

Revista de Ciencias Sociales

Prácticas y creencias mágico-religiosas en la cultura criminal: Una revisión de la literatura*

Ordóñez-Valverde, Jorge**
Maca-Urbano, Deidi Y.***
Olaya, Paula****
Montenegro, Danny*****

Resumen

La criminalidad no se agota en la racionalidad del delito, aparece acompañada de un conjunto de creencias, prácticas y maneras de ver el mundo que es importante estudiar. Por lo tanto, como objetivo se llevó a cabo una revisión de la literatura, acerca de las prácticas y creencias mágico-religiosas en la cultura criminal, mediante una investigación cualitativa de corte descriptivo, en la que se emplearon diferentes bases de datos, como Scopus, Proquest, Scielo, Dialnet y Redalyc. Se eligieron libros, capítulos de libro, artículos y tesis, producto de investigación empírica en torno a prácticas y creencias mágico-religiosas de grupos delincuenciales y criminales. Se encontró que estos grupos que viven en la (i)legalidad se han apropiado de prácticas y creencias mágico-religiosas provenientes de diferentes tradiciones: Católicas, indígenas, afrocubanas, afrobrasileñas y africanas. El uso mágico de estas creencias es la protección propia, el ataque a los enemigos y el poder de visualizar el futuro. El aspecto moral de la religión está ausente y sólo se usan sus elementos rituales, su imaginaria y su iconografía. Se concluye que las creencias mágico-religiosas son afines al actuar criminal y la magia cumple los deseos criminales mediante procedimientos rituales.

Palabras clave: Creencias; prácticas; magia; religión; criminalidad.

* Este artículo hizo parte del Proyecto de Investigación: “De la pandilla a la banda”, que dirigió Jorge Ordóñez Valverde PhD y que estuvo adscrito al Centro de Estudios Interdisciplinarios, Jurídicos, Sociales y Humanistas -CIES-, Universidad Icesi, Cali-Colombia.

** Doctor en Humanidades. Magister en Sociología. Psicólogo. Profesor e Investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas en la Fundación Universitaria de Popayán, Popayán, Colombia. E-mail: jorgeo6527@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8237-6882>

*** Doctora en Psicología. Magister en Sociología. Psicóloga. Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Fundación Universitaria de Popayán, Popayán, Colombia. E-mail: deidi.maca@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9199-4383>

**** Doctora en Ciencias Sociales. Magister en Sociología. Psicóloga. Profesora del Instituto de Educación y Pedagogía en la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Profesora de la Facultad de Humanidades y Artes en la Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia. E-mail: paula.andrea.olaya@correounivalle.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4693-4672>

***** Estudiante de Especialización en Estudios de Género e Interculturalidad en la Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia. Psicóloga. E-mail: danny.amontenegro@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6650-3709>

Magic-religious practices and beliefs in criminal culture: A review of the literature

Abstract

Criminality does not end with the rationality of the crime, it appears accompanied by a set of beliefs, practices and ways of seeing the world that are important to study. Therefore, as an objective, a review of the literature was carried out, about magical-religious practices and beliefs in criminal culture, through a qualitative descriptive investigation, in which different databases were used, such as Scopus, Proquest, Scielo, Dialnet and Redalyc. Books, book chapters, articles and theses were chosen, the product of empirical research on magical-religious practices and beliefs of criminal and criminal groups. It was found that these groups that live in (il)legality have appropriated magical-religious practices and beliefs from different traditions: Catholic, indigenous, Afro-Cuban, Afro-Brazilian and African. The magical use of these beliefs is self-protection, attacking enemies, and the power to visualize the future. The moral aspect of religion is absent and only its ritual elements, imagery and iconography are used. It is concluded that magical-religious beliefs are related to criminal action and magic fulfills criminal desires through ritual procedures.

Keywords: Beliefs; practices; magic; religion; criminality.

Introducción

El sincretismo mágico - religioso es frecuente en la cultura criminal. Ordóñez (2015), plantea que la violencia y la criminalidad se apoyan en un conjunto de narrativas, valores, prácticas y representaciones que conforman un sistema cultural que hace parte de la realidad social, que naturaliza, justifica y explica la violencia. Estos sistemas culturales no son muy bien conocidos y tienen dimensiones psicológicas y simbólicas que vale la pena estudiar.

El objetivo de este artículo de revisión es conocer el lugar que ocupan las creencias y prácticas mágico-religiosas en la cultura criminal. A lo largo del tiempo, distintas sociedades y culturas han desarrollado todo tipo de creencias mágicas, animistas y religiosas, este artículo se centra en las características de estos usos y creencias en grupos al margen de la ley.

Los delincuentes están en una relación constante con la muerte, se encuentran en permanente riesgo de morir. Pandilleros,

paramilitares, narcotraficantes, ladrones, traficantes de personas, entre otros, usan la magia para protegerse y para hacer daño a otros. Con ese propósito, se apropiaron de las creencias que vienen de su tradición cultural y de su contexto social, creencias que comparten también con personas que no están en el mundo del delito.

En este sentido, la metodología de este trabajo consistió en la búsqueda de artículos, libros, capítulos de libro y tesis, producto de investigación empírica, que analizan prácticas y creencias mágico-religiosas dentro de grupos delincuenciales/criminales. La búsqueda se llevó a cabo mediante el recopilador de bases de datos *Scopus*, *Proquest*, *Scielo*, *Dialnet* y *Redalyc*. Las palabras clave utilizadas fueron crimen, narcotraficantes, *drug smugglers*, *gangs*, pandillas, paramilitares, magia, Malverde, Santería, *sanctity*, sincretismo religioso, narcocultos y catolicismo.

Se buscaron documentos escritos en castellano, inglés y portugués, que se recopilaron en una matriz. Se leyeron los *abstracts* para ir definiendo qué documentos

se ajustaban a los intereses de revisión y así, se llegó a un total de 38 documentos que se leyeron de manera completa y que se usaron para este artículo. Para el tratamiento de los datos se hizo uso del análisis de contenido (Bardin, 2002).

En lo que sigue hay una descripción de las prácticas y creencias, su origen y la forma cómo algunos grupos delincuenciales/criminales se las han apropiado. Al final, se plantean algunas reflexiones que contribuyen al debate sobre cómo comprender la cultura criminal y su relación con la magia.

1. Prácticas y creencias tradicionales afrocubanas y afrobrasileñas

Los santeros cubanos llegan a Colombia en la década de 1970 y al poco tiempo los grupos de delincuentes usaban la santería para establecer una protección sobrenatural de sus actividades (Fuentes y Schwegler, 2005; Oleszkiewicz-Peralba, 2010; Ortiz y Castro, 2014; Castro, 2018).

La santería o Regla de Ocha, mezcla las creencias de los pueblos *yorubas* con el catolicismo español y el *kardecismo* (espiritismo) francés. El Palo Monte, es una religión *bantú* y tiene sus orígenes en los pueblos *bakongo* del bajo Congo, rinden culto a varias divinidades (*mpungos*), que corresponden a las fuerzas de la naturaleza. La Regla de Ocha, depende del pacto entre un muerto (*nfumbi*) y el practicante, quien busca protección de todo mal en sus relaciones sociales y espirituales, y forja un vínculo con el mundo de los ancestros (Fuentes y Schwegler, 2005; Ortiz y Castro, 2014). Lo que se quiere en cada una de las reglas cubanas es la conexión con el mundo de los muertos y lograr su control (Fuentes y Schwegler, 2005; Juárez, 2014; Ortiz y Castro, 2014; Castro, 2016; 2017; 2018).

En Brasil, Vital (2009) encuentra que los traficantes de droga practican el *Umbanda* y el *Candomblé*. En las décadas de 1980 y 1990, traficantes de Acari y otras favelas de la ciudad de Río de Janeiro, eran muy religiosos y se

hacían tatuajes de santos como São Jorge, São Cosme y São Damião, además de participar en rituales y construir altares en las casas y murales en las paredes de las favelas. En las redadas policiales de los 80 era frecuente encontrar en las casas de los traficantes, figuras o imágenes de algunas de las entidades del *Umbanda* como *Exu* y *Zé Pilintra*.

Vital (2009), plantea que la magia desborda los límites espaciales de la casa y los patios, para ocupar las calles a través de pinturas de sus íconos sagrados, canciones y oraciones. Los rituales, ofrendas y hechizos, empiezan a aparecer en lugares públicos de una manera misteriosa. Eso era lo que estaba pasando en la favela de Acari a mediados de los años ochenta, los narcotraficantes hicieron que la magia y las deidades africanas salieran de los espacios privados a la luz pública y siempre lo hicieron de manera misteriosa.

En Colombia y en Brasil calaron hondo el sincretismo religioso entre las religiones africanas y el catolicismo, ante la prohibición de practicar sus ritos y creencias, los esclavos africanos disfrazaron a sus deidades con el santoral católico. Esa creación cultural, que ha persistido en el tiempo y en el mundo contemporáneo, todavía resulta funcional. El animismo y la magia siguen teniendo vigencia y para muchas personas contribuye a explicar, así como dar sentido a sus experiencias sociales.

2. Prácticas y creencias mágico-religiosas en pandillas

Los pandilleros no ven el mundo y la realidad de manera objetiva, para ellos la violencia y sus consecuencias negativas son una intervención caprichosa y arbitraria del mundo sobrenatural (Ordóñez, 2015). El sistema del maleficio, los ritos y la brujería, junto al santoral católico y las creencias religiosas cristianas, ayudan a dar sentido a la violencia, a las desgracias de la vida y a la muerte (Perea, 2008; Ordóñez, 2015; Vallejo, 2016). Esta religión sin ética y sin prohibiciones simbólicas no da cabida a

la culpa, pues se centra en la proyección imaginaria de un amor protector y perdonador en donde el deseo subjetivo se transforma mágicamente en realidad exterior (Ordóñez, 2015).

De acuerdo con Ordóñez (2015), existe un tipo de magia protectora y una para hacer daño, las dos atravesadas por un imaginario religioso que guarda estrecha relación con un evento central en la vida de los jóvenes de las pandillas: la muerte. La magia protectora, incluye las artes adivinatorias, los rezos y los amuletos. Las primeras, permiten que el pandillero se adelante a los ataques de sus enemigos y pueda saber si le traicionarán o si les espera un giro inesperado del destino. Mediante rezos y ritos, se pide piadosamente a los santos y a las fuerzas espirituales protección y bienaventuranza o ayuda extra en alguna "vuelta".

Los amuletos, son el punto de contacto con las fuerzas espirituales del mundo sobrenatural, son objetos cotidianos que tras diversas manipulaciones se cargan de magia y transmiten el poder de protección y fortuna por contacto; es el caso de los tres escapularios: "Uno en el cuello, otro en el antebrazo, otro en el tobillo y son para que les den el negocio, para que no les falle la puntería y para que les paguen" (Vallejo, 2016, p.16). Para Ordóñez (2015), los amuletos hacen evidente la desprotección y la precariedad de la vida de los jóvenes pandilleros, ellos suponen que los objetos mágicos atrapan la esencia de sus deseos. Así, su fortuita presencia o ausencia puede definir el destino de su usuario: "Una vez cuando mataron a Jhony, un muchacho de 15 años, él nunca se quitaba la camándula que tenía, y el día que lo mataron estaba sin las camándulas" (p.146).

En la magia para hacer daños ocupa un lugar central los maleficios que consisten en un ordenamiento ritual, una secuencia de actos que mueven y convocan las fuerzas del mundo sobrenatural para producir efectos en este mundo y realizar los deseos de venganza: "Hay una brujería que se llama "última noche" se hace una misa (negra) y a los quince días de muerto el pariente, empiezan a morirse

los familiares del asesino" (Ordóñez, 2015, p.149).

Ahora bien, entre los pandilleros las ideas religiosas surgen también en relación con la muerte, donde aparece una necesidad de simbolizar el dolor de la pérdida, de conjurar el miedo a la finitud, donde se reflexiona sobre la trascendencia del espíritu y las leyes del merecimiento (Ordóñez, 2015). La partida de un "parcero" recuerda la devastadora tarea de la muerte y siembra el turbador interrogante de quién será el próximo (Perea, 2008). La fe católica se convierte en lo único que puede contrarrestarla un poco (Vallejo, 2016), y sigue siendo Dios, quien tiene la potestad sobre el destino del "parcero". Los rezos al santoral católico se convierten en súplicas como lo expone Vallejo (2016):

Madre Santísima, María Auxiliadora, señora de bondad y de misericordia, posternado a vuestros pies y avergonzado de mis culpas, lleno de confianza en vos os suplico atendais este ruego: que cuando llegue mi última hora, por fin, acudáis en mi socorro para que tenga la muerte del justo. Ahuyentad al espíritu maligno y su silbo traicionero, y libradme de la condenación eterna que la pesadilla del infierno ya la he vivido en esta vida y con creces: con mi prójimo. Amén. (p.52)

Para quienes están fuera de la ley, las creencias mágico-religiosas del mundo sobrenatural les sirven de explicación y justificación de su vida en la violencia. Además de eso les da el poder de transformar la realidad de acuerdo a sus deseos: Hay ritos y encantamientos de protección, se pueden portar objetos mágicos como amuletos, talismanes que los protegen de todo mal, además se puede dañar al enemigo por medios sobrenaturales, controlando las fuerzas espirituales a través de los maleficios.

El mundo de la ilegalidad es un mundo peligroso y por eso resulta tan afín, tan funcional a las creencias mágicas. Sin duda la magia tiene una gran eficacia simbólica porque actúa sobre símbolos, los modifica, los mueve, los controla. Por ejemplo, alguien que se ha realizado el ritual del cierre del cuerpo va a tener una confianza psicológica fuerte,

de la misma manera que una persona que cree ser víctima de un maleficio puede desarrollar síntomas psicológicos.

3. Prácticas y creencias indígenas y religiosas: Paramilitarismo, hechizos de guerra y “niños en cruz”

Existen zonas de Colombia en donde la guerra es más intensa, las zonas selváticas de Córdoba son un ejemplo de ello. De este espacio geográfico, son originarios los indígenas *Zenúes* y en la década de 1980 empiezan a llegar pastores evangélicos (Negrete, 2006). Estas circunstancias hacen que los guerrilleros y posteriormente los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), integren en sus creencias al pastor evangélico, como representante del poder divino; y al indígena, como representante de lo demoniaco y maligno. De esta dicotomía surge la idea de apostarle a dos fuerzas contrarias, y usar alternativamente la magia indígena y las creencias evangélicas (Lozano, 2001; Uribe, 2003; Lozano, 2009).

Esta zona del país cuenta con iglesias evangélicas y las personas creen en los Santos - San Gregorio, San Simón-. Los indígenas *Zenúes* practican toda clase de rituales que para los evangélicos están ligados a la brujería y lo demoniaco. Por ejemplo, la celebración del día de "tolosantos" o todos los santos, en donde la comunidad se organiza, pintan el cementerio y las tumbas, llevan flores, velas y bebidas para hacer fiesta a los muertos (Lozano, 2009).

Los *Zenúes* también utilizan los animes que son unos muñequitos, flaquitos y chiquitos, que siempre andan desnudos y a los que se le puede pedir un solo deseo como trabajo, conseguir mujeres, caminar y pelear, pero jamás, dinero. Y los llamados niños en cruz, que son usados por campesinos, soldados, guerrilleros y paramilitares, para que las balas no penetren sus cuerpos durante los combates, son unas plaquitas chiquitas de color plomo que se meten en el brazo para tener fuerza y seguridad (Negrete y Galeano, 1986; Negrete,

2006).

Los creyentes, y en general las iglesias evangélicas de la región, atribuyen los conflictos sociales a fuerzas demoníacas que deben ser derrotadas por medio de la guerra espiritual: La violencia, el desplazamiento, incluso la muerte son intervenciones del demonio que se opone a la bondad de Dios, son entidades demoníacas que deben ser combatidas por los evangélicos en su guerra espiritual (Negrete y Galeano, 1986; Lozano, 2001; Lozano, 2009). En ese sentido, se asienta la premisa de que lo sobrenatural, lo misterioso, todo aquello que escape a la voluntad humana, es responsable de las relaciones sociales, las regula y se convierte en su árbitro supremo (Uribe, 2003). Muchos paramilitares, creen en el poder evangélico. Por ello, cuando algún «trabajo» con magia indígena sale mal, acuden a los pastores en busca de ayuda:

A un campamento de las AUC los estaban asustando los demonios, se oían quejidos, llantos, voces (...) el comandante fue y le dijo a uno de los subalternos, «vaya, busque a los evangélicos que son los únicos capaces de echar esos espíritus afuera». El paramilitar regresó con un pastor, quien vio el caso y le dijo, se puede orar por usted, pero lo que lo está atormentando es posiblemente la sangre de mucha gente inocente que clama. El comandante no le respondió, tampoco lo mató, luego el pastor le dijo, es bueno que le pidan perdón a Dios por todas las cosas que han hecho. Luego, oró por el lugar e hizo liberación y desde ahí dicen que se dejaron de escuchar las voces. (Lozano, 2009, p.91-92)

Es muy interesante ver como se explican los conflictos sociales como una guerra entre lo espiritual y lo demoníaco, estas creencias muestran cómo se construye la realidad social con una fuerte participación, de lo que Elías (1990) llama compromiso emocional, es decir, un conjunto de proyecciones subjetivas que atienden a los deseos inconscientes y conscientes. Lo que ocurre es que esas proyecciones subjetivas no son delirios individuales sino narrativas y creencias culturales compartidas.

4. Prácticas y creencias tradicionales mexicanas: Malverde y la Santa Muerte

En México hay una importante tradición de culto a santos católicos como la Virgen de Guadalupe, el Santo Niño de Atocha y San Judas Tadeo; no obstante, al mismo tiempo hay una tradición de culto a santos laicos como Malverde y La Santa Muerte (Quiñones, 2001). Quienes rinden culto a estos santos laicos pertenecen en general a grupos marginales, empobrecidos y marginales. Pero también, se lo han apropiado los narcotraficantes que rinden culto a Malverde y a la Santa Muerte, y los hacen parte de la narco-cultura (Córdova, 2007; Maihold y Sauter, 2013; Becerra, 2018).

A Malverde, se le recuerda como un bandido que robaba a los poderosos y ricos para repartir el botín entre los necesitados, quienes a su vez le protegían a través de su silencio (Gómez y Park, 2014), rápidamente se convirtió en un Robin Hood local (Price, 2005; Alfaro, 2010); un bandido social (Rocha, 2019), que se transformó en mártir al ser traicionado por uno de sus compañeros, fue arrestado y ejecutado por el gobernador en 1909, quien impidió que su cuerpo fuese enterrado. Después de su muerte se transformó en Santo.

Rocha (2019), utiliza el término de “bandido social” para referirse a Malverde, un personaje que es considerado por el señor y el estado como un criminal, como un campesino proscrito, pero su gente lo considera un héroe, un campeón, un vengador y un paladín de la justicia, un líder de la liberación. El bandido social, se caracteriza por los siguientes aspectos: Inicia en la vida marginal no por un crimen sino como víctima de una injusticia; corrige los errores cometidos contra su grupo; roba a los ricos para dar a los pobres; nunca mata, solamente por legítima defensa o venganza justa; si sobrevive, regresa a su gente como ciudadano honrado y miembro de la comunidad; es admirado, ayudado y protegido por el pueblo; muere invariablemente por traición; él es, en teoría, invisible e invulnerable; y por último, no es

enemigo de un gobernador lejano, sólo de las autoridades locales.

Realmente no se sabe si Malverde existió como tal o hace parte de una leyenda (Oleszkiewicz-Peralba, 2010). Algunos afirman que Jesús Malverde realmente existió y nació con el nombre de Jesús Juárez Mazo, pero ninguna persona ha sido vinculada definitivamente a este bandido generoso ahora venerado como santo popular (Creechan y De la Herrán, 2005).

Actualmente Malverde tiene un santuario en Sinaloa, capital del estado de Culiacán, en México. La Capilla, se anuncia con grandes letras de neón y está abierta las 24 horas. Cabe mencionar, que el culto de Jesús Malverde tiene una de sus expresiones más tradicionales en los exvotos: Inscripciones, veladoras y fotografías que proliferan en su capilla. Las imágenes votivas son orgánicas, vulgares y desagradables de contemplar, pero también abundantes y difusas; atraviesan el tiempo. Las comparten civilizaciones muy diferentes entre sí. Ignoran la ruptura entre el paganismo y el cristianismo (Didi-Huberman, 2013). Al interior de la capilla se puede encontrar la oración efectiva y su novena como lo señala Creechan y De la Herrán (2005):

Oh Jesús Malverde / Tú que ayudaste a los más necesitados / Robando riquezas para ellos / Con esta plegaria / Te abro la puerta de mi vida Necesito de tu intervención / El dinero no alcanza / Mi familia pasa hambre y frío Toma mi mano / Guíame hacia la riqueza / Tú eres mi única esperanza Y espero puedas ayudarme / Amén. (p.7)

En la década de 1980 el culto a Malverde adquirió un carácter conflictivo cuando fue adoptado como el santo patrón de los narcos (Gómez y Park, 2014). Los devotos no son solo traficantes menores o gomeros (cultivadores) de bajo nivel, sino también capos que cuentan con Malverde para escapar, al menos temporalmente, de las circunstancias determinadas por el azar, la suerte y el destino (Price, 2005; Kail, 2015).

Al concebir al bandolero como símbolo de resistencia de los pobres, se vuelve más sencillo comprender la absorción cultural de su imagen por el universo del narcotráfico. Según

esto, los pobres en su deseo de ser parte del progreso alcanzan su prosperidad en el tráfico de drogas. Aquí Malverde, un bandido como cualquier otro, comprende la dura realidad social vivida por sus creyentes y esto permite un acercamiento sagrado con los criminales y narcotraficantes (Rocha, 2019). El anonimato inherente al trabajo de los narcos -tanto en vida como en muerte- quizás también explique su predilección por Malverde, cuyo cadáver también fue degradado y abandonado (Gómez y Park, 2014). De esta manera, la narco-cultura se apropia de la religión y el simbolismo religioso (Martínez, 2016).

La transformación del mito de Malverde, de bandido social a patrón de los narcos, refleja la reorganización socioeconómica de Sinaloa como lugar emblemático para el cultivo y tráfico de drogas (Gómez y Park, 2014). Debido a su clima ideal y ubicación conveniente, Sinaloa pronto se convirtió en un lugar estratégico (transnacional) de producción y transporte de drogas (Alfaro, 2010).

Es así como su transformación en “narcosanto” refleja la integración del contrabando de drogas de la región del norte de México al mercado global, pues su culto traspasa las fronteras sociales y físicas, en tanto que es venerado por narcomenudistas y capos, en México, Estados Unidos y pronto en otros lugares de Latinoamérica, creando una religiosidad transfronteriza (Sada, 2000). El hecho de que famosos narcotraficantes nacidos en Sinaloa, como Rafael Caro Quintero (en 1952), Amado Carrillo Fuentes (1956-1997), y Joaquín “El Chapo” Guzmán (en 1957), visitaran la capilla para rendir homenaje al santo, refuerza la idea de que el culto a Malverde tiende a crecer cada vez más (Rocha, 2019).

El mito de Jesús Malverde, ha sido tema central de muchos corridos que pertenecen al subgénero que ha llegado a conocerse como el narcocorrido, que narra las (infortunadas) aventuras de los narcotraficantes (Flores y González, 2007; Maihold y Sauter, 2013; Gómez y Park, 2014). A partir de la década de 1980, los “tipos duros” que se enfrentaron sin miedo a las autoridades han sido cada vez más

el tema central.

Los narcocorridos dedicados a Malverde, destacan una profunda intimidad con la muerte. Se narran en primera persona y expresan gratitud por los milagros que le han permitido al narrador escapar de la tragedia personal. A pesar de hablar de “triumfos” particulares, lo que se evidencia en estos corridos es la angustia que afecta a sus protagonistas ante la constante amenaza de violencia y muerte. Incluso pueden tomar la forma de una oración o diálogo con el santo, como en “Mi santo preferido” de Los Cuates de Sinaloa (2008) (Gómez y Park, 2014).

Con respecto a la Santa Muerte, puede decirse que ésta desempeña diferentes papeles: Es una curandera sobrenatural, médica del amor, hacedora de dinero, abogada y ángel de la muerte. Sin duda, se ha convertido en una de las santas más populares y poderosas del panorama religioso mexicano y estadounidense. Aunque condenada por las iglesias dominantes, los poderes sobrenaturales de esta santa popular atraen a millones de latinoamericanos e inmigrantes en los Estados Unidos.

Los devotos creen que la Santa Muerte es la hacedora de milagros más rápida y eficaz (Chesnut, 2012). Para Arteaga-Medina y Mejía-Torres (2016), en un contexto de violencia se expande el culto a la Santa Muerte, puesto que se vuelve una alternativa al fracaso de la iglesia y la política. Ante un contexto de hambre, miseria y ante la inminencia de la propia muerte, solo ésta puede salvar al afligido; es por eso que las clases más populares y menos abastecidas financieramente encontraron refugio en esta divinidad (Fortes, 2018).

La ruptura de la convivencia social que propicia esta práctica, da pie a la inclusión de la protección divina para aquellos que permanentemente practican esa ruptura para su supervivencia o enriquecimiento -carteristas, asaltantes, narcotraficantes- (Arteaga-Medina y Mejía-Torres, 2016). En palabras de Oleszkiewicz-Peralba (2010), la Santa Muerte es una figura peligrosa porque se escapa del control social igualando a todos y

dando apoyo y fuerza no sólo a los ciudadanos “respetables”, sino también a los que más la necesitan: Los excluidos, los indeseables. Todos los que buscan refugio en la Muerte tratan de evitar morir y piden su protección para cometer crímenes, pues la creencia es que solamente Ella puede librarlos de la muerte (Fortes, 2018).

Arteaga-Medina y Mejía-Torres (2016), señalan que, aunque también en el catolicismo tradicional, muchas peticiones nacen de la necesidad cultural y psicológica del creyente de sentirse protegido en sus actividades, las dirigidas a la Santa Muerte, muestran mayor tendencia a solicitar respaldo para una actividad: Que el día de trabajo “rinda” vendiendo mucha mercancía, que un robo tenga buen fin, que, por esta vez, el muerto sea el otro. Asimismo, traen una de sus oraciones:

Oh, Santa Muerte, protégeme y librame de mis enemigos, embóscalos, tortúralos, enférmalos, mátalos, hazlos picadillo. Oh, Santa Muerte, que dominas el mundo, en nombre de los que están aquí postrados, te pido poder contra mis adversarios. Que no me quiebren, que no me arresten, que no me maten. Te pido, Santa Muerte mía, que no me desapares ni de noche ni de día, y que me defiendas de la traición de amigos y enemigos. También te pido la muerte violenta de los que buscan mi mal. Llévatelos a la Casa Oscura donde tiritan de frío los muertos. Llévatelos a la Casa de los Murciélagos, donde chillan y revolotean los heridos de bala y bayoneta. Llévatelos a la Casa de las Navajas, donde rechinan las armas blancas. Todo lo puedes tú, Santa Muerte, concédeme este favor. Amén. (p.11)

El rostro de la Santa Muerte (una calavera), exhibe total y permanente indiferencia. La protección se logra mediante una transacción: Se solicita, se ofrece y se cumple, como en la burocracia o en el comercio (Arteaga-Medina y Mejía-Torres, 2016). La Santa Muerte estaba, en principio relacionada con la sociedad marginal y el narcotráfico, pero, actualmente es popular en todas partes, especialmente en México, Guatemala, El Salvador, y las regiones fronterizas entre México y los Estados Unidos. Su nombre

es frecuentemente evitado y substituido por eufemismos, como: La Santa Niña, La Niña Blanca, La Señora, La Jefa y La Madrina, La Comadre, La Flaca, La Hermana Blanca, La Niña Bonita, y La Flor Blanca del Universo, entre otros (Fortes, 2018). Según Kristensen (2015), en las dos últimas décadas ha ganado adeptos dentro de la población encarcelada.

Al contrario de los estudios que critican el encarcelamiento masivo, esta investigación señala que La Santa Muerte conecta a las familias a través del abismo social de la prisión. En lugar de ser una defensora sagrada unidimensional de criminales y policías, ésta es adoptada por prisioneros, funcionarios carcelarios, la policía y sus familias como un “miembro familiar” caprichoso, estableciendo la misma ambivalencia de las fuerzas que ella ayuda a enfrentar. Finalmente, de acuerdo con Chesnut (2012), la Santa Muerte se ha convertido en la patrona de los narcotraficantes, jugando un papel importante como protectora de los vendedores ambulantes de metanfetamina y marihuana. Los agentes de la DEA y la policía mexicana a menudo encuentran sus altares en las casas seguras de los traficantes de drogas.

Este conjunto de estudios sobre Malverde y la Santa Muerte, muestran un aspecto muy interesante de la religiosidad popular: El hecho de operar como resistencia a la religión y los poderes hegemónicos. Por fuera del santoral católico estas figuras poseen un enorme y ambivalente atractivo, Malverde es al mismo tiempo una víctima y un héroe; la Santa Muerte tan temida, es buscada como protectora, como castigadora de los enemigos. Esta imaginaria popular es más afín a los sentimientos de los marginales, más cercana a sus vivencias y sus desdichas que la ortodoxia católica.

5. Prácticas y creencias tradicionales africanas: “Juju”

“Juju” es una palabra satírica que se usa para describir la tradición africana de “encanto” (charm: Hechizo, fetiche, amuleto,

talismán), presente en varios países africanos, entre ellos Nigeria. Su nombre se deriva de la palabra francesa *joujou* que significa juguete. El “juju” es un sistema de creencias espirituales que incorpora objetos como amuletos y hechizos que se utilizan en prácticas religiosas (Aborisode y Adedayo, 2021).

Aunque inicialmente se aplicó a las religiones tradicionales de África Occidental, actualmente se está utilizando para describir cualquier poder, recurso o fenómeno sobrenatural que no tenga conexiones con las principales religiones del cristianismo y el islam. Los ídolos u objetos que poseen el espíritu “juju” suelen ser fabricados por hechiceros/brujos. Otros materiales utilizados para el “juju” son hojas, hierbas, frutas y partes humanas, mientras que se utilizan cánticos y encantamientos para invocar los poderes de estos materiales (Aborisode y Adedayo, 2021).

El “juju” es percibido como una forma de vida completa, que incluye cultura, filosofía, arte, lenguaje, música, danza y medicina, más que solamente un sistema de creencias (Aborisode y Adedayo, 2021). Según esta tradición existen dos mundos, el visible y el invisible, o el real y el espiritual. Se cree que las divinidades y los espíritus actúan como intermediarios entre la humanidad y un ser auto existente o Dios. Mediante adivinación y sacrificio a manos de curanderos; los objetos, las palabras y los gestos, están imbuidos del poder de estos espíritus para provocar los deseos de quienes buscan su ayuda. Una vez infundidos con poder espiritual, estos elementos pueden usarse para atraer riqueza, garantizar un viaje seguro, proteger o hacer daño a los enemigos (Dunkerley, 2018).

La gama de poderes sobrenaturales que los seguidores de la religión africana tradicional creen que posee el “juju” incluye clarividencia, invisibilidad, capacidad de ver a los muertos, indestructibilidad (el cuerpo de la persona es invulnerable al daño, especialmente impenetrable por balas y objetos metálicos afilados), habilidad para convocar demonios y otras entidades oscuras, lanzamiento de hechizos y habilidad para controlar la mente de otras personas, entre otros (Aborisode y

Adedayo, 2021).

En cuanto al uso del “juju” con fines delictivos/criminales, recientes investigaciones (Van der Watt y Kruger, 2017; Dunkerley, 2018; Spyropoulos, 2018), dan cuenta que los traficantes de personas -entre Nigeria e Inglaterra- lo emplean como mecanismo de control para infundir miedo entre sus víctimas; éstas son sometidas a rituales de “juju” en los que hacen un juramento al mundo espiritual, prometiendo no escapar ni revelar su explotación a las autoridades.

Los artículos incluidos en estos rituales suelen ser uñas, cabello y sangre menstrual extraídos de las víctimas, con el fin de crear un vínculo íntimo entre éstas y los espíritus que las buscarían para hacerles daño. Por lo tanto, el ritual parece diseñado para garantizar el cumplimiento total del juramento y, al mismo tiempo, pretende proteger a las mujeres en su viaje, proporcionando así una forma conveniente de traficar y dominar mentalmente a las víctimas (Dunkerley, 2018).

El miedo psicológico que pueden tener las víctimas sobre la probable consecuencia de ir en contra del juramento que hicieron en el santuario “juju” funciona a favor de los traficantes. Esto se debe al alto nivel de creencia que tienen las víctimas sobre la potencia del juramento “juju”, que a menudo las hace incapaces o reacias a denunciar a los traficantes incluso después de que hayan sido rescatadas por agentes del orden. Por lo general, se les informa que romper el juramento del “juju” tendrá consecuencias nefastas como la locura, la enfermedad, la infertilidad y la muerte (Van der Watt y Kruger, 2017; Dunkerley, 2018; Spyropoulos, 2018).

En cuanto al uso del “juju” para otros fines delictivos/criminales, Aborisode y Adedayo (2021), ha encontrado en sus investigaciones que éste es empleado por ladrones armados. Estos delincuentes acuden a los brujos/hechiceros (*witchdoctors*) en busca de fortalecimiento espiritual y suelen hacerlo señalando que son guardias, personal de seguridad o policías. Es solo cuando han sido iniciados que algunos de ellos confiesan ser criminales. Luego se deja al brujo/hechicero

decidir si continúa o no su trabajo. En ese momento suele ser difícil interrumpir los servicios de “juju” a los criminales confesos, puesto que habrían hecho un pacto con el iniciado como parte de los rituales.

Algunos sacerdotes “juju” de nueva generación que heredaron la práctica de su padre, abuelo o simplemente se encontraron con el libro de los encantos (manual de práctica “juju”), son los que tienen la costumbre de trabajar para criminales que han declarado su identidad desde el principio.

De acuerdo con Aborisade y Adedayo (2021), existen diferentes tipos de rituales que se realizan para brindar protección espiritual y depende del tipo de arma de la que la persona quiere protección y del tipo de trabajo en el que se encuentra. Las variedades de servicios de protección que los sacerdotes “juju” brindan a su clientela incluyen *aye'ta* (a prueba de balas), *okigbe* (indestructibilidad - protección contra machetes y otros objetos cortantes), *afe'eri* (poder de desaparecer), *asegbe* (poder para evadir la justicia), *ifun'ra* (premonición), *ilaya* (confianza). El período de iniciación para asumir estos poderes suele oscilar entre 7 y 27 días.

Entre los rituales están dormir en el cementerio, dentro de un ataúd o ser enterrado en una tumba durante varios días, entrar en una olla grande llena de hierbas y ser puesto al fuego para hervir durante un tiempo, hacer juramento de reparto de sangre entre brujos y miembros de pandillas, ser alimentado con una serie de artículos extraños, entre otros. Después de la finalización del ritual, se informa a los iniciados de lo que se debe y no se debe hacer del “juju” y se les advierte de las consecuencias de no ceñirse a los dictados del hechizo que se les da (Aborisade y Adedayo, 2021).

Los ex convictos entrevistados por Aborisade y Adedayo (2021), dieron fe del poder y la potencia del “juju” que desplegaron en sus carreras criminales. Tres de ellos declararon que los rituales de iniciación a los que se sometieron incluyeron que el médico brujo o su designado les dispararan para probar la eficacia del “juju” a prueba de balas en ellos.

El evangelista Taiwo, explicó que “el “juju” se trata primero de aceptar algunos demonios poderosos que dan una confianza inusual con la que se puede cometer un crimen sin miedo o “sentimiento humano”. El evangelista Lanre, atestiguó el poder y la potencia del “juju” que usó:

En la primera parte de mis años como criminal, el líder de mi banda me presentó a un hombre Ebira en Kogi que me hizo el encanto de desaparición muy potente para nosotros y algunos otros poderes como a prueba de balas. Pasé cinco días en un ataúd en una habitación mientras realizaba otros rituales. En varias ocasiones, policías, guardias de seguridad y vigilantes me dispararon sin efectos gracias a una cuerda “juju” con una tortuga viva que siempre me colgaba del cuello cuando estaba en operaciones. Siempre que nos enfrentamos a una potencia de fuego superior o “juju”, simplemente recitamos algunos encantamientos y aparecíamos en otra parte. (Evangelista Lanre, ex-convicto de robo armado, Ibadan)

Puede notarse cómo la magia, en este caso el “juju”, cumple un papel en el ejercicio de la criminalidad, es apropiada como un recurso para someter a las víctimas de la trata de personas, es un recurso para poder delinquir y permanecer por fuera de los alcances de la ley.

Conclusiones

Se puede plantear que hay una primera evidencia de que las creencias mágico-religiosas son afines al actuar criminal. La santería, el espiritismo, el palo monte, el culto a Malverde, a la Santa Muerte, son muy afines a los deseos y a la manera de ver el mundo de los grupos al margen de la ley. Es evidente que la magia cumple los deseos criminales mediante procedimientos rituales, una vida peligrosa como la vida en la criminalidad, es una vida donde la magia es un recurso deseado y agradecido.

Este estudio aporta conocimiento sobre la cultura criminal y el mundo de las

(i)legalidades, su manera de ver el mundo, su manera de explicar las relaciones sociales que están afectadas por un gran compromiso emocional -la presencia de una enorme carga afectiva- que sesga subjetivamente la representación de la realidad social.

Comprender las dimensiones subjetivas de la violencia, en este caso las creencias mágico-religiosas, permite ampliar el conocimiento que existe sobre esta problemática social, y podría derivar en diferentes acciones. Podrían plantearse políticas públicas para un tratamiento más complejo de la violencia y la criminalidad que no sólo involucre elementos punitivos, sino también estrategias de intervención psicosocial y pedagogías preventivas.

Resulta fundamental recoger más datos sobre las creencias y prácticas mágico-religiosas; en este sentido, sería pertinente la realización de estudios empíricos con diferentes personas y grupos que están en el mundo de la criminalidad. Asimismo, sería importante interpretar los datos para construir teoría que podría estar basada en un diálogo entre el psicoanálisis y la antropología simbólica; en el primero, se puede encontrar una teoría de la cultura y de la magia; y en la segunda, una teoría sobre sistemas culturales.

Referencias bibliográficas

- Aborisade, R. A., y Adedayo, S. S. (2021). 'Catch me if you can': The myth and reality of criminals' use of juju to evade arrest from the Nigeria police. *Police Practice and Research*, 22(1), 74-89. <https://doi.org/10.1080/15614263.2019.1689132>
- Alfaro, L. (2010). *La maldición de Malverde*. Editorial Godesca.
- Arteaga-Medina, M. Á., y Mejía-Torres, B. S. (2016). La Santa Muerte, entre la mano invisible del mercado y la visible de la violencia. *Contribuciones desde Coatepec*, (30), 107-130. <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/13339>
- Bardin, L. (2002). *Análisis de contenido*. Ediciones Akal.
- Becerra, A. T. (2018). Investigación documental sobre la narcocultura como objeto de estudio en México. *Culturales*, 6, e349. <https://doi.org/10.22234/recu.20180601.e349>
- Castro, L. C. (2016). Reglas de Palo, Reglas de Muerto: Reconfiguración de la familia y lo familiar en la practica palera caleña. *Revista Brasileira do Caribe*, 17(33), 115-134.
- Castro, L. C. (2017). Cordones espirituales, cordones de identidad: La misa de investigación en el espiritismo cruzao en cali (Colombia). *Chungara*, 49(1), 133-142. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>
- Castro, L. C. (2018). Mayelewó: Práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia. *Nueva Antropología*, 31(88), 52-74. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/35594>
- Chesnut, R. A. (2012). *Devoted to death: Santa Muerte, the skeleton saint*. Oxford University Press.
- Córdova, N. (2007). La subcultura del "narco": La fuerza de la transgresión. *Cultura y Representaciones Sociales*, 2(3), 106-130.
- Creechan, J. H., y De la Herrán, J. (2005). Without God or Law: Narcoculture and belief in Jesús Malverde. *Religious Studies and Theology*, 24(2), 5-57. <https://doi.org/10.1558/rsth.v24i2.5>
- Didi-Huberman, G. (2013). *Exvoto: Imagen, órgano, tiempo*. Sans Solei Ediciones.
- Dunkerley, A. W. (2018). Exploring the use of juju in Nigerian human trafficking

- networks: Considerations for criminal investigators. *Police Practice and Research*, 19(1), 83-100. <https://doi.org/10.1080/15614263.2017.1347786>
- Eliás, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento: Ensayos de sociología del conocimiento*. Ediciones Península.
- Flores, E., y González, R. E. (2007). Malverde: Éxvotos y corridos (en las voces de cantores sinaloenses). *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, (88), 111-138. <https://doi.org/10.3406/carav.2007.3140>
- Fortes, R. A. (2018). El culto a la “Santa Muerte” en México: Un estudio socio-Histórico y su reflejo en un relato de Homero Aridjis. *Romanica Olomucensia*, 30(1), 81-94. <https://doi.org/10.5507/ro.2018.005>
- Fuentes, J., y Schwegler, A. (2005). *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Vervuert.
- Gómez, G., y Park, J. (2014). The cult of Jesús Malverde: Crime and sanctity as elements of a heterogeneous modernity. *Latin American Perspectives*, 41(2), 202-214. <https://doi.org/10.1177/0094582X13509787>
- Juárez, N. B. (2014). *Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. Universidad Veracruzana.
- Kail, T. M. (2015). *Narco-Cults: Understanding the use of Afro-Caribbean and Mexican religious cultures in the drug wars*. CRC Press Taylor & Francis Group.
- Kristensen, R. A. (2015). La Santa Muerte in Mexico City: The cult and its ambiguities. *Journal of Latin American Studies*, 47(3), 543-566. <https://doi.org/10.1017/S0022216X15000024>
- Lozano, F. (2001). Reconstrucción religiosa, interpretación de la violencia sociopolítica y dominios territoriales. Interpretación a partir de la visión de población en situación de desplazamiento. En B. Nates (Ed.), *Memorias, II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura: Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (pp. 387-420). Universidad de Caldas.
- Lozano, L. (2009). ¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena?: Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia). *Universitas Humanística*, 68(68), 69-96. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2267>
- Maihold, G., y Sauter, M. R. (2013). Capos , reinas y santos - la narcocultura en México. *IMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 2(3), 63-96. <https://doi.org/10.23692/iMex.3.6>
- Martínez, Á. (2016). *Narcocultura: Diario de un latino en New York*. CreateSpace Independent Publishing Platform
- Negrete, V. (2006). *Documentos para la reflexión 2. Grupos políticos, iglesias y conflicto armado*. Universidad del Sinú.
- Negrete, V., y Galeano, J. (1986). *Pueblos de cienaga: Cuenca del río Sinú*. Fundación del Sinú.
- Oleszkiewicz-Peralba, M. (2010). Drug trafficking and religion in Latin America. *Revista del CESLA*, 1(13), 211-224. <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/156>
- Ordóñez, J. (2015). Narrativas mágico-religiosas en las pandillas. Un estudio sobre la psicología del pandillero. *Revista CS*, (17), 133-160. <https://doi.org/10.18046/recs.i17.2056>

- Ortiz, M. J., y Castro, L. C. (2014). "Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo": Redefiniciones identitarias y género en la regla vryumba. *Maguaré*, 28(1), 139-173. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/53312>
- Perea, C. M. (2008). Pandillas: Muerte y sentido. *URVIO, Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad Ciudadana*, (4), 23-34. <https://doi.org/10.17141/urvio.4.2008.1080>
- Price, P. L. (2005). Of bandits and saints: Jesús Malverde and the struggle for place in Sinaloa, Mexico. *Cultural Geographies*, 12(2), 175-197. <https://doi.org/10.1191/1474474005eu325oa>
- Quiñones, S. (2001). *True tales from another Mexico: The lynch mob, the popsicle kings, chalino, and the bronx*. University of New Mexico Press.
- Rocha, C. D. C. (2019). Bendito tú eres entre todos los bandidos: El culto transfronterizo a Jesús Malverde (siglos XIX-XXI). *Frontera Norte*, 31, 7. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Sada, D. (31 de marzo de 2000). Cada piedra es un deseo. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revista-mexico/cada-piedra-es-un-deseo/>
- Spyropoulos, D. C. (2018). The application of ethical principles in treating juju believing nigerian sex trade survivors. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 12(5), 218-231. <https://www.jpanafrican.org/docs/vol12no5/12.5-15-Spyropoulos.pdf>
- Uribe, C. A. (2003). Magia, brujería y violencia en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 15, 59-73. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/26055?lang=fr>
- Vallejo, F. (2016). *La Virgen de los Sicarios*. Penguin Random House Grupo Editorial, SAS.
- Van der Watt, M., y Kruger, B. (2017). Exploring 'juju' and human trafficking: Towards a demystified perspective and response. *South African Review of Sociology*, 48(2), 70-86. <https://doi.org/10.1080/21528586.2016.1222913>
- Vital, C. (2009). *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo socioantropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari* [Tese doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/8346>