

# URVIO

Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana  
Programa de Estudios de la Ciudad

ISSN: 1390-3691 • Mayo 2008 | No.4

[www.revistaurvio.org](http://www.revistaurvio.org)



## Editorial

Fernando Carrión ..... 7-10

## Resumen

..... 11-19

## Investigación

**Pandillas: muerte y sentido** ..... 23-34

Carlos Mario Perea

**Maras y Pandillas en Centroamerica** ..... 35-46

Emilio Goubaud

**Pandillas juveniles en España: la aproximación de Barcelona** ..... 47-58

Josep M. Lahosa

**La pandilla proxeneta: violencia y prostitución juvenil en Centroamérica** ..... 59-71

Mauricio Rubio

**El fenómeno de la violencia armada organizada** ..... 72-80

Rebeca Pérez y Daniel Luz

**Estrategias y políticas de inclusión (¿asimilación?) de pandillas en Ecuador: dos modelos de ciudades, dos visiones sobre las potencialidades de los/as jóvenes pandilleros/as** ..... 81-99

Alfredo Santillán y Soledad Varela

## Artículo

**Criminalidad urbana y acciones de los escuadrones de la muerte en la Bahía (Brasil): de la impunidad a la pena máxima** ..... 103-110

Ceci Vilar Noronha

**Cohesión social: miedos y políticas de ciudad** ..... 111-120

Enrique Oviedo, Alfredo Rodríguez, Paula Rodríguez

<b>Gobiernos locales y seguridad pública: Olavarría, un caso práctico en Argentina</b> Pablo Palazzolo	121-134
<b>Comparativo</b>	136-137
<b>Entrevista</b>	
<b>Pandillas Transnacionales: redes, flujos, memorias, identidades</b> Diálogo con Carles Feixa / Por Alfredo Santillán	141-150
<b>Reseña</b>	
<b>González Placencia, Luis, José Luis Arce y Metztlí Álvarez, “coordinadores”, 2007,</b> <i>Aproximaciones empíricas al estudio de la inseguridad. Once estudios en materia de seguridad ciudadana en México</i> , editorial Miguel Ángel Porrúa, México. Miguel Garza Flores	153-157
<b>O’Malley, Pat, 2006,</b> <i>Riesgo, neoliberalismo y justicia penal</i> , Ad-Hoc, Buenos Aires Iván Olaya Díaz	156-157
<b>Newburn, Tim,</b> <i>Comprendiendo y previniendo la corrupción policial: lecciones de literatura</i> Enrique Castro Vargas	158-160
<b>Bibliografía y enlaces</b>	166-171
<b>Política editorial</b>	172-173

# Contents



Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana  
Programa de Estudios de la Ciudad

ISSN: 1390-3691 • May 2008 | No.4

## Editor's note

Fernando Carrión ..... 7-10

## Summary

..... 11-18

## Investigation

**Gangs: death and logic** ..... 23-34

Carlos Mario Perea

**Maras and gangs in Central America** ..... 35-46

Emilio Goubaud

**Juvenile gangs in Spain: Barcelona's approach** ..... 47-58

Josep M. Lahosa

**Gangs as pimps: youth violence and prostitution in Central America** ..... 59-71

Mauricio Rubio

**The phenomenon of armed organized violence** ..... 72-80

Rebeca Pérez and Daniel Luz

**Strategies and policies of inclusion (assimilation?) of gangster groups in Ecuador: two city models, two visions about the potential of young gangsters** ..... 81-99

Alfredo Santillán and Soledad Varela

## Article

**Urban criminality and actions of the death squads in Bahía (Brasil): from impunity to the highest penalty** ..... 103-110

Ceci Vilar Noronha

**Social cohesion: fears and policies of the city** ..... 111-120

Enrique Oviedo, Alfredo Rodríguez, Paula Rodríguez

**Local governments and public security: olavarría, a practical case in Argentina**

..... 121-134  
Pablo Palazzolo

Estadística

..... 136-137

Interview

**Transnacionational Gangs: networks, flows, memories, identities** ..... 141-150  
Dialogue with Carles Feixa / By Alfredo Santillán

Book reviews

**González Placencia, Luis, José Luis Arce y Metztlí Álvarez, “coordinadores”, 2007,**  
*Aproximaciones empíricas al estudio de la inseguridad. Once estudios en materia de seguridad ciudadana en México,* editorial Miguel Ángel Porrúa, México. .... 153-155  
Miguel Garza Flores

**O’Malley, Pat, 2006,** *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal,* Ad-Hoc, Buenos Aires ..... 156-157  
Iván Olaya Díaz

**Newburn, Tim,** *Comprendiendo y previniendo la corrupción policial: lecciones de literatura* ..... 158-160  
Enrique Castro Vargas

Bibliography and links

..... 166-171

Editorial politic

..... 172-173

# Pandillas: muerte y sentido

*Gangs: death and logic*

■ Carlos Mario Perea<sup>1</sup>

**Fecha de recepción:** abril de 2008

**Fecha de aceptación y versión final:** mayo de 2008

## Resumen

La muerte se convierte en nudo de significación de los grupos juveniles ligados a la violencia. La imagen del sicario colombiano, un muchacho de corta edad dispuesto a matar o a ser matado por una paga, es la acabada encarnación de ese universo donde la vida ya no se comprende como el opuesto de la muerte. Todo lo contrario, entre esos personajes lo uno y lo otro se funden en un solo haz. Este artículo, así pues, explora los vínculos de la vida y la muerte entre las formas de construcción de sentido de las pandillas de tres ciudades colombianas: Bogotá, Barranquilla y Neiva. Después considera el lugar de dicha armadura simbólica dentro del proyecto cultural del mercado hoy en boga.

**Palabras clave:** *pandillas, violencia, símbolo, muerte, proyecto cultural, mercado.*

## Abstract

Death turns into a significant nod for juvenile groups linked to violence. The image of the Colombian sicario, a young boy willing to kill or to be killed for money, becomes the final incarnation of that universe where life is not seen as the opposite of death. On the contrary, both dimensions merge for these characters. The article explores the links between life and death in the forms that these gangs construct their logic in three Colombian cities: Bogotá, Barranquilla and Neiva. It later looks at the position of this symbolic shield within the cultural project of the trendy market today.

**Key words:** *gangs, violence, symbol, death, cultural project, market*

---

<sup>1</sup> Profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales - Universidad Nacional de Colombia e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).



Qué lugar ocupa la simbólica de la muerte en las pandillas colombianas? ¿Qué nos dice dicho lugar de las modulaciones simbólicas de la sociedad contemporánea? En el presente artículo nos proponemos pensar esas dos preguntas<sup>2</sup>.

## I. La muerte

La trasgresión pandillera parece detenerse un instante toda vez que se aproxima la propia muerte; ante ella retorna al rito, lánguido y vacilante. Un momento después le echa encima el exceso –el entierro es un fiesta–, convirtiendo el acto en otra muestra de dominio. La simbólica de la “muerte” cruza la pandilla, la vertebra y organiza, es la única realidad donde la pandilla se desmorona y ritualiza.

### I. Compañera cercana

“Uno ve la muerte en varias partes, cualquier pirobo que me lleve la mala me estalla el fierro o me clava una puñalada”<sup>3</sup>. Así es: entre estos muchachos “uno ve la muerte”. Se cuentan en más de un puñado los adversarios, casi todos letales. El “pirobo que me lleve la mala” puede venir del vecindario, de una rencilla con otra pandilla o de un vecino empeñado en cobrarse una “ofensa”; es posible que salte de la inquina de las operaciones de limpieza o del afán de orden de algún actor armado; es plausible, en fin, que provenga de la reyerta espontánea, la que se arma por costumbre en la fiesta, o en un mal cruce de miradas. La “muerte” les camina próxima, mucho más cerca que al resto de mortales. En la pandilla “uno ve la muerte”.

Está en juego la vida del “parcero”, pero también el arrebato homicida de otro cualquiera. El adagio es sólido: “si han de llorar en una casa, que no sea en la mía, que sea en la

2 El presente artículo recoge apartes del libro *Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder*, publicado en el 2008 por Siglo XXI en México.

3 Parcerito, Neiva, pp. 23.

de mis enemigos”. Con frecuencia se escucha decir “no tengo corazón para quitarle la vida a otra persona”<sup>4</sup>. En ocasiones el principio opera inhibiendo decisiones fatales como portar armas; sin embargo, una vez adentro el régimen pandillero adelgaza más el frágil hilo que ata la vida a la muerte. En el mejor de los casos toca “chuzar a más de uno”, en el peor se empieza la macabra contabilidad de las veces que la mano firme degrada un cuerpo en cadáver. La primera vez se experimenta el terror propio del salto al imperio de la muerte. Es tan solo esa vez, la primera; quien vuelve a apretar el gatillo comienza, por el contrario, a experimentar la sensación reconfortante que entraña el poder de manipular el sagrado principio de permanecer caminando en el mundo de los vivos. La mirada cambia. Quien mata ya no carga solo su espectro, lleva a costas el de sus inmolados.

“He visto matar a muchos, he visto matar amigos míos”. La última exhalación los ronda cercana y vigilante. A diferencia del médico, quien por oficio también tienta la muerte, el pandillero carece del enmascaramiento de la enfermedad y la ciencia que protege al hospital. Está solo, acompañado apenas del grupo, forzado a convertirla en objeto de conversa y chiste. Cómo no hacerlo, la muerte con su enigmática carga se impone. Hablan con entera naturalidad del morir deseable por oposición a la mala muerte. Los espanta el sufrimiento, una emoción apenas natural. Con una particularidad: el miedo del pandillero no es la abstracta referencia a una enfermedad penosa sino la angustia de quien ha sufrido heridas y conoce el final de más de un cercano. A uno lo estremece la idea de quedar tirado exánime en la calle, atrapado en el más cruel de los desamparos: “A veces pienso en mi muerte, por ahí anda la mano negra en pura moto y quedaría ahí tirado. Mejor uno morir muerto en la casa, no en la calle”.

Tienen sueños de situaciones riesgosas, adelantando el estremecimiento de una muerte

4 Salomé, Bogotá.

próxima: *“Me he visto muerto ya. Estoy en un brinco y están dando bala, me van siguiendo y veo que el que me persigue viene encarnizado a darme bala”*. Otro lo expresa, *“a veces me imaginaba en el cajón, veía a mi familia alrededor llorando”*. Se ansía entonces una muerte fulminante, liberada de una larga agonía. El arma de fuego es la más segura vía, *“la muerte a bala casi no duele, duele más a cuchillo. A bala es un instantáneo, uno va corriendo y siente los quemones en la espalda, se le van las luces y cae. Así es la muerte”*. La peor de las muertes, la más estigmatizada socialmente, es para el “parcero” la alternativa deseable, *“el día que me muera que sea de un tiro en la cabeza, un solo dolor”*. Y como es lo propio del pandillero frente a todo acontecimiento, ni ante el último suspiro renuncia al envite sensualista: *“Me gustaría morir de un chuzonazo bien puesto o de un pepazo bien metido. Ojalá esté trabado, vería todo mejor. Uno debe pensar que está en un sueño, que está volando”*<sup>5</sup>.

## 2. El más allá

Luego del instante en que la vida cesa vienen los ritos de despedida, enterramiento y duelo. Presos de una familiaridad que debiera permanecer reservada solo para quienes llegan a la vejez o sufren los estragos de la enfermedad, los pandillos disponen un orden en sus exequias, manifiestan cómo desean su velorio y el cortejo fúnebre. En ciertos casos se limitan a reclamar un gesto dejando los demás trámites al gusto de familiares y “parceros”. Es el caso de una bogotana, *“del día en que me muera lo único que le digo a los amigos es que no me lleven ramos de flores sino cada uno una rosa”*. Otros en cambio imaginan cada paso de la ceremonia. Para ellos piden la compañía de preciados objetos de valor personal, para los amigos reclaman la embriaguez hasta la locura: *“Como me gusta el fútbol quiero que*

*todo el parche escriba los nombres en un balón y lo echen al ataúd, que hagan una rumba, metan marihuana y roben para que compren flores pa'dejármelas”*. La práctica de nombrar la muerte es un hábito, hasta los reacios no dejan de manifestar alguna intención: *“El velorio y el entierro es lo de menos porque uno se muere y ya. Siempre utilizo la gorra, quiero que me echen con ella”*. Y los recalcitrantes, pese a sus resistencias, le ponen palabra al innombrable de la muerte mediante advertencias hechas por adelantado: *“No le pongo misterio a como me entierren, le dije a mi mamá que hagan lo que quieran. Entiérrenme en una bolsa, en el patio o quémennme”*. El rito parece perder significado –para él, pues lo deja en manos de la mamá–, mas pese a su corta edad verbaliza lo que será una última voluntad<sup>6</sup>.

Tal trato cotidiano y natural con la muerte es tributario de corrientes en marcha, una que viene de antiguo entre los pobres y otra que surge entre los jóvenes actuales. La muerte mantiene una singular manera entre los sectores populares. La gente es arrastrada por la falacia de la vida eterna prometida por el aparato médico (en últimas, ésta es una de las promesas altisonantes de la modernidad), pero, a un mismo tiempo, vive imbuida de la conciencia de una muerte que acecha y asalta de repente, de seguro, porque entre la pobreza el morir está más integrado a la vida. Esto hace que tanto para los sectores populares como para los jóvenes se conserven algunas de las antiguas prácticas funerarias –extintas en otros segmentos sociales–, como el velorio de varios días en casa del difunto y el enterramiento de cuerpo entero en el cementerio. A la muerte la rodea una costosa burocracia que los sectores populares no pueden sufragar. Por ello un deceso convoca todavía a la comunidad, no solo en el velorio y el duelo, también en el pago de los gastos que por fuerza supone el enterramiento. La mezcla de tales solidaridades mantiene viva una parte de la condición

5 Parcerito, Neiva, pp. 23; Furtivo, Barranquilla, pp. 14; Mundano, Neiva, pp. 77; Caballo, Neiva, pp. 15.

6 Caballo, Neiva, pp. 15; Mundano, Neiva, pp. 77; Oso, Neiva, pp. 46.



pública que tuvo el morir en la antigüedad<sup>7</sup>.

En cuanto a los jóvenes, la muerte se convirtió en tema privilegiado de expresiones de identidad juvenil como rockeros y góticos. Ambos la elevan a centro de enunciación de su estilo de vida, unos a través de la música y el gesto, otros mediante su ubicación en el corazón de las prácticas discursivas y el vestuario. Los pandilleros participan del éxtasis mortuorio, pero entre unos y otros existen abismales diferencias. Los rockeros y los góticos la expresan plástica y ritualmente, los pandillos la manosean y desafían; los primeros le hablan, los segundos la vivencian como un conjuro real que produce una larga lista de “finados”.

Su visión es entonces descarnada. Un muchacho de apenas once años lo patentiza: “No le tengo miedo a la muerte porque uno nació para morir, ¿o para qué más?”. Otro lo acompasa, “para morir nacimos”. La frase hace parte de una ancestral sabiduría popular; con todo, de labios de un joven que ha trasegado el abismo de la sangre, adquiere otro matiz. La muerte gana el estatuto de principio de realidad asumido como destino. El “parce” no ansía su muerte, todo lo contrario: “En los parches más que el sentimiento de muerte es el sentimiento de matar. El pensamiento es matar para ser el malo, pero no para morir”<sup>8</sup>. Sin embargo lo invade la certeza de la amenaza que se cierne sobre el grupo: caer asesinado es un evento más que probable. “Estando en las bandas no pensaba, simplemente me muero y se acabó”. La muerte parece perder su carga, se convierte en un acontecimiento más de los tantos que arruma la vida: “Sé que ese día tiene que llegar y lo espero con amor. A mí me amenazaban, me decían que me estaban buscando los

rallas pa'matarme... Yo andaba fresca, me nombraban la muerte y decía, 'bueno, descanso de mis problemas, ninguno nacimos pa'semilla”.

El terror con el que se arropó la muerte a partir del siglo XIX –más radicalizado aún en el XX con los prodigios científicos–<sup>9</sup> pierde su densidad entre estos jóvenes. “No le tengo miedo a la muerte” se les escucha alegar a cada momento. Puede suceder en cualquier minuto, el instante de su visita queda en manos de “mi Dios”: “La muerte de repente es algo que está... no sé, escrito. Es como si Dios mandara ante eso”. Otro lo confirma no exento de nostalgia: “que lo maten a uno es lo más chanda, pero si Diosito quiere que uno se vaya joven pa'l otro lado pues listo”. El argumento expresa la racionalidad religiosa que intercede entre los designios divinos y la voluntad humana, exculpando la responsabilidad de cada quien sobre sus actos. Dios conserva su potestad sobre el destino del “parcero”, nada hace que se trate de un mundo donde el asesinato sea tan factible como la risa. Y entonces, como todo lo que Dios toca con su áurea, la muerte adquiere su encanto como lugar de paso: “Cuando me decían que me iban a matar me sentía feliz, no pensaba sino en cuándo llegará ese día... La muerte es lo más lindo que manda mi Dios... la mente se pone en blanco y no hay que volver a pensar... es algo bello, es como irse a descansar, como un sueño”<sup>10</sup>.

Por supuesto ni el pandillo ni el genetista clonador desentrañan el enigma de la muerte, ese innombrable que siempre será el vacío infinito. Finalmente ella es la más férrea disolución de la integridad del individuo<sup>11</sup>; ante su

7 Arias (1992) denomina “la muerte invertida” al modo como se la asume en tiempos actuales: la muerte está suprimida bajo la máscara de la enfermedad, el cuerpo médico se la ha tomado y se le niega toda expresión pública (el velorio se hace fuera de la casa con asistencia de tan solo los familiares y allegados, reprimiendo el duelo).

8 Chapeto, pp. 19; Richard, Bogotá, pp. 25.

9 Hasta finales del siglo XVIII la muerte era esperada, “domada” dice Arias (1992); no era un evento inesperado ni trágico; la gente la presentía y se preparaba, se despedía de los suyos rodeada de familiares y demás miembros del grupo comunitario. Luego, el duelo se asumía como un dolor colectivo, un suceso que vulneraba a la comunidad como totalidad.

10 Miguel, Bogotá, pp. 39; Tico, Bogotá, pp. 92.

11 Morin (1974) desarrolla su reflexión sobre la muerte respecto a la conciencia de la individua-

presencia todo queda concluido. Las cosmogonías de todos los tiempos encaran el dilema postulando la trascendencia del espíritu sobre el cuerpo. No obstante, puesto que el pandillo carece de afición sobre cualquier relato por fuera de su universo, no se entrega a tales digresiones metafísicas. En ciertas oportunidades apenas si se le escucha referir algo al respecto: *“hay mucha mitología, que después de la muerte hay otra vida. Creo que es un momento de descanso”*. Todo se reduce pues a eso, a la fantasmática del “descanso” y el “sueño”, una ancestral concepción del destino en el más allá<sup>12</sup>.

### 3. La muerte festiva

Pese a su breve enunciación sobre la vida, la muerte les deshace. El asesinato de “parceros” puede poner término al grupo o disuadir a más de uno de su permanencia en él. El “parche se desintegró después de que mataron a los finaditos Chucho y Ramiro, que en paz descansen. ¡Qué duro nos dio esa muerte!”. La caída de un “parcero” recuerda la devastadora tarea de la muerte y siembra el turbador interrogante de quién será el próximo. Ante la borrachera amorosa de un “vale”, un pandillero le rechaza airado diciendo *“el bandido no tiene amigos”*; pasados unos días, cuando una pandilla enemiga le entierra veinte puñaladas, dice: *“comencé a llorar, le rompí la ropa para meterle los dedos en las heridas, le chupaba la sangre... Lo abracé y lo besé”*. Poco después la muerte del amigo lo deja agonizante con una punzada de corazón: *“De camino a la funeraria no me hallaba... no podía caminar. Estaba al frente pero no echaba ni pãlante ni pãtras, como si presintiera que me fueran a matar también”*<sup>13</sup>.

La muerte los convoca, es la única práctica capaz de ritualizarlos. Al “parcero”

lidad.

12 Desde la más antigua visión cristiana los muertos duermen a la espera del juicio final (Aries, 1992). Las frases son de Richard, Bogotá, pp. 15; Marcela, Neiva, pp. 33.

13 Aníbal, Barranquilla.

que emprende su viaje sin retorno se le rinde el debido homenaje. Unas exequias fielmente cumplidas –excepto para quien fue un “faltón” – sellan el vínculo que anuda esta vida con la eternidad: mediante ellas se funda la memoria del amigo perdido. El “parce” que permanece vivo refrenda la solidaridad a la espera de que él reciba el mismo cuidado si le llega a tocar el turno. Durante un breve instante, transidos de dolor, los pandillos clausuran el tiempo paralelo. Entran al rito, a la comunión con los demás dolientes, adoptando las usanzas funerarias. Con todo, la incorporación ritual se cumple bajo su ley. El “finadito” tiene familia pero ante todo es un “parcero”: la voluntad sobre la ceremonia del entierro en ocasiones se refiere a la familia, en cambio nunca se abstiene de mencionar al grupo: *“Quisiera que me lleven serenata, que estén todas las muchachas y muchachos del parche”*<sup>14</sup>.

El exceso se impone, fieles al rigor de la gramática pandillera: *“Lo velaron en la esquina, fue bonito el entierro. Hubo parceros al piso, el chino era bien. Hubo ron, perico. A las cuatro lo enterraban, había mariachis y todo el mundo borracho. Cuando lo metieron al hueco se le tiró su bareto diciéndole ‘métase su varillo en el cielo”*. Es el espíritu dominante en aquellos momentos. Como sucedía en tiempos pasados, la muerte se convertía en acontecimiento público donde se manifestaba un dolor colectivo. *“A los entierros vamos los ladrones. Hay gente sana que a veces va porque conoce la mamá”*.

La visita de la muerte le hace mella a un espíritu de cuerpo, el de la pandilla, el de “los ladrones”. La música suena estridente, desde el velorio hasta el momento en que se cierra la fosa. No faltan las tonadas predilectas del “parcero” y en los casos especiales, cuando es un “chino bien”, los mariachis lo acompañan hasta el cementerio. Todo el tiempo rueda el “vicio” con generosidad, a veces se roba *“en honor al pelado”* para sostener el consumo, hacer la lápida, pagar los músicos y traerle flores<sup>15</sup>.

14 Eleonora, Neiva, pp. 13.

15 Mundano, Neiva, pp. 76; Eleonora, Neiva, pp. 13.

En el cementerio la ceremonia tiene mayor realce. Una calle de honor custodia el féretro hasta su último momento. La música reserva sus mejores notas, las flores llueven y se “sopla” duro mientras se le tiran las predilecciones a la fosa: “*Si fumaba perico se le llevan tubos, si fumaba marihuana, baretos, si fumaba bazuco, papeletas, si metía bóxer, tarros*”. Luego vendrán las visitas al cementerio. Se reúne el “*parche*” y los lunes, día de muertos, se limpia la tumba de maleza, se cambian las flores y se adentra en la renovación del pacto de lealtad. “*Nos trabamos en la tumba, ponemos el bareto en la cruz donde está la cabeza, se lo dejamos prendido hasta que se acabe y armamos el nuestro. Para no olvidarlo*”<sup>16</sup>.

Con la muerte el pandillo se ritualiza, frente a ningún otro acontecimiento lo hace. Por un momento se incorpora a los flujos de la vida colectiva, ingresa en la liturgia popular y se ve arrastrado en el duelo que conmueve a la comunidad. Pero una vez allí provoca la férrea trasgresión. Se apropia de una de las prácticas más densas y consistentes de la cultura<sup>17</sup>, el ceremonial de la muerte, introduciendo los signos del tiempo paralelo. La repugnancia instituida por la ciencia con sus nociones de contaminación de la muerte se rechaza mediante la manipulación del cadáver, extraído del féretro para “*tomarse fotos con los parceros muertos, de recuerdo*”. El ataúd se expone, a la vista de todos, desplazado por las calles del barrio en un desfile que hace del sitio de reunión la estación obligada: “*le cantamos cuando pasamos por el parche*”. El pudor de una sociedad que separa con minucia la vida de la muerte se quiebra en el desenfreno, en ocasiones hasta “*rallando el cajón, lo llenamos de grafitis de*

*los que lo acompañaron en vida*”<sup>18</sup>. En fin, el recato forzado por la negación del duelo desaparece, trasmutando la muerte en acto festivo marcado por el desafuero.

La muerte es el rito “*parcero*”. La iglesia desaparece, interviene nada más en la misa que tampoco falta. Pero todos saben que se trata de la muerte maldita del apuñalado o acribillado en la acera de la esquina. Murió en la ley, se le despide en la ley. Toda sociedad designa quiénes tramitarán el vínculo entre la vida y la muerte. El cura gestiona el nexo con el más allá, el médico alienta la vida, el soldado tiene la potestad de cegarla. El pandillo, como hace con el armazón global de la cultura, abomina tales mediadores e invade la oscura frontera que parte los linderos de los dos reinos, el de este lado y el del más allá. La pandilla produce terror, la gente sabe que administra la violencia; el señorío sobre el rito funerario confirma su imperio sobre la muerte.

La inversión cultural del pandillo no tiene diques, “*uno se muere cualquier día*”. Lejos quedó el principio según el cual los hijos deben enterrar a sus padres: “*Cuando muera me gustaría tener mis proyectos hechos, proyectar bien mi casa y dejar mis cuchos acomodaditos*”<sup>19</sup>. Ya no son los viejos los que piensan cómo dejar a sus hijos cuando se marchen, son los jóvenes quienes ensueñan el futuro de sus progenitores. La muerte está cerca, siempre produce estremecimiento. “*Cambiaría si mi padre, Ramiro, Chucho y Willi hubieran muerto de muerte natural*”.

Frente a un orden simbólico donde la muerte ha sido desterrada y silenciada, recluida en evento entregado al hospital y al médico, la pandilla se la adueña maniobrándola como pieza insustituible de su poder. El “*parcero*” carece de palabra sobre su inversión, arrasa el orden colectivo en nombre de nada distinto a su deseo; pero ante el silencio de la muerte impone el alarido de un exceso.

16 Bernardo, Bogotá, pp. 6; Mosco, Neiva, pp. 32.

17 Aries (1992) muestra cómo algunas prácticas mortuorias permanecen desde la Antigüedad hasta el siglo XIX.

18 Caballo, Neiva, pp. 14; Pipo, Bogotá, pp. 28.

19 Balín, Neiva, pp. 10.

## II. Símbolo y deseo

La vida pierde valor a la breve edad de la adolescencia. Todo ello se vuelve posible por la presencia del deseo, el emblema de la subjetividad contemporánea. Desde ese lugar la pandilla nos pone al tanto de las formas de articulación simbólica típicas del proyecto cultural de mercado. Es el problema en las páginas que vienen.

### I. Orden versus movimiento

La sociedad de mercado se realiza sobre la premisa de la revolución tecnológica de la comunicación. El salto del mercado, en efecto, ha pasado por una formidable metamorfosis en los modos de disposición simbólica, siguiendo un doble proceso: de un lado, generando una concepción distinta del individuo, ahora descifrado como sujeto de deseo. Del otro, provocando un nuevo nexo entre los símbolos y las prácticas sociales, induciendo lo que denominaremos la *deriva simbólica*. Las dos cosas aguardan detrás de la “muerte” pandillera.

Ambos procesos están atados al signo rector del mercado, la movilidad. El movimiento y la innovación hacen parte de los capitales fundadores de la modernidad. Se piensa moderno aquello dotado de la capacidad de no permanecer estático y, en virtud del dinamismo, propiciar novedosas síntesis. No obstante, este movimiento y su creación permanecían subsumidos a la acción racional de un agente, fuera la magia inagotable del creador o la voluntad decidida de un pueblo. Ahora, de manera distinta, la movilidad sufre una doble fractura: primero se deslía la condición teleológica del progreso, y segundo, el sujeto motriz desaparece. Como consecuencia, la movilidad se hace en la movilidad misma, desprovista de norte y sujeto. Los objetos y los acontecimientos se presentan investidos de movilidad en sí mismos, como si las tecnologías –y no las fuerzas sociales– se bastaran para explicar el estado de cosas “natural” de la globalización. Se celebra la velocidad y la instantaneidad, los

dos correlatos del imaginario de la movilidad. El mundo parece destilar nomadismo.

La impronta de la movilidad en la esfera de la economía política es evidente, las mutaciones introducidas por los tres pilares de la globalización neoliberal lo patentizan (Castells, 1997; Saxe, 1999). Los términos en boga son indicativos: *mercado abierto, fuerza de trabajo disponible, libre desplazamiento, flexibilización, no regulación, apertura*. Se trata de estrategias distintas pero conectadas a un mismo nervio, el principio de la movilidad. El trabajo, el dinero y el Estado se someten a la ley de la competencia que fija la racionalidad del movimiento de la mercancía.

Tales políticas de ajuste estructural –según las bautizaron sus mentores– son acompañadas de un efecto decisivo sobre la estructuración de la sociedad, el imaginario de la movilidad reordena el lugar del individuo frente al todo social. El desasimiento que experimenta el ciudadano en relación con el trabajo y el Estado nacional halla su encuadre en una matriz única de sentido: el mercado autorregulado despedaza la conexión con un orden colectivo objetivo, un orden que arde más allá del fuero individual pero al que, no obstante, cada ser humano se remite. En el pasado, dicho orden permaneció como clave de edificación de los dispositivos colectivos. Desde el mundo griego hasta el liberalismo clásico, pasando por la era cristiana, se realizó la vitalidad del individuo. En cada caso, por supuesto, bajo particulares enlaces culturales; los griegos lo invistieron de verdad interior, los cristianos de alma y los liberales clásicos de razón. Con todo, en los tres momentos tales “esencias” describen un orden objetivo sin el que ellas carecen de posibilidad de realización. La interioridad de los primeros tenía como referente la ciudad, mientras el alma de los segundos permanecía coligada al reino divino. El liberalismo clásico, de su lado, concibió la agencia de la razón sobre la igualdad inscrita en la pertenencia a una totalidad incluyente. De un lado la nación sustituyó la fe religiosa instituyendo la nueva fuente de certeza a

quien el individuo debe fidelidad y entrega; del otro, la clase social, articulada en la esfera de la producción, conectó al ciudadano con la división del trabajo y las mediaciones que en la esfera pública configuran el poder.

En los tres casos el individuo pertenece a un sujeto colectivo que lo antecede y determina, frente al que se debaten sus ímpetus y aspiraciones personales. Dicha condición es deshecha por el mercado. Ya no es factible alguna inclusión, los antiguos abrevaderos de identidad se deshacen: la cohesión en torno a la nación es disputada por numerosas fuentes de lealtad, la clase social no designa una segmentación transversal traducida en actores colectivos, la democracia y el partido político ven minada su capacidad de representación. En medio del naufragio la única certeza inmovible que se impone es el poder estólido del capital, ese que perdió la ligazón con el destino de la sociedad, engegucado como anda por las consignas de la inversión y el crecimiento.

Las claves imaginarias, asumidas como lugares de producción de sentido, se trastocan: la globalización sustituye el orden por el movimiento, confiriéndole el estatuto de pieza generatriz del mercado. Lo reza un anuncio publicitario: “al llegar a donde quieres, descubrirás que puedes ir más lejos”. El enunciado, que bien puede ambientar un consejo para la inversión financiera, la invitación al consumo de dulces o la seducción para la compra de un vehículo, adquiere el lugar de máxima donde se prescribe el alfa y omega de la nueva subjetividad. Neutralizada la referencia semántica a la inclusión en un orden, la publicidad –la más portentosa máquina del proyecto cultural en boga– convoca al individuo del deseo a la aventura reconfortante de la movilidad sin fin.

## 2. Sujeto de deseo

Si en lo político el principio de la movilidad se traduce en las medidas de ajuste estructural, en lo cultural se desdobra en la exaltación del deseo. El sujeto del mercado no es el indi-

viduo constituido en el espacio público y la historia, es la persona recluida en el ámbito de lo privado y la esfera de su subjetividad. Dicho cambio opera sobre la inversión de los signos donde el sujeto se autocomprende. El emblema del movimiento sin fin no apela ya al reinado de la razón, debe hacerlo sobre una entidad difusa y deslocalizada: el deseo.

El pandillero es ilustrativo al respecto. El principal motivo de ingreso y permanencia en las maras salvadoreñas –anotan varios estudios– es lo que sus miembros denominan “*el vacile*”, término del lenguaje popular que refiere la búsqueda de diversión y entretenimiento (Santacruz y Concha, 2001: 60 y 111<sup>20</sup>). “*A mí me gusta el vacile, nos metemos por eso*”, dicen los mareros. La misma justificación aparece en diversas expresiones mexicanas, el interrogante por la fuerza del grupo se traduce en deseo y gozo. “*Cualquier día me matan pero no me da miedo. Chale, cómo que me matan si la vida se hizo para cotorrearla*”. El “*cotorreo*”, en el argot mexicano sinónimo de “*conversación*” y “*albureo*” (broma), aparece como principal motivo de reunión entre la banda<sup>21</sup>.

La consigna de la felicidad como ideal sublime de la vida buena aparece con la modernidad. Es más, la consecución de los valores egoístas se sanciona como una fuente inalienable del logro del bien común. Asimismo, desde que despunta la condición joven se la asocia con la gratificación; la ausencia de responsabilidades –o por lo menos de su carga menor– trastoca lo joven en tránsito de la vida sellada por el ansia de bienestar y placidez. No obstante, la marca contemporánea del deseo, tal como la muestra el pandillero, ni se reduce a un ideal más, ni se embota en rasgo prototípico de la condición joven. Es más bien el horizonte de subjetivación en el que se aprehende y descifra el sujeto: desposeído de la referencia a un orden, el individuo

20 Lo mismo se encontró en el estudio cinco años antes de Homies Unidos y colaboradores (1998).

21 García Robles (1987, pp. 59 y 237), Castillo (1999, pp. 90).

del consumo se entrega a las coordenadas de la interioridad y el deseo.

El “bandido” lo sabe, conoce con minucia su lenguaje, la droga se lo enseña. “*El consumo era activo, todos los días todo el día, cada rato embalandose*”, se oye decir a cualquiera de sus representantes. Las culturas de todos los tiempos le dan un lugar a la alteración de los estados de conciencia. Los rituales asociados a la celebración y al deshojamiento de la racionalidad renuevan pactos colectivos mediante el desfogue y la exploración de alternas conexiones con la realidad. Mientras la fiesta y el carnaval son desde siempre privilegiados circuitos de articulación cultural con la conciencia alterada y la inversión del orden social, numerosos ritos asociados a la ingesta de sustancias se ligan a la adquisición de poderes curativos y la sabiduría para la conducción de la vida en comunidad. Lo ponen en evidencia rituales indígenas, hoy de nuevo en auge, así como las antiguas ceremonias de iniciación a la ciudadanía y la mayoría de edad entre los griegos<sup>22</sup>. En todos los casos se trata de prácticas tras la búsqueda de energías inaccesibles a los estados normales de conciencia: el psicotrópico conecta en distintas frecuencias el cuerpo, la sensibilidad y el espíritu, de cara a la captura de un poder incidente sobre la vida, sea la cura, la ciudadanía o la vida en comunidad.

El lema de “*si no hay vicio no hay nada*”, propio de la pandilla, se inserta en un régimen diferente. Toma lugar entre seres arrinconados en el tiempo paralelo. Allí no hay rito, solo la manía reglada por el ritmo del consumo. El pandillo se entrega empujado por un arreglo cultural donde el artificio ritual es sacrificado a manos del consumo y su núcleo primordial, el deseo.

El individuo se llena de contenido, lo colma la gramática de la sensibilidad. El “drogo” lo enuncia con sus cientos de giros evocadores de placer. “*El bazuco es rico, se siente un olor chimba que le sube a uno y el pánico, es firme*

*sentirse uno asustao*”, habla uno; “*me daba miedo, pero después me fue gustando y gustando y estoy como estoy*”, apoya otro. El universo de lo sensible, antes sojuzgado por el mandato puritano de la religión y la urbanidad, ahora se desboca sin cauce. Allí palpita el conflicto de la droga en la sociedad contemporánea, en la millonaria publicidad embebida en convocar las resonancias del individuo y su cuerpo. Un “parcero” recorrido en las artes del extravío enuncia los términos de ese reino: “*El pegante es un alucine, la bazuca un susto, la marihuana una alegría y el perico acción, porque uno se vuelve ajisoso, sale a lo que sea. La marihuana porque uno esta aburrido, se fuma un bareto y se siente armonioso. Con el pegante uno ve ilusiones, ve que todo se le viene encima. Con la bazuca uno se siente asustao, si alguien se acerca se azara. La pepa es por si uno va a hacer algo hacerlo sin mente*”<sup>23</sup>.

“... si uno va a hacer algo hacerlo sin mente”. Entre el acto y el pensamiento se abre un abismo, es la disociación sobre la que opera el sujeto del deseo. Cada época crea las suyas, el cristianismo funcionó sobre el hiato entre el alma y el cuerpo, forzado a doblegar la concupiscencia a fin de hallar liberación; el iluminismo opuso la razón a lo sensible, la verdad se construyó mediante los dispositivos capaces de domar la subjetividad y la ilusión del sujeto. Hoy día la disociación hace su viraje hacia la mitología en torno al cuerpo y sus sensorios, en ellos descansa la lógica del “... si uno va a hacer algo hacerlo sin mente”: entre la acción y el sujeto consciente hay un mediador, un mundo de sensaciones descompuestas en “alucine”, “susto”, “alegría” y “acción”, cada una capaz de fundar un cosmos ilimitado de experiencia.

La pandilla, por supuesto, se para en el extremo; mas su exabrupto es la caricatura trágica del resorte cultural agenciado por el mercado y sus exegetas. Los términos de ilusión y sentimiento, con los que el pan-

22 Se le llamaba el rito eleusiano.

23 Mayimbú, Barranquilla, pp. 1; Solle, Neiva, pp. 5; Parcerito, Neiva, pp. 7.

dillero lee su vivencia, ¿no son los mismos resortes que gobiernan el intento de traducir la experiencia en valor dinero? El pandillero cumple a cabalidad el mandato lanzado por la valla publicitaria, el programa televisivo y el portal del internet. Se entrega al goce sin cortesía, cierto en que su actuación toma de la mano la perenne invitación al disfrute en que se embota el proyecto discursivo de la contemporaneidad.

De modo que una vez pulverizada la referencia a algún orden objetivo la movilidad como nueva fe se realiza, en el plano del significado, gracias a la exacerbación del deseo: el sujeto, desposeído de pertenencia, se consume en la volatilidad de la satisfacción y los sentidos. No hay meta posible, cada sensación remite a otra bajo la certeza de que, sin falta, *“descubrirás que puedes ir más lejos”*. La única vinculación que totaliza es la conexión al consumo, pues la realidad se remite sin cesar a otra realidad virtual. Todas las épocas viven igual de un mundo lejano pero alcanzable mediante la acción del sujeto; en el cristianismo el reino de dios y en el iluminismo una vida pletórica de progreso. La del consumo, entonces, es la sensación de palpar eso en que ahora sí *“te sentirás único”*, *“los demás te admirarán”* o *“hallarás tu verdad”*. Lo real se construye como un calidoscopio de sensaciones por explorar, cada una conectada a la de al lado, apenas por los lánguidos lazos que la biografía personal del individuo logra establecer. La aventura del sensorio asciende a impronta de la subjetividad.

### 3. Deriva simbólica

Naturalmente el encierro del sujeto en el deseo se produce sobre el desquiciamiento de los símbolos, el segundo proceso evocado bajo el nombre de la *deriva*. El triunfo del mercado es la sociedad sin rito. Cada cual puede emprender los suyos, sin duda. La nota característica, sin embargo, es la disolución de 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. El mercado no convoca nada distinto de sí mismo, no evoca un horizonte imaginario donde ensoñar una sociedad alternativa de cara a la justicia y la igualdad. Por eso la era del consumo vive sin metarrelato y sin rito.

El rito, como lugar de refrendación de energías colectivas, demanda un anclaje de los símbolos, esto es, el sentido puesto en juego por el artificio ritual se mantiene conectado a un conjunto de prácticas de la vida colectiva. El símbolo brota ahí mismo, quienes lo activan ponen la experiencia grupal bajo su cobijo y, como consecuencia, saben que es posible leer una porción de la existencia en él.

La expansión planetaria de los signos no es nueva. Pero la reciente explosión de las tecnologías de la comunicación y sus correspondientes agencias de poder crean una situación inédita. El mercado, que ve en la raíz y la densidad un tropiezo para el propulsor de la movilidad, fractura las conexiones entre símbolo y territorio. Las tecnologías de la comunicación crean la condición de posibilidad, el consumo y la ley imperial que le preceden traducen la fractura en nueva realidad del poder. Con la hegemonía de la movilidad, hecha trizas toda pertenencia, las masas simbólicas pierden su condición de contigüidad (Castells, 1998) y, como resultado, su referencia al cuerpo social. Subidas a los aparatos de comunicación se trasmutan en información que encuentra su legitimidad en sí misma, en la simple condición de ser procesamiento de información. La *deriva* se impone, los símbolos se desarraigan de su inscripción en la historia y el pasado colectivo, las temporalidades se entremezclan ajenas a todo orden sustrayendo al símbolo su densidad. La imagen se mueve sin cesar, se desplaza de una época a la de más allá en el intento de extraer algún valor, leve y errática.

El símbolo pierde su materialidad, la sustituye la movilidad. Salido de sus contextos “naturales” se trepa en la avalancha de significantes de la comunicación mundializada, perdiendo su correspondencia con algún nicho cultural particular. La televisión, el pequeño

pero inclemente aparato que implantó la lógica del mercado en la intimidad, funciona sobre la exhibición de símbolos que, movilizados entre la simultaneidad y la ininterrupción, se presentan indiferentes, mezclados de manera caprichosa según las lógicas del programador y la necesidad de producir la sensación en el espectador. Los signos, arrancados de la experiencia social donde fueron constituidos se adelgazan y volatilizan.

Puesto que el símbolo no es sino traducción de prácticas sociales, su pérdida de materialidad implica la separación de las relaciones sociales de sus contextos locales para ser estructuradas en relaciones distantes en el tiempo y la distancia: es el desanclaje (Giddens, 1997: 32). La experiencia de construcción de la identidad deja de producirse entre ámbitos equivalentes ligados entre sí por narrativas totalizadoras, como aconteció con el predominio de un ideario político dotado de la capacidad de articular la economía, la vida familiar y la formación educativa. Solo así se explica que los jóvenes puedan ser pandilleros en este rincón de aquí o en el de más allá, en la nación industrializada y el país empobrecido. El nexo entre identidad y práctica se adelgaza, su deriva en la cadena global produce un sujeto desarraigado que no termina de ser contenido en ningún lugar. En realidad pertenece a muchos y no es de ninguno, compelido entonces al ensamble del sentido a partir de su travesía por la creciente informatización de la sociedad. El rasgo cultural característico de la contemporaneidad es el individuo entregado a armar sus propias síntesis simbólicas: la fractura entre identidad y práctica ahonda la pérdida del contenido social de la experiencia. Es la deriva simbólica.

Sin embargo, el símbolo retorna a un cuerpo. Claro que ya no al social, pero sí al del individuo. Los pandilleros lo muestran: ante la deriva simbólica se encierran en la jaula estrecha de su corporalidad. Es el drama del adicto, el sojuzgamiento de la voluntad y el deseo a las órdenes del sensorio y sus modulaciones. El pandillo y el consumidor sim-

plemente muestran hasta el patetismo cómo las nuevas formas de disposición simbólica le entregan todo al individuo. La importancia que el pandillo le confiere al *"respeto"* es eso, un radical autocentramiento. La urgencia de sentido carece de algún orden de referencia, el capital afirma soberbio que nada hay por decir en torno a la vida buena: cada quien la hace, el orden político nada más dispone los resortes de su construcción. Los símbolos se desquician, el *"parcero"* tiene razón con su consigna, *"el dolor es placer"*; de allí que convierta a la *"muerte"* en su pivote terminal de sentido. La vida como proyecto pierde relevancia, nada la vertebra y por tanto el sentido camina en cualquier dirección. El *"parce"* encuentra una respuesta, la criminalidad y su ofrecimiento de goce a manos llenas están ahí, hasta le permiten la posibilidad de administrar la vida y la muerte.

La deriva se vende como libertad, cada quien decide lo que mejor le convenga. Ganan terreno los lenguajes de la interioridad puestos en marcha sobre la vivencia: si los símbolos se desperdigan, el saber se adquiere en el acto mismo de experimentar la vida. Los *"parceros"* lo dicen, son *"hombres maduros"* sencillamente porque en el haber de sus anécdotas se cuenta el acto de matar y violentar. Es el reino de la identidad narrativa, cada persona la construye dentro de los límites de la biografía personal (Ricoeur, 1996). Ello exige una interioridad, un yo mismo construido como un ser singular e irrepitible. La persona se compromete en la exploración de su interioridad, para ello acoge las simbólicas que aparecen en el recorrido de su trayectoria individual. El consumo se erige como matriz colectiva, mercancía e individuo se complementan como dos caras de una misma realidad. Al flujo incesante de las primeras le corresponde el sujeto insaciable del deseo, conectados por la operación de sentido introducida por el individuo libre que decide y compra.

La atadura social tambalea frente a la inagotable búsqueda de satisfacción del ejército de impulsos del individuo, ahora desbocados por



la seductora invitación del sensualismo. Lo público se degrada, ahogado entre los apetitos privados de individuos cuyas trayectorias se ufanan de prescindir de lo social, reduciendo la sociedad a mera oportunidad abierta a aquel que sepa aprovechar y explotar la oportunidad. Detrás respira, prepotente, el mito del individuo explayado en el deseo, consigna central de la ramplona, pero eficiente ideología del mercado. Ahí anida la clave de la dominación actual, en su rapacidad para aprovechar la abstracción de lo social propia de la globalización, trastocándola, en la esfera económica, en beneficio del gran capital, en el plano político, en desprecio de la sociedad y lo público, y en la dimensión cultural, en mitologización del individuo sensorial. □

### Bibliografía

- Aries, Philippe, 1992, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid.
- Bauman, Zygmunt, 1999, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Castells, Manuel, 1999, "La era de la información. Economía, sociedad y cultura", en *La sociedad red*, Volumen 1, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, "La era de la información. Economía, sociedad y cultura", en *El poder de la identidad*, Volumen 2, Alianza Editorial, Madrid.
- Cruz, José Miguel, 2004, "Pandillas y capital social en Centroamérica", en ERIC de Honduras, IDESO de Nicaragua, IDIES de Guatemala e IUDOP de El Salvador, *Maras y pandillas en Centroamérica*, Volumen II, UCA, El Salvador.
- García-Robles, Jorge, 1987, *¿Qué transa con las bandas?*, Posada, México.
- Giddens, Anthony, 1991, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Morin, Edgar, 1974, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona.
- Perea, Carlos Mario, 2007, *Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder*,

Siglo XXI, México.

Ricoeur, Paul, 1996, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.

Santacruz, María y Cruz, José Miguel, 2001, "Las maras en El Salvador", en ERIC de Honduras, IDESO de Nicaragua, IDIES de Guatemala e IUDOP de El Salvador, *Maras y pandillas en Centroamérica*, UCA, Managua.

---- y Concha Alberto, 2001, *Barrio adentro. La solidaridad violenta de las pandillas*, Instituto Universitario de Opinión Pública, San Salvador.

Saxe-Fernández, John, 1999, "Globalización e imperialismo", en John Saxe-Fernández, "coordinador", *Globalización: crítica a un paradigma*, Instituto de Investigaciones Económicas UNAM – DGAPA – Plaza y Janés, México.

Touraine, Alain, 1999, *¿Cómo salir del liberalismo?*, Paidós, Barcelona.

----, 2000, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.