



Antropología urbana:
notas de campo desde
un hospital psiquiátrico
Víctor Alejandro Payá

**El tratamiento de las
farmacodependencias,
¿cura para quién?**
Juan Machín

**La apropiación de
las calles: jóvenes y
participación política**
Ángel de Jesús Morales Rizo

**Cuerpos tatuados:
jóvenes y pandillas
transnacionales**
Alfredo Nateras Domínguez



NÚMERO
XXI

Viñetas de antropología urbana

Notas de campo desde un hospital psiquiátrico

Víctor Alejandro Payá *



* Doctor en ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

Los relatos que a continuación se presentan son parte de una investigación sociológica que se lleva a cabo en un Sanatorio Psiquiátrico en la Ciudad de México, con el fin de estudiar el papel de la familia ante la enfermedad mental. El estudio pretende analizar la naturaleza de las ligaduras emocionales que se establecen entre los integrantes de la familia, el paciente y la institución psiquiátrica. La tesis central es que la enfermedad mental es una construcción social compleja que es imposible de entender únicamente desde la perspectiva médica que privilegia el análisis biológico del cerebro. Antes bien, siempre se encuentra inmersa en un universo simbólico que la determina. Cada relato se fue tejiendo de las observaciones recabadas sobre la situación y complementadas gracias a las reflexiones surgidas principalmente de la teoría psicoanalítica. Son pequeñas viñetas que surgen al calor de la investigación, entre las lecturas y el cansancio que genera transcribir las grabaciones, ordenar las notas y no saber por dónde empezar a esclarecer este mundo de tinieblas y sufrimiento. En su delirio, el sujeto toca una verdad profunda que resuena en cada uno de nosotros, una verdad que es también un resto inatrapable que siempre escapa a la razón. No obstante, el delirio insiste en ingresar al campo del lenguaje y, en su imposibilidad, asoma el problema del deseo inconsciente, el deseo de un sujeto atrapado en la viscosidad de las ligaduras emocionales y una magia fallida.

La muerte de oro

Hay que ser, por lo menos superficialmente, más cordial y menos distante para ocuparse de las psicosis.

Paul Roazen

El llanto, el medicamento, la rapidez del discurso que hace que algunas de las palabras se apaguen entre el fluir de las otras; expone sus ideas entrecortadas, y sus frases colisionan entre ellas en pleito perpetuo. Todo ello hace casi imposible entender la angustia de Jaime. Horas de escucha me permiten intuir algo de su terror, de esa maldición que habita entre los dormitorios y el desván de la ropa del sanatorio psiquiátrico. En ese espacio habita un diablo chaparro, delgado, que se le ven los huesos. En ese lugar anida un monstruo que le quiere hacer daño y ahí también

un accidente: “como le pasó el accidente al muchacho que iba en el carro con su mamá... que chocaron... se cayó el muchacho así, su mamá también...” Madre e hijo caen y mueren juntos. Jaime, en su delirio de daño, ingresa intempestivamente a la madre. En ese mismo lugar en donde lo maligno se desarrolla aparece la madre que quiere hablarle: “Me está haciendo mucho daño, se llama Socorro trae una muerte aquí de oro y me está haciendo mucho daño y me está haciendo puras brujerías y brujerías y hasta siento aquí a mi mamá, que me va a hablar aquí...” No sé si el nombre de esa mujer, Socorro, es un grito desesperado de Jaime a esa matrona que lo somete.

Un día de visita familiar, llegó la madre de Jaime. Antes de sentarse a comer con ella, visiblemente incómodo, me interpela diciendo que en esos momentos tenía malos pensamientos que lo acosaban, que se le cruzaban por la cabeza y me interrogaba desesperado por las causas.

Jaime también se obsesiona con sus ojos y afirma que están mal: inflamados, irritados. Algo los mueve dentro de ellos, “yo mismo me siento que me estoy moviendo el ojo y no me quiere ver nadie... que hay un monstruo...” Los médicos psiquiatras empiezan a inquietarse con este delirio que puede llevar a

“yo mismo me siento que me estoy moviendo el ojo y no me quiere ver nadie... que hay un monstruo...”

baila la muerte que trae colgando una mujer llamada Socorro: es una muerte de oro. No es fácil contrarrestar las ideas de peligro fantástico con otras de tipo religioso. Alguna vez le dije a Jaime que podía ir a la Capillita de la Virgen del Carmen construida en el área de visita familiar, que fuera a rezar, para que lo deje en paz el demonio o ese cráneo quemado que lo persigue. Ahora me dice que no quiere ir a la iglesia porque le puede pasar

Jaime a mutilarse y afirman resignados que “por más que se le atiende no entiende, él insiste en que tiene un problema en el ojo izquierdo”.

El mal de ojo, la madre/bruja, la castración en lo real/siniestro de ese cuerpo que se siente aprehendido al de su madre. Juntos, la madre y el muchacho, viajan en el mismo automóvil rumbo al abismo, al encuentro con esa muerte refulgente, que baila y deja ver de vez en vez, su rostro incinerado...



Bruce Lee y la metáforas de Jorge

Jorge tiene dos lobotomías y una operación en genitales consecuencia de su agresividad y compulsión a masturbarse, incluso, se dice que más de una vez delante de la madre. Jorge no habla, si acaso repite una que otra palabra. El que habla es su cuerpo, casi siempre de manera jocosa. De su agresividad queda su insistencia en querer besar a las enfermeras: estira los brazos y levanta los labios sin alcanzar nunca su objetivo. Por su parte, la madre constantemente reconviene a este hijo que en otro

tiempo gustaba de golpear. Sus reiterados llamados de atención son intentos infructuosos por corregir al niño ahora ya envejecido. Un día, Jorge convidaba de sus golosinas a los pájaros para que éstos comieran. La madre le miró e

inmediatamente recriminó su conducta: los pájaros no comen dulces. Entonces, él colocó sus caramelos en la mesa y empezó a subir y bajar la cabeza para comerlos a picotazos: decidió transformarse en pájaro. Hospitalizado, es la única forma que tiene este hijo para desautorizar el veredicto materno.

Jorge saluda a lo lejos y me acerco. Está junto a su madre. Lleva a cabo una serie de fintas de karate, muestra el puño o abre los dedos índice y anular cerca de mi rostro. Cuando le pregunto a la madre si Jorge practicó karate de niño, ella dice que sí y añade también que meditaba para controlar sus emociones. Entonces, Jorge juega, se sienta al estilo “flor de

loto”, medita. “Tenía los libros de Bruce Lee”, comenta. Jorge despierta y da pequeños grititos aaaaauuuh, uuuuuuuuuah, hace ademanes con las manos, las gira, como imitando al tal Bruce Lee. Cuando la madre me platica que miró la película de los cuatro fantásticos, entonces él estira los brazos y las piernas como si fuera el hombre “liga”.

...él colocó sus caramelos en la mesa y empezó a subir y bajar la cabeza para comerlos a picotazos: decidió transformarse en pájaro.

Este hijo malcriado es, todo él, glosa corporal. Su carne se convierte en metáfora. La madre le enseña sus nuevos anteojos. Jorge se los coloca y ubica sus manos al lado de los gruesos cristales para gesticular con boca y ojos como un pez dentro del agua. “Ahora puedes ver mejor desde el interior de tú nueva pecera”, bromeo. Y ríe. Y río junto con él por ese instante que el lenguaje nos brinda para comunicarnos. La palabra tiene un don y Jorge, en movimiento fugaz, lo evoca en su transmutación.

Mirada materna

Un aspecto serio, adusto, de hombre maduro. Cualquiera pensaría que es el padre o el esposo. Los surcos que trazan el rostro afilado contrastan con la lozanía de la madre. Un día la saludé y el hijo se interpuso enojado, exigiéndome que no me aproximara porque ella, su madre, era suya. Y repetía: “My mother is mine” [mi madre es mía], para que me quedara claro.

Circulaba una historia que afirmaba que, con el fin de salvar a la humanidad, se había arrojado desde el Castillo de Chapultepec con la Biblia en la mano. Alguna vez unos gritos me hicieron voltear y observé de espaldas a un hombre hincado con los brazos abiertos. Era él, el niño héroe salvador del mundo que rezaba al Omnipotente. Cada plegaria la acompañaba con golpes en su cara. Un cuadro de queja, lamento y clamor quedó grabado en mi memoria. Para enfermeras y médicos era otra “intercurrencia” más que había que contener y después,

A la hora de la despedida, el vástago se coloca entre los pechos de la madre en abrazo dulce y calmo: escucha el suave andar del corazón, melodía de antaño conocida.

religiosamente, registrar. Y esta madre nutricia calma el instante colmando de alimento al crucificado.

A la hora de la despedida, el vástago se coloca entre los pechos de la madre en abrazo dulce y calmo: escucha el suave andar del corazón, melodía de antaño conocida. Madre e hijo beben de la misma fuente de angustia. Seno materno y eterno se encuentran. Luego, sale de los brazos de ella para entrar al pabellón. La madre comenta que su hijo piensa que los demás internos quieren abusar sexualmente de él, ya que le hacen “ojitos”. La madre sonrío y reitera: “Dice que los compañeros le hacen ‘ojitos’, ‘ojitos’ parecidos a los míos...”



Los jóvenes como chivos expiatorios de la sociedad contemporánea

El tratamiento de las farmacodependencias, ¿cura para quién?

Juan Machín *

Se sabe de una costumbre en la Grecia antigua que consistía en el sacrificio de algunos jóvenes que eran arrojados de los peñascos como chivos expiatorios¹, con las letanías “sed nuestras heces”, “pagad nuestras culpas”, con la creencia de que así se curaba una comunidad afligida por una enfermedad o cualquier tipo de calamidad colectiva. A esos jóvenes se les denominaba *farmacoí*, que es prácticamente igual que la palabra *farmacon*² con que designaban a lo que ahora conocemos como drogas, y que significa lo mismo remedio o medicina, que veneno, brebaje mágico o encantamiento³.

Si ingenuamente pensamos que nuestro país está muy lejos de una práctica tan cruel e inútil es porque no reparamos en algunas de nuestras modalidades de organización social modernas. Consideremos, por ejemplo, la proporción de jóvenes que mueren violentamente o que pueblan las cárceles y los centros de tratamiento de drogadicción, y comenzaremos a darnos cuenta de que en nuestras comunidades, el sacrificio de jóvenes para la expiación comunitaria no ha perdido su vigencia.

Galeno definió a los fármacos como aquellas sustancias que vencían al cuerpo (suscitando efectos orgánicos, anímicos o ambos, desproporcionados a la cantidad ingerida) en lugar de ser vencidas por él (es decir, ser simplemente asimiladas como alimento)⁴. Hipócrates diferenciaba fármaco de alimento por la capacidad del primero de modificar el “estado presente” y, del segundo, de mantenerlo. Pero no fueron los griegos los primeros en emplear y experimentar con los fármacos; hasta donde se sabe, todas las culturas, sin excepción⁵, han utilizado sustancias que modifican de manera considerable los estados de conciencia. La historia de las drogas es tan antigua y universal como la historia (y prehistoria) de los seres humanos. Sin embargo, la consideración de las drogas como problema es reciente. Esto no significa que las culturas al emplear fármacos no hayan comprendido desde un principio la necesidad de construir mecanismos sociales de regulación de su uso. Por ejemplo, el consumo del *octli*, nombre que recibía el pulque en el México prehispánico, era estricta y exactamente controlado por todo un entramado cultural de sentidos, prácticas, normas, códigos, mitos, etcétera⁶. No sólo se integraba a una cosmovisión religiosa⁷, sino que integraba todo un sistema de

prescripciones que regulaban tanto el comportamiento cotidiano como el relacionado a las situaciones extraordinarias (las festividades de la cosecha, el inicio o fin de la “guerra florida”, etcétera). Así, por ejemplo, existía una distribución temporal codificada por los calendarios *tonalpohualli*, que preveía las influencias cotidianas en ciclos de 260 días sumergiéndose en un tiempo

Consideremos, por ejemplo, la proporción de jóvenes que mueren violentamente o que pueblan las cárceles y los centros de tratamiento de drogadicción, y comenzaremos a darnos cuenta de que en nuestras comunidades, el sacrificio de jóvenes para la expiación comunitaria no ha perdido su vigencia.

* Presidente de Cultura Joven AC y director del Centro Cáritas de Formación para la Atención de las Farmacodependencias y Situaciones Críticas Asociadas AC.

¹ Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, España, 1983; y Girard, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, España, 1986.

² Cf. Escotado, Antonio, *Historia elemental de las drogas*, Anagrama, Barcelona, España, 1997, pp. 12-13. Cf. Escotado, Antonio, *Historia general de las drogas*, Espasa Calpe, Madrid, España, 1999, pp. 42-45.

³ Pabon, José M., *Diccionario manual español-griego*, Bibliograf, Barcelona, España, 1975.

⁴ Citado por Escotado, Antonio, *Historia general de las drogas*, Espasa Calpe, Madrid, España, 1999, pp. 13.

⁵ Según Weil y Rosen, la única excepción fueron los esquimales, hasta que entraron en contacto con el alcohol traído por otros pueblos. Weil, Andrew & Rosen, Winifred, *Del café a la morfina. Todo lo que necesita saber sobre sustancias psicoactivas de la 'A' a la 'Z'*, Barcelona, España, 1999, p. 22.

⁶ Cf. Corcuera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1994; Corcuera, Sonia, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1997. Lo mismo se puede decir de otros fármacos como el *teonanácatl* (cf. Wasson, Gordon, *El hongo maravilloso. Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1983), el peyote (Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Tomo II; *Los Huicholes*, ERA, México, DF, 1968), etcétera.

⁷ El *octli* tenía un origen divino y se asocia a diversos dioses: *Mayáhuel*, diosa del pulque joven; *Pahtécatl*, dios que inicia el proceso de fermentación; *Huitzilopochtli*, dios que acompaña el origen del pueblo mexica, nombre que derivaría, según Sahagún, de *Metl-Citli*, “hombre-liebre criado en aquella penca de maguey”; *Tezcatlipoca*, dios de lo indescifrable, ambivalente, contradictorio, la inseguridad y la alegría engañosa; *Papazactzocaca*, *Tepuztécatl* y *Tliloa*, inventores y fabricantes del pulque; *Centzontotochtli*, los cuatrocientos conejos; es decir, los innumerables dioses del pulque que representan las múltiples formas de la embriaguez.



atemporal arquetípico, y *xiuhpohualli*, en ciclos de 52 años de 365 días (divididos en 18 periodos de 20 días y uno menor de 5), que les permitía prever el destino y que guiaba su conducta pública. De acuerdo al primer calendario, existían diversas fiestas en que era perfectamente lícito beber pulque. Conforme al segundo calendario, los nacidos en la fecha *ome totchli* —dos conejo— ineluctablemente serían inclinados a beber pulque sin remedio: en este día, la fuerza de los cuatrocientos conejos, los incontables dioses del pulque, penetraba de forma tal a las personas, que fatídicamente la embriaguez los poseería como destino. Al orden relacionado a la distribución temporal, hay que agregar el ordenamiento asociado a los diferentes grupos sociales: los ancianos, los guerreros, los productores de pulque, los sacerdotes, etcétera. Para cada grupo existían normas y pautas claras y precisas que determinaban la cantidad que podían beber de pulque, la frecuencia con la que lo podían hacer, etcétera.

Muchos autores le atribuyen al cristianismo la transformación del uso cultural de fármacos en, primero, pecados y vicios (conductas que implicaban problemas de carácter moral, controladas por la Iglesia); posteriormente, en enfermedades que había que curar (conductas que implicaban problemas de salud, controladas por la Medicina); y en crímenes que había que perseguir (conductas que implicaban problemas legales, controladas por el Derecho). Sin embargo, no es sino hasta la conjunción de varios factores culturales, económicos, sociales y políticos, que surge una verdadera “cruzada contra las drogas” emprendida por Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX.

De esta manera, el hecho de que la farmacodependencia sea considerada como uno de los problemas más graves de nuestra época, es producto de la construcción de una representación social y de elaboración política. En muchos sentidos, podemos considerar, entre otros, a la deserción escolar o al desempleo juvenil como problemas mucho más graves (tanto en número como en consecuencias para el país) que, sin embargo, no tienen la misma atención en los medios ni son considerados tan preocupantes por las personas o los políticos. Incluso el tabaquismo o el alcoholismo plantean problemas más graves que el consumo de marihuana o cocaína. El mismo Consejo Nacional contra las Adicciones (Conadic), en su Programa Contra la Farmacodependencia,

reconoce que “nuestro país aún no alcanza las elevadas proporciones registradas en otros países”⁸ y que —en otro documento— “el uso y abuso de drogas ilegales aún son conductas raras dentro del total de la población de nuestro país, así como de otras sociedades... Asimismo, en todos los países se ha demostrado que, entre los que han probado alguna droga, un número reducido continúa consumiéndola. También hay una proporción de usuarios de drogas que las consume de manera *funcional*, sin presentar problemas que requieran atención en servicios de salud o que sean captados por las instituciones de justicia”⁹.

En nuestro país, la historia del control de las drogas se vincula a los complejos procesos asociados a la Conquista y la Colonia¹⁰, que crean los cimientos para que, a principios de siglo, se vaya creando una figura estigmatizada de los consumidores, calificados como vagos, rateros, agresivos, viciosos¹¹, y que, a finales de los años cincuenta, se adopte legalmente y sin análisis crítico la política prohibicionista del vecino del norte.

Así, en el hipercomplejo fenómeno de las farmacodependencias, muchos políticos han encontrado un moderno y eficaz escenario para la construcción de innumerables chivos expiatorios. Y muchas personas y organizaciones de buena voluntad, inconscientemente, los han institucionalizado. De esta manera, vemos cómo junto con los grandes llamados a una verdadera “cruzada contra las drogas” y los insistentes mensajes de “di no a las drogas”, han surgido una gran cantidad de instituciones dedicadas a curar a... Pero, ¿a quién pretenden curar realmente? Cuando la “solución” consiste en encerrar y aislar a los jóvenes para que cambien y se readapten a una sociedad que dice que funciona bien y que ellos, cuando menos, “piensan chueco”, ¿a quién se está curando?

Las farmacodependencias, hay que reconocerlo, son parte de la normalidad y los jóvenes farmacodependientes no son seres desviados o anormales, ni una manzana podrida que pudre a las demás, ni un cáncer que hay que extirpar. Son, antes que nada, jóvenes, seres humanos.

Las farmacodependencias si bien representan problemas y conflictos, habría que equipararlas con los otros diferentes conflictos que producimos en la vida cotidiana y no emplearlas como mecanismo de defensa para negarlos y para proyectar sobre ellas todo el mal de nuestras vidas. Es más, esos mismos problemas y conflictos a menudo están en la base de la producción de las farmacodependencias mismas.

Para hablar de cura tendríamos que incidir en los diferentes subsistemas sociales y familiares para producir vínculos renovados, relaciones más frescas, flexibles y complejas (no en el sentido de complicadas, sino en el sentido de más ricas), que nos permitan una existencia en donde quepamos todos y todas como seres diferentes.

Las farmacodependencias, hay que reconocerlo, son parte de la normalidad y los jóvenes farmacodependientes no son seres desviados o anormales, ni una manzana podrida que pudre a las demás, ni un cáncer que hay que extirpar. Son, antes que nada, jóvenes, seres humanos.

Y esto nos exige a pensar más en las farmacodependencias como un síntoma que emerge, dejándonos ver que lo importante es abrir espacios en donde podamos confrontar nuestros tipos de relación diarios, reconocernos como seres en proceso de construcción, saliendo de la trampa en la que pensamos que todo está hecho, que todo está resuelto; y esto nos obliga a conformar nuevos paradigmas en nuestras relaciones cotidianas.

En síntesis, debemos dejar de “curarnos” sacrificando jóvenes para empezar a “curarnos” transformando nuestra sociedad, que en verdad está necesitada de cura, pero de una cura diferente.



⁸ Conadic, *Programa contra la Farmacodependencia. Documento de trabajo*, México, 2000, p. 17.

⁹ Conadic, *El consumo de drogas en México: diagnóstico, tendencias y acciones*, México, 1999, p. 19.

¹⁰ Cf. Las obras citadas de Sonia Corcuera; cf. Cárdenas, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión*, Ed. Particular, 1997; Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1996; Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, SEP, México, DF, 1988; De Olmos, Fray Andrés, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM, México, DF, 1990.

¹¹ Astorga, Luis, *El siglo de las drogas*, Espasa Calpe, México, 1996.



La apropiación de las calles

Jóvenes y participación política

Ángel de Jesús Morales Rizo *



* Fotógrafo, egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), actualmente colabora con la Agencia Eikon.

La apropiación de las calles en manifestaciones como marchas o protestas públicas no es un fenómeno nuevo: basta recordar las movilizaciones de ferrocarrileros en los años cincuenta o las de estudiantes en 1968, entre muchos otros movimientos políticos y sociales.

En el presente ensayo fotográfico no pretendo resolver por completo este tema, sino únicamente compartir lo que, desde mi punto

de vista, es un fenómeno nuevo: la participación significativa de jóvenes en protestas, tanto aquellas llevadas a cabo como consecuencia del conflicto posterior a la elección presidencial realizada el pasado dos de julio, dentro de la esfera de la "política institucional", como otras expresiones de inconformidad de grupos "subversivos" o de la llamada "izquierda radical".

Considero que una participación como tal sólo tiene comparación con las movilizaciones ocurridas hace 38 años, que pretendieron ser frenadas con la represión del dos de octubre; en estos momentos, la presencia de jóvenes en actos políticos está cobrando gran relevancia, sobre todo si se toma en cuenta que provienen de los más diversos estratos sociales y que enarbolan las más variadas ideologías.

Este fenómeno podría tener múltiples explicaciones: sociológicas, demográficas, antropológicas, etcétera; espero que estas imágenes contribuyan a enriquecer la reflexión sobre el tema.



El Regional
El prestigio de la palabra escrita

Efraín Ernesto Pacheco Cedillo
Director fundador

Carlos Gallardo Sánchez
Subdirector editorial

Eolo Ernesto Pacheco Rodríguez
Director general

Bonifacio Pacheco Cedillo
Coordinador de suplementos

regiones

es una publicación mensual editada por el **Colectivo Antropólogos en Fuga y Compañía** y por **El Regional** cuya eminente misión es socializar el saber. El contenido de los artículos es responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción de *Regiones* con la cita de autor y fuentes.

Coordinación general: David Solís Coello, Adriana Saldaña Ramírez, Mariana González Focke, Livia González Ángeles, Pilar Angón Urquiza, Josué Fragoso

Coordinación de este número: Adriana Saldaña Ramírez **Edición, formación y corrección:** Livia González y Gerardo Ochoa

Fotografías: Ángel de Jesús Morales Rizo | Agencia Eikon | www.eikon.com.mx

www.elregional.com.mx/suplementos/regiones.php | regiones@gmail.com | supleregiones@yahoo.com.mx

Identidad, resistencia y reivindicación cultural en comunidades marginales

Cuerpos tatuados: jóvenes y pandillas transnacionales

Alfredo Nateras Domínguez *



La Mara Salvatrucha (MS-13) y Barrio 18 (MS-18 o MSXV3) son grupos de jóvenes, tanto hombres como mujeres, de origen salvadoreño aunque también hondureño y guatemalteco, con características muy parecidas y similares a las de los Cholos mexicanos. Por ejemplo, están inscritos en los procesos migratorios: Barrio 18 tiene sus orígenes en la ciudad de Los Ángeles, California, en la Calle 18 —de ahí la denominación— y está conformada por mexicanos, chicanos, cholos, salvadoreños y demás centroamericanos. También se les encuentra en San Francisco, Nueva York y Washington.¹

Se tiene conocimiento de que las primeras Maras se conformaron a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta con niños y jóvenes callejeros, de entre 12 y 25 años

de edad, de los barrios pobres. Nacidos y crecidos en el periodo de la guerra en El Salvador, hijos de combatientes, guerrilleros y guardias nacionales, vinculados al consumo de drogas y delitos menores como el robo, dedicados a trabajos como obreros, vendedores ambulantes, albañiles y en las maquiladoras, muchos de ellos han pasado por las cárceles tanto de los Estados Unidos como de El Salvador. Su manera de agregamiento es a través de las *clicas*, y tenemos distintos tipos de Maras: las hay del barrio o callejeras, estudiantiles y delincuenciales o industriales (Cuerno, 2000).

Tanto el agrupamiento de los Cholos como el de las Maras son agregamientos de jóvenes urbanos, de importancia para la construcción identitaria juvenil...

En cuanto a sus prácticas sociales y expresiones culturales, sus integrantes usan el cuerpo para comunicarse e identificarse como *clica* o *ganga*; portan tatuajes parecidos a los Cholos; escuchan música del tipo *heavy metal*; grafitean y *plaquean* en las paredes de las ciudades como forma de apropiación simbólica; construyen mecanismos de ritualización al ingresar al grupo: 13 minutos de golpes por parte de los mareros, igual que los Cholos, y emplean una forma particular de hablar.

Tanto el agrupamiento de los Cholos como el de las Maras son agregamientos de jóvenes urbanos, de importancia para la construcción identitaria juvenil, con sus prácticas sociales y expresiones culturales muy definidas y visibles en el espacio urbano, en tanto que funcionan como grupos de pertenencia y referencia, cohesionados y con lazos afectivos muy fuertes entre sus integrantes, tanto que, la negación del barrio, de la *placa* y del grupo, se considera una traición que se paga con la vida.

Ambos son agrupamientos de jóvenes organizados y constituidos como comunidades de resistencia y de reivindicación cultural, racial y étnica ante “los otros”, distintos a ellos en su vivencia y experiencia de ser extranjeros y migrantes, regularmente indeseables en el país al que llegan, por lo que agruparse y reconocerse como jóvenes latinos, centroamericanos, mexicanos o salvadoreños, une y ayuda, máxime cuando lo que más agota espiritualmente es verse y sentirse alejado de la patria, de la tierra de origen, la familia y los amigos. Identidades juveniles urbanas de la nostalgia y la tristeza, que transitan en los distintos espacios de las ciudades con el ansia de ser aceptados y caber en algún sitio, aunque sea simbólicamente hablando.

* Profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; correo e: tamara2@prodigy.net.mx

¹ En este sentido y recurriendo a la hipótesis teórica de José Manuel Valenzuela, en el entendido de que los Cholos le dan el rostro o configuran de sentido de la Mara Salvatrucha (MS), cobra relevancia deducir que la MS incorpora los rasgos identitarios de los Cholos mexicanos: la significación del cuerpo a través del tatuaje; la forma de organización tipo *clica* o *ganga*; escenificación de la batalla urbana por la disputa del territorio; ritos de iniciación; códigos y reglas de honor; reivindicación de la raza y la nacionalidad; administración del poder y del miedo. La Mara salvadoreña, al llegar a Los Ángeles, California, se percata de que la forma de sobrevivir en un país ajeno es agruparse como lo vienen haciendo, al menos desde 1940, los jóvenes mexicanos cholos. Cfr. Valenzuela, José Manuel, “De los pachuchos a los cholos. Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos”, en Feixa, Molina y Alsinet (coord.), *Movimientos Juveniles en América latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ariel, España, 2002.



Consideramos importante resaltar esta dimensión simbólica en la disputa del poder (lo político) y los mecanismos, los accesorios y los artefactos culturales a partir de los cuales se muestran y entran en la guerra de sentido y significación en este tipo de agrupamientos *versus* “los otros”, vía las estéticas corporales para el caso de la Mara Salvatrucha.

Georges Balandier (1994) habla de la “teatrocracia” como una manera de regular la vida cotidiana de los seres humanos en colectividad; atribuye un elemento teatral a cada una de las expresiones de la vida social, particularmente aquellas en las que el poder cobra un lugar relevante. Retomamos esta idea y la ampliamos en términos de que, en el ejercicio del poder, se da al mismo tiempo una producción de imágenes y un despliegue de símbolos ordenados en un sistema ritualizado. Por consiguiente, y agregando lo que propone Cohen (1979) en relación a lo simbólico, el ritual y el poder, destacamos que en el ejercicio del poder es viable “mirar” lo simbólico como mecanismo importante, es decir, los símbolos serían el vehículo a partir del cual se manifiestan las relaciones de poder asimétricas.

Si ligamos ambas perspectivas podríamos concluir que el ejercicio de la violencia en los espacios urbanos entre las pandillas juveniles —en este caso, de la Mara Salvatrucha *versus* el Barrio 18— tiene que ver, entre otras consideraciones, con la disputa del poder, es decir: el control del territorio, la obtención de prestigio social y del respeto de los otros (no sólo de aquellos de las pandillas rivales, sino de la comunidad en la que se vive), la administración del miedo y el pánico social que se genera con las propias acciones.

Tal situación se estructura y construye a través de una serie de ritualizaciones como las de paso o iniciación; para entrar a la pandilla se lanzan unos dados y el número que caiga es la cantidad de minutos que el nuevo integrante tiene que soportar en golpes que le propinan sus compañeros. Esta representación se hace ante los demás y en el espacio público de la calle, que regularmente

controla la pandilla, y su valor simbólico estriba en demostrar la valentía del nuevo miembro en el entendido de que, así como aguante la golpiza, así será de fuerte y valiente para defender a la pandilla en aquellas situaciones en que se requiera o amerite.

La estética corporal es central, ya que ahí se focalizan aspectos identificatorios de la pandilla, que dan cuenta de los procesos de cohesión. Quizás el elemento más fuerte en cuanto a su carga simbólica sea la alteración y decoración del cuerpo con los tatuajes. Regularmente lo que se inscriben en la piel es el nombre de la *clica* o *gang*, lo cual reafirma una especie de identidad grupal que ayuda también a ser reconocido por los otros e infundir temor. También aparecen iconografías de las *jainas* (mujeres), la Virgen de Guadalupe y alusiones a determinados sucesos que regularmente están instalados en la ilegalidad.

Una parte de estos tatuajes son impresos en el rostro —una diferencia sustancial con los Cholos—, lo cual conlleva, además de una medida extrema y radical, una forma de interpelar (violentar) al “otro” u los “otros” que “miran”; marca también diferencia y ayuda a legitimarse al interior de la pandilla, en tanto se demuestra arrojo y se instala en el lugar de lo temerario.

Así, el cuerpo o las corporalidades son representadas y puestas en escena en el espacio público de la calle configurado o construido a partir de los tatuajes y las gestualidades, que aluden a las señas con las manos (regularmente “tirando barrio”, el nombre de la pandilla a la que se pertenece), la manera de caminar, la mirada sostenida, el tipo de ropa que se usa, la forma de hablar y, en suma, la escenificación que se lleva a cabo con la finalidad de ganar respeto ante los otros, tanto similares como diferentes.

Aquí el asunto del respeto es central, ya que tiene que ver con el orgullo de ser de la pandilla, de ser marero o pertenecer a una etnia o raza, es decir, al vestirse “bien montado” se muestra una especie de poder simbólico, a través

Se trata de mostrar el poder de la presencia, construida y representada a través de una serie de signos, símbolos y artefactos culturales...

de todo ese andamiaje y esos signos que se construyen del lado de la pertenencia como miembro de la pandilla que regularmente es temida.

Se trata de mostrar el poder de la presencia, construida y representada a través de una serie de signos, símbolos y artefactos culturales que sin duda también dan cuenta de que se trata de agrupamientos juveniles urbanos situados en los procesos de la exclusión y la desigualdad social. Probablemente, esta representación y puesta en escena de la corporalidad de estos pandilleros de una manera extrema y fuerte, e irrumpiendo la “mirada” de los otros simbólicamente, da cuenta de la necesidad de incluirse en una sociedad que regularmente tiende a excluirlos. Una especie de recordatorio radical de que se está hablando y mostrando no solamente las diferencias culturales, sino también las tensiones y las contradicciones irresueltas,

ancladas a las inequidades y las desigualdades sociales, en las que están inmersos muchos de ellos y ellas. Podemos decir que las bandas, las pandillas y la violencia asociada a los jóvenes marcan parte de la vida cotidiana de las ciudades, las colonias y los barrios, de las comunidades más pobres y desfavorecidas de América Latina, y construyen lógicas muy particulares respecto a los tiempos sociales, los espacios de la realidad inmediata y la particular administración del territorio, del miedo social y del poder.

Bibliografía

- Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Cohen, Abner, “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Cuerno, Lorena, “El lado oscuro de la calle. El caso extremo de la Mara”, en *Revista de Estudios sobre juventud, JOVENES*, año 4, no. 10, enero-marzo, México, DF, 2000, pp. 62-77.

