

## «MAGIA, BRUJERÍA Y VIOLENCIA EN COLOMBIA»

Carlos Alberto Uribe

*Ahora, cuesta abajo en mi rodada,  
las ilusiones pasadas yo no las puedo  
arrancar.*

*Sueño con el pasado que añoro,  
el tiempo viejo que lloro y que nunca  
volverá.*

*(C. Gardel – A. Le Pera)*

### 1.0 Los antecedentes

La noticia apareció en *El Tiempo* del 31 de marzo de 1999, refundida entre los informes de matanzas, asesinatos, exilios de campesinos y escándalos de corrupción política. El titular hablaba de hechizos de guerra entre los paramilitares y los guerrilleros. Según su autor, campesinos, soldados, guerrilleros y paramilitares de las zonas del Pacífico, Urabá, Alto Sinú y San Jorge, la Sierra Nevada, los Llanos y el Cauca recurren al “rezo de los niños en cruz” para que las balas de sus enemigos no penetren sus cuerpos durante los combates.

El procedimiento para lograr semejante protección mágica es simple. Al mediodía del Viernes Santo se debe sacar de un árbol una higa en forma de puño, que se implanta, después de hacerle una incisión en forma de cruz, en determinadas partes del cuerpo de un hombre — nunca de una mujer, según se aclara. Rezado de esta forma, el guerrero está listo para su guerra y sólo la “contra” apropiada hará de él una víctima más de la contienda bélica.

La noticia anterior no constituye un hecho aislado. Un número de marzo de 2002 de una revista habla de las protecciones mágicas que “blindan” al famoso comandante guerrillero Romaña. “Romaña —dice *Semana*— “tiene fama de ser un buen comandante entre sus subalternos. En el sector rural dicen que está rezado o que tiene pacto con el diablo y que por eso no le entran las balas”.

Los ejemplos de este tipo de informes que aparecen aquí y allá, entre el tráfago noticioso cotidiano, se podrían multiplicar. Tampoco es que constituyan materia de actualidad. Desde hace muchísimos años se habla de la relación entre magia, brujería y las múltiples violencias colombianas, así como del vínculo —más velado— entre brujas, arúspices, políticos, caballeros de industria y, miembros del “establecimiento” económico y social. Ya es un lugar común señalar la puntillosa religiosidad de los jóvenes gatilleros del narcotráfico en Antioquia, con sus escapularios, promesas y ofrendas ante el altar de María Auxiliadora en Sabaneta (Salazar 1990, 2001:126-128; Duzán 1992). Sus andanzas santas y no santas han sido materia de novelas, como todo este tema lo ha sido desde antes de *La vorágine* de Rivera (Vallejo 1994). También el cine ha hecho de ellas el argumento de varias películas. Ello para no hablar de cómo los bandoleros y “pájaros” de las épocas de “la Violencia” recurrían a expedientes nigrománticos y a rezos para protegerse de la muerte o de las ánimas de los muertos (Sánchez y Meertens 1983; Molano 1985; Téllez 1987; Uribe M.V. 1990). Como esta “oración para hacerse invisible”, o del “Justo Juez” que recitaban antes del combate los cuadrilleros de “Zarpazo” y “La Gata” que operaba en la región de Quimbaya, Circasia y Montenegro (Sánchez y Meertens 1983:175-176):

“Con tres te veo,  
 con cinco te ato,  
 la sangre te riego  
 y el corazón te parto.  
 Cristo, mírame  
 y líbrame de todo mal ...  
 Ahí viene el enemigo.  
 Oh, Justo Juez:  
 si trae ojos, que no me vea;  
 si trae manos,  
 que no me toquen;  
 si trae armas,  
 que no me hagan daño.  
 Santa Cruz de Mayo,  
 a mi casa vas,  
 líbrame de males  
 y de Satanás.  
 Amén ...”

Esta relación entre la política y lo sacro, entre la acción violenta, la guerra y la religión, no ha pasado desapercibida para algunos estudiosos del país. No podría ser de otra manera, dada su persistencia desde los tiempos de la llegada de los invasores europeos a este territorio. Si damos crédito a los cronistas de Indias como Cieza de León, esta amalgama se ha dado desde la época prehispánica, cuando un elemento de la guerra entre las “behetrías” y los señoríos de indios era el uso de los métodos de la violencia simbólica (Cieza de León 1962; Pineda Camacho 1987). El sacrificio ritual de víctimas propiciatorias, la antropofagia y las guerras mágicas entre chamanes, todo ello en medio del culto a los muertos y a la muerte y del consumo de yerbas “que vuelven loco”, se extendía desde las costas hasta las alturas andinas de los incas.

Cuando los torbellinos de las primeras conquistas sosegaron, las actuales redes de la magia y la religiosidad católica empezaron a formarse sobre la base de los poderes mágicos de los “salvajes” derrotados. En esa conformación, desempeñó un papel protagónico el celo de los misioneros católicos, empeñados en extirpar todo vestigio de “idolatrías” prehispánicas. Idolatrías que nunca se extirparon del todo. Por el contrario, se transformaron y aunaron con las europeas en torno a los iconos de las vírgenes, santos patronos y demás personajes del panteón católico —todos instalados en sus santuarios, construidos las más de las veces sobre las ruinas de sus predecesores. En la nueva trama también se tejieron las fibras de la magia africana, transplantada a estas tierras en los barcos negreros, para conformar con los siglos ese abigarrado tejido cultural característico de nuestras sociedades híbridas. Ya desde el siglo XVII, al decir de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1992:137), toda la América Hispánica mostraba una densa red “de itinerarios terapéuticos que unían a indios, mestizos, negros y españoles”. Porque es que esta eficacia mágica es, por sobre todo, un poder curativo.

En nuestro suelo, los circuitos rituales de magia y curación datan de siglos. Todo el territorio está embebido de magia, hechicería, idolatría. Ninguna dosis de modernidad secularizante ha logrado (y quizá nunca logrará) destilar los filtros amorosos, las pociones y ungüentos, los rezos y conjuros, los entierros, “guacas” y “trabajos”, las cartas astrales y los cuarzos mediante los cuales diversos zahoríes buscan penetrar los arcanos de la incertidumbre, la enfermedad y la finitud humanas. De esta manera, todo el sur colombiano,

es el territorio de los chamanes y, entre ellos, los más reputados se encuentran entre los “indios salvajes” de las profundidades de la selva amazónica. Su vitalidad, focalizada en el consumo ritual del bejuco amazónico *Banisteriopsis caapi* o *yajé*, se extiende hasta las ciudades andinas colombianas y alcanza a una variada colección de creyentes de las más distintas procedencias sociales y de los más diversos oficios (Uribe 2002). En las ciudades y campos del interior, estos poderes refuerzan los saberes de otros curanderos, sanadores, espiritistas, “psíquicos” y “médicos” que, con el favor de “santos” como los venezolanos José Gregorio Hernández y María Lionza, ofrecen sus promesas de redención a las víctimas del infortunio y del drama colombiano. La red se extiende allende nuestras fronteras. Éste es ya un verdadero circuito internacional de curación, como quiera que abarca a países vecinos como Venezuela y Ecuador (Pinzón 1988; Pinzón y Garay 1997; Taussig 1998, 2002).

La discusión siguiente de esta relación entre lo mágico, la sanación y la guerra, busca mostrar cómo una situación de conflicto y caos social ofrece un escenario privilegiado para el desempeño de lo brujesco. La brujería es el foro —según expresión de Jeanne Favret-Saada (1980:13)— de “lo que no se puede decir de otro modo”. Representa también una forma de adquirir poder en un contexto de desorden social: “la brujería nace de la desmesura, de la no-conformidad, del conflicto, del rechazo a aceptar las restricciones propias de lugar que uno ocupa en la sociedad” (Balandier 1990:106). La brujería, en fin, nos ofrece una *via regia* para adentrarnos por los vericuetos del sufrimiento, la renuncia y la culpa (el *pathos*) en la cultura —esto es, de un camino para explicar lo que Sigmund Freud denominara como el “malestar en la cultura” (Freud 1981[1930]).

## **2.0 La parroquia**

La historia que sigue es la de John Fredy Botero Jaramillo, paciente que fue de la Unidad de Salud Mental del Hospital San Juan de Dios de Bogotá, y de su familia <sup>1</sup>. Su historia es similar a la narrada por el cronista Germán Castro Caycedo en *La bruja. Coca, política y demonio* (Castro Caycedo 1994)). La crónica que allí nos narra este autor es la historia de la salvación de Amanda, una reputada bruja de Fredonia (Antioquia), librada de las garras de la

brujería gracias a los buenos oficios de la red de exorcizadores de demonios comandada por Monseñor Alonso Uribe Jaramillo —después de que Amanda llegara a ser la consultora de cabecera de un Presidente de la República y del Gobernador de Antioquia en sus dilemas del amor y del poder, así como de prestantes damas y caballeros de la sociedad nacional y regional. A la par, es la historia del ascenso y caída de Jaime Builes, un antiguo peón convertido en magnate del narcotráfico y quien regresara lleno de fajos de billetes de dólares literalmente a comprar a Fredonia, sólo para encontrar después su muerte en largas sesiones de tortura en los cuarteles de la policía federal en Ciudad de México.

El caso de John Fredy, soltero, de 29 años y estudiante universitario fracasado, es también de brujería, narcotráfico y búsqueda de poder económico. En un plano superficial, se trata del familiar “rebusque”, ese jugar con los límites de lo que es legal y ético, según los cánones de una cierta moralidad —y de lo que no lo es—. Aunque, en verdad, estas cuestiones no atormentan al rebuscador, para quien la sobrevivencia, el “salir adelante”, es el nombre del juego. Pero hay aquí ingredientes adicionales. Uno de ellos es el de la enfermedad mental del protagonista.

John Fredy vive con su padre, Pablo Elías Botero Jiménez, antiguo seminarista, y su madre, Solita Jaramillo de Botero, ambos antioqueños trasplantados a la capital de la República. En Bogotá tuvieron a sus dos hijos: John Fredy, el mayor, y Juan de Jesús, de 28 años, actualmente en una prisión federal de los Estados Unidos, en donde purga una condena de ocho años de cárcel por narcotráfico. Esta no es la primera unidad doméstica de don Pablo Elías. Antes de doña Solita vivió con doña Clemencia Velásquez Angel, con quien tuvo a Marisleidys Botero Velásquez, hoy residenciada en la costa oeste de los Estados Unidos, y a John William Botero Velásquez, muerto por la policía de San Francisco, California, cuando fue sorprendido en el asalto de un pequeño mercado, armado —según dicen— de un revólver de juguete.

Las circunstancias de la separación de Pablo Elías y Clemencia fueron dramáticas. Todo iba muy bien para la pareja. Tenían a sus dos hijos y eran propietarios de una cigarrería en el

---

<sup>1</sup> Este es un nombre ficticio. Todos los nombres propios de personas y de algunos lugares han sido cambiados para proteger la identidad de las personas que están involucradas en el caso. Asimismo, algunas circunstancias se

centro de Bogotá. Pero Clemencia comenzó a frecuentar a otro hombre, hasta que quedó embarazada. Pablo Elías no sospechaba la infidelidad de su mujer, sólo que alguien lo llamó por teléfono y lo alertó. Entonces la confrontó directamente y luego “la echó de la casa, sin dejarle llevar nada, ni darle su parte de la cigarrería” —afirmó doña Solita. Clemencia no tuvo más remedio sino irse con sus dos pequeños hijos. Aunque Clemencia salió de la casa de don Pablo Elías, no salió en realidad de su vida. Este último, por su parte, se dedicó sin medida al aguardiente para poder “olvidar” la infidelidad de la que fue su mujer.

Para Solita Jaramillo de Botero no cabe duda que las desgracias que hoy abaten su hogar son causadas por los maleficios que, en su contra, ha movilizado doña Clemencia. Entre las tristezas que destaca Solita están, en primer plano, la “locura” de John Fredy y la prisión de Juan de Jesús. La madre no cree que en realidad el hijo esté loco, y mucho menos psicótico, como dicen los psiquiatras. Tampoco ella parece darse cuenta de lo que se puede catalogar como su propia enfermedad mental. Hasta el punto que uno queda con la duda de si no hubiera sido mejor que ambos, madre e hijo, buscasen a la par el tratamiento psiquiátrico. Por el contrario, todo lo que ella parece dispuesta a aceptar es que a John Fredy se le meten a veces “angelitos” en la cabeza, que le empiezan a dar vueltas por “estar pensando pendejadas”. John Fredy la corrige y declara que en realidad no son angelitos, sino que él escucha voces que le insultan durante sus “ausencias” en un “mundo imaginario”, donde él ha vivido desde que se convirtió en un adicto a la marihuana, la cocaína y el basuco. Todo ello por una mujer casada, Claudia Inés, “de la que me enamoré como un güevón cuando apenas tenía 17 años y que me enseñó a tirar como un verdadero gallo, en medio de unas empericadas y borracheras las berriondas”. Entonces añade que él cree que ella le hizo un “trabajo” con su propia menstruación, una magia amorosa, una “liga”, porque él no se podía zafar de ella, tan “encoñado” como estaba. Y tan aficionado a la droga con la que le pagaba sus oficios de distribuidor de “cosa” entre los burguesitos intelectuales y la gente del *jet set* político y la farándula, que frecuentaba los bares y discotecas de la zona de las Torres del Parque, el *Village* bogotano de aquel entonces. “Pero sabe una cosa —confiesa— a mí en realidad las mujeres me dan miedo por lo malas que son. Es que yo quedé como traumatizado después de esa vieja, y ahora sólo me gustan las mujeres extrañas, las relaciones raras”.

---

han alterado sin cambiar lo sustancial de los hechos.

Las relaciones raras de John Fredy van más allá de ésta con una mujer casada mayor que él, y quien a sabiendas del marido le “ponía los cuernos” con tal de que el negocio de la cocaína que manejaban, funcionara bien. Y es que las relaciones del muchacho con las mujeres, en general, son tormentosas. Para él todas las mujeres son putas y “por eso es que se va a acabar el mundo, como dice el Apocalipsis”. Planteamiento que remató con un “a las pocas mujeres buenas hay que bendecirlas”. Entre esas pocas mujeres buenas y benditas se encuentra en primer plano su propia madre, doña Solita Jaramillo de Botero. Lo cual da pie para pensar que aquello de los “traumas” de John Fredy con las mujeres tiene que ver ante todo con la madre, de quien no le gusta recibir caricias, “porque es que me toca como a una mujer”. “Y menos me gusta ahora que estoy tan gordo —prosigue— porque es que así como estoy me parezco a una mujer, con tetas y todo, una mujer dentro de un hombre, y entonces siento que es como mujer con mujer, y yo eso sí marica no soy. Por eso ahora no busco novia. ¿Qué tal que cuando esté con ella me vuelva más mujer?”. Aquí tenemos pues una complicada relación simbiótica entre una madre y su hijo enfermo, relación que debemos entender con el fin de precisar cómo los delirios de John Fredy reflejan por igual sus propios conflictos y los de Solita.

Las circunstancias en las que Solita conoció a su marido fueron extrañas. Resulta que el padre de Pablo Elías se murió en Medellín, y entonces él se desplazó desde Bogotá para asistir al velorio. Fue allí donde se inició el romance que habría de concluir en matrimonio seis meses después. Según Solita, su esposo era un hombre muy recorrido, un andariego. Además, era un hombre con mucha experiencia con las mujeres. Tanta que le ocultó a la señorita Solita Jaramillo que en realidad él era casado y con hijos. Todavía ella no se explica cómo se casó, a pesar de las advertencias de su propio padre, quien le decía que iba a sufrir mucho con él porque era muy “tomatrago”. “Pero yo no le hice caso y me vine para Bogotá a donde él” —se disculpa Solita. “Ya en Bogotá comenzó mi suplicio. Mi esposo era muy alzado cuando tomaba trago. Eso era que llegaban sus amigos a la cigarrería y comenzaban a tomar. Si yo me oponía, mi esposo me apartaba; si hasta me pegaba cuando estaba borracho. Pégueme y gríteme, y tome trago. Y yo, embarazada de John Fredy. Para colmos, la ex-mujer de mi marido, la Clemencia esa, no dejaba de molestar y me mandaba a la Marisleidys para que viviera con nosotros porque mi marido no le reconocía la paternidad responsable, y en mi casa

vivían también mi suegra, una nieta de ella, una sobrina de Pablo Elías y otra cuñada que se vinieron de Medellín. Y yo embarazada y atiende gente y gente y la vieja gritando desde la cama qué donde está el desayuno y joda y joda. Hasta que me puse brava y le grité que no jodiera más y ella empezó a gritarme y a empujarme hasta que resultamos peleando. Claro está que la vieja esa ya se murió. Yo no quise ir al entierro: ¿Será que hice mal?”.

Solita no para de narrar sus desventuras. Son muchos años de tristeza guardados, sin nadie a quien confiarlos, excepto al Padre Herrán, “Porque es que cuando yo tengo un problema — confiesa— todavía voy a donde el Padre Herrán, tan bello él”. A confesarse con el Padre Herrán fue pues Solita después de las peleas con la suegra: “Entonces llego a la Veracruz y me encuentro con el Padre y le cuento que me quería separar, que mi suegra me la tenía montada, y el Padre comienza a consolarme, comienza a aconsejarme: «no, que mire mijita, no se separe, que un buen buey va para donde lo lleven; mire, váyase para su casa que yo voy a ofrecer la misa de cinco por usted y por su hogar». Total me quedé y eso fue un calvario”.

### **3.0 El calvario de doña Solita**

El calvario de la señora no sólo era por cuenta de Pablo Elías. Porque es que Juan de Jesús, su hijo menor, también ha puesto su cuota. Cuando tenía 17 años, su media hermana Marisleidys mandó por él para que se fuera a San Francisco. El muchacho pasó la frontera desde Tijuana, México, por el “hueco” que llaman, igual a como había pasado antes su hermana. Una vez en los Estados Unidos, Juan de Jesús empezó a estudiar, hasta que llegó su prima María Elena Botero y le entusiasmó para que se fuera a vivir con ella a Miami. Con la plata que le dio para el viaje, Juan de Jesús se fue en cambio para Nueva York a donde otros primos suyos, sobrinos de su madre. Uno de ellos moriría años después en Medellín en un ajuste de cuentas entre mafiosos. En Nueva York, sus parientes le consiguieron un empleo de mesero en un restaurante donde ganaba muy bien. Luego conoció a un psicólogo gringo, un “viejo cacorro” según doña Solita, y quien vivía en compañía de otro sobrino suyo, John Wilmar Gallego, un “marica de profesión estilista”, para usar las propias palabras de la señora. Con el par se fue a vivir Juan de Jesús. Hasta allá fue a visitarlo su madre, en su primer viaje para conocer a los Estados Unidos.

Con el tiempo a Juan de Jesús le dio por regresar a Colombia. En Bogotá, empezó a frecuentar “malos amigos” con quienes vivía de parranda en los burdeles, en medio de ríos de licor. “La herencia del papá” —acotó Solita. En uno de esos lances, Juan de Jesús terminó “emburundangado” y todas las “alhajas” de oro que llevaba puestas desaparecidas como por encanto. Casi se muere esa noche Juan de Jesús. Al otro día lo encontraron tirado en la calle, al frente de un cine en Chapinero.

En el ínterin, don Pablo Elías resolvió viajar a donde su sobrina de Miami quien, con su marido cubano Julián Hermosillo, lo terminaron por involucrar en su negocio de transporte de cocaína desde la Florida hasta Filadelfia. Así, el padre resultó un buen día por la *Interstate* rumbo a esa ciudad, con una buena cantidad de “merca” encaletada en el carro. Julián estaba al volante, María Elena a su lado y él en el puesto de atrás, déle que déle, día y noche sin parar, mientras el cubano no cesaba de meter perica para no irse a dormir por el camino. Cuando llegaron a Filadelfia y ya la merca estaba bien guardada en una bodega que administraban, en palabras de Solita, “unos negros grandotes y miedosos”, Pablo Elías recibió su correspondiente comisión. No obstante, su hija Marisleidys se enteró que su viejo andaba de “mula”, y entonces lo llamó desde San Francisco y le dijo “que no fuera bruto, que se fuera para donde ella, que esto y lo otro”. Pablo Elías no tuvo más remedio que hacerle caso a su hija, y así tomó un avión a San Francisco, para pasar en esta última ciudad una temporada larga y después regresar a Colombia.

Juan de Jesús, mientras tanto, ya preparaba su segundo viaje para los Estados Unidos. Esta vez se suponía que iba de regreso para Nueva York, pero en cambio resolvió quedarse con su prima de Miami, su esposo y su hija Beatriz, casada con un tal Mauricio, quien después murió asesinado en otro ajuste de cuentas. No hay que hacer gran esfuerzo para sospechar qué quería allá: meterse al negocio de su prima y su familia, una organización que pertenecía al cartel de Pablo Escobar. Y empiezan los viajes por la *Interstate*, Miami-Filadelfia y vuelta otra vez, hasta que el muchacho empezó a escalar posiciones en el negocio. Ahora el hijo menor de doña Solita podía ostentar su nueva condición de “mafioso” exitoso marcada por su indumentaria engalanada con profusión de objetos de oro fino, como para ser fácilmente reconocido por los demás mortales. En esos trances, Juan de Jesús conoció a Jesusita Pérez,

una mujer de 52 años, de Medellín, quien “como que conocía a Pablo Escobar”. Con el tiempo, terminó enamorado perdidamente de Jesusita, de quien el muchacho se refería como “la pelada” en sus periódicas conversaciones telefónicas con su madre. “Qué pelada, ni qué pelada, si era una vieja alta, firme, elegante, una vieja astilla mucho mayor que mi hijo. Es que yo la vi en Mayami cuando ya mi hijo estaba preso por segunda vez, antes de que lo enviaran a esa prisión federal en Texas en donde ahora paga cárcel, pobrecito”.

De pronto, todo empezó a venirse abajo. Una noche llamaron a Solita para contarle que Juan de Jesús había caído en una redada en Filadelfia. En la misma operación policial fueron detenidos Jesusita, María Elena y su esposo Julián. A Juan de Jesús sólo lo tuvieron preso 15 días, pues la policía lo único que le encontró encima fueron mil quinientos dólares, que le decomisaron, junto con el pasaporte y la cédula. El y su novia fueron dejados libres con la obligación de presentarse periódicamente en Filadelfia. La pareja decidió entonces regresar a Miami a reorganizar su negocio. Por lo demás, parece ser que Jesusita y María Elena se disputaban los favores de Juan de Jesús, por lo que al final ambas mujeres terminaron en una tremenda pelea por un hombre que casi podía ser su hijo. Para John Fredy la explicación del “encoñe” de su hermano es sencilla: “esa Jesusa algo le debió dar a mi hermano para tenerlo así junto a ella, igual a cómo me pasó a mí con Claudia Inés”.

Con “liga” o sin ella, la vida de Juan de Jesús con Jesusita no debió ser muy placentera. Solita no se puede explicar cómo pudo durar tanto tiempo su hijo con esta mujer (“por la cama”, intervino con autoridad John Fredy). Y es que Jesusita tenía al buen muchacho todo controlado, no lo dejaba llamar a Colombia, y lo que era más importante para Solita, “la astilla esa no le dejaba mandarnos a Colombia ni un peso”.

Las cosas se vinieron abajo en definitiva cuando Juan de Jesús fue hecho prisionero por la policía la segunda vez, a finales de 1989. Ahí sí no le fue tan bien. Resulta que él y su novia llevaban un carro cargado con cocaína camuflada. Una patrulla los detuvo para una requisa y al registrar el vehículo los policías encontraron quince kilogramos de perica. Juan de Jesús resultó asumiendo la mayor parte de la responsabilidad, al mismo tiempo que protegía a su enamorada. Tal gesto le valió al muchacho una condena mucho mayor que a su mujer, quien la pagó e inmediatamente regresó a Medellín a gozar del dinero que juntos tenían escondidos

en su casa, una suma respetable de la que el joven amante no vio un solo peso. Mucho menos su familia. De contera, a los pocos días de que Juan de Jesús cayera preso en Miami, sobrevino la primera crisis psicótica de John Fredy. Al tiempo que todo esto sucedía, personas desconocidas comenzaron a llamar al hogar de los Botero Jaramillo en Bogotá, para decirles que si Juan de Jesús delataba a alguien en su juicio el resultado sería que algún miembro de la familia aparecería muerto.

#### **4.0 La curación de doña Solita**

Los acontecimientos anteriores tuvieron un efecto devastador para Solita, a quien le tocó enfrentar la crisis sin la ayuda ni el apoyo de su esposo. Entonces la señora comienza a narrar lo triste y deprimida que se puso. El único remedio que tenía para su tristeza era irse los lunes muy temprano en la mañana para el Cementerio del Sur, lunes tras lunes por más de año y medio. “Eso yo llegaba —explica Solita— me sentaba sólo al lado de una tumba que me gustaba mucho, yo ya ni me acuerdo quien era el muerto, y entonces le ponía flores y rezaba y rogaba por las almas de los muertos. Eso sí, cuando yo salía del cementerio me sentía muy tranquila. Por eso era que todos los lunes yo estaba allí”. Lo de esta afición por los muertos tiene más de un matiz. Porque ella no sólo le rezaba a su anónimo difunto sino que asimismo le gustaba visitar a los muertos N.N. que Medicina Legal entierra en fosas comunes en el Cementerio del Sur. En sus propias palabras: “Es que usted no se imagina las cosas que yo veía en ese cementerio. Es que la gente si es muy mala, ¡eh Avemaría pues!, las cosas que hacían. Eso había regadas por todas partes fotografías con chuzos, ¡sí, fotos de hombres y mujeres con alfileres prendidos! También había muñecos y ropa interior de mujer y de hombre, ¡quién sabe untada de qué! Claro que con esas cosas yo no me meto. Yo no le hago mal a nadie. Pero es que yo sí vi cosas muy raras en ese cementerio”.

En este punto, estamos ya en el terreno de la brujería, de la magia negra, como dice doña Solita. Todas las historias de las desventuras de la mujer, su marido y sus hijos, se adentran por los vericuetos de lo brujesco, en busca de ese hilo de Ariadna que las sacará del laberinto de su sin sentido. El tema que las articula es el maleficio que les hizo Clemencia Velásquez

Angel, a propósito de la traída de las cenizas de su hijo John William, muerto por la policía de San Francisco:

Bueno, el caso es que cuando Clemencia se fue por las cenizas de John William a San Francisco, también trajo unas encomiendas de Marisleidys y de Juan de Jesús. De Marisleidys me trajo a mí un exprimidor de naranjas eléctrico, y a mi hijo y a mi marido unas medias y unas camisetas. Juan de Jesús me mandó un televisor pequeño, de esos portátiles, para poner en la cigarrería, y como él sabía que a mí me gustaba tanto fumar, me mandó también un cartón de cigarrillos.

Lo que pasó es que yo empiezo a exprimir naranjas en la máquina esa y ese jugo sabía siempre muy amargo, y la exprimidora esa empezó a coger un color como café. No fue sino tomarme ese jugo, para que yo empezara a sentirme muy mal. Y este muchacho aquí se puso las medias que le mandó Marisleidys y cuando se las quitó para lavarlas, eso tenían un olor muy fétido. Pues yo que comienzo a fumarme los cigarrillos que me mandaron y empiezo a sentirme mal, a sentir un dolor muy fuerte en la boca del estómago. Después empecé a botar una espuma blanca por la boca.

Para mí, esa Clemencia le echó algo a esos cigarrillos. Yo no tengo pruebas, no señor. Pero a mí nadie me saca eso de la cabeza. Porque yo era una persona muy sana y antes de que me dé más de cuenta, me cayó esa enfermedad en los ojos. Que los ojos los tenía todos como apichados, se sanaban un poco, pero vuelta otra vez a apicharse y nada que querían sanar del todo. Yo no tengo pruebas que esa mujer le echó algo a las encomiendas cuando las trajo junto con las cenizas de su hijo John William. Pero para mí que ella es una bruja bien bruja.

¡Pero es que la cosa no paró ahí! Yo tenía todos mis dientes enteritos, toda mi dentadura muy bonita. Eso después se me empiezan a caer todas las piezas. Y mi marido. El un señor tan saludable. Después de esto que les estoy contando, él como que empezó a ponerse mal, como a perder el ánimo, a como no querer estar conmigo, ¡Nó, es que todo se empezó a derrumbar entonces, todo se nos vino abajo!

Porque también empezaron a aparecer montoncitos de tierra negra frente a la cigarrería, esa cigarrería que era tan buen negocio. Claro que no éramos ricos, pero nos iba bastante bien. Porque también fue que aparecieron unos cucarrones bien feos debajo de mi cama. Todo fue que empezara a aparecer eso ahí y que el negocio se dañara y nos pidieran el local y entonces comenzaron los problemas económicos.

Una semana después de que nos enviara la encomienda esa con Clemencia, cogen a Juan de Jesús preso en Mayami y lo meten a la cárcel ocho años. Para rematar, después de eso le viene la primera crisis a este niño, y es que él empieza con sus

ausencias, y arranca a quejarse de que oye unas voces de esos ángeles que tiene en la cabeza. ¡Todo se nos vino encima, no vé pues!

Los acontecimientos anteriores aclaran un punto central en esta narrativa de enfermedad y sufrimiento. Para Solita, las crisis familiares no se debían mas que a la intervención mágica de otra mujer, rival en asuntos bien mundanos relacionados con ganar plata, tener éxito, “ser alguien”, en una palabra “progresar en la vida”. No hay en los párrafos anteriores ningún asomo de querer asumir como propias las opciones del comportamiento ni las acciones subsecuentes. Tampoco de reconocer los fracasos y los errores como productos del libre albedrío. En cambio se acude a lo sobrenatural, a lo misterioso, a lo que está fuera del control de la voluntad humana. La brujería entra así a mediar en las relaciones sociales como el supremo árbitro que regula la rivalidad, la envidia y los deseos de venganza entre personas que comparten espacios sociales próximos. Y de paso, despoja a sus protagonistas del control de su propia vida, por cuanto todo en ella queda ahora sometido a fuerzas a las que tan sólo es posible tratar de propiciar más nunca controlar del todo. La brujería y la magia, además, proveen a sus adherentes los elementos interpretativos fundamentales de sus vivencias existenciales y les permiten acercarse en términos que resultan familiares por estar validados socialmente, a una comprensión de las situaciones “anormales” que enfrentan, y que quieren hacer aparecer como llenas de significado por su verosimilitud. Les aportan un discurso que se emplea, como en el caso de los Botero Jaramillo, en un intento heroico de domar el caos y la incertidumbre de la vida con el concurso de la palabra, del relato. Y en cuanto que estaba clara la intervención de lo brujesco en los asuntos de su familia, Solita no dudó ni por un instante en acudir a los mismos expedientes para contrarrestar la violencia simbólica que ella atribuía a su rival. Como quien dice, la brujería con brujería se combate, y de ahí las visitas a donde yacen los muertos —una búsqueda de la vitalidad que renueva la vida, en donde la vida misma cesa por la indiferenciación de la muerte. Solita, sin duda, sabe más de lo que ella reconoce, de esas “porquerías” que se hacen en los cementerios.

Solita recurrió asimismo a un experto curandero o “sanador” de Marinilla, Antioquia, don Jesús, “un viejito como de 82 años”. Tan pronto ella y su hijo John Fredy entraron al lugar en el que atiende en su residencia, un cuarto presidido por una gran imagen de Cristo en la cruz y “lleno de muchos libros como Biblias”, don Jesús los vio y les dijo: “¿Es que ustedes creen

que están muy bien? Ustedes lo que están es muy mal”. Mal era lo que estaban, según el sanador por lo de la brujería, agravada con el “frío tan fuerte” que Solita cogió en sus incursiones por el cementerio. Así las cosas, se desencadenan los procedimientos usuales de curación para estos casos: los rezos y bendiciones, los pases con las manos por la cabeza, por el cuerpo, por los ojos, las aspersiones con agua bendita, los baños con yerbas medicinales, y sobre todo, “tener mucha fe en mi Dios, que mi Dios está en todas partes, que debemos confiar en su voluntad y en su ayuda”.

Según Solita, después de su primera visita a donde el sanador de Marinilla ella se curó totalmente de sus ojos. En cambio su hijo se demorará un poco más en curar, según advirtió don Jesús, “porque lo que le pasa a este muchacho es que todavía tiene mucho de ese «opio» que se le ha metido en el cuerpo”. Estas circunstancias motivaron que el tratamiento de don Jesús a los Botero Jaramillo se haya convertido en un asunto de varios años, sobre todo para derrotar la persistente acción brujesca a la que están sometidos. Para contrarrestarla, Solita dispone de varias “contras” que el sanador le ha suministrado: unos escapularios y, ante todo, tres botellitas con una agua bendita especialmente trabajada por don Jesús, y que le sirve a la señora para administrarse baños según una “fórmula secreta” que no se puede contar. “Sólo les digo que me tengo que bañar en la madrugada, primero un baño común y corriente, y después, desnuda en la puerta de la casa, me baño todo el cuerpo con el agua bendita que don Jesús me dio”. Finalizado el baño es necesario hacer tres cruces y rezar tres credos, a la vez que la señora hace riegos en cada una de las tres esquinas de su cuarto, “dejando una esquina sin regar”.

Para reforzar al sanador de Marinilla, Solita acudió también a “donde los chinos” de la Corporación Internacional del Pensamiento Fang-Yeng. Según la señora, la Corporación se dedica a ayudarle a la gente a controlar su mente mediante unas oraciones especiales a la “reliquia” de la Mano del Señor de la Justicia (“¡Oh mano del Señor de la Justicia/ ahuyenta toda desgracia y fatalidad/ de mi camino y de los seres que yo amo”) y a los ejércitos de arcángeles buenos del cielo, así como a ciertos exorcismos apropiados para sacar al Maligno del cuerpo y conseguir la felicidad y la bienaventuranza. Todo ello acompañado de ceremonias, como la “ceremonia de las trece monedas” para cambiar la suerte —“ayúdate que

yo te ayudaré”, “a Dios rogando y con el mazo dando”—, y la meditación para lograr “viajes astrales”, tal como lo hacían en los antiguos templos taoístas y shintoístas “los grandes gurús antes de dirigirse al altar de sus ofrendas”.

A John Fredy no le convencen estos chinos con su mezcla de judeocristianismo y orientalismo —aunque lo de los “otros chinos”, esos del Tao del sexo y sus técnicas sexuales para no “venirse” tan rápido, sí que le interesaban. De hecho, el hijo se puso tan molesto con la madre, que finalmente se dio mañas para que ella renunciara a ir a la Corporación. Es que el malestar del muchacho enfrente de “estos chinos” tiene que ver con su delirio. Para él, ellos controlan la mente y las acciones de todo el bajo mundo de los sicarios y narcotraficantes, pero controlan asimismo la mente de los políticos, los comerciantes, en fin, de todo el mundo. Una gran conspiración de control mental, “una planeación subterránea” maléfica, que en su caso se manifiesta en querer estos manipuladores arrojarlo de nuevo a su “fondo psicológico depresivo”, donde los “angelitos” lo trataban de “güevón” y él siente que dentro de su propio cuerpo se gesta el cuerpo de una mujer.

## **5.0 Del mundo local a la aldea global**

Dentro de las ciencias sociales postestructuralistas, con su énfasis en el sujeto “actuante, pensante y sintiente” —según la fórmula de Paul Ricoeur—, el estudio de los diversos procesos mediante los cuales los seres humanos conforman sus discursos sobre el mundo y sobre sí mismos se ha tornado central. El papel de la narratividad en la conciencia humana ha sido, por tanto, motivo de considerable interés. De acuerdo con Jerome Bruner (1988, 1990), la principal finalidad del discurso narrativo es la creación de “mundos posibles”, especie de realidades virtuales que son comunicables intersubjetivamente porque quienes las crean y las aceptan comparten similares códigos culturales. Así, las narrativas constituyen formas de mediación con las cuales los seres humanos negocian y renegocian significados. Para que una narrativa opere requiere de cuatro componentes gramaticales cruciales: primero, debe proveer un medio de enfatizar la acción humana, esa potestad de obrar en el logro de sus fines que tienen los seres humanos como agentes de sus actos. Segundo, requiere de un orden secuencial que pueda ser establecido. Tercero, la narrativa debe contener sensibilidad frente a

lo que es canónico y lo que viola la canonicidad en la interacción humana. Y, finalmente, la narrativa debe aportar algo que se aproxime a una perspectiva del narrador, esto es, debe contener una voz. Para Bruner, esta forma de emplear el lenguaje, rica en posibilidades literarias, constituye una de las cumbres en los logros humanos, sobre todo en lo que hace a la cultura (Bruner 1990).

De otra parte, es casi un lugar común señalar la proclividad de los habitantes de este país hacia la narratividad, especialmente en su dimensión oral. Los colombianos somos narradores netos y natos, hábiles constructores de historias admisibles que corren de boca en boca, de padres y madres a hijos e hijas, con una especie de vida propia. Con estos relatos intentamos dar cuenta de lo maravilloso y sorprendente que nos asedia por doquier, de la tragedia y el gozo que, sin llamarlos, parecen dejarnos atónitos a cada instante. Los literatos llaman a esta cualidad el “realismo mágico”, una forma del ser en la que lo esperado y lo inesperado, lo absurdo y lo posible, lo verificable y lo verosímil se anudan de maneras insospechadas. Esta forma literaria no es más que un resultado de nuestro encantamiento mágico con la palabra, particularmente reflejado en la retórica política.

En aquello que llamamos el “tráfico de narcóticos” encontramos buenos ejemplos de esta cualidad retórica. La escogencia errónea de la palabra “narcóticos”, esto es, “substancias capaces de producir sueño, sopor o embotamiento de la sensibilidad” (según definición de María Moliner), es una buena muestra de ella. Es una escogencia errónea, porque la mayoría de los psicotrópicos del mentado tráfico producen efectos distintos a los de inducir el sueño<sup>2</sup>. Pero el punto es otro: que la narcosis y el sueño nos remiten a la vida onírica, a esa vida nocturna de no vigilancia, en la que los seres humanos cuentan de forma velada sus “verdades” más ocultas, más sublimes y más ridículas. El sueño nos conduce a lo inconsciente, lo irracional, lo inesperado, a aquello que se resiste a la razón. En otras palabras, a lo “mágico” y a la “locura”, nociones cercanas al manido realismo mágico. Después de todo, ¿no solíamos llamar a aquellos involucrados en el tráfico “mágicos”? Quizás para

---

<sup>2</sup> Se excluyen de este planteamiento, por supuesto, los opiáceos. Uno de ellos, la heroína, forma parte desde la última década del tráfico de sustancias ilícitas en Colombia. Con todo, quiero señalar que el presente artículo se ocupa sobre todo de este fenómeno hasta el año de 1993, año de la muerte de Pablo Escobar, que marca el inicio del fin de los llamados “grandes carteles de la droga”.

señalar su carácter de taumaturgos del trópico, seres dotados de extraños poderes y protegidos también por extraños poderes, algunos lindantes con lo mágico y lo brujesco, con esa habilidad de alquimistas que transformaban todo lo que tocan en oro (o en sangre) (Salazar 2001:75). Una promiscuación de la realidad con los estados oníricos, en la que el “mágico” departía con la reina de belleza, el político, la actriz, el futbolista, el comerciante, el sacerdote y hasta con el capitalista en problemas de liquidez y con suficiente condescendencia como para que sus hijos o hijas casaderas “lavarán” linajes y fortunas en el sacrosanto efluvio de “la moral y las buenas costumbres”.

Hasta que llegó la “guerra” contra el narcotráfico, patrocinada por los descendientes del *Mayflower* puritano. Y se revalidó la preservación del añoso *nomos*, de la ley, la costumbre y la convención. Esa normalidad de la vigilia y la razón, en contra de los avatares de los nuevos barones capitalistas de extracción humilde (como Jaime Builes), que entendieron los costos de oportunidad de su tráfico y de la ubicación geopolítica colombiana en un mundo que estrenaba “globalización”.

Pablo Escobar descansa en su tumba, lugar de peregrinación de los humildes como Solita y su familia (Salazar 2001). Los “mágicos” ya son extraditables y hasta “narcoterroristas” y su connubio con la “buena sociedad” se enredó. Aunque no paró la “magia” del capitalismo, ahora globalizado, con todo y sus fuerzas del mercado y su sabiduría y su mano invisible (sobrenatural y metafísica), reguladoras de las relaciones sociales (tal es la obnubilación de la estructura de la mercancía).

Fuerzas que todo lo vuelven fetiche (Lukács 1972; Taussig 1980). Hasta la revolución y la contrarrevolución, puesto que guerrilleros y paramilitares se financian y se “empoderan” con los dólares que deja el comercio de la cocaína y la heroína en esos mismos mercados internacionales. Cambian la droga por armas y vituallas para seguir la guerra, también alimentada por el pago de rescates y chantajes y la apropiación de tierras campesinas, cuyos dueños ahora exhiben pancartas como desplazados en las calles citadinas. Mágica mimesis del rebelde y del defensor, hombres (y mujeres) uniformizados en sus camuflados, y sus máscaras pasamontañas, machetes al cinto, botas pantaneras, sofisticados armamentos y equipos, e igual equipamiento para el terror del indefenso que no tiene más remedio que huir o morir.

Después de todo, ¿quién puede distinguir a unos guerreros de los otros guerreros en el *maremágnum*? Porque todos están protegidos por el mismo camuflado mimético, la misma máscara. Todos están rezados por la misma oración de “los niños en cruz” y cubiertos por igual pacto con el Diablo para que no les entren las balas. Así estaban blindados sus ascendientes, aquellos bandoleros rezados para hacerse invisibles. Todos son una copia que produce terror. Todos son imágenes especulares, más allá de sus retóricas ideológicas, que al proyectarse en la pantalla del terror revelan “dobles monstruosos” atrapados dentro de un sistema de pensamiento delirante y paranoico (Girard 1995:150-175; cf. Aranguren 2001).

Es pues en este vórtice de lo absurdo y lo posible, ratificado por el narcotráfico, en donde se sumergió la familia de Solita. Un vórtice sólo más agitado por la magia y la brujería que signaron su caída, su “cuesta abajo en la rodada”. Y que coadyuvaron para truncar — inexorables— sus esperanzas de una vida mejor, una vida de riquezas y de poder, es decir, de “respeto”. Un vórtice rubricado por la “locura” de John Fredy y el encierro de Juan de Jesús, merced a la envidia y la rabia de una antigua amante de su padre.

Muchas realidades medio veladas, empero, quedaron expuestas en las historias de los Botero Jaramillo. Una de ellas, bien sobresaliente, muestra cómo la operación del llamado cartel de Medellín estaba montada sobre la base de una entrecruzada red de relaciones de consanguinidad y afinidad, aunadas a vínculos primarios de vecindario o de paisanaje. Explicar esta operación implica, por tanto, entender el funcionamiento de la sociedad antioqueña —y en particular, de su epicentro regional, Medellín (Gugliotta y Leen 1990:20). Los miembros del cartel compartían lazos familiares, de parentesco o de proximidad en sus proveniencias rurales o urbanas. Eran primos, tíos, sobrinos, hermanos, hijos, cuñados, yernos, nueras, en fin, parientes o vecinos del mismo barrio o vereda, que se conocían entre sí desde mucho tiempo antes de entrar en el negocio de manera temporal o definitiva (Escobar Gaviria 2000; Salazar 2001). De esta manera, la sangre y la alianza, así como la proximidad de orígenes espaciales y sociales, creaban recios retículos de gentes ligadas estrechamente. Cada retículo se tramaba con otro similar, de tal forma que al final se obtenía un tejido de “mágicos” que cubría todas las fases de la operación.

Toda esta red conformaba algo similar a lo que el sociólogo Erving Goffman (1970) llamó una “institución total”. Con esta noción, Goffman se refería a ciertas instituciones sociales cerradas y aisladas en razón de su tipo de actividad —hospitales psiquiátricos, cárceles, cuarteles y conventos, entre otros. En ellas, en razón a que allí se concita por imposición gran parte del interés y del tiempo de sus protagonistas, se producen cambios radicales en la estructura del yo de todos los involucrados. Y es que aunque el cartel de Medellín no tenía muros visibles, sí se protegía y separaba por medio del miedo, el terror y la violencia que se cernían sobre aquellos osados a contrariar sus códigos de honor, silencio y complacencia. Lo cual no es óbice para que entre una institución total, como un cartel dedicado al tráfico de sustancias prohibidas, y el resto de lo social se establezcan intrincados sistemas de comunicación merced a intersticios que la sociedad provee para el efecto —como importantes circuitos económicos que en más de un sentido buscan “lavar” dineros, honras y culpas, todo ello según una forma de religión Católica como la antioqueña que permite limpiar cualquier pecado mediante el ejercicio de la caridad y el ritual.

Visto desde otra perspectiva, este entrelazamiento puede ser pensado en términos consagrados por los teóricos de la llamada economía-mundo (Wallerstein 1976). Estos intercambios aunan los principios de competitividad y eficiencia de una economía capitalista avanzada, con solidaridades premodernas de familia y vecindario, que apelan a códigos de honor centrados en la fidelidad y el sacrificio, todo ello revestido de un fuerte culto a la madre, a la Virgen y a diversos representantes del santoral católico, nos muestran una conjunción entre la parroquia y la aldea global. Se trata de una simbiosis entre “mundos locales” —del tipo Fredonia (Antioquia), Medellín (Antioquia)— y el mundo global. Tal simbiosis, empero, no vio su concreción como un hecho enteramente nuevo y reciente en la historia. Por el contrario, esta conjunción de la parroquia y la economía-mundo tiene antecedentes en el tiempo. De hecho, ella comenzó durante el siglo XVI, cuando, bajo la égida del naciente capitalismo, se empezó a gestar un nuevo orden económico y político en todo el globo (Wallerstein 1976; Wolf 1982). Desde entonces, en sentido estricto no podemos hablar de tribus, comunidades, estados nacionales —en suma, de parroquias— como entidades aisladas y autosuficientes, sistemas sociales totales. En el caso que nos ocupa, hay una dimensión fundamental de estas interacciones de la economía-mundo: el contrabando

principalmente por el Mar Caribe, desde Panamá hasta la Guajira, que afectó a todo lo que es hoy Colombia desde el siglo XVII. La extensión y la profundidad de este fenómeno fue tal, que se puede afirmar que el Virreinato de la Nueva Granada no era económicamente viable sin el contrabando de importación-exportación holandés, francés e inglés que, casi sin control entraba y salía por las costas caribes. Sólo un detalle: el trigo necesario para hacer el pan, tanpreciado en la mesa colonial, era comprado por los ingleses de Jamaica en casas comerciales norteamericanas de Nueva York y Filadelfia, que lo recibían de las plantaciones en Pensilvania, y luego era contrabandeado por ellos mismos en Cartagena con la complicidad de las propias autoridades españolas (Uribe 1997). Pero lo que es más importante en el presente contexto es que el contrabando permaneció incólume en el tejido social durante todo el siglo XIX, y todavía hoy forma parte intrínseca de la vida económica y cultural del país. Tanto es esto así que se puede afirmar que el contrabando gestó las bases de desarrollo del narcotráfico. Además, quienes empezaron la exportación en grande de cocaína durante la década de 1970 “fueron también expertos contrabandistas localizados principalmente en Antioquia” (López y Camacho s.f.).

Lo anterior no es una mera digresión. Pablo Escobar Gaviria antes que ser narcotraficante fue contrabandista. Antes de él, su propio abuelo, Roberto Gaviria, también fue un contrabandista residenciado en Frontino (Antioquia). En palabras de su nieto, Roberto Escobar Gaviria, más conocido como el “Osito”, el abuelo era el “más grande contrabandista de licor de la época” (Escobar Gaviria 2000:13; Salazar 2001:37). Su nieto, Pablo, hizo lo propio, gracias a que cambió su negocio de compra-venta de carros viejos en Medellín por el negocio de traer ilegalmente de Panamá cigarrillos, licor, electrodomésticos y ropa en grandes caravanas de camiones. Con el tiempo, Pablo saltaría del contrabando de cacharros al más lucrativo tráfico de pasta de coca desde el Perú, con destino a sus “cocinas” en Colombia, donde finalmente la trasformaba en cocaína para despacharla al norte. Pura magia. Pura alquimia de astutos hombres de negocios que trasformaban hojas de la planta sagrada de los amerindios, en polvos estimulantes para las privilegiadas narices de ejecutivos y hombres de negocios gringos. Pura ciencia oculta que conectó sin remedio mundos locales —la parroquia— con el mundo global. Y que de paso, mudó sin atenuantes vidas como las de los Botero Jaramillo.

Hemos recorrido un largo trecho desde que empezamos con las “locas” historias narradas en la Unidad de Salud Mental por Solita y John Fredy. Y en un ir y venir incesante desde la experiencia cercana de nuestros protagonistas hasta la distante experiencia de mundos allende las fronteras (sin mencionar la distancia de conceptos como el de economía-mundo), vamos tejiendo la red mágica de lo canónico y lo no canónico, que ha arropado las historias de vida de dos seres próximos a nosotros. Se trata de una dialéctica de inclusión y de exclusión, de ese ir y venir desde lo local hasta lo mundial, en cuyo escenario debemos situar esta discusión sobre la magia, la brujería y la violencia. Es en ese escenario donde podemos comprender algo más de nuestra condición. Como por ejemplo las vicisitudes de lo que llamamos la familia en Colombia.

Hace más de tres décadas que Virginia Gutiérrez de Pineda se ocupó de entender el mito básico de la familia en Colombia, puesto en su sitio incuestionado desde los tiempos de la Hegemonía Conservadora (Gutiérrez de Pineda 1994). Un mito que nos hablaba de una ubicua familia nuclear monogámica, monogénica y corresidente, el vínculo matrimonial santificado por el sacramento Católico y sus relaciones internas pensadas en términos del modelo de la Sagrada Familia (Muñoz y Pachón 1996). Como nos lo narra Hernán Henao, “la decisión [de doña Virginia] de adentrarse en la gran investigación sobre la familia y cultura en Colombia (...) fue el resultado de su participación en el Seminario Latinoamericano de Sociología en donde se planteó el tema de la identidad en relación con los procesos de organización social en el continente. Virginia escuchó con sorpresa la afirmación de un representante oficial de Colombia, el doctor Rafael Bernal Jiménez, quien sostenía que la familia colombiana se afianzaba en el patrón hispánico y romano, señalándolo como exclusivo de la conformación social de la nación católica y apostólica, en la cual el vínculo era indisoluble y en donde «todos vivíamos como San José y la Virgen»” (Henao en Gutiérrez de Pineda 1994:xxi). De cara a esta perspectiva, Gutiérrez de Pineda antepuso otro mito: existen diversos tipos de familia en Colombia, con diferentes funciones y dinámicas que se expresan de acuerdo con bases regionales y culturales diferentes. Uno de tales tipos familiares es, precisamente, la familia antioqueña, a la que pertenecen los Botero Jaramillo. Esta familia paisa, que reconstruyera conceptualmente Virginia Gutiérrez, es tan mítica como lo era su figura antecesora por una razón fundamental: la Sagrada Familia continúa con mucho como el

paradigma familiar de la montaña. Que estos modelos familiares sean míticos no significa que ellos sean falsos. O que no se cumplan en el tránsito de la vida. Sólo significa que su constante actualización en la vida permite velar y distorsionar verdades que no se pueden reconocer de manera explícita.

Según doña Virginia, la religión Católica, la familia y la riqueza constituyen la trinidad básica que apuntala el complejo cultural antioqueño. Un poco como reflejo de aquella otra “trinidad bendita” de los frisoles, la mazamorra y la arepa, a la que le cantaba el bardo antioqueño Gregorio Gutiérrez González. El primer elemento está representado desde luego por una sólida clerecía omnipresente en el discurrir paisa, ante todo en el de las mujeres. Así, sacerdotes como el Padre Herrán, son guías, consejeros, y proveedores de consuelo en las afanadas y dolientes vidas de mujeres como Solita, empeñadas en cumplir con sus obligaciones de esposas y madres, en “sacrificarse” en esta vida para ganarse la gracia eterna. Y en aguantarse a un marido “tomatrago”, maltratador, mujeriego y con frecuencia putaño, estereotipo al que se acerca Pablo Elías, y a unos hijos varones quienes, a pesar de corresponder en buena medida con la idea del “hijo calavera”, siguen siendo para sus madres inocentes muchachos víctimas de las malas compañías o de “mujeres de la calle”. Entre la “cucha” y el hijo se da siempre una relación estrecha, anaclítica, edípica. Como lo expresara gráficamente la psicoanalista Clarita Gómez de Melo: “(...) a los paisas les resulta difícil bajarse de la falda de la mama. Muchos de los asesinatos de los adolescentes, según dicen, era para llevarle nevera a la cucha. A ningún hombre le saben los frisoles o la arepa de la señora como los de la mamá. Y las mamás son expertas en crearles culpa a sus crías, que siguen pegadas a la teta” (Gómez de Melo en *Lecturas Dominicales* de *El Tiempo*, domingo 21 de abril de 2002, pág. 3). En especial si se trata del hijo mayor como es John Fredy. No obstante, cualquier sacrificio femenino es válido si es por la “unidad familiar”, y por evitar el “qué dirán” si ellas se desvían de ese buen camino que como mujeres tienen señalado. De todas formas, ahí están los Padrecitos Herrán para puntualizar los peligros del desliz que las aparte de la Virgen y las convierta en María Magdalenas. Como bien lo explica doña Virginia, a la madre paisa, la “reina del hogar”, se le contraponen, de cara a los hombres, especialmente a su marido, el burdel y la prostituta. Y así sucede (o sucedía) desde que sus hombres son hijos y después esposos.

El apuro del padre y del hombre antioqueño es distinto. Su norte y éxito vitales son la acumulación de la riqueza. Él y su familia son en cuanto tengan. Y en ese juego del tener, un juego cuyos escenarios son los de la calle, los de los negocios, los de la política, en suma, los de lo público, lo único que no se permite es el perder. Todo lo demás es válido: si se hace trampa o fraude, es que el hombre es muy ingenioso, muy hábil, un “hacha” o un “astilla” para los negocios. Si debe su fortuna a la trapisonda mercantil, al contrabando, a la coima, si se arriesga en ese sutil límite de lo que es lícito y no lo es, es que “sabe mucho”. Claro, no todos los padres y hombres de negocios son tramposos. Lo que pasa es que si lo son, pueden redimirse fácilmente mediante la caridad, las obras de beneficencia y de servicio público, como aquellas que solía hacer Pablo Escobar en sus tiempos de apogeo. Y si estas obras tienen el aval de la clerecía, mucho mejor. Porque es que la riqueza terrena sirve para ir consiguiendo la gloria eterna. Y además sirve para “lavar” la mancha del pecado —o del dinero mal habido. Porque “la plata hace milagros”.

Pero hay más ahogos para estos hombres. Su posición frente a la mujer está marcada por una ambivalencia que genera ansiedad. Su idealización de la esposa buena y de la madre compite con la fascinación ante la prostituta. Como en los tangos, en los cuales la mujer aparece retratada bien como la candidata a ser la madre de los propios hijos porque es como la propia madre, bien como aquella de quien sólo se puede esperar la traición, el abandono, el desdén y el sufrimiento, porque es como un oscuro objeto de deseo, siempre evanescente por entre los oscuros cortinajes del lenocinio. En palabras de doña Virginia: “El hombre antioqueño no puede desvincular de su vida ni separar de su íntimo yo la coexistencia de dos imágenes femeninas antagónicas, que conviven en extraña ligadura, comparten su acción y su vitalidad. Así, baraja indistinta y separadamente en cada momento, la estampa de la esposa con todos los valores de su *status*, la de la madre, la de la hija, la de la parienta religiosa y la de la prostituta, creándoles campos de acción delimitados dentro de su vida, pero seguramente de imprescindible vigencia funcional” (Gutiérrez de Pineda 1994:392). Esta ruptura angustiosa entre la idealización romántica de la madre y la esposa, por un lado, y una *ars erótica* representada por la prostituta, del otro, ha marcado pues la vida del hombre antioqueño —tan reticente como es todavía a transformar su intimidad, por lo menos no en el grado en que lo han logrado sobre todo las mujeres de las capas medias y altas urbanas.

(Reyes 2002:218-219). Además, siempre está latente en él el espectro del homosexualismo, al unísono atrayente y repelente. Y uno de nuestros protagonistas, el joven John Fredy, es un buen exponente de estos agobios.

Sin embargo, las familias paisas han cambiado en las últimas dos o tres décadas. Hasta la propia Virginia Gutiérrez lo reconoció: “Parece ser que en la familia, la mujer es la fuerza del cambio, porque sobre ella pesan más las fuerzas que lo promueven y el hombre es más estático, porque también parece que es el más afectado en las transformaciones” (Gutiérrez de Pineda 1990). Además, como escribió Hernán Henao, “la familia en Antioquia no es ni ha sido una y única en los casi quinientos años de existencia de la región” (Henao 1990). Todo apunta a que el trisagio bendito de religión, familia y riqueza se ha resquebrajado hoy, dada la aparición de fenómenos como la unión libre, el “madresolterismo”, el divorcio y la pérdida de la influencia clerical. Todo ello en el contexto de urbanización e industrialización y de la creciente participación femenina en la fuerza de trabajo —procesos a los que ha contribuido el tráfico de drogas prohibidas y sus secuelas locales. Una transformación que, entre otras cosas, ha hecho de la mujer antioqueña el prototipo de la seducción femenina y de las formas perfectas con la ayuda de la cirugía plástica y la silicona. Y es que no es gratuito que la moda de Medellín y las modelos paisas sean hoy consideradas por muchos (y ciertamente por muchas) como los modelos femeninos por excelencia en su versión de los *massmedia*. Asimismo, es poco lo que sabemos todavía de eso que llamamos la familia en Colombia. Quizá no sabremos mucho más mientras sigamos asidos al mito de la familia, y no miremos mejor las múltiples formas que asume la dinámica doméstica. Esto es, hasta que no dejemos de pensar tanto en la dimensión normativa, en lo jurídico que implica una noción como la familia y, en cambio, nos detengamos a investigar la miriada de posibilidades de configurar unidades domésticas a la mano para hombres y mujeres de carne y hueso.

Al final de nuestro camino nos encontramos con que nuestros protagonistas principales, Solita y su hijo John Fredy, están atrapados entre los fantasmas culturales de la Sagrada Familia y los dictados de inclusión y exclusión que les marcaron el haber sido miembros de la “familia” de Pablo Escobar y sus secuaces. Si no entendemos la pertenencia simultánea de los Botero Jaramillo a estas dos familias, no podremos tampoco explicarnos el tejido de

relaciones sociales en las que se inserta la enfermedad mental de los protagonistas, y que a la vez la promueve. Además aquí hay algunas claves importantes para explicar el *pathos* característico del malestar en nuestra cultura —un *pathos* que la magia y la brujería tratan, al parecer con poco éxito, de comprender y de curar.

### Referencias bibliográficas

Aranguren Molina, Mauricio, *Mi confesión. Carlos Castaño revela sus secretos*, Bogotá, Editorial Oveja Negra, 2001.

Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, 2ª.ed., Barcelona, Gedisa Editorial, 1990.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.

Bruner, Jerome, *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1990.

Castro Caycedo, Germán, *La bruja, Coca, política y demonio*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, S.A., 1994.

Cieza de León, Pedro, *La crónica del Perú*, 1ª. Parte, 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

Duzan, María Jimena, *Crónicas que matan*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

Escobar Gaviria, Roberto, *Mi hermano Pablo*, Quintero Editores, 2000.

Favret-Saada, Jeanne, *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison Des Sciences de l' Homme, 1980.

Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, en Obras completas de Sigmund Freud, III Tomo, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981[1030].

Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*, 2ª. ed., Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.

Gugliotta, Guy y Jeff Leen, *Kings of Cocaine*, Nueva York, Harper & Row, Publishers, 1990.

Gutiérrez de Pineda, Virginia, “La familia colombiana de hoy y la de las últimas décadas”, en *Perspectiva de la familia hacia el año 2000, Memorias del Simposio Perspectiva de la Familia hacia el año 2000*, Confama, Medellín, Litobrasil, Ltda, 1990.

Gutiérrez de Pineda, Virginia, *Familia y cultura en Colombia*, 3ª. ed., Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1994.

Henaó, Hernán, “La familia hoy en Antioquia. Sus perspectivas para el año 2000”, en *Perspectiva de la familia hacia el año 2000, Memorias del Simposio Perspectiva de la Familia hacia el año 2000*, Confama, Medellín, Litobrasil, Ltda, 1990.

Muñoz, Cecilia y Ximena Pachón, *La aventura infantil a mediados de siglo*, Bogotá, Planeta Editorial Colombiana, SA, 1996.

López Restrepo, Andrés y Alvaro Camacho Guizado, “De contrabandistas a barones y traquetos: cambios en las estructuras de las organizaciones colombianas del narcotráfico”, artículo en prensa, sin fecha.

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1972.

Molano, Alfredo, *Los años del tropel. Relatos de la Violencia*, Bogotá, Fondo Editorial Cerec, Cinep, Estudios Rurales Latinoamericanos, 1983.

Pineda Camacho, Roberto, “Malocas del terror y jaguares españoles. Aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI”, en *Revista de Antropología*, no. 3(2), Bogotá, Universidad de los Andes, 1987, págs. 83-114.

Pinzón, Carlos Eduardo, “Violencia y brujería en Bogotá”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, no. 16, Bogotá, Banco de la República, 1988, págs. 35-49.

Pinzón, Carlos Eduardo y Gloria Garay, *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Bogotá, Equipo de Cultura y Salud, 1987.

Reyes Cárdenas, Catalina, “La condición femenina y la prostitución en Medellín durante la primera mitad del siglo XX”, en Martínez Aída y Pablo Rodríguez (eds. y comp.), *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*, Bogotá, Aguilar, págs, 217-246.

Sanchez, Gonzalo y Donny Meertens, *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia*, Bogotá, El Áncora Editores, 1983.

Salazar, Alonso, *No nacimos pa'semilla*, Bogotá, Corporación Región y Cinep, 1990.

Salazar, Alonso, *La parábola de Pablo. Auge y caída del gran capo del narcotráfico*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, S.A., 2001.

Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, NC., The University of North Carolina Press, 1980.

Taussig, Michael, *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge, 1998.

Taussig, Michael, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogota, Grupo Editorial Norma, 2002.

Tellez, Pedro Claver, *Crónicas de la vida bandolera*, Bogotá, Planeta Editorial Colombiana, S.A., 1987.

Uribe, Carlos Alberto, “El camino de Jerusalén (ensayo en tres actos)”, en *Patrimonio, ¿qué patrimonio?. Memorias del Seminario Internacional sobre Patrimonio Cultural*, Bogotá, Instituto Nacional de Vías, 1997.

Uribe, Carlos Alberto, “El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias”, *Documentos del Ceso*, No. 33, Bogotá, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (Ceso), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, 2002.

Uribe, María Victoria, *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima 1948-1964*, Bogotá, Cinep, 1990.

Vallejo, Fernando, *La Virgen de los sicarios*, Bogotá, Editorial Santillana, 1994.

Wallerstein, Inmanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, 2ª ed., México, D.F., Siglo XXI Editores, 1976.

Wolf, Eric, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

### **Agradecimientos**

Estos materiales forman parte de la investigación “La violencia simbólica y la enfermedad mental: un enfoque etnopsiquiátrico” (financiada por Colciencias y la División de Investigaciones, Bogotá, de la Universidad Nacional de Colombia). En la investigación y en el caso clínico participó la Dra. Elena Martín, MD, profesora del Departamento de Psiquiatría de la Universidad Nacional de Colombia. Una versión resumida fue presentada como ponencia en el IX Congreso de Antropología en Colombia (Popayán, julio de 2000) y en los Foros del Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (Ceso) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes (segundo semestre de 2001). Agradezco a los docentes del Departamento de Psiquiatría, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, su apoyo y guía, así como a los médicos residentes que entre 1996 y 1998 trabajaron conmigo en el proyecto. Agradezco también a José Gutiérrez y a Claudia Steiner por sus comentarios a versiones previas del texto. Deseo también agradecer a mis estudiantes de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional. Todo error que aún contenga es por entero de mi propia responsabilidad.