (2007) en su examen de las tendencias radicales a la individualización y al aislamiento de las épocas del capitalismo flexible; o se piense en las violencias reactivas a la exclusión y la estigmatización, como lo hace Mauro Cerbino (2006), perspectivas que hacen que lo imaginario subjetivo crezca en la medida en que disminuye lo simbólico social. En todos estos casos siempre están presentes las ideas de que los nexos sociales están rompiéndose, de que las instituciones de socialización son cada vez más ineficaces, y de que el pandillero y su violencia son un síntoma de la realidad social actual. Este déficit de socialización, esta restricción de los vínculos asociativos en cantidad y en calidad, redundaría en una organización de los afectos y las emociones menos represiva y, en consecuencia, más proclive a la violencia.

La marginación y las pandillas

El concepto de marginalidades múltiples, desarrollado por Diego Vigil, señala que los eventos históricos en los que se produce segregación y exclusión para ciertos grupos forman el trasfondo de las pandillas callejeras. Tanto la discriminación racial, los obstáculos económicos, la violencia callejera y, en general las difíciles condiciones de vida en los barrios de las pandillas son de origen histórico, son lo que las generaciones previas configuran como relación social y que con el paso del tiempo termina por convertirse en una injusticia estructural. En este enfoque se propone un análisis sistemático de los agentes de socialización más importantes –familia, escuela y el cumplimiento de la ley–, y la manera como se afectan por guerras, fenómenos migratorios y crisis económicas. Se trata de ver las transformaciones y el debilitamiento de las instituciones encargadas de regular y socializar el comportamiento de las nuevas generaciones.

En su historia sobre la formación de pandillas de inmigrantes vietnamitas, mexicanos y salvadoreños en Los Ángeles, Vigil resalta el desfase generacional y la pérdida de eficacia y de sentido de las institu-

ciones de socialización y regulación tradicionales, que se produce una vez traspasadas las fronteras. Ello resulta para estos grupos de jóvenes en la sumatoria de marginalidades sociales, políticas y culturales. No hay una integración funcional y armónica a la nueva cultura sino un habitar los bordes, un entrar en conflicto con los nuevos valores, un oponer resistencia al estigma y la exclusión. En este contexto la vida callejera es la instancia de socialización privilegiada, y lo es porque en medio de la precariedad y la desorganización social propia de los establecimientos no planificados de los inmigrantes pobres. El Estado, la escuela y el hogar disminuyen su poder de educar, socializar y dar un sentido de pertenencia. El producto de este descoyuntamiento se refleja en la discriminación racial y en los obstáculos económicos que se exageran para las minorías que no logran adaptarse. Las instituciones sociales se ven afectadas, debilitadas, transformadas por las inicuas condiciones estructurales. La pobreza, la exclusión y la discriminación afectan las relaciones familiares, disminuyen el poder y pueden en muchos casos generar un sentimiento de derrota y resignación, que otros autores han denominado fatalismo y desesperanza aprendida (Martín-Baró, 1998). Las marginalidades múltiples deterioran el control social y promueven la socialización dentro de las pandillas con rituales, rutinas, signos y símbolos que reproducen y reeditan la filiación y la identidad. La vida en la calle, con su dureza y su miedo, establece patrones similares en lo que corresponde a la necesidad de protección, amistad y lealtad que la pandilla provee, pero también deja espacio a la singularidad de las identidades raciales y a la propia historia del grupo. En este contexto se desarrollan diferentes lazos sociales, diferentes criterios de prestigio y reconocimiento, diferentes sistemas de creencias.

Vigil nos recuerda que estos grupos –la mara salvatrucha, las pandillas de vietnamitas e inmigrantes latinos en Los Ángeles– tienen historia, y que en esa historia pueden verse la injusticia y la marginación de las que han sido víctimas inmensos sectores sociales que son expulsados por la pobreza o la violencia de su propia tierra y que no encuentran ni espacio ni oportunidades en las naciones donde buscan un nuevo destino. Las guerras –que son solo un caso particular en la historia de la formación de pandillas– son desastres sociales que

rompen los vínculos entre las personas, que deshacen el Estado y la ley, y que obligan a las huestes de exiliados a emprender una nueva vida en otro país donde pierden la cohesión y la identidad de sus lugares de origen. Las nuevas generaciones heredan una integración deficitaria al sistema social en el cual viven y la pandilla es una solución lógica frente a la hostilidad y la marginación.

Aunque la historia de cada grupo étnico muestra diferencias de tiempo, lugar y personas, y esto conforma una singularidad que es importante destacar, hay aspectos estructurales de exclusión que los emparentan; las pandillas de mexicano-estadounidenses y afroamericanos que se establecieron hace más de medio siglo en las zonas este y centro-sur de Los Ángeles tiene su propia identidad cultural distinta a las poblaciones salvadoreñas y vietnamitas expulsadas por la guerra civil. Ambas comparten un destino de marginación y una deficitaria integración social. La guerra civil en El Salvador, acontecida entre 1980 y 1992, costó 75.000 muertos y prácticamente la destrucción del aparato productivo de este país; también produjo el exilio forzoso de al menos medio millón de ciudadanos, la mayoría de los cuales se estableció en el estado de California, en Estados Unidos. Allí se convirtieron en una importante fuerza productiva y las remesas que enviaban a sus familiares en El Salvador en uno de los recursos más importantes en las cuentas de esa nación. Sin embargo, la integración al mundo del trabajo no se acompaña necesariamente de una integración cultural al entorno americano; además, sigue habiendo mucho desempleo y todo esto contribuye a generar un conjunto de problemas nuevos que se expresan en las nuevas formas de organización familiar y en transformaciones en el proceso de socialización que ayudarían a explicar la aparición de pandillas en las segundas y terceras generaciones. Con el paso del tiempo las nuevas generaciones se ven excluidas de los bienes culturales, del producto de la economía, del adecuado reconocimiento, y algunos optan por cierta resistencia cultural a la marginación que entre otras expresiones también recurre a la violencia.

En términos de su estructura y sus dinámicas sociales, las pandillas de segunda y tercera generación de inmigrantes muestran similitudes importantes como el uso de la violencia, la apropiación de territorios, el consumo y el tráfico de drogas. Es decir, puede hacerse

una lectura general sobre los procesos sociales que les dan origen. Pero también hay que señalar que en los aspectos históricos y culturales hay importantes diferencias por la reelaboración de los vínculos de identidad con su cultura de origen, y esto genera conflictos identitarios en el que la raza es un tema central para los afroamericanos, así como la ambigüedad entre ser nativos de E. U. pero pertenecer a la cultura mexicana, como ocurre con los chicanos, y para los salvadoreños y los vietnamitas la herencia de un conflicto político histórico. También hay mérito en estudiar la especificidad de cada grupo.

En dirección a la tesis de la de-socialización, evidentemente los grupos de inmigrantes viven una experiencia de abandono de un entorno cultural y la dificultad de integrarse en la nueva sociedad a la que arriban. En esta situación los procesos de socialización de las nuevas generaciones avanzan sobre un alto nivel de incertidumbre y en tensión con lo que se conserva en cuanto a instituciones de crianza y de educación del lugar de donde provienen y lo que aparece como nuevo o cambiante en el nuevo contexto social. Cuando las familias y la escuela ceden terreno en la labor de socialización de las nuevas generaciones, la socialización callejera en el grupo de pares toma su lugar y promueve una subcultura urbana, una acomodación sincrética y creativa, y generalmente violenta, y un nuevo campo de conflictos. Esto genera no solo diferentes lazos sociales sino diferentes valores y aspiraciones de éxito, nuevas formas de participación y patrones de creencias que entran en conflicto con los valores dominantes en la sociedad. Queda la pregunta sobre los posibles vínculos entre las transformaciones aquí descritas y aquellas que ocurrirían en la organización psíquica de los afectos y las emociones.

También hay que decir que en estas generaciones de migrantes la familia como institución socializadora se ha debilitado. Factores como la pobreza, el desempleo, las separaciones, los hogares con uno solo de los padres y el estigma social son una carga muy pesada que hace que muchos padres pierdan el control de la situación y que no puedan supervisar ni guiar a sus hijos mientras desarrollan sus lazos sociales. Con el tiempo esto se transforma en una actitud de derrota y resignación que hace difícil que la familia sea una fuente de afecto y de apoyo para estos jóvenes, en la misma medida en que el poder de

los adultos sobre los jóvenes disminuye. Todo eso contribuye a que los muchachos generen fuertes vínculos de afecto con sus amigos y pares; el grupo o la pandilla son la fuente de afecto y protección cuando todo lo demás ha fallado. De esta manera el proceso de marginalización múltiple lleva a una descomposición del control social, descomposición que lleva a la socialización callejera y a la emergencia de una subcultura pandilleril.

Las ideas de Vigil (2005) tienen un importante valor descriptivo, en la medida en que cuenta la historia de las pandillas en Los Ángeles y explica la formación de estos grupos por la acumulación de marginalidades y exclusiones. Pone de presente que los migrantes huyen de la violencia y la pobreza de sus países y luego narra las dificultades para integrarse a otra sociedad. De esta manera se contextualiza en perspectiva histórica los procesos de formación de pandillas, con lo cual se integran en la explicación fenómenos sociales de hondo calado. Es importante ver el fenómeno en su perspectiva histórica, reconocer que la injusticia estructural y la marginación son eventos que se desarrollan en el tiempo, y ver que lo que ocurre en el presente es consecuencia del pasado. No se exploran en este estudio las dimensiones simbólicas de esta transformación, ni cómo los acelerados y traumáticos cambios sociales tienen consecuencias psicológicas en las personas. Un estudio más cercano a estas inquietudes es el de Mauro Cerbino, que ahonda en el fenómeno de la identidad de las pandillas en sociedad contemporánea.

Pandillas y exclusión social

Cerbino (2007), dice que se desconoce mucho sobre la historia de la violencia juvenil y que este desconocimiento encubre y niega los profundos conflictos de la cultura y la sociedad. La creciente alarma social y la preocupación por la seguridad en las sociedades contemporáneas tienden a desconocer “múltiples conflictos sociales, culturales y políticos activados, entre otras condiciones, por la presencia de mecanismos de inferiorización, exclusión o marginalización económica y simbólica de amplios sectores de la población a los que ciertamente no son inmunes los jóvenes” (p. 244). Se violenta a los

jóvenes de sectores populares estigmatizándolos y estereotipándolos como delincuentes, frente a lo cual ellos responden con su propia violencia. El propósito de esa estigmatización, para el autor, “es utilizar una estrategia de separación-división tendiente a mantener separado lo normal e inaceptable, a excluir o expeler todo lo que no calza, lo que es diferente, enviándolo a un exilio simbólico porque es intolerable” (Cerbino, 2007: 257). Y esta marginación tiene, además de su expresión simbólica, consecuencias materiales. El examen de la reacción de los jóvenes marginales a la violencia del estereotipo y de la exclusión debe estar en la base de la comprensión de la violencia pandillera; se trataría en este caso de una reacción defensiva contra el estigma y la marginación. De esta suerte el pandillero es primero una víctima de violencias estructurales y simbólicas, y luego encuentra en la violencia una manera de resistir.

El autor afirma que cuando se “naturaliza” la violencia, cuando se la concibe como algo fáctico y gratuito, y no como producto de problemáticas sociales, crece el mito de que leyes más severas pueden controlar la delincuencia, pero “los agentes sociales no llevan a cabo actos gratuitos” (Bourdieu, 2000). Ocurre lo mismo con la idea de que las pandillas son producto de la desarticulación familiar, cuando la familia en crisis es más bien una consecuencia de otros procesos sociales y, en cuanto a la manida fórmula de decir que la violencia juvenil se explica por una pérdida de los valores, esta no sería más que:

Una preocupación de corte moralista, incapaz de comprender, de dar cuenta de la transformación que los valores están atravesando (...) en todo caso donde se están acabando los valores no es entre los jóvenes, ellos están haciendo visible lo que desde hace tiempo se ha venido pudriendo en la familia, en la escuela y la política (Martín Barbero, 1998, citado por Cerbino, 2007, p. 246).

De todas maneras, lo que está en crisis son las formas de integración normativa de la sociedad. Si la sociedad estigmatiza a los jóvenes creando estereotipos que reflejan sus propios miedos internos, es de esperar una reacción contra esta violencia simbólica a través del rechazo de los valores imperantes en la sociedad que los excluye. De esta manera se pierde una comunidad de valores y diferentes segmentos

de la sociedad se ven enfrentados en relaciones desiguales de poder y con intereses encontrados.

Al parecer, en los tiempos que corren los conflictos generadores de violencia se han vuelto permanentes por la densidad y la complejidad de la sociedad de masas. Cuando las mediaciones pacíficas de los conflictos se debilitan, parece que construir la propia identidad y reconocer la otredad, fueran procesos que se contradicen, y a la afirmación del sí mismo se corresponde la negación del otro. Es en esta contradicción donde se establece una primacía del orden imaginario, un “abultamiento de la condición imaginaria” (Cerbino, 2007: 248). que gobierna las relaciones sociales, y que hace ver a los otros como sujetos de veneración o de enemistad, de “fascinación absoluta o de rechazo radical” (Cerbino, 2007: 248). El otro no es nada más que una proyección imaginaria construida con base en estereotipos y negaciones, miedos y deseos. La ideología del consumo no hace cosa distinta que acentuar esta contradicción; estimula las fuentes imaginarias de la identidad y del vínculo, conectándolas con el mundo de las mercancías y la lógica del estatus y la ostentación que circulan mediante el mercado y la publicidad. Dice Cerbino que las industrias culturales ponen a disposición de todo el mundo la “materia prima imaginario-simbólica” del consumo y el mercado, lo que deconstruye las formas tradicionales de la cultura y su ritualización; pero los grupos de jóvenes resisten los embates y recrean lo cultural, como cuando crean y recrean las estéticas corporales y en la manera como se apropian de su contexto urbano; cuando usan como emblema aquello que los estigmatiza y lo devuelven elaborado como motivo de orgullo y de identidad. Es aquí donde lo joven se vuelve amenazante para quienes representan el establecimiento: “Ante estas expresiones juveniles el establecimiento aplica un mecanismo semiótico a través del cual establecen una relación directa entre la estética juvenil, las condiciones socioeconómicas de los jóvenes y el potencial de comportamiento delincinencial” (Cerbino, 2007: 250). Hay, pues, una tensión dialéctica entre estigmatización y resistencia cultural en los jóvenes que resulta muy importante en la explicación de los escenarios de conflictividad.

En el caso de las pandillas, toda esta situación hace que en un primer momento se aumente el valor del grupo como instancia de

reconocimiento; es la aprobación del grupo la que define el estatus social. Además, con la ayuda de la ideología del consumo se establece un “régimen de la visibilidad” en el que la mirada del otro funda la existencia, como en la famosa frase de Berkeley: “ser, es ser visto”. Los jóvenes se apropian de los bienes simbólicos que el mercado pone ante sus ojos y actúan en esos ámbitos imaginarios, pero la figura del enemigo les obsesiona y en la vida pandillera la confrontación violenta es el recurso para imponer la superioridad e inferiorizar a los otros. En esta situación la violencia no va contra el orden establecido, sino que reproduce unas relaciones sociales semejantes a las del orden establecido basadas en la dominación. En estas relaciones de dominación se reproducen los significados y las prácticas del coraje, la virilidad, la valentía, el respeto y el honor. Son la expresión de la masculinidad dominante que traza la frontera entre los hombres y los demás; en ella los actos y el lenguaje siempre se usan para la agresión y la desvalorización del otro. Son el estereotipo de la virilidad que se sustenta en las oposiciones binarias fuerte/débil, grande/pequeño, superior/inferior que las pandillas ponen a jugar en el imaginario de su identidad y les sirven como recurso para oponerse a los “otros” y destacar en su grupo. Esto en cuanto a la representación del “otro”. En cuanto a la representación del “nosotros”, la pandilla es una comunidad afectiva donde la emoción del miedo es trabajada para convertirse en elemento de cohesión del grupo y motivo para la violencia. Pero esta violencia solo hace la ilusión de trasgresión y no se convierte en una opción política. No llega a hacerlo porque no se transforma en proyecto colectivo, porque se agota en el gesto violento, porque no conduce a una participación en la vida pública. Esta consideración permite dar un paso más y ver la violencia como una consecuencia de la transformación de las experiencias de socialización de algo que era, de alguna manera, colectivo y ritual, a un espacio marginal donde los vínculos sociales no se dan en la lógica del reconocimiento y el respeto mutuo. Dice el autor: “Esta violencia simbólica se suma a las otras violencias, y en las pandillas se reproduce como forma de intercambio social. Es importante problematizar este aspecto de la violencia porque visto de este modo la violencia siempre es reacción a otra violencia, así esta primera violencia sea una percepción

o deformación imaginaria. En el caso de las pandillas estos jóvenes son objeto de rechazo y exclusión social y en buena parte su toma de partido por la trasgresión empieza como reacción a esa violencia simbólica.” (Cerbino 2006).

Hay, pues, una crisis generalizada que pone en cuestión las formas de integración normativa. El modelo de integración social basado en los derechos políticos del ciudadano y la pertenencia a la comunidad imaginada de la nación está en crisis, Cerbino (2006 p.11) menciona:

Asistimos a manifestaciones de violencia en distintos ámbitos: desde las estructuras institucionales (como son la escuela, la familia, las autoridades de gobierno y de policía, los medios de comunicación) hasta las formas contemporáneas de socialización y de afirmación identitaria. Estas manifestaciones difusas de violencia se ubican en un horizonte general de condiciones problemáticas que caracterizan el actual momento histórico.

El desanudamiento del lazo social conduce a la violencia y entonces la afirmación de la identidad y la búsqueda del reconocimiento también pasan por la violencia. Una suerte de rito agonístico, un espectáculo en el cual se conquista el reconocimiento:

Lo que se vuelve imprescindible para la acción pandillera es la construcción de una escena conflictiva en la que las prácticas de la confrontación (sobre todo con otras pandillas) asumen el significado de una afirmación, ante los ojos del otro –adversario o enemigo–, de una superioridad que es posible en la medida en que el otro es inferiorizable. La relación en la identidad implica una incapacidad de asumir el respeto al otro. *Ibid.*

Una identidad sin alteridad nos remite, como señala el autor, a una ruptura del orden simbólico cohesionador, a un campo de conflicto signado por la exclusión del otro. El yo deniega la alteridad y en su lugar ubica estereotipos imaginarios. De una forma de reconocimiento simbólica se pasa a una forma de desconocimiento llena de proyecciones imaginarias. El yo se afianza sobre la base de una mayor participación de la realidad subjetiva en la construcción de la realidad social.

Subjetividad y lazo social

Si renunciamos a descripciones simplistas de sesgo psicológico que ven solo a los pandilleros en relación con un déficit de integración normativa al sistema, y apostamos a una lectura que los inserte en las tramas sociales y culturales más generales, podemos decir con Perea (2007) que lo que hace posible las pandillas como fenómeno contemporáneo y global es la realización del proyecto de una subjetividad de la sociedad de mercado. La sociedad del mercado y la ideología del consumo han transfigurado los mediadores sociales del símbolo, el vínculo y el poder, que a la manera como los trabaja el autor son las formas de conexión de lo social y lo subjetivo: lo simbólico como el ámbito de la representación y la identidad, el vínculo como los factores de la cohesión social, y el poder como organizador de las jerarquías sociales. Dice Perea (2007) que el pandillero vive en un tiempo paralelo, habitando las esquinas, lejos del trabajo y de la escuela; no se integra al colectivo social ni a sus instituciones, el parche constituye su único vínculo y, según el autor, aunque en su lenguaje están las nociones de comunidad y respeto estas están desdibujadas por la simbólica del deseo y de la muerte.

Si bien las pandillas son hijas de los grandes procesos de urbanización de mediados del siglo pasado, ellas se han configurado en su modelo actual a partir de particulares transformaciones del mundo cultural de los jóvenes con sus luchas por la autonomía y su rebeldía, y luego la impronta del mundo del consumo en los años 80. Hoy para el pandillero el mundo de lo simbólico remite al territorio, al parche y a la noción de respeto, “sometidos a la diabólica dialéctica del deseo y la muerte” (Perea, 2007: 41). Es decir que el entramado de su vida se restringe a estos registros marcados por el impulso a la vida y al goce y la atracción oscura de la muerte. El vínculo social para el parcerero es lo que queda después del corte con la familia, la escuela y el trabajo; se restringe a la vida aislada de los circuitos sociales en la pandilla. El poder es el miedo que se siente y se provoca, y la violencia consecuente. En la situación descrita el individuo desvinculado queda a merced de la subjetividad, abandona los ideales ascéticos de la razón y la política, y se establece en la lógica hedonista del placer y la experiencia sensible, convirtiéndose en un sujeto autocontenido entre el deseo y

el miedo: el pandillero. El fenómeno deviene global cuando la esfera económica y el mundo del mercado se autonomizan, y establecen una tensión con la sociedad que ve sus instituciones erosionarse. La desocialización campea, el imperio del mercado entra en el mundo de la pobreza como ideal y el pandillero lo asume como norte.

Lo simbólico

Las modificaciones en el orden simbólico de la pandilla son visibles en el lenguaje (lo simbólico) que en la pandilla está limitado a la experiencia del tiempo paralelo. El tiempo paralelo discurre al margen del tiempo del trabajo, del tiempo organizado en horarios, plazos, metas, eficiencia; es un tiempo alternativo al invertido en la producción material y la adaptación funcional al sistema. En este tiempo de la esquina y del fútbol, de la marihuana y la violencia, del sexo y la rumba, los puntos de anclaje con lo simbólico empobrecido son el territorio (el barrio como lugar de la experiencia y referente de identidad), el parche (como comunidad de consenso y vínculos de afecto), y el respeto (el capital simbólico del prestigio). Lo simbólico es pobre porque no remite a los proyectos colectivos de la sociedad, porque no ancla en el acervo cultural de la tradición, porque pierde el espesor de significados y de ambivalencia; se limita a ser la reelaboración de una experiencia biográfica limitada, desarrollada en los márgenes de la sociedad:

Desde donde hablan los pandillos, el tiempo paralelo y las fracturas empobrecen el lenguaje. No se trata de simple precariedad cultural. La pandilla es una forma de articulación simbólica, su precariedad discursiva no significa ausencia de palabra: el pandillo abreva significado del gesto pandillero signado por el "territorio", el "parche" y el "respeto", los resignifica desde los significantes de la muerte y el deseo. (Perea, 2007: 15).

Es decir que su enganche en lo simbólico colectivo es precario, casi que hay una experiencia de gueto, de auto referenciación, de endogamia discursiva, que lleva a los anclajes simbólicos a lo más básico, a las pulsiones fundacionales del deseo y la muerte.

El vínculo

El lazo social se adelgaza en la medida en que estos grupos se distancian de las instituciones socializadoras del trabajo, la familia y la escuela. Estas instancias hacen posible la inscripción en el orden social, permiten la interiorización de formas auto coactivas, formas de control social logradas por la domesticación de los impulsos y por la morigeración de las pasiones, y es este tipo de experiencia el que no ocurre en la vida del pandillero. Su socialización ocurre fundamentalmente en el grupo de pares y en el contexto de la calle: “El pandillo rompe amarras con las instancias clásicas de la socialización: la familia, la escuela y el trabajo. Queda la pandilla, pero ahí está también la soledad del individuo contemporáneo” (Perea, 2007: 15). Este vínculo degradado no es una experiencia singular de la pandilla; coincide con una tendencia general contemporánea al aislamiento, una época que le apuesta al individualismo extremo. La individuación, el proyecto que la Modernidad creía completamente desarrollado en la imagen del ciudadano político, autónomo, vinculado a la sociedad por derechos y deberes, no ha hecho otra cosa que radicalizarse desde la segunda mitad del siglo XX. Hoy campea una ética basada en el hedonismo del consumo y empiezan a caer en el olvido los grandes proyectos integradores que animaron a las generaciones previas.

El poder

Para el pandillero no hay una inserción en la ciudadanía y el derecho, y su dificultad de ver el mundo más allá de la estrecha frontera de la pandilla le impide cualquier tipo de organización política. El poder para el pandillero consiste en la violencia y el miedo que inspira, el poder es el delito y el dominio que le otorga sobre las calles, las esquinas y las personas que allí viven. “La transgresión violenta y el miedo en el contexto de guerras del pavimento contra pandillas, vecinos y organizaciones de limpieza. El miedo para imponer el respeto” (Perea, 2007: 20). El respeto para los pandilleros no deriva de la aquiescencia frente a los valores sociales sino de la capacidad de intimidación, del poder de infundir miedo. Es el poder de la trasgresión y de las armas.

Esta transfiguración de los mediadores sociales del símbolo, el vínculo y el poder, corresponde a la evolución reciente del capitalismo

y trae aparejados los efectos alienantes de la economía de mercado que ha descoyuntado las formas de integración normativa basadas en la tradición, los valores, las costumbres y los afectos. Estas formas de integración son reemplazadas, cada vez más, por formas de integración meramente funcional, de relación entre capital y trabajo bajo la férula de la forma mercancía. Dice Perea (2007):

Frente a las cenizas del vínculo social, el individuo gana un nuevo desciframiento, ya no el de la razón y la búsqueda política, sino el de la gratificación y la experiencia sensible sin fronteras, impuesto entre la gente mediante estrategias de terror. En el símbolo se instala el deseo, en el vínculo el individuo desvinculado, en el poder el pánico. La sociedad contemporánea instituye un sujeto, el individuo desvinculado autocontenido en el deseo y el miedo (20).

Simplificados y desprolijos, los mediadores simbólicos solo remiten a un individuo que se limita a su experiencia sensible desde el lado del goce, y que en el vínculo con los otros instala la violencia y el miedo. Igual ocurre con la construcción de identidad que se desliga de las prácticas de la vida familiar, la educación y la economía. Para nuestro estudio interesa entonces la pregunta sobre la singularidad de la experiencia de socialización e identidad en las pandillas y el papel que juega allí la violencia. La violencia del pandillero se establece entre la reacción –objetiva o imaginaria– frente a la marginalidad y la estigmatización, la búsqueda de la “fama” (reconocimiento), la adscripción identitaria al grupo, y los contextos de conflictividad propios del mundo delincuencia. En todas estas violencias falla la mediación simbólica que pone palabras al conflicto y que hace posible la identificación con el otro. ¿Cuál es aquí el sustrato simbólico e imaginario que acompaña estos procesos?, ¿cuál es la configuración emocional³ de los sujetos puestos a jugar este juego en este contexto?

Históricamente los órdenes sociales, religiosos y políticos hicieron posible cierta configuración de la subjetividad. Afirmar Perea (2008) que en el mundo griego al individuo se le invistió de verdad interior,

3. Siguiendo las ideas planteadas por Elías sobre el compromiso emocional y el conocimiento.

en el cristianismo de alma y en el Estado Moderno de razón. En el mundo del mercado el sujeto queda abandonado a su deseo y se produce una deriva simbólica; por eso el pandillero hace las cosas “sin mente”, porque la sensoriedad reemplaza a la razón. Así las cosas, las adscripciones identitarias se rompen y solo queda la profusión de los signos del consumo: “El triunfo del mercado es la sociedad sin rito. Disolución de los dispositivos culturales encargados de conectar las prácticas y los símbolos con un orden constituido más allá del sujeto, otro que no sea la supremacía del capital y sus inversiones. La era del consumo vive sin metarrelato y sin rito” (Perea, 2008, p. 28). Terminan por confluír deseo y demanda, como señala Baudrillard en su reflexión sobre el mundo de los objetos, donde lo subjetivo se funda desde afuera, donde el mundo del consumo impone su ética hedonista.

En términos generales este autor quiere mostrar cómo las dinámicas recientes de la evolución del capitalismo afectan otras esferas de la vida social, produciendo en los casos extremos de la desagregación social el fenómeno de las pandillas. Se trata, por ejemplo, de las recientes reformas de los Estados para echar atrás las conquistas laborales de la fuerza sindical, se trata de la relocalización de producción manufacturera en otros Estados sin regulación de los derechos laborales, de la desregulación del mercado financiero, de la baja calidad del trabajo, de su carácter flexible e inestable. En el mundo contemporáneo llega a su término la época del trabajo estable que permitía una proyección y una planeación del futuro, y se erosiona y debilita el Estado nacional que pierde poder frente a los organismos multilaterales y las corporaciones multinacionales. Todo esto produce un deterioro de la integración normativa de la sociedad; los valores de antaño se trastocan y se vacían de significado, las instituciones socializadoras pierden eficacia y el tejido social se debilita. Las experiencias concretas de los jóvenes marginales en los barrios son precisamente consecuencia de un proceso de desocialización, de adelgazamiento de los vínculos sociales. A pesar de la dificultad que plantea el emparejamiento de causas generales y distantes con fenómenos concretos y particulares, hay un hecho incontestable: las pandillas se reproducen en todos los rincones del mundo.

Todas estas ideas hablan de los efectos de una ruptura: las marginalidades múltiples, la predominancia de lo imaginario en las relaciones sociales, la desocialización y la deriva simbólica. En los ejemplos que nos dan estos autores todo esto se traduce en una particular afectación de los grupos vulnerables que pierden su filiación con el colectivo social y sus instituciones y restituyen en su interioridad otras lógicas de marcado sesgo imaginario. ¿Cómo opera ese sesgo imaginario en las configuraciones emotivas de los sujetos?, ¿cómo integran la violencia y mediante qué mecanismos psíquicos logran esa integración?

Proceso civilizatorio y desocialización

La violencia pandillera se sostiene en una determinada estructura emotiva del pandillero, y que esa estructura mantiene una relación sinérgica con la estructura de las relaciones sociales. Las características y el principio dinámico que gobierna la emotividad del pandillero serán abordados en otro apartado, pero aquí vamos a sentar las bases teóricas que permiten pensar estos problemas. Para ello se harán referencias teóricas y conceptuales que apoyan la lectura de los datos en torno a un fenómeno particular denominado proceso civilizatorio, que habla del modelamiento particular de la psique en relación con la represión de los impulsos y, de otra parte, un proceso en cierto modo inverso en el cual se analizan las consecuencias de un debilitamiento del poder socializador de ciertas instituciones sociales.

Hacia el año 1913 publica un ensayo titulado “Múltiple interés del psicoanálisis” (Freud, 1980), donde realiza diversas apreciaciones sobre el aporte del psicoanálisis a un conjunto de disciplinas científicas, desde la biología hasta las teorías de la civilización. En el apartado correspondiente a la sociología señala:

El niño, que produce espontáneamente represiones de instintos, no haría con ello sino repetir una parte de la historia de la civilización. Lo que hoy constituye una restricción interna fue en un tiempo solo externa, impuesta quizá por las circunstancias de la época, resultan-

do así que también lo que hoy se plantea ante cada individuo como exigencia cultural externa podrá convertirse un día en disposición interna a la represión (Freud, 1980)

Esta sola afirmación da lugar a todo un programa de investigación que plantea interesantes y difíciles retos al científico, entre ellos la construcción de categorías conceptuales que permitan vincular los campos de la psicología y la sociología con la historia para la comprensión de los fenómenos de la socialización, la construcción de subjetividades y las organizaciones afectivas y emocionales de los sujetos en cada época histórica. Tiene la gran virtud de estar justo en la frontera de fenómenos sociales y psicológicos, y requiere de argumentos mediante los cuales pueda describirse adecuadamente esta sinergia. Esto podría ser una buena descripción de la obra del gran sociólogo Norbert Elías y de su tesis acerca del proceso civilizatorio.

En el examen de la correspondencia entre los cambios particulares en las estructuras de las relaciones humanas a través de la historia y el cambio específico en la estructura de lo psíquico, lo primero que hay que decir es que no se trata de una planificación de un grupo de hombres influyentes –para el caso unas elites sociales– que hayan pensado modificaciones de la sociedad en el largo plazo y hayan podido controlar los efectos de sus acciones en el corto plazo. Los procesos sociales, si bien implican decisiones y acciones racionales y emocionales de los individuos, crean, en la interacción entre personas y el entrecruzamiento de acciones, un conjunto de resultados inesperados e incontrolados que adoptan una autonomía y una racionalidad propias e independientes de la voluntad de esos mismos individuos. Esta dinámica de los procesos sociales establece un orden coactivo que se impone y gobierna buena parte de la conducta de los actores sociales y es el que determina la marcha de los cambios históricos. Es de esta manera como ha de entenderse el proceso civilizatorio, no como una acción política concreta, o un diseño estratégico del devenir de la sociedad elaborado por influyentes personalidades, sino como un proceso colectivo, el resultado de un conjunto de tramas históricas que trasciende las intencionalidades individuales y establece su propia lógica y determinación.

El proceso civilizatorio consiste en la progresiva génesis de un entramado social con sus habitus y con sus instituciones, que permite en los sujetos un mayor control de las emociones y las pasiones, ora externo y coactivo, ora interno y autocoactivo. Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, viene la pregunta: ¿Qué explicaría el tránsito entre la coacción social (externa) y la auto coacción (interna, psicológica)?

La coacción social y la auto coacción

Cómo hecho histórico, el desarrollo de las formas de la auto coacción solo es visible en las transformaciones cualitativas de determinada estructura social en series de tiempo muy largas. Estas transformaciones se producen por la dinámica conflictiva y transformadora de las tensiones internas de las sociedades que van modificando las costumbres y los hábitos y las modelaciones psíquicas. Dice Elías (1997), que la clave del proceso civilizatorio radica en la progresiva diferenciación de las funciones sociales por el aumento de la presión de la competencia social, aumentando las cadenas de interdependencia entre los individuos:

Cuanto más se diferencian las funciones, mayor es su cantidad, así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos. (Elías, 1997: 451).

El individuo se ve constreñido a dirigir su conducta de un modo más preciso y estable, con arreglo a la conducta de los otros que participan en los procesos de interacción. Esta autorregulación no es completamente un acto de la conciencia, el proceso de transformación del aparato psíquico en dirección a la interiorización de la restricción de los impulsos se da en la socialización y la crianza, y de esa manera adquiere un carácter automático del que ya no pueden librarse conscientemente. La vida social y las relaciones con los otros se tornan tan extensas y complejas que crean una gran tensión en los sujetos y la barrera de miedos contra el comportamiento “incorrecto” tiende

a funcionar de modo mecánico produciendo infracciones contra la realidad social. De todos modos, todo esto contribuye a una regulación cada vez más específica del aparato psíquico, aunque hay que decir que esto varía grandemente de acuerdo con la posición y la función social de los individuos.

En este autor hay una teoría sobre la paz como una figuración en la que resulta central el monopolio de la violencia:

Cuando se constituye un monopolio de la violencia surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. En ellos las coacciones que pesan sobre los individuos aislados son distintas a las anteriores. Ciertas formas de violencia que siempre han existido, pero que, hasta entonces, solamente se daban conjuntamente con la violencia física, se separan de esta y quedan aisladas en los espacios pacificados. Las más visibles para la conciencia habitual de la época presente son la violencia y la coacción económicas (Elías, 1997: 452).

Esta tesis, desde luego, coincide con las ideas del Estado Moderno de los filósofos iluministas, pero tiene el mérito de no pensar la paz como lo contrario de la violencia sino como un proceso que necesariamente la integra. Las sociedades con altos índices de violencia, donde no hay un claro monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado, serían sociedades donde los niveles de institucionalización y diferenciación de funciones y cadenas de interdependencia serían más escasos y precarios. Aquí las relaciones sociales y las secuencias de acciones que involucran serían más breves. En las primeras los individuos están más protegidos contra los peligros y la emergencia de la violencia en sus vidas, al tiempo que están obligados a reprimir la agresividad y la expresión de sus pasiones. En las segundas, la presencia del peligro es más directa y la menor regulación hace que la expresión de los afectos y la emergencia de la propia agresividad estén más disponibles.

El proceso civilizatorio incrementa en los individuos los niveles de auto reflexividad, produciendo un nivel mayor de conciencia y de culpa en los sujetos, lo que redundaría en una psicología más compleja:

El dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente para alcan-

zar a la lejana cadena causal y a las consecuencias futuras, son aspectos distintos del mismo tipo de cambio que se produce necesariamente al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física y de las interdependencias en el ámbito social. *Ibid.*

Aquí el autor muestra la necesaria correspondencia entre las relaciones sociales y las configuraciones psíquicas. En el ejemplo contrario, sociedades más desreguladas o comunidades guerreras, los sujetos son mucho más espontáneos e intensos en la expresión y la manifestación de sus pasiones; pueden dar rienda suelta a diversiones y placeres salvajes, pueden saciar su odio de manera brutal contra el enemigo, pero al mismo tiempo deben temer la venganza y la retaliación. “La falta de represión de los instintos y la mayor intensidad de la amenaza física son manifestaciones complementarias” *Ibid.* Sin los mecanismos de autocontención de los sujetos, ganados en el proceso civilizatorio, la sociedad es más peligrosa y la vida social más amenazante.

La contención y la represión de los afectos es una consecuencia de este proceso civilizatorio y un sello característico de las sociedades modernas. Que se trata de un proceso social cristalizado en las instituciones encargadas de la socialización como la familia y la escuela es algo que podría ilustrar este pasaje literario de la obra de Philip Roth (1981):

¿Para qué otra cosa pregunto yo, eran todas esas reglas alimenticias prohibidas, para qué sino para proporcionarnos a los niños judíos práctica en ser reprimidos? Práctica, amigo mío, práctica, práctica, práctica. La inhibición no crece en los árboles, ya sabe; se necesita paciencia, se necesita concentración, se necesita un dedicado y sacrificado progenitor y un niño aplicado y atento para crear en sólo unos años un ser humano realmente reprimido. ¿Por qué, si no, los dos grupos de platos? ¿Por qué si no, el jabón y la sal kosher? ¿Por qué, si no, pregunto yo, sino para recordarnos tres veces al día que la vida está llena de fronteras y restricciones, de cientos de miles de reglas impuestas por Nadie, reglas que, o las obedece uno sin discusión, independientemente de lo estúpidas que puedan parecer (y permaneciendo así, obedeciendo, en Su gracia), o las transgrede, muy probablemente en nombre del ultrajado sentido común?

Entre dos posiciones del progreso civilizatorio anterior y posterior al desarrollo de estructuras psicológicas auto coactivas se pueden fijar grandes diferencias en la expresión y la contención de las emociones. En la primera se vive un presente total, donde se goza y se sufre por entero sin muchas posibilidades de cálculo o previsión; en la segunda, el aumento notable de la auto reflexividad crea la posibilidad de prever con mucha antelación las consecuencias de las acciones, y entonces la psique se moldea con mayores niveles de culpa y auto restricción. Esta teoría nos permite entender aspectos psicológicos de la violencia en términos de la estructura de las relaciones sociales. Describe una configuración emotiva en la cual los impulsos están desregulados en comparación con sociedades donde la socialización comporta altos niveles de represión. En este orden de ideas, las precarias experiencias de socialización de los jóvenes de las pandillas en barrios marginales señalarían una pobre introyección de formas auto coactivas. Por esa razón su estructura emotiva es más proclive a la violencia y a la expresión abierta y espontánea de sus emociones y afectos.

La “de socialización” puede describirse como un retroceso del proceso civilizatorio: si en la sociedad se disminuye la interdependencia social y las ligazones sociales, también se disminuyen las fuerzas psíquicas que reprimen la agresividad y las emociones. Si los individuos limitan su interacción social a unos pocos intercambios, su necesidad de planear la acción previendo las consecuencias futuras disminuye; las secuencias de organización temporal del pensamiento disminuyen dando lugar a una conducta menos regulada y más espontánea. La de socialización de los grupos sociales se caracteriza por la desafección política, por la incapacidad de participar de la comunidad imaginada del Estado, que es aquella que exige la autorregulación y la interiorización de normas, que es la que contiene las reglas supraindividuales que limitan las libertades individuales y pone fronteras al egocentrismo. En la de socialización reaparecen formas premodernas de sociabilidad distintas a la ciudadanía: la pandilla, el pequeño grupo, la cofradía de varones; es la cultura del gueto, de la alteridad completamente imaginaria y fantaseada. Reaparece el sistema cultural del honor como forma de regulación social, y con ello la vida privada se limita y la vida expuesta a los otros ocupa el espacio y la mirada del otro agobia

e impone. En la de socialización o en procesos des civilizatorios la violencia se vuelve agonística, otorga la gloria y el reconocimiento de la fama. Los códigos de honor están en contradicción con los valores ciudadanos de la igual dignidad y, por el contrario, propone jerarquías, diferenciación y estatus. Cuando el Estado es impotente para imponer la ley y las reglas, cuando no logra regular la conflictividad social con el recurso del derecho, se pasa a un estado de naturaleza hobbesiano donde la violencia no solo no se condena, sino que se convierte en un valor, se la normaliza como una relación social legítima. En este contexto la subjetividad y la identidad dependen mucho del lugar jerárquico que cada sujeto ocupa dentro del grupo. Se trata de un sujeto menos consciente de sí mismo y más atado a la mirada del otro, más determinado desde afuera que desde adentro. Cuando las instituciones flaquean el Yo se debilita y compensa esa debilidad con el uso de mecanismos psíquicos de defensa, y de esa manera se refugia en la vida imaginaria y egocéntrica, lo cual afecta la manera cómo percibe la realidad social.

Decíamos que el proceso civilizatorio eliasiano ocurre, entre otras cosas, por una particular relación entre el Estado y la sociedad civil, una relación en que las instituciones estatales ejercen una labor de mediación legal eficaz de los conflictos y generan un espíritu de comunidad imaginada que nos hace compartir un conjunto de valores. En el caso de Colombia, uno y otro proceso han fracasado parcialmente. En los barrios de nuestras pandillas las comunidades imaginarias se centran en las necesidades narcisistas que añaden un alto compromiso emocional a las relaciones sociales; en todas las ciudades hay zonas marginales donde la presencia de las instituciones estatales es precaria, la conciencia de lo público disminuye y las calles tiene dueños, y la inseguridad aumenta. La marginación social hace precaria la integración de los grupos al resto de la sociedad, el desempleo e incluso la informalidad económica hacen que las posibilidades de integración funcional y productiva disminuyan o sean inexistentes. Las redes de interconexión laboral y sus cadenas de dependencias contribuyen, con otros factores, al desarrollo de un conjunto de valores colectivos, pero al faltar estas redes la comunidad valorativa se adelgaza y se extingue, y se generan valores propios y una comunidad

de gueto. Esa comunidad de gueto tiene sus propias formas de solidaridad, un conjunto de valores propios, lazos emocionales y, para el caso de las pandillas, las solidaridades, los afectos y los valores integran la violencia como una forma de relación social. La de socialización y la marginalidad reproducen condiciones estructurales donde la autorregulación psíquica cede su terreno a formas menos diferenciadas y más difusas, formas de organización del aparato psíquico con un superyó más primitivo, con predominancia de lo que en psicoanálisis se denomina yo ideal, por oposición al ideal del yo.

El concepto del superyó fue desarrollado por Sigmund Freud para explicar la psique en términos de una estructura. Ya había desarrollado su noción del inconsciente, una teoría sobre los procesos psíquicos que subyacen la conciencia; ya había desarrollado una teoría de las pulsiones como fuerzas contrarias que riñen y crean la dinámica de la vida psíquica, y ahora definía las instancias del aparato psíquico. Como se conoce, Freud (1981c) define al ello como el depositario de las pulsiones y los impulsos sin domeñar, el yo como la parte del psiquismo que se vuelve a la realidad y reprime nuestra animalidad, y el superyó como una conciencia moral cuya energía es la agresividad que se vuelve contra el sujeto mismo y que se experimenta como sentimiento de culpa. Según la preceptiva psicoanalítica, la estructura del superyó se divide en dos instancias: el yo ideal y el ideal del yo; el primero hace referencia a una primera organización de las fuerzas del ello que se vuelven contra el yo, un ideal de omnipotencia egocéntrica forjado sobre el modelo del narcisismo infantil, definido por su carácter primitivo y arcaico. El ideal del yo aparecería más tardíamente en la génesis del aparato psíquico e involucraría las identificaciones positivas con los padres, y a través de ellas con los ideales colectivos. La idea de un superyó primitivo es desarrollada por autores como Winnicott (2005) y Klein (2002), para explicar las ansiedades persecutorias y las formas de organización esquizo-paranoide que parecen estar detrás de la psicología del delincuente, con lo cual la idea no es que los delincuentes no tengan un superyó sino que la instancia superyoica corresponde a una organización de la agresividad vuelta contra sí mismos muy basta y primitiva, frente a la cual se defienden con la conducta violenta.

El problema de las teorías sobre el lazo social es que carecen de una teoría del sujeto. Se describe muy bien una interacción del orden simbólico, pero poco se nos dice acerca de las dinámicas psíquicas interiores en cada sujeto. La idea de un individuo pasivo determinado por las poderosas fuerzas de la historia y de la economía pierde finura, sino teoriza la manera como las configuraciones subjetivas son afectadas y cómo afectan ellas la estructura social. Es bueno considerar que el yo es una relación social fundada por la mirada del otro, un repertorio de conductas construido en la interacción social, un sistema de compromiso con los otros en constante tensión por el problema del reconocimiento, y ahí tenemos los sistemas culturales del honor y las dinámicas de la identidad del género y las creencias mágicas y religiosas. Lo fascinante de este problema es poder percibir algunos aspectos de la eficacia simbólica del Estado, la manera como transforma sensibilidades, la manera como las decisiones normativas generan a través de la socialización configuraciones emotivas específicas en la población. También el problema opuesto de la decadencia de ese poder performativo, las fisuras del Estado moderno que dejan emerger formas premodernas y reactualizan viejas sensibilidades. La emergencia de una institución premoderna en grupos de jóvenes que no están anclados en la tradición simboliza la violencia en un juego profundo de estatus e identidad, no porque lo reciban como valores heredados de su linaje, sino porque el adelgazamiento del lazo social potencia los imaginarios y las realidades subjetivas, y estas resultan funcionales o reinventan un sistema cultural como el honor y la religiosidad mágica.

Capítulo 6

Honor

El honor solo se lava con sangre.

—Théophile Gautier

El honor es la conciencia, pero la conciencia exaltada. Es el respeto a sí mismo y a la belleza de la vida, llevada hasta la más pura elevación y hasta la pasión más ardiente.

—Alfred Vigni

El honor, hoy, es una enfermedad cuyos síntomas aparecen sólo cuando ya no existe.

—Julian-Pitt Rivers

El **honor** es expresión de un sistema cultural propio de las sociedades premodernas. Regula las relaciones sociales del estatus, el reconocimiento, la distribución del poder y la resolución de los conflictos. Implica un conjunto de valores morales como el deber, la virtud, el mérito, la valentía y el heroísmo, y un conjunto de principios cuya obediencia es indispensable y perentoria, y cuya desobediencia se castiga con el deshonor. El honor evoluciona históricamente y se vincula con distintas instituciones como la superestructura jurídica, bajo la forma de un derecho diferencial; con la familia, en la relación de dominio y protección de los subordinados, y con la sexualidad, en la vigilancia, el poder y control sobre la conducta femenina. El honor se expresa mediante el reconocimiento social, la fama, la gloria, la opinión exaltada e incluso ceremonias de reconocimiento público,

cargos, empleos o dignidades, rentas, y patrimonios (RAE, 1970). El honor ha sido una importante institución durante grandes períodos de la civilización occidental, precedidos por las antigüedades griega y romana, alcanzando una elaboración y una complejidad extraordinarias en la Edad Media y los sistemas feudales. Persiste en las sociedades del Antiguo Régimen en las castas de la nobleza y se resiste a desaparecer en el mundo moderno, en el que adopta matices de un romanticismo radical –como en la práctica del duelo– durante el siglo XIX, o variantes aún vigentes en algunos grupos subalternos (Gautheron, 1992) España", "title": "El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco.", "type": "book"}, "uris": [{"http://www.mendeley.com/documents/?uuid=38ee9a5f-9cf3-4ee2-a9f8-cc8ea5321f59"}], "mendeley": {"formattedCitation": "(Gautheron, 1992).

El honor es un sistema de regulación social y enclasmiento, característico de las sociedades premodernas y se encuentra en abierto conflicto con las instituciones propuestas por el Estado Moderno dado que conceptos como la igualdad ante la Ley, la democracia y la regulación legal de los conflictos, le merman su fuerza y su significado. En el mundo del honor se resuelven los conflictos apelando a un derecho de la diferencia, dado que la sociedad está claramente diferenciada en estamentos sociales jerárquicos; en el Estado moderno, por el contrario, se propone una racionalidad jurídica basada en la igual condición de ciudadanía. Antes del mundo moderno el honor regulaba los conflictos autorizando la violencia entre particulares, potestad que se transformó con el Estado moderno, que se funda en la clara intención de ejercer un monopolio de la violencia regulado por el derecho. El honor es un sistema de jerarquías y rangos, de alcurnia y linaje, mientras que las sociedades modernas se organizan sobre la idea de la igual dignidad. Puede decirse que la evolución histórica de esta institución es una buena expresión del tránsito de las sociedades estamentales a una sociedad de los individuos, de formas de relación social fundadas en la pertenencia a grupos diferenciados, a formas de relación social basadas en el concepto de ciudadanía. No hay que olvidar que la palabra *estatus* deriva de estamento. Dice Max Weber (1987, p. 667): “En oposición a las clases, los estamentos son normalmente comunidades, aunque con frecuencia de carácter amorfo.”

La comunidad, a diferencia de la clase social –que es un concepto más abstracto–, está signada por una vida en común y una historia donde se sedimenta lo cultural. Es esta vida comunitaria la que hace posible que, además las diferencias de riqueza y poder que se traducen en derechos y privilegios, a los estamentos los separen un conjunto de rituales y todo un imaginario de contaminación y de contagio avalado por creencias religiosas. Se trata de distancias simbólicas que se instituyen en el imaginario colectivo y dan un sentido de identidad a los grupos. Muchos de los rituales se centran en la reiteración de la diferencia y siguen la preceptiva del honor. En el primer epígrafe de este capítulo, Gautier (Citado por Peristiany, 1968) destaca al honor como una relación social violenta; afirma que las heridas al honor solo pueden remediarse jugándose la vida, lo que sitúa el honor a la altura de un ideal por el que se juzga lícito matar o morir. En este caso la violencia no es el fracaso de la relación social, como pudiera pensarse, sino una forma de relación social legítima y valorada, anclada en una visión del mundo que juzga sus principios como meritorios y deseables. En el texto siguiente, de Alfred Vigni., se ve a al honor como la actitud más excelsa y enaltecida, se lo ve como la máxima virtud, y se acentúa el carácter de nobleza y de belleza que comporta. El mundo del honor es un mundo donde todo se remite a la moral. En la última frase, la de Pitt-Rivers (1968: 245), se afirma la degradación actual del honor, rebajándolo al nivel de una enfermedad, como si el honor hoy sólo conservara el afán de preeminencia y la violencia, y olvidara sus ideales. Una y otra afirmación describen aspectos significativos del honor en los cuales la muerte, la violencia y la belleza parecen ocupar un lugar central. Pero ¿pueden la muerte y la violencia ser bellas? Sabemos que son fuente de desgracia y de sufrimiento, y que no es difícil asociar la violencia con la muerte, el dolor y el miedo y la desesperanza. ¿Qué podría haber de poético en eso? Y sin embargo habremos de decir que sí, que la violencia y la muerte pueden ser poéticos; no hay que olvidar que la poesía y la literatura misma nacieron de un canto a la guerra en la *Ilíada* hace tres mil años, y que mucho de lo que sabemos del mundo antiguo lo sabemos por los escritos que narran la gloria y las hazañas de los héroes de las sociedades guerreras, hazañas que perduran en versos repetidos interminablemente

por incontables generaciones. Para decirlo en palabras de Alessandro Baricco (2004: 179):

Para ser franco, tengo que decir que la *Ilíada* es una historia de guerra, lo es sin prudencia ni medias tintas: y que fue compuesta para cantar a una humanidad combatiente, y para hacerlo de un modo tan memorable que durará eternamente, y para llegar hasta el último hijo de los hijos, cantando sin término la solemne belleza y la irremediable emoción que antaño tuviera la guerra, y que siempre será. En el colegio tal vez lo explican de otra manera. Pero la esencia es ésta: la *Ilíada* es un monumento a la guerra.

En el mundo que describe Homero, la guerra aparece como un modo de vida natural, pero lo que interesa a Baricco –y lo dice con palabras igualmente bellas– no es que la guerra haya sido naturalizada en la Antigüedad, sino que haya sido enaltecida con la belleza:

No hay casi ningún héroe cuyo esplendor, moral y físico, en el momento del combate, no se recuerde. No hay casi ninguna muerte que no sea un altar, ricamente decorado y adornado de poesía. La fascinación por las armas es constante, y la admiración por la belleza estética de los movimientos de los ejércitos es continua. Bellísimos son los animales en la guerra, y solemne es la naturaleza cuando está llamada a servir como marco para la masacre. Hasta los golpes y las heridas son cantados como obras soberbias de un artesanado paradójico, atroz, pero sabio. Se diría que todo, desde los hombres hasta la tierra, alcanza durante la experiencia de la guerra el momento de su más alta realización, estética y moral: casi la culminación gloriosa de una parábola que sólo en el momento de la atrocidad de la lucha mortal encuentra su propio cénit. (Baricco, 2004: 183).

Esta belleza es la fuente de la que mana el ideal del honor. La violencia desatada impone a los hombres la experiencia del límite, una verdadera transcendencia y una final significación de la vida en la muerte gloriosa. No se puede comprender esa pasión de los hombres por la guerra y la violencia por fuera de estas paradójicas consideraciones. El honor se nutre de ellas, su fuerza nace en esta muy alta idealización del sacrificio y la violencia:

Frente a las anémicas emociones de la vida y a la mediocre de la cotidianeidad, la guerra ponía en marcha el mundo y empujaba a los individuos más allá de los límites acostumbrados, hasta un lugar del alma que debía de parecerles a ellos, por fin, el punto de llegada de toda búsqueda y todo deseo. (*Baricco, 2004: 184*).

Esta exaltación de lo definitivo y de lo irreversible rompe el orden rutinario de la vida y la dota de una gravedad y de una importancia de la que carece en tiempos de paz. La guerra, la muerte y la violencia tienen la facultad de forjar un destino fatal que marca en retrospectiva todo lo vivido. En el honor una buena muerte justifica una vida. Autores como Hedges (2003) autores también advierten en la guerra una muy alta idealización:

La perspectiva de la guerra es excitante. Muchos varones jóvenes, adoctrinados en la noción de que la guerra es la máxima definición de la hombría, que solamente en la guerra se pone realmente a prueba, a que pueden descubrir su valor como seres humanos en el campo de batalla, se unen de buen grado a la empresa. La admiración de la gente, la retórica grandilocuente, la oportunidad de alcanzar la gloria de la generación anterior, el ideal de nobleza, nos empujan. Y a la gente, irónicamente, le gusta tener una razón para indignarse y un objeto sobre el cual descargar su ira. La guerra normalmente empieza con un estado de euforia colectiva. (p. 217)

La guerra es una empresa que siempre se reviste de nobleza y valentía: “El mito de la guerra nos seduce con el encanto del heroísmo” (Hedges, 2003: 217). Se interpreta la confrontación violenta como el escenario privilegiado para la conquista del honor y la gloria; se trata de la vida al fin justificada en el acto del heroísmo, y todo esto redundando en el enaltecimiento de la muerte, la guerra y

la violencia. De todo esto se trata el mundo del honor. O, en palabras de Estanislao Zuleta (1986):

Porque si se quiere evitarle al hombre el destino de la guerra hay que empezar por confesar serena y severamente la verdad: la guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin unida con el más entrañable de los vínculos, del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad,

de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta su vida. Fiesta de poderse aprobar sin sombras y sin dudas frente al perverso enemigo, de creer tontamente tener la razón y de creer más tontamente aún que podemos dar testimonio de la verdad con nuestra sangre. Si esto no se tiene en cuenta, la mayor parte de las guerras parecen extravagantemente irracionales, porque todo el mundo conoce de antemano la desproporción existente entre el valor de lo que se persigue y el valor de lo que se está dispuesto a sacrificar. Cuando Hamlet se reprocha su indecisión en una empresa aparentemente clara como la que tenía ante sí, comenta: Mientras para vergüenza mía veo la destrucción inmediata de veinte mil hombres que, por un capricho, por una estéril gloria van al sepulcro como a sus lechos, combatiendo por una causa que la multitud es incapaz de comprender, por un terreno que no es suficiente sepultura para tantos cadáveres.

La guerra se nos presenta entonces como un fenómeno de euforia colectiva, una fiesta en la cual pueden derrocharse la vida y el porvenir; es el momento en el que la irracionalidad absoluta vence a la razón. Como fenómeno de masas, la euforia colectiva de la guerra trae la disolución del yo, y un conjunto de ganancias secundarias de carácter psicológico que eliminan la angustia de la culpa y la responsabilidad. Es una alegría que nace en la liberación de la pesada carga de la represión de los impulsos hostiles. Todo esto constituye la fuerza psicológica y social del honor. La gloria, la fama y el heroísmo son complejas representaciones culturales que dicen mucho sobre las sociedades en que se han forjado y convertido en ideales. Tras el honor se esconde el ideal del renunciamiento, puesto que hay orgullo en la auto restricción, en el dominio de los impulsos, en el control del miedo y las emociones. Para el honor no hay mayor satisfacción que resistir las tentaciones y superar las carencias. En sus aspectos psicológicos el honor estaría asociado con el narcisismo moral, según André Green (1992: 47) Madrid", "title": "El honor y el narcisismo", "type": "chapter", "uris": ["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=1178ecad-1937-4c92-82fa-6903430cb7ab"]}], "mendeley": {"formattedCitation": "(Green, 1992:

El narcisismo moral es una constelación psíquica caracterizada por una fijación en la megalomanía infantil: en este caso, ella se alía a un ideal

del yo tiránico, en el que el yo se reprocha pretender perpetuamente más de lo que es. Este ideal exige sin cesar nuevos renunciamentos, el yo se rebaja con humillaciones constantes para luchar contra el pecado del orgullo. El honor es un rasgo de esta constelación: siempre hay que salvarlo, está siempre amenazado con ser mancillado y, por su debilidad, eternamente susceptible de ser la causa de un daño irreparable a la estima de sí."

El autor hace referencia a una fase temprana del desarrollo del yo cuando las primeras identificaciones se establecen en torno a figuras idealizadas que constituyen las aspiraciones de la propia vida y que configuran una estructura psicológica que la preceptiva psicoanalítica ha denominado el superyó. El superyó está hecho de las cargas de agresividad que se vuelven contra el sujeto, en un primer momento están asociadas a la imagen omnipotente de un padre prohibidor y arbitrario, y posteriormente a las exigencias morales de la vida social que se vuelven sentimiento de culpa. La fuerza del honor radica en las arduas exigencias al yo para coincidir con los ideales. La semilla de la idealización y el engrandecimiento aparece en cierta fase del complejo de Edipo en la que se da una gran admiración hacia el objeto paterno como "padre de la prehistoria individual", como el origen de una mitología personal de muy nobles orígenes. Green está pensando, por supuesto, en el honor caballeresco con todos sus renunciamentos y esfuerzos, con su imagen romántica y heroica.

Lo interesante es que estos sacrificios que imponen los códigos del honor caballeresco no son propiamente expresiones de un masoquismo moral; no es que haya un secreto placer en el dolor y la renuncia sino más bien la supresión de todo placer: "El narcisista hace de la moral un goce autoerótico, en el que debe abolirse el goce mismo" (Green, 1992: 47). Parecería que el objetivo es un control tan radical que elimina las posibilidades de un placer contrario a las demandas del superyó. El límite de esta demanda sería el deseo del no-deseo. El estado en el que se está dispuesto a dar la vida para que algo, cuya preservación es más importante que la vida misma, sobreviva. La subjetividad, con sus emociones y sentimientos, es subyugada por un valor social que se interioriza como máxima demostración de aspiración y de sentido. El mayor honor es morir por ello, morir por

la dignidad y por la palabra. El mecanismo psicoanalítico de la represión parece insuficiente para realizar esta tarea de domesticar el deseo y el yo hasta su extinción. Green supone que se requiere transformar la naturaleza de las fuerzas (catexias) afectivas y hacer inconscientes los deseos, ya que desde el inconsciente su influencia y su fuerza serán mayores. De todas maneras, el sacrificio se compensa por el engrandecimiento narcisista, por la admiración y el respeto que esta conducta causa en la comunidad, por el reconocimiento y el ascenso en la jerarquía social que aumentan la estima de sí. Son solo recompensas morales y simbólicas, sí, pero pueden llegar a ser bienes superiores a la riqueza material y a la propia vida. En esa superioridad obra el mecanismo psicológico de la sublimación, hecha posible por la magnificación del objeto cuando se lo dota de valores supremos.

Las dimensiones psicológicas y sociales del honor se entrelazan y sobre determinan; las reglas sociales, las clases, los sistemas de intercambio que componen el honor, tienen un complemento en las satisfacciones psicológicas que procuran. Hay una conexión entre las dimensiones sociales del honor y las organizaciones subjetivas de la psique, de tal naturaleza que lo social y lo psicológico del honor se modelan mutuamente. Esto es posible porque el origen de la conciencia y la identidad es social, porque se desarrollan a partir de la mirada, la palabra y el contacto que viene del otro; la mirada fundadora de los padres se interioriza para convertirse en el yo, y esa mirada de los padres crea la sensación de importancia, de grandeza y superioridad que acompañan al yo y que, como hemos dicho, se asocia con el honor. Estas experiencias subjetivas se corresponden con formaciones culturales que les dan sentido y significado; por eso las acciones sociales honoríficas pueden dar satisfacciones psicológicas de orgullo y reconocimiento. Los sistemas de reconocimiento y estatus, con sus repertorios de prácticas y representaciones, definen los modos de hacer y los objetivos que hay que buscar. Este sistema se pone en marcha cuando hay una herida narcisista, cuando se sufre de un reconocimiento negativo, cuando se es víctima de una humillación. La herida narcisista afecta al yo en su estructura y queda bajo vigilancia del superyó y en particular del ideal del yo; la restitución del amor propio y el equilibrio del yo constituyen un camino que cada

sociedad y cada cultura han definido. Por ello el honor también hace parte de los estamentos sociales subalternos y no solo de los sectores dominantes; por su condición marginal y su déficit de poder, en estos grupos hay una herida narcisista originaria que se compensa con una dignidad que surge del resentimiento y que se impone por la fuerza. Tal es el caso de los pandilleros.

Quizá lo que pueda explicar la persistencia de los sistemas honoríficos en el tiempo es cierta forma de organización de la sociedad que produce una gran presión y control sobre el yo, esta presión social del honor se da en sociedades donde la relación con el otro es cercana, íntima y continua, donde hay una clara predominancia del nosotros sobre el yo, donde no hay mucho lugar para una vida interior⁴. La palabra y la mirada del otro y los otros se viven con la mayor intensidad posible. Las comunidades que funcionan como gueto, aquellas cerradas al intercambio con otras comunidades establecen por esta razón fácilmente sistemas honoríficos: la palabra de la gente, el qué dirán, garantiza la conservación o la pérdida del honor, y los individuos no osarían liberarse de las obligaciones honoríficas. El honor tiene un efecto controlador de las emociones y los sentimientos; un hombre de honor no puede expresar libremente su intimidad, un hombre de honor es un hombre con pudor y discreción, se define por la preocupación de ser digno de una cierta imagen ideal de sí mismo:

El miedo a la reprobación colectiva y a la vergüenza, envés del pundonor, es capaz de apremiar al hombre más desprovisto de amor propio a conformarse a la fuerza, a los imperativos del honor. El honor de un hombre es su honor. Ser y honor se confunden en él. El que ha perdido su honor ya no es. Deja de existir para los otros y, por tanto, para sí mismo (Bourdieu, 1968)

En los guetos o comunidades cerradas no hay espacio para la autonomía ni para la auto reflexividad; las redes de interdependencia entre los sujetos no tienen la distancia suficiente para permitirlo y

4. Esta idea es desarrollada por Pierre Bourdieu al final de su análisis del honor en la sociedad de la Cabília; combina adecuadamente las dimensiones psicológicas y sociales del honor.

los patrones de socialización y de crianza son fijos, rígidos y eficaces; la identidad deriva radicalmente de la mirada del otro, su juicio y su palabra, y no hay mucho lugar para una identidad nacida de una vida interior de conciencia de sí (Mead, 1993).⁵

A este propósito hay que decir que las pandillas, precisamente, son comunidades de gueto, es decir comunidades encerradas, endogámicas y con un fuerte control de sus miembros, y por estas razones fácilmente restituyen sistemas de honor. Las pandillas son marginales dentro de los marginales, pertenecen a comunidades excluidas que les temen y les rechazan debido a sus actividades delincuenciales. A los pandilleros solo les queda su grupo de pares, y dado que la familia y la escuela no han ejercido sobre ellos su poder de aconductamiento, la socialización secundaria tiene un poder definitorio. La cofradía masculina es notablemente controladora, el peso de la mirada del otro, total y definitivo. Todo esto crea las condiciones para una sociedad honorífica.

Aspectos históricos

El honor adopta distintas formas en el tránsito de una época histórica a otra. En la Edad Media europea es un atributo de la nobleza y luego afrontó crisis y variaciones que incorporaron otros valores y a otras clases sociales. Las variaciones históricas del sistema del honor nos muestran una tensión entre la primacía, entendida como superioridad sobre otros, y la virtud, que hace referencia a los valores del honor considerados positivos. En lo que sigue, haremos una breve mención de estos dos elementos y cómo funcionan dentro de los sistemas honoríficos. Dice Thomas Hobbes (1994: 87):

El valor o estimación del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por

5. Una teorización sobre ese proceso está en Mead: a nivel ontogenético el yo no es una esencia interior que se vincula a posteriori con el mundo, sino una estructura que se forma a partir del vínculo. En Mead el yo es fundamentalmente relacional y su conducta es una puesta en escena según roles sociales. Se diferencia del mí, de aparición más tardía, que hace referencia al acumulado de vida interior lograda por la conciencia.

consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio del otro. Porque, aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás.

El honor es algo que se concede a partir de las demostraciones públicas que concitan la admiración y el respeto ajenos, y así como puede ganarse también puede perderse. El honor depende del juicio de los otros. De muy antiguo, el honor era ganado por medio del coraje y la valentía exhibida en las acciones de guerra; con el paso del tiempo y con la evolución de las sociedades feudales, el honor se concedía por la entrega de títulos y tierras, lo que daba una base material para la construcción de un sistema cultural de la moral y la primacía social; por estas épocas la valoración personal y la construcción de una imagen social honorífica se refieren al deber, la virtud, el mérito y el heroísmo. Con el desarrollo del Estado, el honor también se asocia a las dignidades concedidas por los poderosos como cargos y empleos, patrimonios y rentas, la gloria y las ceremonias de reconocimiento. Es decir, el honor depende de cómo los otros otorgan el reconocimiento, es el resultado de una acción dentro de la sociedad, acción que es medida y valorada por los otros y nos hace merecedores de un juicio. No se trata, desde luego, de cualquier acción sino de aquellas que en las diferentes sociedades otorguen algún grado de superioridad y un motivo de orgullo. Lo que resulta curioso es que, aun mediando grandes diferencias históricas y culturales, los rasgos del honor siempre son similares, con variantes de época y con diferentes contenidos de valores; la estructura jerárquica, el encumbramiento social por el reconocimiento de los otros, el rígido control de las emociones y los sentimientos, tienden a reproducirse.

Caro Baroja (1968) y otros autores examinan la evolución histórica del honor en la sociedad española y señalan un cambio cualitativo en las concepciones del honor según las variantes históricas del poder y del enclasmamiento, en la antigüedad clásica romana, en la Edad Media y luego con el inicio de la Modernidad. En la antigüedad clásica el honor está definido como un conjunto de virtudes derivadas de la reflexión filosófica y moral sobre el bien, la vida honrada y honorable, a la manera como lo haría Cicerón basado en autores griegos como

los estoicos y otros. El honor da una identidad basada en las virtudes de la moral y el estado a través del ordenamiento jurídico otorga una especial dignidad a los estamentos sociales dominantes.

Con el alejamiento del mundo romano y la influencia de las tribus guerreras visigodas en la Edad Media, se imponen unos ideales morales y teológicos entre los cuales se destacan el orgullo de sangre y las convicciones religiosas. En la definición del honor hay un tránsito entre consideraciones filosóficas y jurídicas propias del mundo clásico, hacia otras en las que importan el linaje y la religión. La gloria conquistada en el campo de batalla da fundamento al orgullo de sangre, que puede transmitirse a las generaciones siguientes junto con el poder político y militar; y el establecimiento de una monarquía confesional impone las virtudes del cristianismo. En uno y otro caso funciona un criterio de enclasmiento y discriminación, tanto la confesión religiosa como el linaje fungen como pretexto ideológico para las definiciones del estatus y las fronteras sociales. Este fenómeno se acentúa con el episodio de los llamados cristianos nuevos: la relativa paz en que convivieron cristianos, musulmanes y judíos en España durante la baja Edad Media se vio rota hacia el siglo XVI, cuando aumentaron el dominio de territorios y el poder político y militar de los católicos, gracias a la alianza entre los reyes de Castilla y Aragón. Allí empieza a producirse la unificación de España que, como todos los fenómenos de constitución de los Estados Nación, se acompaña por una violencia directa y simbólica contra aquellos considerados “los otros”; la cohesión del grupo que quiere darse la identidad imaginada de una nación define sus límites no solo en los confines geográficos ganados por la conquista de la tierra y el monopolio del tributo, sino en las fronteras de la otredad. Se dan entonces en ese siglo las expulsiones de musulmanes y judíos, y los que permanecen habrán de convertirse al culto católico. No faltaron, desde luego, episodios de apostasía cuando los moros o los antiguos seguidores de la ley mosaica retornaban a sus antiguas creencias, con lo cual se creó un campo de conflictividad particular. De una parte, había desconfianza sobre las convicciones religiosas de los recién convertidos y, de otra, se establecía una diferencia de poder entre dos estamentos sociales: una nueva clase social, la de los “cristianos nuevos”, que enfrentada

con la de los “cristianos viejos” estaba en condiciones de subalteridad. En este punto la Inquisición surge como una institución que castigaría las verdaderas apostasías y evitaría la persecución popular de los nuevos fieles. Los castigos por herejía se extendían a la familia de los réprobos y eran heredados por los descendientes, a quienes se les prohibía acceder a todo honor y la posibilidad de detentar cargos públicos. En las cofradías, los colegios y los conventos se excluían expresamente a los hijos de los apóstatas y a los cristianos nuevos, y la obsesión por la pureza de sangre llenó de injurias y agravios a las capas sociales excluidas, hasta por lo menos la invasión napoleónica en el siglo XIX. El honor solo pertenecía a la clase hegemónica, que podía probar la pureza de su linaje y la antigüedad y firmeza de su fe cristiana. El deshonor correspondía a las clases segregadas, por el hecho de pertenecer a otras razas y otras confesiones. Honor y deshonor diferenciaban claramente los estamentos sociales y sus posibilidades de acceder al poder y el reconocimiento.

Estos conflictos de la identidad grupal que se resuelven en la oposición entre honor y deshonor se acompañan del sentimiento de odio y la violencia contra el otro. Se resuelven en un narcisismo grupal del “nosotros” por oposición al “ellos”. Las diferencias humanas de raza, de género, de clase o de identidad nacional se vuelven importantes y conflictivas cuando se convierten en diferenciales de poder y estatus social (Ignatieff, 1999). Parece que ninguna diferencia es demasiado importante hasta que se convierte en privilegio o pretexto para la opresión. Cuando las diferencias definen distintos niveles de poder se cargan de representaciones de negación y estigmatización del otro, por eso habla Freud (1981b) del narcisismo de las pequeñas diferencias, que sirven como un elemento de cohesión interna: con él se elimina todo aquello que separa al individuo del grupo. La identidad grupal es una manifestación narcisista no basada en una apreciación racional de las diferencias con los otros, no comprende la otredad, solo espera confirmar su visión del mundo: a la sobrevaloración sistemática de lo propio corresponde la infravaloración sistemática de lo ajeno: “Ese aspecto narcisista del intolerante explica su falta de respuesta a los argumentos racionales.” (Ignatieff, 1999).

Pero aún haría falta una tercera mutación del honor. Las evoluciones de la economía y el paulatino ascenso social del comerciante capitalista hacia el siglo XV y XVI en el occidente europeo, crearían nuevos conflictos y nuevas configuraciones del poder basados en el dinero. En este momento se relativiza el honor derivado de la virtud, conquistado en la batalla o heredado por el ilustre apellido, y se le abre espacio al poder económico como elemento de distinción. Aquí se separa el hombre virtuoso del hombre de honor. Bien decía el gran poeta Luís De Góngora (n.d.):

Cruzados hacen cruzados,
Escudos pintan escudos,
Y tahúres muy desnudos,
Con dados ganan condados;
Ducados dejan ducados
Y coronas majestad,
Verdad.

Y no podemos olvidar las graciosas sentencias de Shakespeare –“Si el dinero va delante todos los caminos se abren”, “El dinero vale por veinte oradores” o, también, “Devuelve la belleza a la marchita viuda”–, o las de Quevedo (1982):

Madre, yo al oro me humillo,
Él es mi amante y mi amado,
Pues de puro enamorado Anda continuo amarillo.
Qué pues doblón o sencillo
Hace todo cuanto quiero,
Poderoso caballero es don dinero.

Tenemos aquí una degradación del honor, que entonces es reemplazado por lo que en España denominan “el más valer”. Ya desacreditada la virtud como perteneciente a un modo de vida desueto, el más valer adopta un cariz agresivo y desafiante cuya mejor expresión sería la figura de Don Juan: quien se propone “demostrar su superioridad en todo lo que es vida juvenil y desordenada tiene que ser no sólo el que exponga su vida más, mate más, juegue más, gaste más, luzca más, sino también el que conquista mayor número de mujeres y más

ingenio despliegue para seducirlas.” (Peristiany, 1968). Sin duda hay aquí una rebelión contra los valores de una clase hegemónica, hay el reto a una forma de vida que se extingue y que ve diluir su autoridad y su respeto. Conserva del honor el afán a la primacía, la sensación de superioridad, pero pervierte las virtudes que lo sostienen y considera valioso romper esos viejos valores, burlarlos.

Aunque también hay que decir que el honor no tiene que coincidir obligatoriamente con la legalidad o con lo justo:

No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea y, aunque por consiguiente revele un gran poder) sea justa o injusta: porque el honor consiste solamente en la opinión del poder. Por esa razón los antiguos épicos no pensaban que deshonraban, sino que honraban a los dioses cuando los introducían en sus poemas cometiendo raptos, hurtos y otros actos grandes, pero injustos. (Hobbes, 1994: 45).

De donde puede concluirse que existe una distancia o incluso una oposición entre lo honorable y lo justo. El régimen de valoraciones que otorgan el estatus y el honor está relacionado con un sistema de valores distintos de aquellos que caracterizarían al buen ciudadano obediente de la ley. De hecho, los códigos de honor preceden a la regulación legal racional del Estado moderno y se le oponen; recordemos que las sociedades del antiguo régimen dirimían sus conflictos apelando al honor y al duelo. “La resolución oportuna, o la determinación de lo que una persona tiene que hacer, es honorable, porque implica el desprecio de las pequeñas dificultades y peligros. La irresolución es deshonrosa, como signo que es de conceder valor excesivo a pequeños impedimentos y a pequeñas ventajas...” (Hobbes, 1994: 104). En la Edad Media, por ejemplo, cuando el Estado aún no regulaba judicialmente las disputas, los conflictos entre nobles eran dirimidos en un combate judicial formalizado y ritual ante el rey y los testigos. Esta costumbre, que evolucionó en el duelo, persistió hasta el siglo XX, en constante conflicto y condena de parte del Estado y la iglesia, lo cual nos habla de la violencia como un resorte profundo de la conducta humana, que se resiste a un sistema de regulación legal y racional como el del Estado Moderno (Zieburá, 1968). El sistema del honor asigna una

pertenencia de clase –o, mejor, de casta– y apunta al establecimiento de las distancias y jerarquías sociales, y es contrario al mandato una sociedad de Estado moderno de igual dignidad. El honor reveló ser lo que desde hacía mucho tiempo era: un concepto anacrónico, que iba en contra de la verdadera dignidad humana, mejor protegida por una resuelta aplicación de los derechos del hombre y del ciudadano.

Una segunda característica es que, si bien las cuestiones del honor solían ser monopolio de la clase dominante, lo cual no quiere decir que el resto de la sociedad haya estado desprovista del sentido del honor. Como sistema cultural relacionado con la identidad y la dominación masculina, el honor hace presencia en otros segmentos sociales bajo la forma de ciertas prácticas, valores y representaciones del mundo que sostienen jerarquías y otorgan estatus, sólo que ya no dependen tanto de las posesiones materiales sino de otras formas de expresión del poder como la violencia. Las pandillas y las organizaciones mafiosas son un ejemplo de ello.

Una tercera característica nos señala que el honor no se restringe al linaje, sino que abarca también la sexualidad y el estatus social y económico. Las ventajas materiales y la riqueza resaltan las desigualdades y, de esta manera, la hospitalidad, la caridad y la generosidad son formas de exhibir una condición honorífica, con la circunstancia especial de que lo hacen a expensas del que lo recibe si este no está en capacidad de actuar recíprocamente. Pero la riqueza no es solo útil para humillar a los demás; el honor va de la mano con el poder y establece sistemas de patronazgo, y de esta manera los servidores y los lacayos participan del prestigio de su señor y de una superioridad respecto de sus iguales que, como es sabido, no se abstienen de exhibir en cada oportunidad con gestos de arrogancia y soberbia.

En estas tres fases del honor vemos distintas configuraciones de la subjetividad: en el mundo antiguo y medieval el honor es una relación social de violencia simbólica y directa, no solo aceptada sino también exigida. Junto con el poder militar, el honor aparece como una justificación ideológica de la superioridad de una tribu o una nación sobre otra. Cuando estas sociedades se vuelven más complejas y aumentan los lazos y las relaciones de interdependencia entre sus miembros, la estructura del honor se vuelve más ritual y eficaz, y el

estatus que confiere exige del hombre de honor restricciones, sacrificios y violencia contra sí mismo y contra los otros. Las sociedades del honor son sociedades en las que hay una clara primacía del grupo sobre el individuo; el estatus depende de la mirada de los otros. En los albores de la Modernidad esto empieza a cambiar cuando se pone en marcha la creación de una sociedad de individuos autónomos y autorreflexivos que vuelve obsoletos los códigos de honor. Un grado mayor de autoconciencia crea individuos que construyen su identidad en procesos de identificación con otros, y en esa identificación se hace posible ver al otro como un igual, surgiendo entonces sentimientos de solidaridad, de compasión y de culpa (Elías, 1997). El poder igualador del dinero (al menos para la ascendente clase burguesa) y la progresiva racionalización de la vida social cambian el honor por la simple primacía, y de esta manera el honor pierde su condición romántica y heroica y se vuelve objeto de críticas en una sociedad que busca la igual dignidad y que se burla del orgullo aristocrático. La progresiva toma de conciencia de los sujetos en el mundo moderno hace que importe más el beneficio personal; se toma distancia de la regulación externa, de la pesada carga moral restrictiva, y se conserva el estatus con los recursos del mérito y la viveza o, como dicen los españoles, del “más valer”.

En nuestro país, donde se conservan muchas instituciones premodernas después de un largo periodo de colonización, estos valores engranaron con las tradicionales estructuras del linaje al decir de Virginia Gutiérrez de Pineda, y se garantizó su transmisión generacional heredando honores y deshonoras, derechos y discriminaciones, pureza contra impureza de sangre, etc. Durante los siglos XVII al XIX se trasladó todas esas distancias y jerarquías sociales a los moldes patrios:

Tratándose de un país triétnico, donde cada raza en la conquista fue estatus sociales diferentes, mediante el poder del vencedor hispano, los grupos primigenios y las mezclas resultantes de todas tres, vivieron las secuencias de esta ubicación. Indio en estatus intermedio y negro en la base de la jerarquía social, constituyeron el aporte negativo en la “limpieza de sangre” mientras el hispano fue el indicador de ubicación prelativa. El lugar de nacimiento también se categorizó en el honor del grupo dominante, porque nacer en la metrópolis, dio prelación

mientras el origen criollo no, el nacimiento en la colonia constituyó un lastre en la ubicación social del blanco y por ende en su honor personal. (Gutierrez de Pineda, 1992)

En el origen de nuestra sociedad ya hay configurado un campo de conflictos relativo al estatus y al honor, unas prácticas de poder afincadas en la segregación racial. Esto se transmite en el lenguaje, las costumbres y, sobre todo, en los diferenciales de poder y de riqueza que heredan las generaciones. Los grupos marginales son producto de estas injusticias y sobre ellos pesa también la discriminación racial.

Los jóvenes de las pandillas, habitando en la pobreza, heredan no tanto una herencia cultural como sí una organización estructural de la sociedad que para ellos es desventajosa. Quizá el fenómeno de individuación de la modernidad se ha radicalizado, como sugieren autores como (Guiddens, 1997), y se rompen las tradiciones, se fragmentan los sentidos y los significados, se desatan todas las ataduras y tenemos al individuo sin tradición y sin historia, solo, abandonado a sus propios recursos. En esta situación nuevamente se impone ya no la igual dignidad sino el anhelo de la diferencia. La alteridad se construye con proyecciones imaginarias y no por la identificación de iguales que coinciden en propósitos y sentimientos; de esta manera, el otro es un enemigo y la diferencia se actualiza con la violencia. La violencia vuelve a ser una relación social valorada y aceptada, y las pandillas remedan las cofradías masculinas y los códigos de honor. La narrativa de encumbramiento y el prestigio restituye a la violencia en su lugar de relación social aceptada y promovida.

Género y Honor

Todas las sociedades y culturas definen un conjunto de prácticas sociales –o las reglas que guían ese conjunto de prácticas– por medio de las cuales se separan dos ámbitos distintos, dos universos diferenciados, con sus valores y representaciones: el mundo de lo masculino y el mundo de lo femenino. Según Marta Lamas, “el género define roles que marcan la diferencia de participación de hombres y mujeres en las instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas, y que

incluyen actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninas o masculinas" (Lamas, 2000). Al parecer, esta distinción es vieja como la humanidad, nace con la cultura misma, e implica una desigual distribución del poder.

Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1960: 665), la palabra Género, que viene del latín *genus, generis*, tiene en su primera acepción el significado de "Conjunto de seres que tiene uno o más caracteres comunes". La definición 3 dice que es la "**clase** a la que pertenecen personas o cosas". La definición 6 corresponde a la gramática: "Clase a la que pertenece un nombre sustantivo o un pronombre por el hecho de concertar con él una forma, y generalmente solo una, de la flexión del adjetivo y del pronombre. En las lenguas indoeuropeas (añade) estas formas son tres en determinados adjetivos y pronombres: masculina, femenina y neutra". En la definición 8 dice: "Forma por la que se distinguen algunas veces los nombres sustantivos según pertenecen a una u otra de las tres clases". La definición 9 hace referencia a la botánica y a la zoología: "Conjunto de especies que tienen cierto número de caracteres comunes". Las otras definiciones hacen referencia a ejemplos de clases de telas, o a géneros mayores y menores en las artes, es decir, otras formas y ejemplos de la clasificación. Todas las definiciones de la palabra género implican la función de clasificar, de diferenciar, de separar, de categorizar. Se definen un objeto o un conjunto de objetos por su diferencia con otros y por su semejanza con los de su categoría. Resulta útil dejar claro de entrada este sentido del concepto de género en términos generales, para que una vez aplicado a las categorías culturales de lo masculino y lo femenino pueda diferenciarse de otros conceptos como sexo, identidad, personalidad, carácter, etc. Así entendido, el concepto plantea un campo de problemas muy interesante: ¿Qué es lo que separa, categoriza y diferencia las formas de ser hombre y las formas de ser mujer en diferentes sociedades y culturas?, ¿son estas diferencias universales?, ¿están definidas por la naturaleza biológica del sexo o son una construcción social y cultural que cambia con la historia?

De primera intención, las diferencias entre hombres y mujeres se atribuyen a la morfología y a la fisiología de la sexualidad. Desde este punto de vista la diferencia entre hombres y mujeres tiene en

última instancia una determinación genética. Nadie se atrevería, desde luego, a negar que las diferentes características morfológicas y las variantes fisiológicas de los organismos de hombres y mujeres deban explicarse por la biología; pero ¿podemos decir lo mismo del comportamiento, las identidades y los valores que separan el ámbito de lo femenino de lo masculino? O estos son el resultado de un conjunto de experiencias de socialización, con valores, tradiciones y costumbres, con ritos, representaciones y usos del cuerpo que en cada cultura crean la idea de masculinidad y femineidad. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad de género. Al proceso biológico del sexo que tiene un nivel genético, otro hormonal y finalmente uno anatómico, se suma el proceso de construcción social del género que implica, a su vez, tres fases: la asignación de género con base en la apariencia de los genitales externos; la identidad de género construida como una experiencia subjetiva y relacional; y el rol de género, que es el conjunto de normas y prescripciones que dicta la cultura sobre los comportamientos masculino y femenino. Una inscripción de lo biológico en el orden de la cultura, el tránsito de la fisiología a las experiencias psicológicas, y luego a las reglas sociales (Badinter, 1994).

En el momento en que se prohíbe el incesto y se crea una institución que regula la sexualidad, se funda la sociedad misma y se separa la humanidad del ámbito de la naturaleza, señala Levi-Strauss (1985). Las reglas del intercambio de mujeres son un sistema de prohibiciones, un sistema simbólico que establece derechos diferenciales según el género y un desigual acceso al poder. En el caso de las sociedades androcéntricas la organización social del prestigio y los códigos del honor revelan el diferencial de poder y garantizan la dominación masculina. ¿Cómo actúan las diferencias de género a nivel de los individuos y las historias personales?, ¿cómo se hacen eficaces la dominación y el poder? El concepto de violencia simbólica de Bourdieu lleva el problema a las formas de socialización y la manera como ellas se inscriben en el cuerpo:

La división entre los sexos parece estar en el orden de las cosas, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa, por ejemplo, con todas sus partes “sexuadas”),

como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de las gentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. (2000: 21).

El proceso de socialización hace posible una concordancia entre las estructuras objetivas (el mundo real exterior) y las estructuras cognitivas (psicológicas), entre el ser y el conocer, y así la identidad de género se forja en la construcción social del cuerpo como una realidad sexuada de manera diferencial, que luego se aplica a los demás objetos del mundo.

En el caso de la identidad de género masculina siempre hay un rechazo psicológico consciente e inconsciente de lo femenino, a lo que se suma la experiencia vital enmarcada en estructuras e instituciones sociales, políticas, económicas, históricas y cambiantes. No existe identidad masculina común a todas las sociedades y el género hay que buscarlo en la manera en que la dinámica social se integra en la psicología de los hombres. Solo añadiríamos que la identidad es el tipo de experiencia psicológica y social que da singularidad a la propia vida, dotándola de coherencia y continuidad, de sentido e integración. La identidad se replantea y se reajusta en cada etapa de la vida, con arreglo a las propias experiencias y a los valores propios de la sociedad y la cultura a las que se pertenece. En la socialización primaria y en el proceso de la adquisición del lenguaje el niño interioriza la forma de ser, los rasgos del carácter, los gestos y las actitudes de los adultos significativos (Mead, 1993). Como el yo está apenas en proceso de formarse, la asimilación de estas representaciones primordiales es total, y ellas se internalizan como la realidad en sí misma y constituyen el marco de interpretación de las experiencias futuras. Estos marcos de interpretación, desde luego, varían con cada cultura y cada sociedad, e incluyen las prescripciones y los libretos para la representación de los diferentes roles sociales, como el género y la identidad sexual. Al decir de Norma Fuller, “el modelo hegemónico de masculinidad, norma y medida de la hombría plantea que quien nace con órganos sexuales masculinos debe someterse a cierta ortopedia, un proceso de hacerse hombre. Ser hombre es algo que se debe lograr, conquistar y merecer” (Fuller, 2002: 24).

Esta autora dice que los ejes de inscripción de la masculinidad en la socialización primaria son el cuerpo y la sexualidad; luego vendría un conjunto de transiciones en las experiencias de la socialización secundaria relativas al grupo de pares y la escuela; y, finalmente, las consagraciones que constituirían la consolidación de la masculinidad en el mundo institucional del trabajo, el matrimonio y la paternidad. En las prácticas y los ámbitos de la transición que se escenifican en la adolescencia se hace visible una conexión directa entre la violencia y la afirmación de la identidad masculina, allí se exageran las potencias de la virilidad, la agresividad y la sexualidad.

La masculinidad

Las cofradías masculinas exaltan un conjunto de valores asociados a la masculinidad a través del honor, en los cuales como ya dijimos, la violencia cumple un importante papel. Más allá de las causas objetivas y estructurales que determinan los conflictos, el honor hace parte de la cultura del conflicto, el honor resulta ser un sistema de interpretación de los conflictos que los liga a la dignidad y al orgullo, que los reviste de una severa trascendencia e importancia, y que sanciona una forma de superioridad y reconocimiento. Como el honor busca satisfacciones de orden psicológico y social, esto sesga la perspectiva de interpretación de los conflictos y otorga más valor a las circunstancias subjetivas de los problemas. Los códigos de honor configuran un patrón de masculinidad: el privilegio de la fuerza, el poder, la arrogancia, la audacia, el carácter resuelto y violento que se oponen a la condición femenina de debilidad, pasividad, sumisión, timidez y actitud pacífica. En el campo de la sexualidad el honor se liga estrechamente con las identidades de género en una especie de división del trabajo moral que se suma a la división del trabajo fisiológico y económico de hombres y mujeres. A pesar de las diferencias entre las culturas y las sociedades, el honor sexual siempre señala que al hombre le corresponde el honor como primacía y a la mujer el honor como virtud, al hombre le corresponde resguardar la pureza y la virginidad de las mujeres de la casa, y a la mujer le corresponde un comportamiento honesto que preserve su castidad. De esta manera,

uno de los recursos predilectos para ofender el honor de un enemigo es dudar de la honestidad de las mujeres de su casa, aludiendo a la dudosa reputación de su madre o a la infidelidad de su esposa.

Relacionar el género con el honor puede ser útil en varios niveles analíticos: en primer lugar, una dimensión psicológica, de carácter inconsciente, que explica el importante papel que juega la repulsa de lo femenino en la constitución de la masculinidad, en etapas tempranas de formación del Yo; en segundo lugar, en una dimensión antropológica y sociológica, el concepto de género ayuda a entender aspectos de las teorías de la socialización masculina en las que hay juegos de identificaciones y aprendizajes sociales y configuraciones emotivas que definen las fronteras del mundo masculino y el mundo femenino; en tercer lugar, con el género se puede dar fundamento a una perspectiva sociopolítica que describe y explica los diferenciales de poder entre los géneros y su relación con la estructura y la dinámica social.

En una perspectiva amplia puede afirmarse que el siglo XX conoció tres proyectos importantes para fundamentar una ciencia de la masculinidad (Connell, 2003). El primero de ellos fue la clínica psicoanalítica con su hipótesis del inconsciente, que define al yo como resultante de un drama relacional. El segundo, la psicología social, con la idea de rol o papel sexual, que describe los patrones de los comportamientos femenino y masculino. Y el tercero, las nuevas tendencias de la antropología, la historia y la sociología, que ven la identidad sexual como una construcción cultural que se da en determinados campos simbólicos.

Sigmund Freud problematizó la identidad de género masculina en el examen de lo que el denominó las relaciones de objeto (Freud, 1981d). El psicoanálisis concibe al sujeto como radicalmente histórico, es decir, renuncia a las perspectivas esencialistas y se enfoca en la teoría de los procesos que construyen la identidad. De esta manera deja de estudiar la sexualidad como un montaje instintivo determinado biológicamente y pasa a considerarla como producto de la modelación cultural de los impulsos biológicos en la historia personal. Primero desarrolla una teoría de la relación de objeto (Freud, 1981e) que enmarca dentro del drama edípico, el tránsito de un vínculo diádico en la primera relación con la madre a un vínculo triádico con la inclusión

del padre, un tercero portador de la Ley. En un segundo momento, a partir de nuevas evidencias clínicas sobre las experiencias imaginarias pre-edípicas –en el caso del hombre de los lobos–, que establecen las primeras organizaciones del psiquismo, en la cual advierte la diferenciación imaginaria que separa lo femenino –que se repulsa– de lo masculino. Y, finalmente, en el desarrollo de la denominada tópica estructural del aparato psíquico (que se suma a la topológica y a la dinámica), que ubica el superyó como la instancia que juzga, prohíbe y presenta ideales. Veamos cómo fue ese desarrollo y cómo se vincula con las ideas acerca de la masculinidad.

El complejo de Edipo y la elección de objeto

Durante las sesiones de trabajo clínico, los pacientes le revelaron a Freud un conjunto de fantasías reiterativas en las que eran seducidos por sus padres y sus cuidadores adultos. Aunque en un primer momento pensó que los hechos habían ocurrido efectivamente, y desarrolló una teoría del origen de la histeria con base en los traumas infantiles, luego se percató de que se trataba de una fantasía y que esa fantasía revelaba deseos inconscientes y la existencia de una sexualidad infantil. Esos deseos y esas relaciones configuran un drama similar al descrito en la tragedia griega, y por esta razón decidió llamarlo complejo de Edipo, referido a alguien que desea a su madre y se encuentra en una relación ambivalente con su padre. Lo denomina complejo por ser una situación estructurante del psiquismo resultante del choque entre las fuerzas pulsionales y las restricciones culturales. En este proceso, la elección de objeto es el resultado de esa historia, con sus variantes y singularidades, donde los vínculos amorosos de carácter incestuoso del niño con sus padres han de ser reprimidos, y a cambio han de dirigirse hacia un nuevo objeto por fuera de la familia. Pero esa elección de objeto no coincide necesariamente con la identidad de género. Freud se percató, por ejemplo, de que la homosexualidad no era un simple cambio de género, dado que gran parte de los hombres invertidos “...una gran parte de los hombres invertidos conservan la calidad mental de la masculinidad” (Freud, 1981: 58)., y con base en esa y otras constataciones desarrolló la idea de una bisexualidad consti-

tucional del psiquismo, de la cual la elección de objeto heterosexual sería el fruto de la represión de la tendencia contraria. La sexualidad es vista entonces como un elemento fundante de la identidad, en un proceso dialéctico donde la dinámica y la estructura del psiquismo se reconfiguran a partir de las relaciones con otros.

En un segundo momento, el pensamiento psicoanalítico avanzó hacia la comprensión de la masculinidad como una construcción compleja y en cierta forma precaria, donde además del drama edípico advirtió la importancia de experiencias arcaicas, pre-edípicas. Una masculinidad narcisista que sostenía el miedo a la castración, como lo ilustra su estudio de caso de *El hombre de los lobos*. En la construcción de la identidad se definen las fronteras del yo, se separa el ámbito interior del exterior, se separa el cuerpo del niño del cuerpo de la madre, y se separa lo masculino de lo femenino. Estas separaciones no son operaciones lógicas y experiencias cognitivas que de manera racional conducen a una unidad del yo tranquilizadora y estable, sino que, por el contrario, son experiencias dramáticas y conflictivas que se representan con fantasías imaginarias inconscientes de una fuerte carga emocional y que son la base inconsciente de la identidad. Esto coincide con desarrollos posteriores del psicoanálisis en los que el miedo a lo femenino es una fuerte dimensión imaginaria que por formación reactiva contribuye a constituir la masculinidad.

A lo anterior se suma el desarrollo de la tópica estructural de la teoría psicoanalítica, en la que se define el psiquismo como una estructura en la cual se sedimentan las identificaciones producto de las primeras interacciones sociales, las relaciones fundantes con los padres o los adultos encargados de la crianza. Entre esas imágenes identitarias interiorizadas que conforman el yo se establece una tensión de fuerzas psíquicas contrarias que impulsan a la naturaleza y a la cultura, al deseo y a la prohibición. De esta manera se habla del Ello, el depositario de las pulsiones sexuales y agresivas que tienden a su satisfacción inmediata; del Superyó, la agencia inconsciente que juzga, censura y presenta ideales; y del Yo, que está encargado de mediar entre los impulsos contrarios. Freud encontró una conexión con el género en el concepto del superyó, en la medida en que es el derivado de las relaciones conflictivas con los padres y la manera como

a través de procesos de identificación se internalizan las formas de ser masculinas y femeninas con un conjunto de prohibiciones sociales. Ese conjunto de interdicciones sociales conduce a una definición de la masculinidad y la femineidad, en la cual la masculinidad se construye a través de reacciones exageradas contra la femineidad.

El rechazo de lo femenino

Desde antes del nacimiento el niño varón habita un universo femenino con el cual habrá de generar un muy estrecho vínculo de dependencia vital, emocional y afectiva. Sus primeras identificaciones son con la madre en una relación de absoluta dependencia y pasividad. Dependiente, pasivo e identificado con la madre, su primera identidad es femenina y sólo habrá de ganarse las cualidades masculinas transformándose en lo contrario de lo que originalmente es; frente a una femineidad originaria, la masculinidad habrá de desarrollarse por oposición.

Estas ideas son contrarias a la creencia inicial de Freud, quien suponía la masculinidad como la identidad original del género en ambos sexos, “y resultaba de la primera relación de tipo heterosexual del niño con su madre y de la primera relación de tipo homosexual de la niña con la madre.” (Badinter, 1994) Al parecer, su modelo teórico del complejo de Edipo, de una relación incestuosa con la madre y un conflicto ambivalente con el padre, le lleva a desconocer esta condición primera, anterior al drama edípico. Precisamente Stoller le reprocha a Freud haber descuidado la primerísima etapa de la vida, de la simbiosis madre-bebé, y la evidencia de un origen femenino común a hombres y mujeres, y propone como argumento la evidencia de que las mujeres aceptan su condición femenina de una manera más sólida y menos conflictiva. Mientras que la relación homosexual madre/hija de los primeros meses contribuye a aumentar el sentimiento de identidad de la niña, al niño le toca asumir solo la tarea de aniquilar las pulsiones profemeninas: “Ser rudo, escandaloso, beligerante; maltratar y convertir a las mujeres en fetiches; buscar únicamente la amistad de los hombres, pero odiar a los homosexuales; hablar groseramente; despreciar las ocupaciones de las mujeres. El primer deber de un hombre es no ser mujer” (Badinter, 1993: 89).

Pero las consecuencias del primer vínculo son diferentes en el niño y en la niña. A la niña le sirve como base para una identificación con su propio sexo, mientras que al niño le crea las circunstancias de tener que invertir los futuros roles. “Para convertirse en un hombre, deberá aprender a diferenciarse de su madre y a reprimir, en lo más profundo de su ser, esa pasividad deliciosa que lo unía a ella” (Badinter, 1993: 91). El vínculo erótico sobrepasa las satisfacciones orales, ya que la madre erotiza al niño con sus cuidados. Dice Badinter (1994) que la buena madre “es por naturaleza incestuosa y pedófila”, pero que luego prefiere olvidarlo. El desarrollo del niño y el despliegue de la motricidad hacen que la separación se dé progresivamente, pero no es fácil renunciar a una experiencia tan gratificante, y en el caso de ser una experiencia frustrante el niño se pasará la vida con ese dolor y esa búsqueda.

Dice Badinter (1994: 44), contradiciendo a Freud, que “el peligro para el muchacho no reside tanto en el miedo a la castración paterna, como en el sentimiento ambivalente hecho de deseo y de miedo con respecto a la madre: un deseo de regresar a la simbiosis materna y un miedo a que se restaure la unidad arcaica, imposible de desarraigar.” Esto plantea una más antigua fuente de la angustia, la resistencia y la tentación a la simbiosis materna, que resulta más afín con el planteamiento de un impulso de muerte en la obra tardía del maestro Freud (1981a). Hoy en día es un elemento esencial para la comprensión de las teorías sobre la masculinidad, y ya de vieja data los estudios antropológicos traían noticias sobre los crueles ritos y procesos iniciáticos a la masculinidad en tribus y sociedades tradicionales. En todos ellos se trata de romper ese vínculo primero con la madre, y el proceso resulta tanto más extenso y doloroso cuanto más fuerte sea el lazo que los une. Se teme que si esa relación simbiótica se prolonga más allá de lo necesario contaminará de feminidad el núcleo de la identidad de género. Dado que esta simbiosis está en la historia personal de cada hombre es allí donde nacen los temores a la homosexualidad y las primeras representaciones de lo masculino como lo opuesto a lo culturalmente considerado femenino, “a saber, la preocupación por ser fuerte, independiente, duro, cruel, polígamo, misógino y perverso”. Y añade Badinter (1994: 44):

La verdad es que, si se deja pasar el momento oportuno, la ruptura con la madre es imposible sin ayuda terapéutica. Y, aun así, la simbiosis prolongada deja graves secuelas. Una separación no lograda es causa de los peores trastornos. Desde transexualidad hasta psicosis (no hay prohibición de incesto ni castración paterna), pasando por múltiples trastornos de la identidad y el comportamiento: “masculinidad hegemónica”, desprecio por las mujeres, agresividad no canalizada, “hambre de padre”, etc.

Violencia y masculinidad

La agresividad de algunos hombres contra las mujeres nace, al parecer, en ese drama de separación de la madre y el sentimiento de traición que le acompaña. Ese proceso inevitablemente está marcado por una profunda ambivalencia, se carga negativamente aquello que se rechaza y al mismo tiempo se reprocha el alejamiento de algo que se ama. El asunto no sería tan complicado si no fuera porque el objeto que se rechaza y el que se ama son el mismo: la madre. Pero lo interesante es que ese rechazo de la otredad femenina es el germen de la violencia. Según la expresión de Alfred Adler, el advenimiento de la masculinidad requiere de una protesta viril. La palabra “protesta” se refiere a la necesidad de despejar una duda, a reaccionar frente a una sospecha de culpabilidad. Esta protesta se dirige ante todo hacia la madre. Se basa en tres afirmaciones: Yo no soy ella. Yo no soy como ella. Yo estoy contra ella (Adler et al., 1964: 40). Ya Lacan (1975), en el estadio del espejo, nos refiere una alienación fundamental del yo que, al tiempo que es constitutiva de la identidad, y que también comporta una violencia esencial contra sí mismo y contra el otro. En esta idea de constitución de lo masculino a partir del rechazo de lo femenino, también cabe que lo femenino puede ser un campo semántico extenso que abarque todo lo que es despreciable y repudiable, no por nada la feminización es una forma de insulto.

Adler (1917) desarrolla un particular interés en la devaluación cultural de lo femenino y la desigual relación de poder entre hombres y mujeres, y se detiene en las evidencias de que muchos hombres adultos, sometidos al aconductamiento de la vida social, presentan

cierta ansiedad que se vuelca exageradamente sobre el lado masculino de las cosas, una búsqueda de compensación a través de la agresión. Ya hemos dicho que la identidad masculina requiere de cierta ortopedia cultural y que tiene un sustrato básico de carácter psicológico en la reacción contra la femineidad, pero para que esta reacción se convierta en violencia requiere de ciertos elementos culturales en el proceso de socialización además de que la interiorización de las normas de la masculinidad exige un excedente de energía para reprimir los deseos pasivos, especialmente el ser protegido maternalmente. La masculinidad, que se va construyendo inconscientemente durante los primeros años de vida, se refuerza con el paso del tiempo, y explota literalmente en la adolescencia. Es el momento en que el miedo a lo femenino y lo pasivo producen mayor sufrimiento. La mayor parte de los jóvenes reacciona luchando contra ese sentimiento interior, y reforzando aún más las defensas masculinas.

Autores como Ross (1995), han llevado a cabo estudios sobre la cultura de la violencia, los cuales nos revelan que las comunidades en las cuales la identidad de género masculina es un proceso de identificación conflictivo tienen una alta predisposición hacia la violencia. Las sociedades donde la experiencia de hacerse hombre implica una alta dosis de violencia contra el niño para expulsar de él lo femenino, son grupos donde la afirmación de esa masculinidad se hace también a través de la violencia. Se traen a ejemplo los estudios de (Chagnon, 1977: 118), sobre el pueblo yanomamo en Venezuela, que vive en constante guerra con tribus vecinas, y donde se estima que la cuarta parte de los hombres muere violentamente. Los yanomamos ven el mundo como un lugar peligroso lleno de enemigos humanos y sobrenaturales y, desde niños se les inculca la ferocidad como un aspecto dominante del proceso de socialización:

Las relaciones varón-hembra entre los yanomamos son distantes y se caracterizan por la hostilidad masculina generalmente dirigida contra las esposas y otras mujeres. Las relaciones madre-hijo también presentan una acusada ambivalencia. Aunque las madres son la fuente principal de la alimentación y de la protección, los muchachos ven a las mujeres en general y a sus madres en particular, como seres inferiores susceptibles de abuso físico.

No se sabe bien si tanta violencia es producto de la debilidad de instituciones mediadoras de conflicto, y el acumulado histórico de guerras con los vecinos y alianzas fracasadas o, por el contrario, esa socialización conflictiva y violenta predispone necesariamente a mantener ese estado de cosas. Ya se ha dicho que la construcción de la identidad de género masculina es un problema de todas las culturas humanas, y cada una desarrolla una estrategia para la definición de la masculinidad a través de las pautas de crianza marcadas por un fuerte contenido subjetivo y psicológico del temor y el rechazo de lo femenino; y mientras más cargado de compromiso emocional esté el ámbito de lo femenino, más difícil y agresivo se va a volver la práctica de hacerse hombre. El testimonio más impresionante corresponde a Herdt, quien en Zambia encuentra una sociedad en guerras crónicas, con una muy establecida división social del trabajo entre hombres y mujeres, y donde la masculinidad adopta formas extremadamente agresivas. Allí encuentra que uno de los elementos centrales de la socialización de los niños implica relaciones homosexuales con los adultos, en las cuales la masculinidad se transmite de una generación a otra a través de la ingesta del semen. Es tal el rechazo de lo femenino, y está tan cargado de connotaciones negativas, que el sexo entre hombres se considera menos amenazante y se convierte en una práctica socialmente aceptada (Chagnon, 1977).

Desde esta perspectiva, los principios de la dominación masculina se constituirían en elementos determinantes de la reproducción de las prácticas y las percepciones sociales de la violencia y, de manera complementaria, los procesos sociales de violencia encontrarían en la masculinidad exacerbada, o ultra-masculinidad de los actores sociales, los elementos necesarios para su perpetuación. No es difícil entender que las prácticas culturales de violencia pueden ser entendidas a través de los fenómenos de interiorización y reproducción de prácticas que ocurren en los contextos de procesos históricos de dominación-subordinación de largo alcance, como los imperios coloniales y poscoloniales en el marco de la expansión capitalista, y también en la experiencia de la marginalidad. En este orden de ideas, hay que pensar que la dominación masculina que se expresa en la guerra, la economía, la cultura y la política, tanto en las formas

de violencia directa como en la simbólica, se concretan en el cuerpo subjetivado mediante un sistema de poder basado en el género; la biología del cuerpo es trabajada en la socialización y construida como subjetividad que luego se naturaliza en los principios del mundo androcéntrico. Así, bajo la moral del honor el cuerpo masculino se asocia con las posturas derechas, con el mirar a la cara, con el hacer frente, mientras la sumisión se asocia con las posturas de meterse debajo, inclinarse, rebajarse, encorvarse, y así mismo con las posturas curvas, suaves, dóciles. El poder se inscribe en la musculatura y en los gestos. Las formas de la dominación y de la sumisión requieren de un arduo trabajo en el que las pautas de crianza, los usos y las prácticas del cuerpo, y las ideologías que se convierten en habitus o formas de realidad social aceptadas, cumplen un papel definitivo (Bourdieu, 2010). En la violencia homicida, a esta matriz social de los cuerpos masculinos se suma una construcción imaginaria que exagera el peligro de la contaminación de lo femenino y lo rechazado. La violencia y el egocentrismo, la incapacidad de preocuparse por el otro, y el odio y el miedo a lo diferente, son formaciones reactivas y sobrecompensaciones a debilidades y temores extremos.

Ese repertorio de conductas que en las cofradías masculinas definen el género y las reglas de la masculinidad pueden homologarse a los códigos de honor.

Honor, Pandillas y Masculinidad

Los ritos de los combates, las leyes de hierro de la vida callejera, las jerarquías dentro de los grupos y los valores que enaltecen la violencia, muestran que las pandillas son cofradías honoríficas. En eso coinciden varios autores como Cerbino (2006, 2007); Perea (2007; 2008); Spierenburg (1998) que relievan las características del honor pandillero. Para Cerbino (2006), esto es visible en la violencia agonística del combate, los rituales de iniciación y la manera como se enfrenta un destino difícil con los valores de una masculinidad exacerbada.

La virilidad se expresa como una lógica de acción en el sentido dado por Goffman, según el cual una acción significa participar en situacio-

nes fatídicas parecidas a los juegos de azar. En esta dirección creemos que la virilidad es el horizonte de sentido que se encarga de desarrollar la capacidad de administrar la fatalidad (el destino), lo que es considerado inevitable y para lo cual la única respuesta es a veces la demostración de hombría plasmada en un saber pelear y enfrentarse al “otro” enemigo (p. 23).

Para estos muchachos la varonilidad es algo que debe exhibirse y los hechos de violencia, los combates, son las ocasiones privilegiadas para hacerlo; en ellos es posible que se dé el reconocimiento de los espectadores, allí se ganan el respeto y el estatus:

Al proceso de estructuración imaginaria que da cuenta de las dinámicas de identificación como elemento de cohesión, pegamento y unión de las pandillas se acompaña la asunción del discurso dominante de una masculinidad expresada a través de la afirmación y demostración de valentía, hombría, respeto y honor. (Cerbino, 2006: 24).

El autor gusta de vincular los campos de la puesta en escena pandillera con el sistema cultural del honor, con la mediación del concepto de masculinidad dominante. Estos elementos parecen ser estructurales en las pandillas: aparte de que su cohesión está mediada por vínculos de identificación y necesidad, cuando se examina su discurso es posible ver una trama de actos de violencia que tejen una imagen de la masculinidad, van hilvanando un acto con otro, las peleas, los enfrentamientos, las muertes, y en cada uno se destaca la actitud de los guerreros, se enaltecen la valentía y el arrojo, se condena la cobardía, se rinde homenaje a los muertos con el recuerdo. A esto hay que añadir el ritual del ingreso a la pandilla: el desafío, las pruebas que exigen soportar dolor y castigo, y demostrar valentía y audacia. Esto puede ser más o menos estructurado, pero, aunque pueda parecer espontáneo siempre hay eventos como el primer robo o la primera pelea que marcan un antes y un después. Se forja una mitología propia de cada grupo con un recuento de sus hazañas y sus desgracias.

Lo interesante de todo esto es que hace sentido, y ese sentido remite a un principio ordenador que es la identidad de género. De primera intención puede pensarse que, en la marginalidad, y como fruto de la desocialización y la desinstitucionalización, las pandillas viven en un

vacío de sentido, desanclados de la tradición, y su violencia es un estado de naturaleza caótico e informe. Parece que, siendo verdad que han perdido los lazos simbólicos que los inscriben en la sociedad, restituyen sin embargo organizaciones simbólicas semejantes a las de otras épocas y culturas con aquello del honor y la masculinidad violenta.

Señalando la importancia del régimen de visibilidad en los pandillos, dice Cerbino que:

Los jóvenes actúan a partir de complejos ámbitos imaginarios que se sostienen con los bienes simbólicos que circulan por los mass media y que contribuyen a dar identidad. Hay que destacar este punto ya que nos pone de presente que, estos jóvenes excluidos, sí participan de formas de integración comunicativas y normativas, están dentro de los circuitos de bienes simbólicos que ofrece la sociedad de consumo y son afectados por su ideología y su ética del hedonismo.

O sea que desde la marginalidad y a través de los mass media, también se puede participar en la ideología del consumo. Y sigue el autor: “Sin embargo, para los pandilleros, esa apropiación de bienes simbólicos queda subsumida a un uso abultadamente imaginario de la relación con el otro.” (Cerbino, 2006: 259) Ahí está la clave, porque eso desemboca en la incapacidad de reconocer y respetar al otro, el otro no se representa con base en una percepción objetiva, sino que se construye sobre una proyección de los miedos internos. La tesis de Cerbino es bastante acertada pero no rebasa un nivel descriptivo: ¿Cómo ocurre este fenómeno?, ¿cuál es la dinámica interna del proceso?, ¿por qué la subjetividad se modela de este modo en la experiencia de la marginación y la violencia?

El otro planteamiento interesante de Cerbino es que la violencia pandillera, “muy lejos de ser una impugnación del orden constituido, es la reproducción y continuidad de un sistema dominante, que precisamente fomenta un modelo de funcionamiento de las relaciones sociales basado en la dominación.” (2006: 259). Y esa dominación es la masculinidad hegemónica de la que habla Connell (1987: 40), un discurso que vincula masculinidad y violencia e inferiorización de los otros, y que no es patrimonio exclusivo de los pandilleros, sino que, por el contrario, es un discurso presente en “la política y la economía,

de los directivos y docentes de las escuelas, en el mundo del empleo, en los medios de comunicación, en el hogar e incluso en las relaciones afectivas y de pareja”.

La masculinidad violenta se reproduce en la socialización y transforman la vida social en un campo de batalla, los conflictos proliferan y el carácter agresivo es afín a este tipo de intercambios. En las pandillas la proliferación y trivialización de los conflictos, que desbordan el territorio y la venganza y se introducen en los intercambios cotidianos “por una mirada”, por mínimas ofensas (“este man me tiene ofendido”), hacen que el sentido se reorganice en el imperativo de “hacerse respetar” (Perea, 2008), y haciéndose respetar el joven se vincula con el régimen de visibilidad y con los valores fundamentales del honor.

Pandillas y proceso civilizatorio

Una muy interesante lectura teórica sobre la violencia pandillera es aquella que la propone como un fenómeno des civilizatorio, una especie de vuelta atrás en el proceso de formación de subjetividades capaces de desarrollar formas de la culpa y la autocontención. El profesor Pieter Spierenburg, quien había estudiado las sociedades del cuchillo en Holanda en el siglo XVIII, cree sentir un *deja vu* cuando se ocupa de la violencia callejera en el Amsterdam contemporáneo: encuentra que los jóvenes se batían en duelos honoríficos como ocurría en el pasado, y esto parecía coincidir también con un aumento general de la violencia homicida. Un examen de las tasas de homicidios y su comportamiento en los últimos siglos permite percatarse de una caída crucial en la tasa de homicidios en Suecia entre mediados del siglo XVII y mediados del XVIII, y para el caso de Amsterdam, en Holanda, indica una marcada declinación entre 1725 y 1750. Esto le sirve para proponer la hipótesis de una tendencia general: “Desde finales de la edad media hasta la mitad del siglo XX, las tasas de homicidios en Europa sufrieron una baja secular”. La tesis del proceso civilizatorio de Norbert Elías se muestra como la teoría de mayor potencia explicativa de este fenómeno, una progresiva domesticación de los impulsos y las emociones que hace que se generen estructuras psicológicas auto coactivas que impiden la violencia. Esto habrá de contrastarse con

evidencia reciente que consiste en un aumento de las tasas europeas a partir de la década del sesenta del siglo pasado: ¿indica esto una tendencia des civilizadora?

El comportamiento violento de grupos de bajo estatus social está asociado a una forma de compensación y reparación de ese estigma; la violencia se usa para hacerse respetar, ganar poder y fama, y de esta manera imponer otra escala del estatus y la valoración social. En el caso de los jóvenes de las pandillas contemporáneas se trata de una violencia cargada de simbolismo ritual que hace referencia a un código de honor masculino similar a los existentes en otras épocas históricas. Para el caso de las pandillas el honor no es una herencia del linaje y la tradición, sino producto de una configuración similar a las sociedades premodernas que tenían estados mínimos donde no se garantiza la vida de las personas y la regulación legal de los conflictos.

Violencia y honor

Dice Spieremburg, en su estudio sobre la cultura del honor en el siglo XVII en Holanda y Suecia, que la esgrima del cuchillo en las clases bajas se caracterizaba por un conjunto de reglas tales como: la reacción ritual a la ofensa, la imposibilidad de acudir en defensa de un amigo porque significa deshonor si se desequilibran las fuerzas en contienda, la imposibilidad de huir, el hecho de considerar más importante el honor que la vida. Esto, junto a los rituales asociados con el repertorio de la humillación: por ejemplo, arreglárselas para cortarle la cara a alguien significaba mostrar la superioridad sobre el otro, o degradarlo acuchillándole el trasero (el cual es una parte del cuerpo sin órganos vitales y arterias). El honor también muestra diferencias socioculturales, dado que las clases populares escogen protegerse con cuchillos, las clases medias con bastones y las aristocráticas con armas de fuego. Estamos, pues, en un sistema cultural reglado y codificado en torno a la defensa personal y no frente a una expresión espontánea y desordenada de la violencia. El hecho de que la gente esté preparada para defenderse a sí misma, y que no solamente porte armas, sino que esté entrenada para usarlas, es señal de una gran inseguridad pública. Plantea que las instituciones estatales no están en posesión

del monopolio de la violencia, de una parte, y que existe una tradición de autodefensa consagrada en prácticas consuetudinarias. El Estado no solo no garantiza la seguridad de cada habitante, sino que tolera un conjunto de violencias privadas como modo de resolver los conflictos, y estos se resuelven con arreglo a los códigos del honor.

Si una forma específica de pelea con mucho ritual desapareció con el avance del control estatal, ¿por qué habría de reaparecer? Para que la comprensión teórica del proceso civilizatorio en relación con el honor sea más clara el autor propone la noción de dos ejes de violencia:

El uno tiene como opuestos la violencia impulsiva contra la planeada (o racional); el otro tiene la violencia ritual o expresiva contra la instrumental. Los ejes son distintos porque se refieren a cosas completamente distintas. El primero se refiere a lo que sucede en la mente de un homicida; a su personalidad o hábitos. Un asesinato cuidadosamente premeditado por celos o venganza, por ejemplo, requiere un grado considerable de autocontrol, (...). Este eje está más estrechamente asociado con la teoría de Elías y las observaciones sobre las cuales está basada. El segundo eje se refiere al significado del acto homicida en una secuencia de eventos. Mientras la violencia ritual está guiada por los códigos culturales implícitos de la comunidad, su contraparte es principalmente un medio hacia un fin: por lo general explotar los bienes o el cuerpo de la víctima (Spierenburg, 1998).

En este modelo se combina un enfoque eliasiano de “civilización” de las emociones asociadas a la violencia, que van de la impulsividad al autocontrol, y el otro desde los rituales honoríficos a la instrumentalidad. Combinando datos en los dos ejes este autor descubre una tendencia a largo plazo que va de la dominación de la violencia impulsiva en la mayoría de los casos, a una mayor participación de la violencia planeada, y también en dirección a una disminución de los elementos rituales y a una mayor presencia de motivaciones instrumentales. Antes de la sociedad industrial el honor de los varones dependía de una fama de violencia y de valentía, pero esto se transforma por obra de una “espiritualización del honor”, como la llama el autor, en la cual la rudeza y la fuerza son reemplazados por principios y valores morales a los que se suma la importancia de la

solidez económica, y nos recuerda que ya en el siglo XVII la solidez económica fue una fuente complementaria importante del honor para los hombres. Aquí se introduce una importante distinción de clase: mientras la violencia y la fama de hombre rudo podría ser un elemento honorífico en las clases bajas, deja de serlo en los sectores más acomodados, donde incluso esas conductas pueden ser vistas como deshonrosas.

Estas transformaciones en la sensibilidad, al parecer, está relacionada con procesos de formación de un Estado con formas específicas de represión que se combinan con el adoctrinamiento religioso que ve la violencia privada como pecaminosa. De esta manera se crean islas pacificadas dentro de los Estados. La eficaz represión del Estado a las formas de la violencia privada, la solución y la regulación de los conflictos con el recurso del derecho y el sistema penitenciario, al lado de una nueva moral que condena la justicia por mano propia, hacen el efecto de proceso civilizatorio donde la violencia se contiene y se racionaliza. En estos contextos pacificados ocurre que la disminución objetiva del peligro disminuye las percepciones subjetivas del mismo, haciendo que las emociones puedan estar más dominadas por la razón y la conciencia. Allí es posible la génesis de estructuras auto coactivas que dan origen a los sentimientos de culpa y de compasión, y esto puede reproducirse a través de las diversas instancias de socialización.

De manera inversa, los procesos de des pacificación que ocurren en el mundo contemporáneo por el retiro del Estado y las instituciones públicas, hacen que nuevamente aumente la percepción de peligro y que las defensas psíquicas activen mecanismos inconscientes proclives a la violencia, formas de organización de las emociones hostiles hacia el otro. Sería un proceso de des civilización (Spierenburg, 1998), y en esos contextos donde el hombre es un peligro para el hombre, un temperamento rudo y violento esta mejor adaptado y asegura una mayor posibilidad de supervivencia.

Concluye finalmente Spierenburg:

La teoría de Elías y los datos discutidos en este estudio sugieren una conclusión preliminar sobre el honor y la violencia: cuando el control del Estado es débil, las nociones de una masculinidad ruda y de una

fuerte defensa del honor propio tienden a ser dominantes; la fortaleza del Estado, especialmente un monopolio estable de violencia facilita el desarrollo de una nueva masculinidad y de nociones espiritualizadas del honor." En el mundo contemporáneo la reaparición del honor está asociada al desmantelamiento del Estado: "Mientras nuestras ciudades modernas tengan islas sin pacificar dentro de ellas, el viejo honor permanece entre nosotros".

Capítulo 7

Magia

Si hemos de dar fe a los investigadores, la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de esos sistemas de pensamiento, tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. De todos estos sistemas es quizá el animismo el más lógico y completo. Ahora bien: esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica. Sería ir más allá de nuestros límites demostrar lo que de ellas subsiste aún en la vida actual, bien bajo la forma degradada de superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y de nuestra filosofía.

—Sigmund Freud (1912)

Los hechos de violencia en los barrios de Aguablanca y Alfonso López se acompañaban con frecuencia con relatos sobre embrujos y sortilegios, sobre eventos sobrenaturales y prácticas mágicas. Al parecer en las barriadas marginales de nuestra ciudad, en los territorios de las pandillas, las fronteras con el mundo sobrenatural son borrosas y difusas y en medio de esta bruma ocurren portentos y hechos inexplicables, y es creencia generalizada que los poderes y los espíritus del más allá actúan modificando e influyendo el curso cotidiano de la vida. La magia y la concepción mágica del mundo son afines a la psicología del pandillero, son creencias que suponen la vida gobernada por poderes externos como dios y el diablo, la suerte y la fatalidad, los maleficios y las contras; y la mayoría de los pandilleros están

convencidos de que el mundo está poblado espíritus y entidades con el poder de cambiar la realidad.

En este capítulo se van a teorizar algunos aspectos psicológicos de los sistemas culturales de la magia y la santería, con la hipótesis de que son la expresión de deseos inconscientes que imprimen a la fantasía un estatuto de realidad equivalente o mayor que el de la realidad objetiva. Esta primacía de la fantasía es inversamente proporcional a la integración de la comunidad pandillera con el resto de la sociedad, a menor integración social más fantasías proyectivas acerca del lazo social y de la otredad, fantasías construidas desde las necesidades emocionales y distantes de una percepción objetiva del mundo social.

En el capítulo previo se ha hecho fuerte la idea de que la violencia de las pandillas, además de sus razones objetivas, se sustenta en prácticas culturales relacionadas con la identidad, la comunidad emocional y los códigos de honor. En lo que sigue vamos a llevar un poco más lejos esa idea explorando los imaginarios mágicos y religiosos. Las ideas sobre el destino, el castigo, el dominio de las fuerzas sobrenaturales para impedir el triunfo de los enemigos y garantizar su perdición, todas son interesantes expresiones de cultura popular funcionales a las necesidades emocionales de los entornos violentos. Aquí asistimos al fenómeno del predominio de la realidad subjetiva sobre la realidad exterior, los mecanismos psíquicos del egocentrismo convertidos en creencia o representación mágica o religiosa. Estos son algunos de los efectos de la de socialización en la organización psicológica y las configuraciones emotivas de los jóvenes de pandillas, al parecer la poca influencia que sobre ellos han tenido las instancias de socialización de la familia, la comunidad y la escuela no se traduce sin más en vacío y ausencia sino que se reemplaza por una socialización alterna –más cargada de violencia– en la cual la legitimación de la realidad social se logra por el poder integrador del miedo (Perea, 2008)⁶. Para el caso, las formas violentas de socialización de la vida pandillera moldean a su vez un carácter proclive a la violencia. Este carácter puede describirse como una organización de las emociones que hace posible la falta de

6. La idea del poder cohesionador del miedo está planteada por Perea a propósito de la pérdida de vínculos simbólicos de la sociedad contemporánea.

compasión, la precaria construcción de la alteridad, el dominio del miedo y la ausencia de culpa. Una estructura del carácter donde las proyecciones defensivas de la psique se convierten en visiones de la realidad social, en modos de ser y de actuar, en creencias y en valores que enaltecen la violencia. Todo esto hace que la construcción de la realidad social esté determinada por un gran compromiso emocional que inclina la balanza hacia los miedos, los deseos y las proyecciones subjetivas, como en la magia, en la que prima el deseo subjetivo y con la cual se modelan ciertas representaciones del mundo.

El Compromiso Emocional

Una teoría general sobre la estructura del conocimiento humano y el papel del equilibrio inestable de la realidad psíquica (subjetiva) y la realidad social (objetiva) está en la obra de Elías (1990) *Compromiso y distanciamiento*. Coincide con la formulación de Auguste Comte (1998) en su *Filosofía Positiva*, cuando expone su teoría sobre las tres etapas del desarrollo del pensamiento, la que menciona Freud en el epígrafe de este capítulo: el animismo, la religión y la ciencia. Elías (1990: 2), logra darle a esa idea un sustento teórico de carácter social, histórico y psicológico. Para este autor, la idea de compromiso y distanciamiento hace referencia a un “equilibrio cambiante entre dos tipos de comportamiento e impulsos vitales que llevan a asumir un mayor compromiso, o un mayor distanciamiento, en las relaciones de una persona con otras, con objetos no humanos, consigo mismo”. La idea que propone en el texto la expone mediante el contraste entre la manera en que, en épocas contemporáneas, con la influencia y el desarrollo del pensamiento científico, los conceptos referidos a las explicaciones del mundo natural están menos comprometidos emocionalmente que aquellos referidos a la vida social. En un pensamiento comprometido emocionalmente la persona no pregunta qué es el hecho, o cómo se relaciona con causas objetivas, sino que se pregunta si representa algún peligro, interés o bienestar subjetivo. Para el caso del contraste entre el conocimiento del mundo natural y el conocimiento del mundo social, hay mayor compromiso en el

segundo en razón de que el hombre sigue siendo un peligro para el hombre y por eso las ciencias sociales tienen marcado sesgo ideológico. En la manera en que se construyen teorías sobre lo social median intereses, prenociones fuertemente arraigadas, sesgos subjetivos que derivan del involucramiento de las emociones. En nuestro caso, la hipótesis es que el pensamiento animista y las creencias en la magia tienen un alto grado de compromiso emocional por oposición al pensamiento científico, que tiene un alto grado de distanciamiento; el primero 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 en las cuales la emocionalidad humana está presente y permite expresar deseos y temores, que derivan en satisfacciones psicológicas que los legitiman.

Los conceptos de *compromiso* y *distanciamiento* son buenos referentes para pensar dimensiones sociales y psicológicas del conocimiento, y esto es lo que el autor desarrolla a lo largo de su obra proponiendo al final una teoría general, no solo 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 epistemológicos. Una teoría general sobre el conocimiento humano tiene que tener en cuenta que la vida humana implica varios planos de interacción: está el plano de las relaciones del hombre consigo mismo, lo que denominamos la vida psicológica; está el plano de las relaciones entre los sujetos, la vida social; están las interacciones con la naturaleza no humana. Estas relaciones y planos de interacción adquieren para cada sujeto y para la especie humana en general significados que dependen del grado de peligro que comportan. De esta manera mientras más peligroso sea un particular plano de interacción mayor activación de las defensas psicológicas participan de su representación y su significado. Estos planos se hallan vinculados entre sí y se afectan mutuamente. Por ejemplo, el desarrollo de una innovación tecnológica en el seno de la sociedad –pongamos por caso la máquina de vapor en 1760, que dio

origen a la Revolución industrial- cambió las estructuras cognitivas de los sujetos, cambió drásticamente las relaciones sociales y cambió las relaciones del hombre con la naturaleza; y todo ello en dirección a una disminución de la influencia emocional en la representación del mundo y un aumento de su percepción objetiva. El impacto de la revolución tecnológica transformó el mundo occidental aumentando la influencia del pensamiento científico en varias esferas sociales y cognitivas, desarrollando disciplinas que aprovechan las fuerzas naturales para incrementar la eficacia del trabajo; transformó las relaciones sociales en torno a la actividad productiva creando una nueva clase social y un nuevo campo de conflictos; y transformó el vínculo con la naturaleza al incrementar exponencialmente la capacidad de transformación de los recursos naturales en bienes de consumo. Valga este ejemplo para hacer explícita la conexión de los planos en los que se desenvuelve la vida humana, y la manera como el conocimiento varía en la polaridad de compromiso y distanciamiento emocional.

En el mundo de los Estados modernos, las relaciones humanas se transforman cuando el conocimiento se distancia de emociones y sentimientos propios de la sociedad tradicional, lo que a su vez hace posible un incremento de los lazos de interdependencia. Así cada vez más personas están vinculadas de múltiples formas: cadenas de producción económica, comunidades imaginadas políticas o culturales, comunidades de valores y tradiciones compartidos, redes sociales, etc. Con el aumento del conocimiento y el uso de la técnica también se acelera el proceso de complejización y densificación de las redes sociales, y cada vez hay más personas cuya satisfacción de necesidades y seguridad dependen de otros. Dice Elías: "Es como si miles de personas primero, luego millones y finalmente más y más millones anduvieran por este mundo con los pies y (las) manos atados a los demás por ataduras invisibles." (Elías, 1990: 2). Esa interdependencia se traduce en un conjunto de sistemas expertos que resuelven problemas de la vida en común, aumentan la sensación de confianza, y reducen el involucramiento emocional en amplios segmentos sociales (Luhman, 1996). Todo ello contribuye a aumentar el tamaño de las zonas pacificadas del Estado, al tiempo que incrementa la sensación de comunidad entre grupos más grandes de personas.

Sobre la base de esta idea se puede hacer una hipótesis sobre el modelamiento cognitivo del ser humano en épocas pretéritas, cuando los lazos de interdependencia son mucho más reducidos y los planos de interacción más escasos. Dice N. Elías que el hombre primitivo vivía en un estado de enorme inseguridad enfrentado a un conjunto de fenómenos cuyas causas ignoraba, y sobre los cuales no tenía capacidad de actuación para modificarlos. Esta situación de peligro e impotencia hubiera sido intolerable sin la posibilidad de completar esos vacíos del conocimiento con el recurso de la fantasía, sin la posibilidad de imaginarse un fantástico poder sobre las cosas; de esta manera, era inevitable que las emociones jugaran un papel preponderante en la representación del mundo social. No podía dominar sus intensos sentimientos hacia la naturaleza y hacia los otros, y esto implicaba que no lograra descifrarlos y ganar la posibilidad de modificarlos. Esa ineficacia de su autocontrol retroalimenta a su vez la ineficacia del control sobre el mundo exterior. Es necesario un distanciamiento emocional para revertir esta lógica, puesto que el dominio de la naturaleza pasa por el dominio de sí mismo. Es una suerte de “double bind”, para usar la expresión de Gregory Bateson (1998), en el cual el enganche doble plantea que, a mayor compromiso emocional, menor capacidad de transformar el mundo exterior, y a menor capacidad de modificar el mundo exterior, mayor compromiso emocional. Se necesitan procesos sociales largos y poderosos para romper este enlace doble, y podemos afirmar que uno de los resultados de esta sin salida es el desarrollo de sistemas culturales de representación del mundo preñados de fantasía y proyecciones subjetivas. La magia y el animismo son sistemas culturales producidos por el hombre primitivo en condiciones de alto compromiso emocional para enfrentar la indeterminación del mundo. Son representaciones del mundo en las que se conjunta la satisfacción de deseos con una real creencia en el poder de modificar el mundo e, incluso, con un grado de eficacia simbólica en lo que corresponde a los procesos subjetivos, como ocurre con las curaciones chamánicas, como se verá más adelante.

No sobra señalar que esta teoría general del proceso civilizatorio no debe engañarnos acerca de la obligatoriedad del progreso; no siempre las sociedades avanzan hacia adelante en el dominio de las fuerzas

de la naturaleza o de los fenómenos sociales. Elías señala que estos procesos pueden ir en cualquier dirección, y son muy conocidos los ejemplos de sociedades que atravesaron crisis y tensiones sociales que terminaron en su disolución o en una vuelta atrás; en ellas los individuos, al perder la seguridad que garantizan las regulaciones institucionales, pierden a su vez el dominio que tienen de sí mismos y, en consecuencia, se produce un incremento de la fantasía en el pensamiento y las actuaciones de las personas. El camino que toman estos procesos depende en últimas del conjunto de circunstancias sociales, políticas, culturales, etc., que viven las sociedades. También hay que entender que al interior de una sociedad los diferentes estamentos sociales no son homogéneos, y sabemos de procesos de marginación y precarización de algunos sectores en los cuales puede ocurrir que la representación del mundo social esté afectada por un alto compromiso emocional. Tal es el caso de los jóvenes de nuestras pandillas en el mundo contemporáneo y en nuestras sociedades: la influencia de las instituciones socializadoras es precaria en estos grupos; ni la escuela, ni la familia, ni la comunidad tienen un suficiente poder socializador; su integración normativa y funcional con el grueso de la sociedad es bastante deficitaria; y la capacidad reguladora de los conflictos de las agencias del Estado en sus barrios y sus territorios es prácticamente nula. En las pandillas los otros representan un peligro real, el medio social es hostil y violento, y la manera como se construyen las representaciones de la otredad y las relaciones sociales está cargada de emociones y sentimientos de miedo, rabia y odio. Por eso se afirma que las creencias en la magia y en el animismo en este contexto dan cuerpo a los temores y a la culpa, a las ansiedades persecutorias y a los impulsos hostiles, y contribuyen a integrarlos a un sistema de sentido.

La precariedad del vínculo con las instituciones y la pobre representación de comunidades imaginadas más allá de la pandilla introduce un alto grado de fantasía en la manera como los pandilleros ven la vida social; suponen malignas intenciones en los otros, siempre ven un déficit en la calidad humana de sus enemigos, y su conducta se orienta a imponer la superioridad mediante la violencia sobre los otros. Todas estas ideas surgen de una posición egocéntrica de la psi-

que solo reconoce sus propios intereses y que niega los del otro; este egocentrismo activa las defensas inconscientes que, entonces, cumplen un activo papel en la representación del mundo social. Las defensas inconscientes son elementos centrales de una gramática que define la estructura narrativa de las creencias mágicas y religiosas, como también del sistema cultural del honor. El débil vínculo con la sociedad hace que el vínculo con el grupo sea más intenso; hay una relación inversamente proporcional, de la misma manera el vínculo con los otros miembros de la pandilla es extremadamente afectuoso, pero con las otras pandillas y con la comunidad esa relación es violenta y hostil, esa manera de conducir sus relaciones encuentra asidero en ciertas creencias populares mágico-religiosas y ciertos valores relacionados con el honor.

Magia y Animismo

Dice Freud (1981) que la magia y el pensamiento animista son 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.". Esas fuerzas espirituales son movidas ora por la bondad, ora 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 en la cual predomina una exagerada fe en el poder de los pensamientos. Estas ideas animistas de las pandillas de barrios pobres en 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, 1995). 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 hacen curiosas alianzas sincréticas con la religión, es lo que se conoce como "santería".

En términos generales, la magia que practican magos y chamanes y brujas sirve esencialmente para dominar los fenómenos naturales, para la protección contra toda suerte de peligros, y para poder 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 las fuerzas espirituales de este último puedan actuar en el primero (Reichel-Dolmatoff, 1997). La creencia de que es posible una eficacia de las fuerzas sobrenaturales en nuestro mundo es equivalente a lo que Freud (1981) denomina una omnipotencia de las ideas: “(...) una desmesurada confianza en el poder de sus deseos”. 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. Esto incluye, desde luego, aquellos deseos y pensamientos inconscientes.

(Freud, 1981d), propone la existencia de un paralelo entre el desarrollo de la libido individual y la manera como la humanidad se representa cognitivamente el mundo. De esta manera, la fase animista de la humanidad coincide con la denominada etapa narcisista del desarrollo libidinal, cuando el bebé procura la satisfacción de los deseos mediante la fantasía; la fase religiosa la vincula a la etapa de elección de objeto, donde la libido se dirige a los padres y hay una primera identificación con el padre; y la fase científica, que sería equivalente al sometimiento del placer, al principio de realidad y cuando el pensamiento se dirige al mundo exterior. Esta idea es la que desarrolla posteriormente Elías con el argumento del “compromiso emocional”. Freud rastrea el origen de la creencia en el animismo en la infancia, y dice que el pequeño se encuentra en condiciones psíquicas similares a las del hombre primitivo y, como no tiene la capacidad para valerse por sí mismo, alucina y fantasea la satisfacción de sus deseos. En el mundo primitivo el hombre adoptó la costumbre de enlazar a sus fantasías un impulso motor y encontrar una especie de alucinación motora que entonces estaría a la base de las creencias mágicas: una conjunción de los deseos inconscientes con actos y acciones que hacen que ocurra lo que se quiere. Por esta razón señala muy adecuadamente Mauss (1979), que la raíz etimológica de la palabra magia en varias

lenguas –como, por ejemplo, en la India y en Alemania– es “hacer”, y la magia siempre ha estado asociada con toda suerte de industrias y artes, apoya y secunda toda suerte de técnicas, hasta el punto de que una disciplina como la medicina estuvo durante siglos dominada totalmente por ella. Esta conexión entre la facultad de alucinar la satisfacción de nuestros deseos y el sistema cultural de la magia y el animismo es lo que permite que el psicoanálisis descifre los mecanismos psicológicos de estas creencias; los actos mágicos pueden entenderse como actos psicológicos. La deriva histórica de esas fantasías en las antiguas sociedades humanas, soñadas, reiteradas, relatadas dará con el paso del tiempo origen a un sistema cultural mágico-religioso.

Freud (1981a) encuentra la manera de explicar la magia y el animismo como fenómenos psicológicos, porque se le ha hecho muy clara una característica de los síntomas de sus pacientes neuróticos: los síntomas siempre niegan un fragmento de la realidad:

Desde el punto de vista genético, la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario lleno de atractivas promesas. En este mundo real, del que el neurótico huye, reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo, y volviendo la espalda a esta realidad, se excluye por sí mismo el neurótico de la comunidad humana.

Este descubrimiento de una generalizada tendencia a rehuir la realidad tiene grandes implicaciones para una psicología y una sociología del conocimiento. Desde las primeras tesis de Marx (1998) sobre la función deformadora de la ideología y la opacidad de la realidad social, la pregunta sobre cómo se construye el conocimiento de la realidad social ha sido uno de los más interesantes problemas de las ciencias sociales. Los análisis de la imaginación social hechos en la sociología clásica avanzan grandemente en explicar las funciones o las consecuencias de la deformación de la realidad social, como puede constatarse con las teorías de la legitimación del poder en Weber (1987) o las teorías de la dominación en Marx, pero las explicaciones siempre se quedan cortas en lo que corresponde a *cómo* los sujetos reelaboran activamente su percepción de esa realidad, cómo hay un equi-

librio inestable entre las dimensiones subjetivas y objetivas (Geertz, 2000). La tesis planteada por Freud hace un importante aporte a la explicación de los procesos subjetivos del conocimiento social, dado que la magia y el animismo son un buen ejemplo de cómo ocurren estos procesos.

Ya tempranamente antropólogos como Frazer (1995) habían descifrado los principios rectores de los procedimientos mágicos, que son básicamente tres: el primero consiste en la semejanza entre los actos mágicos y los efectos que se quieren producir; el segundo es el principio según el cual un fragmento de un objeto lo representa en su totalidad; y el tercero es el contagio, que hace que dos objetos que han estado asociados de cualquier manera conserven un vínculo mágico. Actos como la danza de la lluvia de los indígenas canadienses, donde los tambores replican el sonido de las gotas que caen, o el muñeco vudú que es una representación del enemigo en Haití, 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 en la que, para sanar una herida, habría que aceitar 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 en los cuales 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 lo motivos, los medios y los actos mismos, en un procedimiento mental al que se le atribuyen una fuerza y una eficacia desmedidas. Los diferentes acentos psíquicos de este desplazamiento coinciden con lo que el psicoanálisis denomina proceso primario: una forma de funcionamiento mental que subyace 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 tiene alguna conexión; de esta manera, en los síntomas o en los sueños un elemento aparentemente intrascendente termina por ser representante de 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, los pensamientos y los deseos se desplazan y condensan, dando un fundamento psicológico al repertorio de creencias y prácticas mágicas en la cultura.

Los sistemas culturales como la magia o el honor funcionan como una transacción entre las estructuras sociales y las estructuras psíquicas, son la manera como la realidad exterior cobra sentido y significado para los sujetos: entrando en conexión con los deseos subjetivos y proyectando aspectos de la subjetividad hacia la realidad exterior. Esto ocurre, como venimos diciendo, en un complejo y cambiante equilibrio, pero la evidencia muestra que los factores subjetivos (la fantasía) cumplen un importante papel. También señala Freud (1981) que, al igual que en los síntomas psicológicos de los neuróticos, el creyente en la magia da más valor a lo que es realidad en su mente que a la realidad exterior: “incluso los neuróticos no atribuyen eficacia sino a lo que ha sido intensamente pensado sin importar mucho su coincidencia con la realidad”. De esta manera la realidad objetiva queda relegada por el deseo y la fantasía, el principio de realidad pierde terreno frente a las ideas que satisfacen necesidades psicológicas. La creencia en la magia es refractaria a la experiencia porque lo importante no es su concordancia con los hechos del mundo real sino su correspondencia con necesidades y deseos psicológicos. Es aquí donde se produce un desbalance entre la fantasía subjetiva y lo que Freud denomina el principio de realidad; hay un predominio de los procesos psíquicos sobre los hechos de la vida real, una *omnipotencia de las ideas*, como ya lo hemos mencionado.

Aunque no tenemos evidencia de que la magia pueda transformar efectivamente el mundo exterior real, sí es posible atribuirle una afectación de las estructuras y experiencias subjetivas, sí puede hablarse de una forma de eficacia que Lévi-Strauss (1994) denominó simbólica. En el texto del mismo nombre este autor analiza un largo encantamiento ocurrido en las selvas de Panamá, a propósito de un parto difícil, y allí explica que la cura del chamán ocurre porque se trata de un conjunto de procesos simbólicos estructurados por el lenguaje: un conjunto de funciones simbólicas que operan sobre un

cuerpo también construido simbólicamente. Estas ideas hablan de la sinergia entre las estructuras de subjetividad y los sistemas culturales. El chamán diagnostica que el espíritu de Muu, (el alma del útero), ha decidido no entregar la criatura y ha secuestrado el alma de la enferma. Inicia un largo canto donde relata un viaje en compañía de sus espíritus tutelares en busca del alma de la parturienta, donde lucha con fieras, supera toda clase de obstáculos, hasta enfrentarse en un duelo con Muu y sus aliados. Lo sorprendente del caso es que el “camino de Muu”, donde transcurre esta aventura, no es solamente una provincia del mundo sobrenatural, como podría pensarse, sino que representa directamente la vagina y el útero de la paciente. Es decir que la actuación figurada en el canto ritual opera en realidad sobre el cuerpo de la paciente. El relato mítico pone a actuar elementos sobrenaturales sobre la realidad anatómica y fisiológica de la paciente, y lo que resulta es que, de alguna manera, movilizandando fuerzas psicológicas se producen modificaciones en el plano fisiológico, y se dice psicológicos porque durante todo el encantamiento -que culmina exitosamente con el parto-, el chamán no toca el cuerpo de la mujer ni le administra ningún medicamento. Dice Lévi-Strauss: “...diríamos gustosos que el canto constituye una manipulación psicológica del órgano enfermo, y que de esta manipulación se espera la cura.” (1994: 122). Es decir, que el cuerpo es también un órgano de lo simbólico.

El recurso literario (o la operación simbólica) de la narración, consiste en pasar de la realidad más trivial al mito y del universo físico al fisiológico, como haciendo un tránsito a través de un puente metafórico entre dos realidades que tienen como escenario el organismo de la paciente. El chamán construye un mito que superpone a la realidad objetiva gracias a que hay un conjunto de creencias en la magia y lo sobrenatural que es compartido por la comunidad a la que pertenece la enferma: “Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda.” (Levi-Strauss, 1994^a: 221). En este caso se trata de un plano de la realidad psicológica y cultural que es colectivo y donde puede haber una interacción dialógica; por eso es posible la eficacia simbó-

lica. Este plano de realidad incluye creencias y representaciones del mundo sobrenatural y del propio cuerpo, y una sabiduría milenaria que es capaz de conectar los dos ámbitos de experiencia.

La causalidad etiológica de una enfermedad orgánica es exterior al espíritu del paciente dado que, sin importar lo que piense sobre los virus o las bacterias, igual puede contagiarse; en cambio la relación entre fuerzas sobrenaturales y enfermedad es interior al espíritu, ya que está integrada a una forma específica del funcionamiento psíquico: "...es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado" (Levi-Strauss, 1994b). El trabajo del chamán es permitir que lo informulado pueda expresarse simbólicamente y que se produzcan un desbloqueo de lo fisiológico, una cura de las perturbaciones somáticas y una reorganización del proceso que vive la paciente. Dice el autor que la cura chamánica está a medio camino entre la medicina alopática y el psicoanálisis y que, como ocurre con este último, la curación se propone sacar a la conciencia conflictos inconscientes, tanto aquellos que son obra de la represión como aquellos que por su propia naturaleza son orgánicos o mecánicos como el parto. Lo que se quiere traer a la experiencia consciente abarca lo reprimido y lo somático porque la experiencia propia de lo orgánico también puede llevarse a otros niveles de conciencia y desde allí ser modificada.

La experiencia que vive la enferma recibe el nombre de "abreacción" en la terapéutica analítica, o sea una reestructuración del conflicto psíquico hecha posible porque en la situación de transferencia emerge algo nuevo que antes no había sido posible formular. La diferencia con el psicoanalista estriba en que el chamán se encarna como protagonista de su encantamiento; en el relato es él quien entra en el cuerpo de la enferma a luchar contra el espíritu de Muu y libera el alma cautiva, gracias a las representaciones inducidas en la mente de la enferma: "El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un chamán mítica-mente transpuesto." (Levi-Strauss, 1994: 222) Operaciones simbólicas hechas posibles porque tanto el cuerpo como la psique del paciente son territorio de lo simbólico, porque los significados fluyen y pueden

organizarse narrativamente, y porque los actos mágicos del chamán activan respuestas psicológicas y somáticas.

A propósito de esta eficacia de lo simbólico, el autor trae a cuento la famosa curación de una esquizofrénica por obra de Madame Sechehaye. La psicoanalista Sechehaye no usa el recurso de la asociación libre propia de su disciplina –muy útil para el tratamiento de las neurosis, pero inadecuado y peligroso en el caso de las psicosis– sino que inventa un método al que dio el nombre de “realización simbólica”. En él se elude el obstáculo de la conciencia mediante actos para llegar a los complejos más profundo, como si lo verbal fuera representante de un alto grado de simbolización y se hiciera necesario bajar a un nivel previo, a una forma de estructuración subjetiva más primaria. La paciente esquizofrénica no ha elaborado un complejo de destete⁷, la renuncia a la dependencia oral seguía siendo dolorosa y des estructurante, precisamente porque la lactancia nunca se dio a plenitud; y lo que hace la terapeuta es restituir la situación, no de manera literal –como se creería–, sino adoptando la posición materna mediante gestos y actos discontinuos que simbolizan una situación fundamental: el ejemplo clásico es aquel en el que, al alimentar a la paciente, la terapeuta se descubre un seno y pone allí una manzana. La fuerza simbólica del gesto permite construir un lenguaje de operaciones y actos que atraviesan la barrera de la conciencia y llegan al inconsciente. En la cura de la esquizofrenia, la psicoanalista hace un conjunto de operaciones y la enferma produce su mito: una narrativa de la fundación de su identidad. En la cura chamanística, el médico crea el mito de un viaje por el cuerpo metaforizado y la enferma hace las operaciones para dar a luz. La posibilidad de manipular dimensiones psíquicas y orgánicas a través de símbolos que son palabras, que son gestos, que son ritos, nos habla de una homología estructural de estos registros. Nos habla de la sustancia de la subjetividad constituida por un universo simbólico que abarca varias dimensiones de la conciencia y de la experiencia humana. Esto sustenta la idea de la construcción de la realidad social en un proceso que involucra las pro-

7. El necesario duelo (y la renuncia) por la castración oral, una vez se supera la denominada etapa oral.

yecciones psíquicas subjetivas como elemento constitutivo y en relación dialéctica con las dimensiones objetivas de la realidad. Concluye el gran antropólogo: “La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta propiedad inductora que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo.” (Reich, 1980: 176). El material simbólico tiene presencia en distintos niveles y se desplaza con libertad a través de las estructuras formales de lo vivo.

Las Creencias Religiosas

La magia es entonces un sistema cultural en compleja relación con estructuras y procesos subjetivos que le otorgan incluso una eficacia simbólica. Pero también hay que decir que los pandilleros tienen creencias religiosas, un sistema mágico-religioso en el que, además de la proyección de fantasías, se expresan pensamientos y sentimientos morales; la diferencia fundamental entre la magia y la religión es que esta última comporta una forma de interdicción, está construida sobre la base de alguna prohibición fundamental. La hipótesis que aquí se formula es que las creencias mágico-religiosas revelarían una interiorización de formas rudimentarias de la culpa, ya que al lado de amuletos y sortilegios los jóvenes involucran oraciones devotas, ideas sobre un dios perdonador y castigador, representaciones sobre el diablo, así como sobre la tentación y la maldad. Esto hace pensar que existe una tensión entre la satisfacción de sus impulsos hostiles y alguna forma de auto restricción psicológica. El hecho de que tengan que “endurecer el corazón”, que tengan que dominar y reprimir los sentimientos de compasión cuando aprenden la violencia, es señal de que parte de sus impulsos violentos están reprimidos. Ya dijimos que las ideas religiosas de los pandilleros están mezcladas con la creencia en la magia, están a mitad de camino entre una y otra forma de representación; y esa mezcla constituye una representación arcaica, por decirlo así, del sentimiento de culpa. Para pensar este problema desde el punto de vista teórico son muy útiles los análisis de Freud

(1981) sobre la neurosis obsesiva y los ceremoniales religiosos, donde se comparan los síntomas del neurótico con la economía de la culpa en los ritos religiosos.

La neurosis obsesiva es una estructura caracterizada por un conflicto psíquico de una muy fuerte ambivalencia entre amor y odio, que se expresa en síntomas como ideas obsesivas, compulsión a realizar actos indeseables, ritos para prevenir desgracias, etc.; y porque el pensamiento está afectado de dudas, escrúpulos, y una continua y reiterativa reflexión sobre temas fijos que inhibe el pensamiento y a acción (Laplanche y Pontalis, 1993). El obsesivo otorga tanta importancia a lo que piensa, que le da miedo manifestar sus malos deseos porque ese solo acto los va a realizar (lo que, a propósito, es buena descripción de cómo funcionan las creencias en la magia). Los rituales obsesivos llenan la vida cotidiana del enfermo con pequeñas restricciones o adiciones, modificaciones o regularidades inexplicables cuyo incumplimiento provoca angustia, como también ocurre con los “actos sagrados” de la vida religiosa, solo que a diferencia de los primeros estos últimos están dotados de un profundo significado simbólico, lo que hace decir a Freud (1981a), que: “La neurosis obsesiva representa en este punto una caricatura, a medias cómica y triste a medias, de una religión privada.” (p. 171). Pero una segunda mirada revela que las prácticas obsesivas se hallan ligadas a necesidades psíquicas de carácter inconsciente, y que son representaciones simbólicas de sentimientos y pensamientos cargados de afecto. Al parecer, el obsesivo se halla preso de una culpa inconsciente que tiene su origen en experiencias infantiles tempranas, y que está acicateada por toda aquella vivencia que pueda considerarse tentadora, seguida de la expectación de acontecimientos desgraciados. En un comienzo el enfermo es consciente de lo que tiene que hacer para evitar las supuestas desgracias, pero luego el proceso sigue automáticamente. En eso último coincide el obsesivo con el hombre devoto quien, pese a su piedad, acostumbra a iniciar el día con rezos y jaculatorias que procuran la bienaventuranza.

En la infancia del obsesivo se destaca una especial observancia, un especial escrúpulo, en relación con los fines de los impulsos considerados incompatibles con la moral. Tal censura es considerada,

sin embargo, débil e insegura, y lo que hace el síntoma obsesivo no es otra cosa que reiterar los intentos de reprimir. Luego ocurre que lo que permanece reprimida amenaza emerger como una tentación, y en ese punto nace la angustia que se proyecta al futuro como la certeza de un acontecimiento desgraciado. Se trata, pues, de una represión imperfecta que redobla constantemente los esfuerzos psíquicos para contrarrestar la fuerza de lo reprimido. En este proceso resulta posible que los elementos tentadores y protectores se homologuen como representantes de la pulsión y a veces cumplan el papel contrario, con lo cual se extienden las prohibiciones a un campo más amplio. Freud propone que el origen de la religión puede entrañar un proceso similar, dado que todas las religiones se basan en la renuncia a los impulsos hostiles y egoístas, y a que la idea del pecado implica la conciencia de la culpa. También los argumentos de la tentación y la prohibición, la condena o la salvación, el temor a dios y el castigo divino, y hasta los actos de penitencia, son todo un proceso de elaboración y representación de la culpa semejante al que experimenta el neurótico obsesivo, solo que en este caso es vivido como una experiencia colectiva, está cargado de símbolos trascendentes y espirituales, y es administrado por una poderosa institución.

Dice Freud (1981c: 171) que “después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis como una religiosidad particular, y la religión como una neurosis obsesiva universal.” Lo que aporta este análisis es la exploración de la dimensión psicológica del fenómeno religioso, que también contiene dimensiones sociológicas y antropológicas muy interesantes; pero un elemento que desborda lo meramente psicológico y pone esta reflexión en diálogo con otras disciplinas es la evidencia de que los ritos obsesivos y los ceremoniales religiosos coinciden en un aspecto capital, cual es la renuncia a las pulsiones constitutivas del ser, y se diferencian en que para un caso se trata de instintos sexuales y para el otro de impulsos egoístas.

Siendo la renuncia progresiva a los impulsos constitutivos de los seres humanos uno de los fundamentos del desarrollo de la civilización humana, los fenómenos como el animismo, la magia y la religión

pueden tomarse como expresiones culturales de etapas de ese proceso, dado que reflejan la progresiva interiorización de estructuras psicológicas auto coactivas. En estos fenómenos culturales puede verse un cambiante equilibrio de las formas de la culpa: en el mundo sobrenatural y divino aparecen como entidades externas y, por momentos, perseguidoras y castigadoras; pero luego, en la religión y en la moral, estas figuras pueden ser interiorizadas como valores. En el caso de los pandillos, los sistemas del maleficio y la brujería se prestan para dar sentido a ciertos aspectos de la violencia y las desgracias sociales, son otro *foco de control externo* que funciona como correlato de las defensas egocéntricas de la psique, son modelamientos culturales y psicológicos que tramitan los sentimientos de culpa proyectándolos al exterior. Esos mecanismos proyectivos pueden pensarse como un superyó primitivo, como las primeras formas que adoptan los sentimientos de culpa en la conformación de las estructuras emotivas. En el yo y el ello Freud divide al superyó en dos instancias distintas, a las que nombró como *yo ideal* e *ideal del yo*. El *yo ideal* hace referencia al padre primitivo, que es una primera interiorización que hace el infante de la imagen paterna, en tanto se trata de un padre arbitrario, brutal, poderoso, que inspira miedo y que se impone coactivamente por la fuerza. En el imaginario del bebé es la manera como se representa la intrusión del padre en la relación diádica que sostiene con la madre, intrusión que es vivida por el niño como injusta y atemorizante. El *ideal del yo*, por su parte, es una forma más civilizada del superyó donde ya hay una identificación positiva con el padre y la autorregulación se da por la interiorización de valores y aspiraciones morales. En este nivel el sujeto vuelve la agresividad contra sí mismo y de esta manera surgen los sentimientos de culpa y de compasión. Aquí se puede plantear la hipótesis de que las representaciones mágico-religiosas que se hacen los pandilleros son formas proyectivas del yo ideal, figuras persecutorias y atemorizantes que surgen porque los pandilleros sienten que deben algo, experimentan un rudimentario sentimiento de culpa.

Tanto la brujería y la santería funcionan como un sistema cultural que da forma a los deseos psicológicos de la protección personal y los deseos de venganza contra los enemigos, hay una correspondencia, una sinergia, un acoplamiento estructural entre estas creencias cul-

turales y la organización psicológica de la subjetividad. La primera necesidad psicológica es conservar la integridad del yo, aunque esto implique negar o distanciarse de la realidad objetiva, una creencia avalada culturalmente hace posible este tránsito sin caer en una posición abiertamente delirante. Sin embargo, la creencia en las supersticiones disminuye la capacidad de razonar y limitan la autonomía del sujeto, como lo vemos en el caso de los pandilleros con el fatalismo y la heteronomía. Las representaciones de lo mágico y lo sobrenatural en los pandilleros sustentan la idea de un destino inamovible que no depende de sus voluntades; los sujetos se sienten gobernados por fuerzas extrañas y externas. Lo que podría resultar sorprendente es que esta realidad tan sesgada subjetivamente pueda resultar funcional, como efectivamente lo es. En todo proceso de socialización se establece un equilibrio entre la realidad externa y la realidad subjetiva (Berger & Luckmann, 2001) El proceso de socialización organiza los afectos y las emociones en una estructura adaptativa con el medio social –salvo en eventos de absoluto fracaso de interiorización de la organización simbólica de la realidad externa, como la psicosis y el autismo, que implican una seria disociación entre los dos registros–. Ese equilibrio resulta funcional porque le permite a los sujetos congruencia en su propia vida y en su realidad, una armonía entre la identidad y los deseos, entre los modos de ver el mundo y una sociedad exterior donde esas realidades son posibles y coinciden con los valores imperantes. Para que la realidad exterior cobre sentido, para que adquiera significado, es necesario que se conecte con la realidad subjetiva, es necesario que algo de lo subjetivo se proyecte al exterior de la realidad social y lo cargue de afecto, que se produzca un investimento libidinal de los objetos del mundo exterior. Si estamos afirmando que en los jóvenes marginales que se vuelven pandilla la pérdida de eficacia de la socialización produce un desbalance en favor de la realidad subjetiva, entonces queda la pregunta sobre la organización de ese imaginario. ¿Cómo permiten un acoplamiento funcional en el medio social pandillero?

Subjetividad, Sistemas Culturales y Violencia

El equilibrio entre la realidad subjetiva y la realidad social objetiva es dinámico y tiene varias figuraciones posibles: una de ellas es la negación de un fragmento de la realidad debido al predominio de la realidad subjetiva, como ocurre en el síntoma psicológico; en este caso las defensas psíquicas se adaptan al sujeto de su entorno. La otra figuración que aquí nos interesa es aquella donde la activación de las defensas psicológicas lleva a que estas resulten adaptativas al medio social, es decir, coincidan con la manera en que se organizan ciertos aspectos culturales de la comunidad (ya se dijo que las defensas psicológicas se adaptan al sujeto de su realidad social objetiva, pero no es así cuando los grupos sociales crean representaciones culturales que les dan sentido y lugar). Las creencias mágico-religiosas de los pandilleros se sustentan en una particular organización de la psique donde el síntoma ocurre por una imperfecta represión de impulsos hostiles y egoístas que, lejos de provocar un aislamiento del sujeto, le hacen participar de una comunidad que comparte sus creencias. El imaginario mágico-religioso pone en tensión las realidades subjetiva y objetiva, y permite un avance sustantivo de los imaginarios psíquicos sobre el terreno de la realidad social.

En la contemporaneidad, y por diversos factores, el vínculo simbólico con la sociedad que garantiza una comunidad de valores, y su transmisión intergeneracional, está en crisis; se están adelgazando las redes de interdependencia social y de esta forma el sujeto queda cada vez más abandonado a su interioridad subjetiva. La pandilla es la expresión extrema de este fenómeno en su condición de marginalidades múltiples; estos grupos de jóvenes gravitan sobre los precarios anclajes del “parche” y de la violencia. Pero esta ausencia de vínculos simbólicos con la comunidad imaginada del Estado moderno no les deja en el total vacío de sentidos y significados, sino que, por el contrario, estos fenómenos crean nuevos contenidos y representaciones culturales. La cultura le tiene “horror al vacío.” Desde luego, esas representaciones y tales contenidos culturales estarán dominados por la realidad subjetiva, como hemos dicho, y esta sigue la gramática del inconsciente: una forma de construcción discursiva en la cual el

sentido discurre ajustado a los mecanismos de condensación de las ideas o de su desplazamiento por contigüidad o algún tipo de analogía. En esta tesis se ha rastreado esa hipótesis en los sistemas culturales de la magia, el honor y los imaginarios religiosos. Las preguntas que siguen son: ¿cuál es la figuración psicosocial de ese imaginario en las pandillas?, ¿cuál es la impregnación cultural del sesgo subjetivo de la de socialización?; en otras palabras, ¿cómo se construyen las representaciones de lo social, cuando la realidad subjetiva predomina?

Todavía podemos teorizar sobre un elemento más apoyados en los hallazgos del psicoanálisis, a propósito de la comparación entre los ritos obsesivos y los religiosos: la capacidad de desplazamiento desde un elemento auténtico e importante a uno desprovisto de ese carácter. Es frecuente que las prácticas religiosas se disocien de su contenido ideológico –que suponemos más importante–, al igual que en el caso del neurótico, donde los elementos del ritual obsesivo se nos aparecen como intrascendentes cuando no absurdos. Este ritualismo, que se describe muy bien desde Merton (2002), es un interesante proceso también visible en las formas religiosas de los jóvenes de las pandillas que ya hemos encontrado también como un elemento de la magia. Para los pandilleros son más importantes el ceremonial, la liturgia y el gesto, que los contenidos éticos y morales de la religión. Importan más la repetición del rezo, el santo como amuleto, la adoración de imágenes, que la reflexión sobre el mandato divino. Por eso es posible que el sentido religioso se desplace hacia lo que deberían ser improbables relaciones con la violencia o con la maldad; por eso es posible que pidan la protección de los santos para cometer fechorías o para eludir la justicia. Este fenómeno tampoco es nuevo. Estudios sobre el malevaje y las violencias históricas en Colombia destacan la conexión de formas de religiosidad con la violencia (Salazar & Jaramillo, 1996). Pueden rastrearse evidencias que sustentan tal afirmación en algunos estudios sobre las huellas de la violencia a lo largo de la historia de nuestro país. La violencia ha atravesado el tiempo y la geografía nacional con guerras, rivalidades entre partidos, odios y venganzas, que se han transmitido a través de las generaciones, una cultura de la violencia transmitida en el lenguaje y en las formas, en los recuerdos y en las prácticas. En las épocas de la violencia partidista, por ejemplo,

la superstición y los agüeros eran regla entre los cuadrilleros: "...para protegerse, llevaban en los bolsillos estampas de la Virgen del Carmen, del Cristo Milagroso de Buga, escapularios y varias medallas en el cuello y los tobillos y, algunos de ellos, tatuajes en los brazos y en el pecho. Otros cargaban una fotografía de la compañera." (Salazar y Jaramillo, 1996: 36) Una curiosa mezcla de íconos religiosos usados como amuletos.

Dada la plasticidad y la posibilidad de desplazamiento de sentido de las representaciones de lo religioso, estas fluyen con libertad y se conectan con fragmentos de otras representaciones de la vida social. Un buen ejemplo es lo que examina Alonso Salazar en torno a la violencia en la cultura paisa: "Ante la ausencia de una ética ciudadana, la religión se convirtió en uno de los principales medios de control social" (Salazar y Jaramillo, 1996: 37). Luego afirma que la religión sería un obstáculo para el surgimiento de una conciencia civil ciudadana por tres razones: su relación con lo económico a partir de una total laxitud moral, la fetichización del ceremonial religioso y la disociación de la ética. En la historia de Antioquía, la religiosidad discurre con gran libertad por terrenos distantes de la ideología y de la moral. En sus rituales predomina un carácter fetichista que linda con lo mágico. Sirve de pretexto santificador a intereses económicos y políticos que deberían estar en contradicción con sus principios cristianos y, como dice Virginia Gutierrez (2004), existe la creencia común de que la moral es elástica en la obtención del triunfo en los negocios y la obtención de riqueza, por lo que no hay restricción o limitación de actividades lucrativas, sin importar que traspasen los linderos del delito.

En estos casos la religión se desliga de su sentido moral para quedarse en ritos y maniobras concebidos como actos mágicos, se reza o se hace peregrinación a cambio de un favor que dios o un santo han de conceder. Es un canje de devoción y sacrificio por beneficios personales, expresión de una religiosidad interesada que incluye entre sus peticiones favores particulares, protección para cometer actos ilícitos o delictivos con éxito y total impunidad. Dice el autor que por eso la actitud rezandera es contradictoria con el comportamiento social, el fervor religioso parece ir en contravía de la ética ciudadana, y en vez

de ser un freno moral para el aumento del delito parece que es una “ayuda”; por eso reforzó la contradicción política y justificó el uso de la violencia en las épocas de la Violencia Clásica, y por eso aparece en las dimensiones culturales del narcotráfico y de las pandillas. Esto crea un orden de cosas completamente premoderno, distante de la regulación legal racional de los conflictos y lejos de la interiorización de una comunidad imaginada de nación moderna; pero, de otra parte, cercano a las comunidades afectivas de la familia y los pequeños grupos. El material del que están hechas estas creencias en el ámbito religioso es fácilmente moldeable y acomodaticio, y así produce estas mixturas con el paganismo, la magia, la violencia, el delito, las ideas políticas y hasta el mundo de los negocios.

En la religiosidad pandillera la justicia es completamente egocéntrica; lo justo es solamente aquello que les favorece y los santos son conscientes de esa situación. Desde el punto de vista ético no hay un principio de reciprocidad, ni culpa, ni responsabilidad. Solo valen los intereses personales, no aparece aquí la ética cristiana del amor y del respeto por los otros, solo un acto de santería entre la imaginería 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 y son expresión de elaboraciones y evasiones del sentimiento de culpa. Un sentimiento de culpa que se evita, que se elude, pero que resulta sintomático porque pervive como temor, como la posibilidad de una desgracia, como algo sobre lo que hay que reiterar la protección y la defensa mágicas.

Ya hemos dicho que las organizaciones psicológicas y las configuraciones emotivas dependen de la representación del mundo social y del equilibrio entre objetividad y fantasía que esta comporta. Estas configuraciones encuentran en las narrativas religiosas maneras de expresarse. En los distintos grupos culturales siempre habrá alguna creencia disponible que se usa para darse una identidad y para construir una realidad social. Los pandilleros de estos sectores de Cali han encontrado en religiosidad católica y en la santería maneras de expresar su subjetividad y encontrar un horizonte de sentido. Los flujos culturales se relocalizan y generan combinaciones nuevas que se objetivan en prácticas específicas, pero esas hibridaciones no

son completamente aleatorias, dependen no solo de la existencia de recursos sino de las posiciones de los actores sociales en su contexto social y de su motivación. De igual manera, no pueden dejarse de lado las dimensiones psíquicas inconscientes. Habría que preguntarse, como lo haría Anne Marie Lozonczy (2001) “¿Qué es lo que, dentro de un espacio social amplio, pone en comunicación las diferentes formas de manipulación social de bienes simbólicos y de objetos de creencias, volviéndolos intercambiables, conmensurables y permeables entre ellos?”. Esta capacidad proteica de los relatos y las creencias religiosas, su flujo vertiginoso de sentido, su apropiación estratégica por parte de los actores sociales, son evidencias de una naturaleza que puede describirse como a mitad de camino entre lo psicológico y lo cultural.

Lozonczy (2001) habla de una oposición entre un catolicismo culto y un catolicismo popular, donde este último es una forma de resistencia cultural que se enfrenta a la manipulación simbólica y a la explotación de un lenguaje religioso y ritual. Ella cita ejemplos como el *ánima sola*, que describe como una estrategia de memoria de las víctimas anónimas; o los santos populares, que encarnan una narrativa que reivindica las injusticias sufridas por víctimas emblemáticas; o la “*canonización*” popular de delincuentes que por su gran corazón se ganaron el amor del pueblo. Una alternativa a las prácticas hegemónicas de lo religioso desde una óptica marginal o subalterna. Estas visiones alternativas siempre están en relación con la muerte, el mundo sobrenatural al que van las almas es el teatro donde se pone en escena la reivindicación de las injusticias sufridas en vida, el mundo de los muertos es como un espejo donde se ve invertido el drama vital y se corrigen las imperfecciones del mundo de los vivos. Pero la muerte también es una experiencia límite que instaura una necesidad de sentido, una justificación de lo vivido, que plantea preguntas sobre el devenir, por la conexión entre el futuro y el pasado.

El poder metonímico del discurso mágico-religioso hace posibles alianzas con ideologías económicas, le permite distanciarse de la ética y la moral, le permite justificar el delito y le permite proteger al criminal. Para el pandillero lo mágico-religioso aparece también en torno a la muerte y a la violencia para quitarle la responsabilidad por sus actos al tiempo que de alguna manera prefigura un rudimentario

sentimiento de culpa. En la vida pandillera la muerte anuda tramas simbólicas tradicionales, algo en realidad novedoso ya que el “pandillo” las ha recusado casi todas; pero el pandillo termina por imponerle su sello, termina por apropiársela a su modo. Señala Perea (2007) que el afán trasgresor del pandillero solo se detiene ante la proximidad de la propia muerte. El pandillero rompe con la comunidad y se queda sólo con el territorio, trasgrede la dignidad dejando solo el “respeto” que inspira el miedo, pero ante la idea de morir se detiene y vuelve al rito católico y la solemnidad y acoge la tradición. Pero una vez hecho esto convierte el entierro en una fiesta, se apropia de la incertidumbre y del temor de la muerte con una profusión de actos y de excesos. A pesar de restar importancia al momento de la muerte, este ocurre en un contexto donde la pobreza del barrio crea solidaridades y restituye a la comunidad: se hacen extensos los velorios en casa, se entierra al muerto y no se lo crema, y a partir de allí se festeja y se deja de habitar el tiempo paralelo: “el pudor de una sociedad que separa con minucia la vida de la muerte se quiebra en el desenfreno, en ocasiones hasta «rayando el cajón, lo llenamos de grafitis de los que lo acompañaron en vida»” (Perea, 2007: 169). En fin, el recato forzado por la negación del duelo desaparece, trasmutando la muerte en acto festivo marcado por el desafuero.” Es decir, hay un temor ritual a la muerte; ella logra convocar lo solemne y aglutinar la comunidad, pero el pandillero, ajustándose al rito, introduce su disposición transgresora y entonces se droga y deja droga al muerto; sacan al parcero de la caja, ponen música y exhiben su dolor y su despecho.

El pandillero habita un mundo que se vacía de sentido, un mundo donde lo ritual que ancla con la tradición y con las instituciones se diluye y se trastoca en lógicas de mercado y de consumo. Pero fragmentos de tradiciones culturales y creencias, y experiencias límite, como la muerte, hacen síntesis y toman cuerpo en representaciones que llenan el vacío dejado por lo simbólico aunque no llegan a crear comunidad y se entroncan con tendencias hedonistas del mundo contemporáneo que rompen las solidaridades de antaño. Estos imaginarios no hacen institución, no inscriben a las generaciones venideras en un orden regulador y vinculante, solo hacen ilusión de sentido, aunque, hay que decirlo, en situaciones particulares permiten el tránsito a creencias religiosas que los desvinculan de la violencia.

El imaginario mágico-religioso, en el caso que nos ocupa, puede ser una expresión singular de grupos de jóvenes pandilleros que han crecido en barrios pobres cuya población ha migrado de asentamientos negros en la costa Pacífica. Por esta razón hay retazos de santería, a veces un mítico trasfondo de magia mezclado con catolicismo, que hacen parte de las creencias de sus mayores y que han estado presentes en sus contextos de socialización. No es esta la situación de todos los grupos de jóvenes marginados, pero estos procesos pueden ocurrir de forma similar con otro tipo de recursos culturales. En realidad, la perspectiva egocéntrica puede trasmutar toda suerte de narrativas y representaciones ya que su material son los símbolos y su poder es la metáfora, solo que su impronta narcisista será inevitable. Su función siempre será la de producir distorsiones de la realidad social que resulten complacientes con los deseos inconscientes por lo cual son un fuerte obstáculo a la interiorización de los valores de una comunidad imaginada ligada por el derecho y la razón, ya que en ella solo prevalecen las comunidades y los valores ya conocidos en el mundo premoderno: un nosotros restringido opuesto violentamente a un otros extendido.

La magia para los pandilleros es expresión de la omnipotencia de las ideas que quieren unir las potencias celestiales para garantizar su propia protección y también causar la desgracia de sus enemigos. Se trata de un juego narcisista que bloquea la comprensión y el encuentro con el otro y que refuerza la violencia. Las ideas mágico-religiosas permiten una función un tanto más complejo, y es aquella en la que por momentos parecen ser representantes de un rudimentario sentimiento de culpabilidad, y así aparecen ansiedades persecutorias y temores de castigo. Pueden contribuir a reacciones exacerbadas de defensa que incrementan la violencia, o pueden contribuir a la génesis de alguna estructura psicológica auto coactiva. En casos patológicos la defensa contra ese superyó primitivo puede ser la violencia exacerbada y paranoide; en casos más favorables puede transformarse en un sentimiento de culpa que permita algún tipo de identificación con la víctima. Su destino depende de factores diversos que pueden o no aparecer en el tránsito de una vida.

Bibliografía

- Adler, A. (1917). *The neurotic constitution; outlines of a comparative individualistic psychology and psychotherapy*. Moffat, yard.
- Adler, A., Ansbacher, H. L., & Ansbacher, R. R. (1964). *The individual psychology of Alfred Adler* (Vol. 1154). Harper & Row.
- Arendt, H. (2005). *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo.
- Aterhortúa, A. L., Bayona, J. J., & Rodríguez, A. N. (1998). *Sueños de inclusión: Las violencias en Cali, años 80*. Pontificia Universidad Javeriana, CINEP.
- Badinter, E. (1994). *XY, la identidad masculina*. Norma.
- Barbary, J. (1999). *Población afrodescendiente en Cali*. Universidad del Valle.
- Baricco, A. (2004). *Homero, Iliada*. Anagrama.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen.
- Bell, D. (2006). *Contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bettelheim, B. (1998). *Educación y vida moderna*. Grijalbo. Mondadori.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Browning, C. R. (2002). *Aquellos Hombres Grises. El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia* (Español). Edhasa.
- Caro Baroja, J. (1968). Honor y vergüenza. In *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Labor.
- Cerbino, M. (2006). *Jóvenes en la calle*. Anthropos.

- Cerbino, M. (2007). Imaginarios de conflictividad juvenil en Ecuador. *Las Maras. Identidades Juveniles Al Límite*, 82-102.
- Chagnon, N. (1977). *Yanomamo: The fierce people USA*. Holt, Rinehart and Winston.
- Comte, A. (1998). *La filosofía positiva*. Porrúa.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. PUEG. Universidad Autónoma de México.
- Coser, L. (1974). "Conflicto". *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Aguilar.
- de Cali, A. D. S. (2000). Plan de ordenamiento territorial. *Alcaldía de Santiago de Cali*, 31.
- De Cali, A. de S. (n.d.). *Departamento Administrativo de Planeación Nacional*. http://planeacion.cali.gov.co/Publicaciones/Cali_en_Cifras/Calien-cifras2009.pdf
- De Góngora, L. (n.d.). *Poesía de Luis de Góngora*.
- Elías, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento*. Península.
- Elías, N. (1997). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Norma.
- Elías, N. (1998). Ensayo sobre establecidos y marginados. In *La sociedad de los padres y otros ensayos*. Norma.
- Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel.
- Frazer, J. G. (1995). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1980). *Múltiple interés del psicoanálisis*. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1981a). El Hombre de las ratas. In *Obras completas* (pp. 1441-1486.). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1981b). Inhibición, síntoma y angustia. In *Obras completas*. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1981c). *Los ritos obsesivos y las prácticas religiosas*.
- Freud, S. (1981d). Tótem y Tabú. In *Obras completas*. Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1981e). Tres ensayos sobre una teoría de la sexualidad. In *Obras completas*. Biblioteca Nueva.
- Fuller, N. (2002). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Galtung, J. (2003). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- Gautheron, M. (1992). *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco*. Cátedra.
- Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Green, A. (1992). El honor y el narcisismo. In *El Honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*. Cátedra.
- Guiddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península.
- Gutierrez de Pineda, V. (1992). *Honor, familia y sociedad*. Universidad Nacional de Colombia.
- Gutierrez, G. (2004). *Violencia sexista*. PUEG. Universidad Nacional Autónoma.
- Habermas, J. (1995). *Conocimiento e interés*. Universitat de València.
- Hedges, C. (2003). *La guerra es la fuerza que nos da sentido*. Editorial Síntesis.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder, de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas. (1994). Parte II, cap. 13. In *El Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Ignatieff, M. (1999). *El honor del guerrero*. Taurus.
- Klein, M. (2002). *Amor, culpa y reparación*. Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Escritos I. Siglo XXI editores*.
- Lamas, M. (2000). *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. Taurus.

- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1993). *Diccionario de psicoanálisis*. Labor.
- Le Bon, G. (1963). *Psychologie de foules*. PUF.
- Levi-Strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta Agostini.
- Levi-Strauss, C. (1994a). *Antropología estructural*. Altaya.
- Levi-Strauss, C. (1994b). La eficacia simbólica. In *Antropología estructural*. Altaya.
- Liebel, M. (2004). Pandillas juveniles en Centroamérica o la difícil búsqueda de justicia en una sociedad violenta. *Desacatos*, 14, 85-104.
- Lozonczy, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- Luhman, N. (1996). *Confianza*. Anthropos.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Trotta.
- Marx, K. (1998). *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., Engels, F., Andler, C., & Ormaechea, R. G. (1939). *Manifiesto comunista*. Ediciones Europa-América.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Mead, G. H. (1993). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós.
- Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Ordóñez, J., & Britto, D. (2007). *Uno mata por amor a la vida*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Parsons, T. (1964). *Essays in sociological theory*. Free press.
- Perea, C. M. (2007). *Con el diablo adentro*. Siglo XXI.
- Perea, C. M. (2008). *¿Qué nos une? Jóvenes, cultura y ciudadanía*. La Carreta.
- Peristiany, J. G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad Mediterránea*. Labor.
- Pitt-Rivers. (1968). Honor y categoría social. In *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Labor.

- Quevedo, F. (1982). *Obras*. Editorial Planeta.
- RAE. (1970). *Diccionario de la Real Academia de la lengua*.
- Reich, W. (1980). *La revolución sexual de los jóvenes*. Planeta.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Estudios antropológicos*. Instituto Colombiano de Cultura - Colcultura.
- Republica, V. de la. (2009). *Dinámica reciente de la violencia en Cali*.
- Ross, M. H. (1995). *La cultura del conflicto*. Paidós.
- Roth, P. (1981). *El lamento de Portnoy*. Bruguera.
- Salazar, A., & Jaramillo, A. M. (1996). *Medellín, las subculturas del narcotráfico*. Cinep.
- Spierenburg, P. (1998). *Violencia, castigo, el cuerpo y el honor: una revaluación*. Vera Weiler compiladora. Universidad Nacional de Colombia.
- Touraine, A. (2006). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica.
- Vanegas, G. (1998). *Cali tras el rastro oculto de las violencias*. Universidad del Valle.
- Vásquez, E. (2001). *Historia de Cali en el siglo XX*. Universidad del Valle.
- Vigil, D. (1988). *Barrio gangs: Street life and identity in Southern*. Austin, University of Texas Press.
- Vigil, D. (2005). *Marginalidades múltiples*. Desacatos revista de antropología social.
- Weber, M. (1987). *Economía y sociedad*. Fondo de cultura económica.
- Winnicott, D. (2005). *Deprivación y delincuencia*. Paidós.
- Ziebur, G. (1968). Ya no iremos al bosque. In *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Labor.
- Zimbaro, P. (2011). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Paidós.
- Zuleta, E. (1986). Sobre la guerra. In *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Banco de la República.

Sobre el autor

Jorge Ordóñez Valverde

Psicólogo, Magister en sociología y Doctor en Humanidades. Ha sido profesor en varias universidades de la región y actualmente está vinculado con la Universidad de Antioquia. Desde hace más de veinte años se ha dedicado a investigar la violencia urbana, las pandillas y la cultura criminal, desde una perspectiva que combina la sociología figurativa de Norbert Elías, el psicoanálisis freudiano y la antropología simbólica de Clifford Geertz. También ha diseñado y participado de intervenciones de Justicia Restaurativa con jóvenes delincuentes en sectores marginales y en cárceles. Ha publicado en revistas nacionales e internacionales y ha dictado conferencias en Foros Internacionales sobre estos temas, sostiene un seminario sobre Conflictos y Justicia Restaurativa y promueve un Foro anual sobre Conflictividad Urbana que reúne expertos nacionales e internacionales.

Correo electrónico: jorgeo6527@gmail.com

Índice temático

C

Configuraciones emotivas | 24, 99, 125, 129, 139, 143, 179, 187, 211, 228, 250

Creencias mágico-religiosas | 31, 120, 242, 247

Cultura de la violencia | 14, 41, 131, 154, 156-160, 217, 248

D

Delincuencia organizada | 40, 45, 47, 66, 99-101, 103, 156

I

Identidad de género | 19, 35, 68, 79-80, 82, 130, 134, 138, 162, 208-209, 211-212, 215, 217-218, 220

J

Justicia restaurativa | 9, 63

M

Marginalidad | 14, 61, 103, 138, 160, 177, 186, 218, 220, 221

P

Pandillas | 9, 13-14, 16, 18-19, 21, 23-24, 26, 28-29, 31, 34, 45-48, 50, 55-56, 58, 62-68, 73-74, 78-79, 85, 89-90, 92-93, 98-101, 110, 116, 128-130, 136, 140, 152, 154-156, 160, 163-167, 169-174, 176-178, 184-186, 198, 204, 206, 219-220, 222-223, 227-228, 233-234, 248, 250

Proceso civilizadorio | 131, 140, 143, 179-185, 222, 224-225, 232

S

Sistema cultural del honor | 184, 220, 234

Sistemas culturales | 21, 23, 25, 33, 35, 68, 102, 127-128, 141, 144, 159, 187, 228, 232, 238-239, 248

Otros títulos en esta colección

- { 2021 } **Élites, caña y configuración estatal. Valle del Cauca y Colombia durante el siglo XX**
Juan José Fernández Dusso
- { 2020 } **La literatura como oficio. Colombia 1930-1946**
Felipe Van der Huck
- { 2019 } **Negro y afro. La invención de dos formas discursivas**
Luis Ernesto Valencia Angulo
- { 2017 } **El color del espejo: narrativas de mujeres negras en Bogotá**
Natalia Santiesteban Mosquera
- { 2016 } **Cuerpo, subjetividad y tecnociencia: un abordaje psicoanalítico**
Ximena Castro Sardi
- { 2015 } **Sociología y docencia reflexiva. Un estudio del caso colombiano**
Ana Lucía Paz Rueda
- Vida, trabajo y amor. Profesores en contextos inciertos**
Viviam Unás Camelo



Este libro se terminó de editar en octubre de 2021. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Tisa Pro en 10/14 y 9,2/13.



{EX}

La gran mayoría de los análisis que se producen sobre la violencia en Colombia dejan la sensación en el lector de que “algo falta”, para poder efectivamente descifrar el sentido complejo de los fenómenos estudiados. Los crímenes y las formas de violencia tienen unas características específicas, sobre todo en lo que tiene que ver con las formas del horror y la sevicia, que difícilmente se pueden interpretar en el marco de los análisis convencionales. Este libro, por el contrario, colma plenamente nuestras exigencias de investigación ya que nos ofrece una respuesta a la pregunta de cómo unos jóvenes de barriada llegan a matar, con base en la configuración de la subjetividad y la pertenencia a grupos de pares, que hacen posible que se pueda desplegar la crueldad, infligir dolor y sufrimiento a las víctimas, sin que la culpa se convierta en un obstáculo para sus victimarios.

ALBERTO VALENCIA GUTIÉRREZ