



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**Cuerpos efervescentes: rituales de interacción en pandillas de la Ciudad de México**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

CHRISTIAN AMAURY ASCENSIO MARTÍNEZ

**Tutor Principal**

Dr. Héctor Castillo Berthier

IIS-UNAM

**Comité Tutoral**

Dr. Fernando Castañeda Sabido

FCPyS-UNAM

Dra. Mónica Guitián Galán

FCPyS-UNAM

Dr. Ignacio Cano Gestoso

LAV-UERJ

Dr. René Jiménez Ornelas

**IIS-UNAM**

Ciudad Universitaria, Cd Mx, Noviembre, 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<i>Crisis económica, social y de sentido</i> .....	5
<i>Las pandillas como alternativa de socialización y respuesta a la crisis</i> .....	7
<i>Los olvidados entre los olvidados</i> .....	9
<i>Diferenciación y desdiferenciación social</i> .....	10
<i>El ritualismo subcognitivo</i> .....	13
<i>Las pandillas como clanes totémicos</i> .....	15
<i>Descripción de los capítulos</i> .....	18
<b>Capítulo 1. Pandillas: de la criminalización a la comprensión</b> .....	<b>21</b>
1.1 <i>La pandilla como red cargada de emociones</i> .....	24
1.2 <i>Conceptualización</i> .....	26
1.3 <i>Procesos de apropiación territoriales y simbólicos</i> .....	28
1.3.1 <i>El control del espacio</i> .....	28
1.3.2 <i>El control simbólico</i> .....	31
1.4 <i>Especificidad y rasgos comunes en la región</i> .....	32
1.5 <i>Denominaciones en contextos diversos</i> .....	34
1.6 <i>Influencias externas y razones de ingreso</i> .....	35
1.7 <i>Ingreso gradual: etapas</i> .....	45
1.8 <i>Origen y transformación</i> .....	46
1.9 <i>Tipos de pandillas: visión evolutiva</i> .....	54
1.10 <i>Selección del tipo de pandilla a estudiar</i> .....	60
<b>Capítulo 2. Pandillas, exclusión social y desventajas acumuladas</b> .....	<b>61</b>
2.1 <i>Desigualdades permanentes y dinámicas</i> .....	62
2.2 <i>¿Se puede hablar de exclusión cuando la gran mayoría es excluída?</i> .....	63
2.3 <i>Exclusión social, violencia y criminalidad</i> .....	65
2.4 <i>Geografía de la exclusión social y segregación residencial</i> .....	67
2.5 <i>Exacerbación del individualismo y fragmentación comunitaria</i> .....	71
2.6 <i>Pandillas: de la exclusión a la inclusión ilusoria</i> .....	72
2.7 <i>Exclusión, experiencia biográfica e ingreso en pandillas</i> .....	74
<b>Capítulo 3. Elementos teóricos</b> .....	<b>79</b>
3.1 <i>La centralidad ritual: Émile Durkheim</i> .....	79
3.1.1 <i>Totemismo</i> .....	80
3.1.2 <i>El clan y los lazos de parentesco</i> .....	81
3.1.3 <i>Lo sagrado y lo profano</i> .....	85

3.1.4	Rituales de interacción y energía emocional .....	85
3.1.5	El alma .....	87
3.1.6	El sacrificio.....	89
3.1.7	La virtud dinamogénica .....	91
3.1.8	El Corrobori .....	93
3.2	<i>Erving Goffman: recuperación de la obra durkheimiana en las sociedades contemporáneas</i> .....	95
3.2.1	<i>Ritual de interacción</i> .....	96
3.2.2	<i>Obligaciones y expectativas</i> .....	97
3.2.3	<i>Rituales simétricos y asimétricos</i> .....	99
3.2.4	<i>Interacción cara-a-cara</i> .....	100
3.2.5	<i>Fachada social</i> .....	100
3.2.6	<i>Fachada errada /fuera de fachada</i> .....	101
3.2.7	<i>Rituales reestablecidos</i> .....	103
3.2.8	<i>La conversación como expresión de la solidaridad</i> .....	106
3.2.9	<i>Recuperación goffmaniana de la noción de alma durkheimiana</i> .....	109
3.2.10	Reglas ceremoniales .....	110
3.2.11	<i>Encuentros estructurados</i> .....	113
3.2.12	<i>Entorno conductual y crítica a la indexicalidad</i> .....	115
3.2.13	Situaciones sociales .....	117
3.2.14	Encuentros cara-a-cara y acuerdos estructurales .....	120
3.2.15	Relaciones cognitivas .....	121
3.2.16	La identidad deteriorada y el estigma.....	123
3.3	<i>Randall Collins: rituales durkheimianos, goffmanianos y energía emocional</i> ...	124
3.3.1	Emociones-Ingredientes, Emociones-Resultados .....	127
3.3.2	Rituales formales y rituales naturales.....	129
3.3.3	Rituales fallidos, vacíos y forzados .....	130
3.3.4	Importancia de la copresencia física .....	133
3.3.5	Consonancia colectiva en los rituales naturales .....	134
3.3.6	Sincronización rítmica y solidaridad.....	136
3.3.7	Foco de atención común .....	137
3.3.8	Micro-coordinación de movimientos y consonancia rítmica .....	138
3.3.9	Membresía de grupo .....	140
3.3.10	Circulación de capital particularista vs capital cultural generalizado .....	141

3.3.11 Objetos sagrados.....	143
3.3.12 El cemento de la solidaridad .....	145
3.3.13 Rituales de interacción estratificados .....	149
<b>Capítulo 4 Antecedentes y características de las pandillas mexicanas. Metodología de la presente investigación.....</b>	<b>153</b>
4.1 Antecedentes de las pandillas mexicanas .....	153
4.2 Características de las pandillas mexicanas .....	159
4.3 Presencia de pandillas a nivel nacional .....	163
4.4 Metodología de la investigación .....	172
4.4.1 El arranque.....	176
4.4.2 Entrar en campo.....	178
4.4.3 Interés personal.....	181
4.4.4 Algunas reflexiones iniciales.....	185
<b>Capítulo 5. Exposición y análisis del ingreso en pandillas a partir de relatos de vida.....</b>	<b>197</b>
5.1 Ocho relatos de vida sobre el ingreso en pandillas.....	199
Antonia (24 años).....	199
Jorge (25 años) .....	206
Ramiro (28 años) .....	213
Laura (26 años).....	219
Gustavo (28 años).....	223
Rogelio (19 años).....	231
David (26 años).....	236
Israel (50 años) .....	240
5.2 Análisis.....	248
<b>Capítulo 6. Cuerpos efervescentes: rituales de interacción en pandillas de la Ciudad de México. ....</b>	<b>262</b>
6.1 Sacralización.....	266
6.2 Rituales de interacción: efectos y condiciones .....	269
6.3 Rituales de interacción que se vislumbran en las narraciones.....	274
6.4 Pautas de moralidad grupales.....	303
6.5 Sacralización ritual y las pandillas como clanes totémicos .....	307
<b>Conclusiones .....</b>	<b>324</b>
<b>Epílogo: Ser joven pandillero en el oriente de la Ciudad de México .....</b>	<b>331</b>
Solo no entras .....	333
La pandilla.....	335
<b>Bibliografía.....</b>	<b>338</b>

## Introducción

### *Crisis económica, social y de sentido*

La llamada Edad de Oro de la posguerra se caracterizó por ser una realidad inclusiva para franjas amplias de la sociedad<sup>1</sup>. Este momento histórico permitió vislumbrar un proyecto exitoso de modernidad orientado hacia una ciudadanía plena, no sólo en el sentido jurídico y político, sino también en torno a derechos sociales como: empleo, educación, salud y vivienda (Marshall, 1950; Young, 1999)<sup>2</sup>. Dicho periodo se caracterizó por la importante participación del Estado en la regulación de la economía, y otras áreas, con el propósito de alcanzar la justicia social y conseguir la aceptación del orden establecido (Young, 1999)<sup>3</sup>.

En contraste, la sociedad industrializada del último tercio del siglo XX, tiene como principales características el individualismo exacerbado<sup>4</sup> y la penetración de las fuerzas del mercado en cada rincón de la vida social. Esta situación es el resultado de un conjunto de transformaciones experimentadas por las sociedades modernas, en el marco de la recesión económica mundial de los años setenta y ochenta<sup>5</sup>, que detonó procesos de exclusión en tres niveles: la exclusión económica de los mercados de trabajo, la exclusión social entre los individuos y la exclusión del sistema de justicia (Young, 1999).

---

<sup>1</sup> Particularmente en Europa y América del Norte, pero también en varios países de Latinoamérica.

<sup>2</sup> Sin por ello negar la existencia de numerosas personas en pobreza extrema, desigualdades sociales y diversas contradicciones generadas por el modelo benefactor (Offe, 1984).

<sup>3</sup> El optimismo sobre la modernidad no había sido ajeno al pensamiento sociológico. Marx vio en la lucha de clases un motor de la historia que tendría un gran auge en el orden capitalista y daría lugar, como resultado de sus propias contradicciones, a un sistema social más humano. En el mismo sentido, para Durkheim la progresiva expansión del industrialismo daría paso a una vida social armoniosa e integrada mediante la división del trabajo y el individualismo moral. Sólo Max Weber fue capaz de vislumbrar el mundo moderno como una paradoja donde el progreso material se abría paso mediante la expansión de una burocracia que anulaba la creatividad y la autonomía individual (Giddens, 1994).

<sup>4</sup> Sin embargo, Norbert Elías ha mostrado que la imagen del ser humano como un ser aislado y completamente libre e independiente de los demás individuos, tiene una larga tradición en la historia de las sociedades europeas (2009: 56). Sin embargo, el individualismo actual se caracteriza por una exacerbada atomización social y una fuerte carga de responsabilidad y una fuerte exigencia de autorrealización sobre los individuos respecto de sus acciones y sus estrategias de integración social.

<sup>5</sup> Debida, entre muchos factores, a la crisis del petróleo de 1973.

De esta manera, se transitó de una sociedad incluyente y basada en la gestión regulada de las desigualdades (Castel, 2010) a una sociedad excluyente, que exacerbó los riesgos y la incertidumbre, tanto en el plano económico como en el ontológico (Beck y Beck, 2003; Young, 1999).

La crisis económica, social y ontológica, se expresó claramente en:

- Las relaciones laborales, mediante la transformación de los mercados de trabajo.
- La exacerbación del individualismo que tuvo un impacto significativo sobre las concepciones tradicionales de comunidad y familia, y provocó la ruptura de los hilos que habían imbricado a los individuos con el tejido social (Hobsbawm, 2003).
- La agudización de la crisis de la noción de progreso<sup>6</sup>, entendida como una construcción conceptual que no sólo remitía a una teleología de la historia, sino también a la idea de un mejor porvenir, capaz de orientar los proyectos concretos de las personas<sup>7</sup> (Castel, 2010: 15).

Estas transformaciones:

- Trajeron consigo una espiral de precariedades y colapsos económicos y de sentido<sup>1</sup>, que afectaron principalmente a las personas jóvenes<sup>8</sup> y les

---

<sup>6</sup> La crisis de la noción de progreso ya se había agudizado en el periodo posterior a las Grandes Guerras del siglo XX, pues éstas demostraron que las posibilidades totalitarias y el exterminio de millones de seres humanos se encontraban contenidas en los parámetros de la modernidad y sus avances científicos y tecnológicos.

<sup>7</sup> Actualmente no existe garantía alguna de que el futuro será mejor que el presente y la incertidumbre trastorna la autopercepción estable del yo y obstaculiza la construcción autónoma de la propia identidad en el intercambio con el contexto social, incrementando la sensación de vulnerabilidad y dando paso a una nueva ideología del riesgo (Sennett, 2000).

<sup>8</sup> Las personas jóvenes fueron las más afectadas por el nuevo modelo de acumulación y su tendencia creciente hacia la flexibilización laboral, la cual se tradujo en violaciones sistemáticas de las normas laborales mínimas, mediante un modelo laboral flexible y desregulado, y con pocas oportunidades de acción colectiva y protección sindical. Por otro lado se presentaron también procesos de degradación laboral, desocupación prolongada, precarización del empleo y abandono escolar, lo que tuvo como consecuencia la incorporación de las personas jóvenes al mercado informal de trabajo (mejor remunerado que el trabajo formal, pero sin acceso a los sistemas de seguridad social) o al trabajo no remunerado (por comisiones), y en algunos casos su integración al mundo de la ilegalidad y el narcotráfico. Las dinámicas socioeconómicas actuales excluyen a numerosos jóvenes de los derechos y las oportunidades de movilidad social, lo cual genera serias contradicciones entre una esfera mediática que define pautas de consumo como puertas de acceso disponibles para que cualquiera tenga acceso al respeto, el reconocimiento (satisfactores sociales), la tranquilidad y la felicidad (satisfactores emocionales), y la imposibilidad que tiene la gran mayoría de las

llevaron a buscar nuevas formas de agrupación que les permitieran obtener referentes y estabilidad, económica y emocional, en entornos marcados por la desigualdad, la discriminación y la exclusión.

- Produjeron fracturas en los lazos sociales y favorecieron la emergencia de fuertes exigencias de autorrealización aunadas a crecientes espacios y prácticas de exclusión (Saraví, 2006).
- Dieron lugar al debilitamiento y la pérdida de la membresía, entendida como los vínculos que mantienen y definen la condición de pertenencia a la sociedad (Saraví, 2006).
- Generaron rupturas que agudizaron la crisis de los anclajes sociales que habían permitido en otro tiempo la construcción de trayectorias, identidades y certezas (Calderón, 2012), y aceleraron la crisis de las llamadas “estructuras de acogida y movilidad social”: los centros educativos, la familia y el trabajo (Young, 2003).

### *Las pandillas como alternativa de socialización y respuesta a la crisis*

La literatura sobre pandillas juveniles ha destacado como causas de su formación: la exclusión social, la crisis de la explosión urbana y el descrédito de las instancias familiares, educativas, laborales y políticas (Nateras, 2013, Cerbino, 2013, Perea, 2013, Reguillo, 2013). Aspectos que han propiciado la desinstitucionalización de jóvenes mediante la salida del hogar, el abandono escolar, el desempleo y el subempleo informal o ilegal, así como el abandono de toda participación en la vida política (OEA, 2007, Nateras, 2013).

Las pandillas juveniles emergen, entre otras movilizaciones de jóvenes, como alternativas de socialización y respuesta a escenarios de desencanto generalizado y precarización económica, que fueron el resultado de las crisis y las políticas de ajuste económico en la década de 1980 (Reguillo, 2013). Estas

---

personas jóvenes para alcanzar estos beneficios a través de las vías institucionales o validadas legítimamente.

agrupaciones surgen en sociedades sumamente desiguales, con altos niveles de exclusión social y con escasas oportunidades educativas y laborales para las personas jóvenes<sup>9</sup>, y se convierten en un medio para canalizar las frustraciones, la angustia y la falta de seguridad ontológica y en una válvula de escape a las tensiones originadas por el mundo moderno (Giddens, 1994; Bauman, 2003). Como también han señalado Nateras y Valenzuela (2013: XXIII):

Ante la crisis terrible del proyecto civilizatorio, del quiebre de sentidos y de significados de instituciones como la familia, la escuela, el trabajo, otrora importantes en la socialización y la sociabilidad de los sujetos, los agrupamientos, los barrios, las pandillas/palomillas/bandas (maras, cholos, Latin Kings, Ñetas, Barrio 18 y demás culturas juveniles) son de lo poco que le queda a una parte de estos jóvenes en tanto funcionan como modelos identificatorios, ya que ayudan -al menos en el imaginario- a soportar o resistir, tanto real como simbólicamente, la precariedad y la carencia en la que se encuentran la mayoría de ellos y ellas.

---

<sup>9</sup> La meritocracia contemporánea supone que la movilidad social está basada en el talento y el esfuerzo, y que cualquier persona tiene posibilidad de transitar hacia posiciones superiores en la estratificación social; sin embargo, amplios sectores de la población participan únicamente como “espectadores del progreso” (Young, 1999) debido a que se enfrentan a un conjunto de obstáculos y barreras sociales que les niegan el acceso a los espacios legítimos de competencia por los méritos, y les convierten en observadores perpetuos de los beneficios y recompensas obtenidos por integrantes de sectores más favorecidos. Estas dislocaciones están presentes también en las características del mercado, las cuales obstaculizan la participación de grandes sectores de la población en el mercado laboral no precario, al tiempo que favorecen y animan sus expectativas de consumo. De este modo, se producen frustraciones que se convierten en formas de privación relativas que se expresan mediante la comparación que realizan las personas y grupos excluidos respecto de aquellos que poseen mayores privilegios, y también respecto de quienes están por debajo en la jerarquía social y que, sin embargo, adquieren recompensas a través de actividades informales o ilícitas. Esta comparación permite a los “espectadores” percatarse de que su adaptación formal al mercado de trabajo suele “recompensarse” con horarios laborales extensos, condiciones de trabajo precarias, escasas o nulas prestaciones sociales y salarios reducidos, lo cual termina por convertirse en una receta para la insatisfacción (Frank y Cook, 1996). El modelo capitalista posindustrial ha favorecido la escisión de los individuos en por lo menos dos grandes conglomerados: aquellos individuos que cuentan con los recursos para adaptarse a una sociedad altamente competitiva y maximizar beneficios, y aquellos, la mayoría, que han interiorizado las metas vitales y de consumo promovidas socialmente, pero que carecen de los medios para su consecución.

Algunas personas jóvenes pertenecientes a sectores desfavorecidos se integran en pandillas para buscar paliar e incluso redefinir dimensiones altamente valoradas socialmente como el respeto, la confianza, la estabilidad e incluso la posibilidad de sentirse parte de “algo grande” y dirigir hacia ahí sus esfuerzos: se trata de aquellos que han acumulado más desventajas y obstáculos en el acaecer de sus trayectorias vitales y cuyos itinerarios biográficos rayan en la exclusión social (Mora y Oliveira, 2014).

En ese sentido, la incorporación y permanencia de jóvenes en pandillas está asociada con la exclusión social, la cual va más allá de la simple privación económica y se articula con una serie de desigualdades dinámicas<sup>10</sup> que dan lugar a desventajas acumuladas en las trayectorias biográficas de las personas (Saraví, 2008).

Esto significa que entre los afectados por desigualdades persistentes<sup>11</sup> comunes, existen personas que van acumulando un mayor número de desventajas u obstáculos para la integración social y la obtención del reconocimiento que proporcionan las categorías institucionales (familia, escuela, trabajo...), y se colocan en una situación de mayor vulnerabilidad para insertarse en pandillas o en grupos del crimen organizado. Se trata de <los olvidados entre los olvidados> cuyos itinerarios biográficos se construyen en complejos contextos sociales, económicos y culturales.

De esta manera, surge la inquietud por comprender los obstáculos, los recursos movilizados, las decisiones y la ocurrencia de momentos cruciales que han moldeado los itinerarios biográficos de quienes ingresan en pandillas,

---

<sup>10</sup> Fitoussi y Rosanvallon (1996) hablan de dos tipos de desigualdad: las desigualdades “persistentes” que se expresan en las estadísticas sobre la distribución de ingresos, la ocupación, la vivienda, entre otros y las desigualdades dinámicas ante el trabajo y la condición asalariada, el endeudamiento, los problemas urbanos, las consecuencias de la implosión del modelo familiar, las nuevas formas de violencia, entre otras, las cuales son movilizadas por la desocupación dinámicas o la de la transformación de las condiciones de vida.

<sup>11</sup> Entendidas como sistemas de distinción que están socialmente organizados a partir de categorías históricas como clase, género o etnia (Tilly, 2000) y que hacen de la desigualdad individual el producto de una organización categorial donde su persistencia se reproduce mediante pautas de interacción asimétricas y dispositivos que involucran estructuras e instituciones sedimentadas en el transcurso de la historia de una sociedad (Reygadas, 2004).

y, principalmente, las prácticas posteriores al ingreso que aseguran su permanencia en una sociedad cada vez más compleja y diferenciada.

### *Diferenciación y desdiferenciación social*

El sociólogo francés Emile Durkheim señaló en su obra *La División del Trabajo Social* que el hecho de definir transgresiones como tocar un objeto tabú, apagar un fuego sagrado, comer ciertas carnes o no pronunciar adecuadamente una fórmula ritual, dio lugar a una organización moral en las comunidades totémicas y permitió el establecimiento de prohibiciones y castigos definidos, a la vez que la intensidad de la pena expresaba el grado de indignación moral propiciado por la transgresión o el crimen cometido (Durkheim, 1999). De esta manera, la pena/sanción era un indicador privilegiado de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma comunidad y la clasificación de actos transgresores o criminales ponía en evidencia “la reglamentación del rito, de la etiqueta, del ceremonial, de las prácticas religiosas” (Durkheim, 1999:81).

Las comunidades totémicas adquirieron conciencia y fueron capaces de mantener el sentimiento de sí mediante la concentración y reunión de individuos en torno a una movilización ritual solidaria que era tanto una forma de organización moral como un tipo de integración social, es decir “un ajuste mutuo de las diversas partes para formar un todo unificado y armonioso” (Beriaín, 1996:21) sustentado en valores, creencias y sentimientos compartidos. En consecuencia, la congregación grupal hizo emerger una conciencia colectiva, capaz de articular relaciones selectivas entre el ser humano, el mundo y lo sagrado en “una totalidad axiológica indiferenciada” (Beriaín, 1996:19), y esto dio lugar a una solidaridad mecánica que hizo posible definir criterios de membresía mediante la participación en los rituales grupales, lo que posibilitó la instauración de un complejo sistema de inclusión (quiénes podían participar) y de exclusión (quiénes no podían hacerlo).

Así, las comunidades totémicas fueron capaces de generar sistemas de clasificación y representación que contribuyeron a conectar varios niveles de

una realidad fragmentada y heterogénea, lo que les permitió dotar al mundo de un orden cognitivo y moral capaz de aparecer como un hecho de estrategia y acción en abierta oposición a “la indeterminación, la irracionalidad y la ambigüedad” (Bauman, 1996:81).

En contraste, las sociedades actuales difieren de las anteriores formas de orden social por su dinamismo, el cual desgasta los hábitos y costumbres tradicionales, y tiene un impacto global que se caracteriza por la reorganización del tiempo y el espacio, dando lugar a mecanismos de desmembramiento que liberan a las relaciones sociales de los contextos locales y las recombinan a través de amplias distancias espacio-temporales (Giddens, 1994).

Asimismo, las sociedades diferenciadas y complejas carecen del grado de homogeneidad cultural de las comunidades totémicas y, en consecuencia, requieren una forma diferente de solidaridad. Al respecto, Durkheim señaló que la división, cada vez más especializada, del trabajo podía ser fuente de un tipo de solidaridad *sui generis* si se articulaba con una reglamentación capaz de garantizar la armonía entre las diferentes funciones sociales y los distintos grupos corporativos (Durkheim, 1999:383).

Durkheim estaba convencido de que la preponderancia de la solidaridad orgánica sobre la solidaridad mecánica, era el resultado de una “ley histórica” que llevaba a las sociedades a tornarse cada vez más complejas y diferenciadas y por ello propuso como alternativa de integración: el énfasis en la reglamentación y el fortalecimiento de los lazos solidarios orgánicos. De este modo, consideró que si las comunidades totémicas se integraban por medio de normas, valores, creencias y sentimientos ampliamente compartidos, las sociedades diferenciadas debían hacerlo por medio de la interdependencia de roles especializados y de una reglamentación capaz de favorecer la existencia de un todo armónico.

Sin embargo, como ha señalado Beriain, la interdependencia funcional es insuficiente para lograr la integración social si no se establece un “consenso normativo básico” que posibilite una integración moral y simbólica (Beriain,

1996:23). En consecuencia, aunque el mercado y la modernización capitalista han destruido una gran parte de los fundamentos normativos tradicionales, persisten principios de solidaridad moral irreductibles funcionalmente, de modo que en el seno de las sociedades complejas y diferenciadas, pueden encontrarse “islas” de unidad simbólico-social que articulan a los seres humanos con la sociedad como un todo, proporcionándoles un sentimiento de membresía y un sentido de comunidad que “se construye selectivamente entre un pasado originario y un futuro incierto” (Berlain, 1996:23).

En consecuencia, la modernidad puede ser vista como la instauración de orden postradicional, sin que por ello las seguridades y hábitos de la tradición hayan sido relevados por la certidumbre del conocimiento racional (Giddens, 1996). De hecho, el sentido de comunidad parece resurgir como un proceso “desdiferenciador” en grupos que buscan la unidad tradicional y un alto nivel de homogeneidad entre sus miembros (Berlain, 1996).

En tales agrupaciones coexiste lo tradicional con lo moderno en un constante vaivén entre la tensión y la adaptación, pero lo que parece estar detrás es la búsqueda del “todo”, del “nosotros” como identidad, de la autorepresentación de lo social contenida en figuras totémicas y de significados que introducen vínculos donde parecía no haberlos. Estas agrupaciones son unidades simbólico-sociales que tienen como sustento una serie de rituales compartidos, cuyo éxito genera sentimiento de membresía y satisfactores emocionales, y cuyo fracaso produce sanciones morales y angustia. En ese sentido, sólo los rituales de interacción fungen como mecanismos de reproducción y organización social de la angustia, al hacer de la vida algo normal y predecible y dar lugar a una “normalidad” organizada con todo detalle dentro de las texturas de la actividad social (Giddens, 1994).

Diversas agrupaciones han asumido la necesidad de una desdiferenciación frente al dinamismo y la incertidumbre generada por las transformaciones modernas (grupos religiosos, culturas juveniles, entre otros), pero para los objetivos de esta tesis nos enfocaremos exclusivamente en las pandillas juveniles y los rituales de interacción que en éstas se practican.

## El ritualismo subcognitivo

La organización ritual de las pandillas puede entenderse a partir de la obra de Émile Durkheim, Erving Goffman y Randall Collins, quienes emplearon la expresión <ritual> para referirse a un mecanismo social capaz de enfocar “una atención y una emoción conjunta, generadora, al mismo tiempo, de una realidad temporalmente compartida” (Collins, 2009<sup>a</sup>). De tal manera que para esta tradición de pensamiento<sup>12</sup>, el ritual era una forma primordial de la acción microsituada que permitía <flujos situacionalmente generados>, de significados y sentidos; así como diversas magnitudes de emoción, solidaridad y creencia.

Aunque existen varias tradiciones en el estudio de los rituales<sup>13</sup>, el llamado <ritualismo subcognitivo> (Collins, 2009<sup>a</sup>) plantea, principalmente, que las ideas y creencias son resultado de prácticas sociales, y no esencias platónicas ni una simple extensión de las sensaciones. El principal representante de esta tradición es Émile Durkheim, quien postuló en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* que las ideas y creencias religiosas son resultado de la celebración de rituales y la sacralización del grupo congregado<sup>14</sup>. De hecho, como había señalado Durkheim, la sociedad sólo puede adquirir conciencia y mantener el sentimiento que tiene de sí misma, cuando los individuos se reúnen y se concentran en torno un centro simbólico donde la copresencia física y la consonancia emocional hacen surgir una fuerza social que se difunde por todo tipo de seres y se convierte en un verdadero objeto de culto.

---

<sup>12</sup> No debemos olvidar, sin embargo, que la tradición durkheimiana, a diferencia de las otras grandes tradiciones sociológicas, abrió grandes escuelas de pensamiento tanto en la dimensión macroestructural como para las teorías microsociológicas. Grandes representantes de la primera dimensión (influencia de Montesquieu, Comte y Spencer en la obra durkheimiana) son Levi Strauss -con una fuerte dosis de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure-, Robert Merton y Talcott Parsons. Representantes de la segunda (influencia de Robertson Smith y Fustel de Coulanges en la obra durkheimiana) son Erving Goffman y Randall Collins.

<sup>13</sup> Para conocer más sobre las diferentes tradiciones en torno al ritual: Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.

<sup>14</sup> Para después extender esto a las categorías del entendimiento, los conocimientos cosmológicos y las operaciones lógicas (Collins, 2009<sup>a</sup>).

A ese respecto, en su estudio sobre el totemismo australiano, Durkheim demostró que el tótem no tiene relación con las imágenes que lo representan (animales, vegetales, divinidades) sino que es símbolo para “la explicación material de alguna otra cosa” (Durkheim, 2003:210). De tal manera que la energía inmaterial producida en los rituales y contenida en una figura sensible (tótem) era tanto símbolo del dios como del grupo, que eran una y la misma cosa (Durkheim, 2003).

Esta interpretación subcognitiva de los rituales da cuenta de la cognición como el resultado de prácticas sociales, y, por lo tanto, considera que es también por medio de los rituales como se generan las pautas morales. En ese sentido, las moralidades varían de acuerdo con la organización grupal y la propia participación ritual demarca “límites grupales y confines de obligación moral” (Collins, 2009<sup>a</sup>:28).

Por otro lado, Marcel Mauss (sobrino y discípulo de Durkheim), mostró en su *Ensayo sobre el don* (Mauss, 2003) que las fronteras grupales pueden abrirse mediante intercambios momentáneos, altamente ritualizados, que dan cuenta de estructuras mayores formadas por cadenas de intercambio ritual. Esto significa que la mecánica del ritual es dinámica y conflictiva, y que las celebraciones rituales pueden establecer nuevas conexiones y criterios de inclusión-exclusión que provocan, en quienes son excluidos, diversos grados de rebeldía y lucha por ser admitidos como miembros. En otros casos, sin embargo, puede producir el abandono de esos intercambios y la deliberada evitación de dichos encuentros.

De acuerdo con Collins (2009<sup>a</sup>), Durkheim diseñó un modelo que explica cómo la interacción en grupos pequeños produce solidaridad y simbolismos compartidos; sin embargo, estos grupos pueden ser locales, efímeros y antagónicos, y la <consciencia colectiva> puede encontrarse en ámbitos específicos y “no en la inmensa bóveda de un cielo que cubre a todos los miembros de la sociedad” (Collins, 2009<sup>a</sup>: 32).

Por su parte, Erving Goffman y Randall Collins propusieron que es posible encontrar rituales también en las sociedades diferenciadas y que estos se encuentran en todas partes, especialmente en los *encuentros cara-a-cara* (Goffman), o *de copresencia física* (Collins), realizados en *situaciones* (Collins) o *encuentros* estructurados (Goffman), en los cuales se preserva o pierde *la fachada social* (Goffman), y de los cuales se obtiene o se pierde *energía emocional* (Collins).

A lo largo de esta tesis mostraré que los estudios de Erving Goffman y Randall Collins son sumamente útiles para el estudio de las pandillas; sin embargo, las características de estas agrupaciones requieren la utilización de elementos teóricos durkheimianos que recuperen sociológicamente el abordaje de la comunidad totémica. Con esto quiero decir que las pandillas pueden ser vistas, metafóricamente, como clanes totémicos *sui generis*, generados por una extraña combinación entre lo simple y lo diferenciado, que les confiere una particularidad de gran relevancia. No son susceptibles, por lo tanto, de un estudio puramente etnológico o antropológico, sino que requieren las herramientas teóricas de la sociología para el análisis de las sociedades diferenciadas y estratificadas.

### *Las pandillas como clanes totémicos*

Con base en lo expuesto, analizaré a las pandillas como si fueran clanes *sui generis* que surgen en comunidades de vecindad, parentesco y especificidad ritual, flotando sobre, y al mismo tiempo al margen de la sociedad diferenciada. Considero que tales agrupaciones constituyen unidades de observación inigualables de un repliegue comunitario frente a las grandes presiones y procesos de exclusión (en los rituales naturales y formales) surgidos de la diferenciación y la estratificación social<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> No estoy afirmando, de ninguna manera, que esto sea “bueno” o “malo”, la tradición sociológica que recuperé consiste en la comprensión de los fenómenos sociales y no en su valoración.

En consecuencia, una asimilación radical de las pandillas con las comunidades tribales sería sumamente burda si se ignorara la complejidad de los múltiples contactos que sus integrantes mantienen con la sociedad diferenciada y su participación en espacios sociales que requieren la participación en rituales de interacción regulados por un conjunto de “buenas maneras”, olvidando que el fracaso en estos rituales, que además están fuertemente estratificados, conlleva, con frecuencia, un movimiento continuo de los integrantes hacia un repliegue cada vez mayor dentro de la pandilla.

De este modo, las pandillas pueden ser vistas, insisto: metafóricamente, como *clanes*, pero en un sentido mucho más complejo que los clanes tradicionales, ya que sus miembros actúan en torno a dos grandes horizontes de significado: los rituales ceremoniales tribales (con sus objetos sagrados y profanos), y los rituales de interacción diferenciados y estratificados (con sus objetos sagrados y profanos). Asumir sólo una de estas dimensiones dejaría un gran vacío explicativo y llevaría a reducciones equívocas.

Considero que la sociología permite un abordaje de este fenómeno en esas dos direcciones, no a partir de un análisis micro-macro (como se suele decir), sino a través de dos formas distintas de análisis *micro* delineadas en una misma tradición sociológica, en diferentes momentos del tiempo y en relación a dos modelos sociales distintos: la comunidad y la sociedad. El estudio de Émile Durkheim sobre los rituales en las comunidades tribales, por un lado, y los estudios de Erving Goffman y Randall Collins sobre los rituales en las sociedades diferenciadas y estratificadas, por otro. Intentaré demostrar que ambas formas de ritualización (de comunidad y de sociedad) están presentes en las pandillas en un mismo tiempo y espacio, manteniendo una tensión constante.

Precisamente estas tensiones entre los rituales de comunidad y los rituales de interacción de la sociedad diferenciada, así como la búsqueda de energía emocional y la relación con lo sagrado son, desde mi punto de vista, las que diferencian a las pandillas de otras formas de agrupación y organización juvenil y adulta. Las pandillas son simples y diferenciadas, con rasgos tradicionales y modernos; y el ritualismo subcognitivo, junto con el abordaje sociológico de la

vida religiosa en comunidades totémicas, puede darnos luz sobre esta <desdiferenciación>.

De esta manera destacaremos aspectos que nos permitirán explicar los rituales de ingreso y permanencia de jóvenes en pandillas; así como la vivencia cotidiana de todos los factores sociales señalados y su expresión en la interacción social, es decir, la respuesta al cómo emergen de las propias prácticas sociales las pautas de moralidad que exigen su confirmación realizativa en los encuentros cara-a-cara (Erving Goffman) y en las situaciones sociales estructuradas (Randall Collins) donde se configuran fachadas sociales y se practican rituales de interacción (Durkheim, Goffman, Collins) que generan energía emocional (Collins) en diferente intensidad cuando son exitosos, y fuertes sentimientos de fracaso y exclusión cuando son fallidos o forzados (Collins). Esto implica atender los rituales de interacción cotidiana en las pandillas y dar cuenta de la prolongada cadena de fracasos rituales que favorece el abandono de encuentros y da lugar a un repliegue comunitario que configura los límites de un espacio simbólicamente delineado y una cohesión grupal de gran intensidad.

En este trabajo comparto la afirmación sociológica de que la interacción social se encuentra altamente estratificada y los continuos fracasos en los intercambios sociales favorecen la conformación de grupos ritualmente delimitados (y a menudo violentos), así como el ingreso y permanencia de personas jóvenes en ellos. La hipótesis de este trabajo sostiene que las personas jóvenes que ingresan y permanecen en las pandillas adquieren fuertes compromisos rituales que les permiten afrontar las dificultades de integración y los procesos de exclusión social de las sociedades modernas y al mismo tiempo les llevan a reconstruir, desde la pandilla, un proceso de inclusión-exclusión altamente ritualizado y moralmente orientado.

Esta hipótesis supone un vínculo complejo entre las tensiones estructurales, las experiencias de vida y los rituales de interacción que garantizan el ingreso y la permanencia de personas jóvenes en pandillas.

En este trabajo analizo los procesos de ingreso, los rituales de interacción y las pautas de moralidad que comparten quienes integran las pandillas y para ello se utiliza un enfoque sociológico que integra las tensiones estructurales y las biografías personales.

### *Descripción de los capítulos*

En el primer capítulo de esta tesis se transita por diferentes definiciones que pretenden aproximarse al fenómeno de las pandillas desde miradas que destacan rasgos específicos que van desde un foco exclusivo en sus prácticas de violencia y criminalidad, hasta su consideración como espacios de vibración común, protección y solidaridad, que, sin negar la ocurrencia de actos violentos y delictivos, nos permiten aclarar que estos no constituyen la finalidad de la unión grupal. En este capítulo se muestran también diferentes denominaciones de las pandillas en diferentes lugares del mundo y se recupera una tipología propuesta por la Organización de Estados Americanos. Aunque esta visión es plenamente evolucionista y muestra la transformación de pequeños grupos de amigos en pandillas cada vez más complejas, es conveniente considerar que muchas pandillas podrían también involucionar: volverse más pequeñas y desaparecer o bien ser el resultado de procesos no teleológicos. Finalmente, se abordan algunas influencias externas y diversas motivaciones de quienes ingresan en pandillas. Todos estos aspectos nos han permitido plantear una conceptualización sobre lo que entenderemos como pandilla a lo largo de esta tesis y seleccionar el tipo de pandilla que estudiaremos.

En el segundo capítulo se trata el tema de la exclusión social y, específicamente de su relación con las desigualdades (permanentes y dinámicas), la violencia, la criminalidad, la segregación y estigmatización residencial, y la integración en pandillas. En este capítulo destacamos la importancia de reconocer que incluso en los contextos más desfavorecidos algunas personas acumulan, en el transcurso de sus vidas, más desventajas que otras, lo que les coloca en una situación de mayor vulnerabilidad para integrarse en pandillas. Este capítulo se relaciona específicamente con el

capítulo quinto, pues el contenido teórico nos permitió interpretar algunos relatos de vida sobre el ingreso de jóvenes en pandillas a partir de la acumulación de desventajas y la falta de una red alternativa de apoyo familiar o comunitario.

En el tercer capítulo centramos nuestra atención en el ritualismo subcognitivo, a partir de la obra de Émile Durkheim, Erving Goffman y Randall Collins. Es importante señalar que la revisión teórica estuvo en relación constante con los datos obtenidos en campo, de tal manera que constantemente fueron reorganizados y redefinidos los elementos teóricos que fueran de utilidad para aportar a la interpretación (complementada por la experiencia de investigación) de los rituales de interacción que se practican en la pandilla y permiten la formación de pautas de moralidad que deben ser constantemente reafirmadas. En ese sentido, este capítulo se relaciona estrechamente con el capítulo sexto que remite precisamente a los rituales cotidianos y a los esporádicos, de mediana y alta intensidad, que fortalecen la cohesión grupal y el sentido de pertenencia de sus integrantes.

En el cuarto capítulo se plantean algunos antecedentes y características de las pandillas mexicanas, que nos permiten comprender sus peculiaridades y su incidencia. También planteamos la metodología que se ha seguido para la presente investigación y algunas experiencias del investigador en relación con el tema.

En el quinto capítulo se presenta un conjunto de relatos de vida que permiten observar los procesos de exclusión, la acumulación de desventajas y los momentos cruciales que se relacionan con el ingreso de personas jóvenes en pandillas.

Finalmente, en el sexto capítulo se muestran rituales de interacción que se practican en las pandillas y son visibles en las narraciones de los entrevistados. La descripción de estos rituales nos permitió observar un conjunto de pautas de moralidad comunes a los integrantes de diversas pandillas y los complejos procesos de sacralización que favorecen su cumplimiento y el sostenimiento de una fachada específica.

En estos rituales se evidencia la condición totémica de la pandilla, pues se sacraliza al grupo y lo sagrado se expresa en emblemas, objetos, lugares, rituales y fachadas que deben ser constantemente reafirmadas. De esta manera es posible comprender la participación de los miembros de una pandilla en rituales de interacción de alta intensidad que con frecuencia les exponen a sufrir lesiones o incluso a ser asesinados.

## Capítulo 1. Pandillas: de la criminalización a la comprensión

Las pandillas juveniles han sido asociadas frecuentemente con la violencia y la criminalidad en las ciudades, y se les ha responsabilizado plenamente de la inseguridad, el miedo, la angustia y la incertidumbre (Perea, 2004; Valenzuela, 2013). Este imaginario tiene referentes concretos, principalmente una serie de definiciones centradas exclusivamente en los actos violentos o delictivos realizados por los integrantes de dichas agrupaciones. Al respecto, Frederic Thrasher concibió a las pandillas en su famoso texto *The gangs* (1927) como:

[...] El esfuerzo espontáneo de niños y jóvenes por crear, donde no lo hay, un espacio en la sociedad adecuado a sus necesidades. Lo que ellos obtienen de ese espacio, es aquello que el mundo adulto no tuvo la capacidad de otorgarles, que es el ejercicio de la participación, vibrando y gozando en torno a intereses comunes<sup>16</sup> [...] actúan de modo corporativo, y cuando lo hacen en forma delictiva, participan en robos, tráfico de drogas y asesinatos, manteniendo graves conflictos con otras pandillas y con el mundo circundante, al cual agreden a través de las formas más violentas, vulnerando la propiedad y la seguridad (Thrasher citado en OEA, 2007:32).

En ese mismo sentido, la ley Street Terrorism Enforcement and Prevention que se elaboró en California en el año de 1993 (OEA, 2007:42), estableció una definición de pandilla que destacó las siguientes características:

- Tener entre sus actividades primarias la realización de delitos y crímenes.
- Tener un nombre común y signos o tatuajes identitarios, con un compromiso de grupo en la realización de hechos criminales.

Por su parte, la Red Eurogang en los Estados Unidos<sup>17</sup>, mediante la interacción de cien investigadores tanto norteamericanos como europeos, definió a las

---

<sup>16</sup> Vibrando y gozando en torno a intereses comunes alude a cuestiones emocionales que, sin embargo, han recibido poca atención y se ha profundizado poco en ellas.

<sup>17</sup> En Europa y Estados Unidos, las pandillas suelen arroparse con el signo étnico, unas conformadas por inmigrantes; otras, por “blancos” dispuestos a hacer valer su pretendida supremacía racial. En Sudáfrica se revisten de su pasado reciente, la renovada emergencia de la criminalidad después de la caída del apartheid y el inicio de un gobierno autónomo. En Latinoamérica, por su parte, las pandillas se encuentran ligadas al incremento de la exclusión y la miseria (Perea, 2004: 16).

pandillas como: “cualquier grupo duradero con una presencia en espacios públicos para el que la participación en actividades ilegales es una parte integral de su identidad grupal” (OEA, 2007).

En un sentido similar, John Hagendom señaló que es muy probable la transformación de las pequeñas pandillas juveniles en organizaciones delictivas y criminales, dado que imponen a sus miembros rigurosas normas y criterios de membresía que los vuelven más sensibles a la socialización de sus pares que a otros agentes de socialización como la familia y la escuela. Esto favorece un proceso de institucionalización de la pandilla juvenil y su conformación como una organización jerárquica cuyos integrantes pueden implicarse en actividades ilícitas o articularse con organizaciones criminales.

[Las pandillas] son grupos de jóvenes sin supervisión que se definen a sí mismos como pandilla y desarrollan sus propias normas y criterios de membresía. En ese sentido, los miembros son más sensibles a la socialización de sus pares que a otros agentes de socialización (como la familia, la escuela...), por lo cual se convierten en entidades institucionalizadas dentro del marco de sus barrios. Este proceso de institucionalización puede, bajo ciertas condiciones, devenir en verdaderas organizaciones jerárquicas que operan en la economía informal y, algunas veces, se vinculan con cárteles criminales internacionales (Hagendom citado en OEA, 2007:33).

Finalmente, los estudios longitudinales de Thornberry y otros (citado por Serra Hoffman, 2007), mostraron que la pertenencia a pandillas incrementa el riesgo de delinquir, ya que facilitan la decisión de portar armas blancas o de fuego e incrementan el riesgo de victimización debido a los incidentes de violencia letal surgidos de disputas territoriales, personales, y rivalidades (OEA, 2007:52). En consecuencia, se planteó que cuando cualquier agrupación juvenil adquiere características parecidas a las de una pandilla, es posible encontrar una mayor comisión de actividades ilegales y rivalidad con otras agrupaciones semejantes.

A partir de estas definiciones, las pandillas fueron asimiladas con bandas criminales cuya única finalidad era la comisión de actos violentos o delictivos (Reguillo, 2012). Esta perspectiva dio lugar recurrentes respuestas represivas y políticas de “mano dura” que se realizaron principalmente en zonas con alto grado de marginación y contra las y los jóvenes pertenecientes a sectores empobrecidos de la sociedad, lo que favoreció la detención de jóvenes, implicados o no en pandillas, por la llamada “portación de cara”, a partir de la construcción de identidades desacreditadas y proscritas (Valenzuela, 2013). Esto condujo a frecuentes acosos y abusos policiales y como consecuencia de este proceso se generó un imaginario que concibió a los integrantes de pandillas como individuos perversos y a las pandillas como agrupaciones exclusivamente orientadas a generar inseguridad e incertidumbre.

Es indudable que la violencia y la criminalidad son fenómenos que se encuentran presentes en las prácticas pandilleriles, pero es conveniente señalar que tales dimensiones sólo representan una pequeña parte de todo lo que implica la conformación y pertenencia a una pandilla<sup>18</sup>, y, por lo tanto, no se pueden eludir aspectos como la búsqueda de participación, la necesidad de tener un lugar en la sociedad y la posibilidad de conseguir una “vibración” en torno a intereses comunes, como aspectos asociados al ingreso y permanencia de quienes las conforman.

Frente a ello, se vuelve necesario ampliar la definición de pandilla y tomar en cuenta otros aspectos que atraen a los jóvenes hacia ellas, más allá de una exclusiva finalidad violenta o delictiva. Esto implica modificar la concepción del integrante de pandillas como un criminal sin escrúpulos, por la de un miembro de la sociedad que ha sido despojado de sus soportes sociales y familiares, y que los ha encontrado en grupos afectivos cuyos rituales están marcados por la violencia y que pueden llegar a realizar actividades ilícitas como parte de un ordenamiento ritual específico.

---

<sup>18</sup> Como ha mostrado Saraví (2004): la centralidad en las pandillas es la búsqueda de reconocimiento e identidad, y el robo y otros actos delictivos sólo ocupan un papel secundario.

## *1.1 La pandilla como red cargada de emociones*

No debe olvidarse que las pandillas se constituyen como un espacio alternativo donde los integrantes pueden plantearse un sentido de vida, mediante un proceso de tribalización que les permite estar y sentir el barrio, entendido como un espacio relativamente autónomo donde pueden “conversar, reír y sentirse bien; reafirmando su derecho a un espacio en la ciudad y a la realización de una existencia vivida intensa y plenamente” (Soria citado en OEA, 2007:48), y adicionalmente, la experiencia de ayuda mutua en lo cotidiano y en situaciones de peligro refuerza cada vez más los lazos entre los integrantes de la pandilla y les permite generar una red cargada de emociones. En ese sentido, es pertinente retomar algunas definiciones que se enfocan en los aspectos emocionales asociados con el ingreso y permanencia en pandillas.

Al respecto, Xavier Vanegas define a las pandillas como:

Grupos de jóvenes de 12 a 25 años, que van formando grupos, a los que consideran sus familias, y al hacerlo crean lazos de afinidad y dependencia indefinida que fomentan el surgimiento de actos delictuales más sofisticados, sistemáticos y conectados (Vanegas citado en OEA, 2007:38).

En ese mismo sentido, para Mauro Cerbino:

Las pandillas son una comunidad emocional que ampara, apoya y da protección, al mismo tiempo que brinda la posibilidad de ‘tener un norte’, un sentido de vida; características que muchas veces en la familia están ausentes, sobre todo porque en esa familia el sujeto juvenil no adquiere un sentido de persona (Cerbino citado en OEA, 2007:38).

Por su parte, Rafael Polo afirma que:

Las pandillas son el límite de la sociedad que las incluye y las excluye al mismo tiempo: sus miembros buscan luchar contra el sistema a través de sus actividades y actitudes (Polo citado en OEA, 2007:39).

En las definiciones mencionadas destacan: los lazos de afinidad y la dependencia indefinida, la caracterización de la pandilla como una “comunidad emocional” y los límites incluyentes y excluyentes de la sociedad; sin que ello implique olvidar la participación de los integrantes de pandillas en incidentes de violencia y en la comisión de delitos que se articulan con sus rituales de interacción y favorecen la cohesión grupal, el sentimiento de membresía y la confianza entre sus integrantes.

Por su parte, Perea Restrepo (citado en OEA, 2007) ha construido una definición que busca integrar los aspectos estructurales y emocionales de las pandillas a partir de la instauración de un tiempo paralelo que se diferencia del tiempo socialmente establecido por tres grandes rasgos:

- a) *La ruptura con lo instituido*: se asocia con la desinstitucionalización de muchos jóvenes a través de 1) la ruptura y abandono del hogar familiar ; 2) el rezago y el abandono escolar; 3) el desempleo o el subempleo informal e ilegal, y 4) el abandono de todo tipo de participación en los asuntos públicos.
- b) *La protección-transgresión*: las alternativas ante el vacío generado por la desinstitucionalización se encuentran en el grupo de pares, mediante el desarrollo de lazos de solidaridad y vínculos afectivos que, sin embargo, pueden convertirse en prácticas conflictivas que garantizan la cohesión grupal, tales como violentar, robar y consumir drogas.
- c) *El miedo-respeto*: la mayoría de los miembros, según Perea, ingresan a las pandillas por la inseguridad y el pánico (muchas veces generado por la violencia familiar), pero dentro de la pandilla la ley es la de retar al miedo a fin de someterlo. El valor más apetecido por el grupo es el respeto, el cual refiere al reconocimiento de su dignidad y detiene todo ultraje. Es mediante la violencia como se obtiene el respeto y éste se vincula con el territorio controlado. El espacio físico que se domina es lugar de reunión, de permanencia, custodia y defensa.

En ese sentido, las pandillas se caracterizan por un origen específico relacionado con la exclusión y la falta de oportunidades, frente a la cual se generan lazos de solidaridad y vínculos emocionales que, sin embargo, se relacionan estrechamente con la violencia y la comisión de delitos; y también con la necesidad de afrontar el miedo y la angustia, y encontrar un espacio físico y simbólico dentro de la sociedad<sup>19</sup>.

## 1.2 Conceptualización

Para los objetivos de esta tesis, no construiré una definición última, sino que conceptualizaré a las pandillas como agrupaciones de jóvenes pertenecientes a la misma comunidad, o a comunidades distintas, que:

- Se integran (a nivel de colonia o barrio) para defenderse o atacar a otras agrupaciones juveniles similares<sup>20</sup>.
- Han sufrido un proceso de desinstitucionalización similar (abandono de la familia, la escuela y el trabajo primordialmente).
- Comparten una socialización callejera, donde el miedo y la vulnerabilidad generan la necesidad de confianza, protección, amistad, solidaridad y otras rutinas y ritmos que provee la pandilla (Valenzuela, 2013).
- Permanecen gracias al cumplimiento de rituales que reafirman las pautas de moralidad grupal, forjan relaciones duraderas, les permiten obtener reconocimiento social, ser escuchados y sentirse “personas” –aunque esto sólo sea en lugares específicos- y les proporcionan un sentimiento de membresía.
- Comparten una identidad grupal expresada mediante la sacralización de emblemas compartidos (tatuajes, señas, saludos, vestimenta...) y del territorio que controlan, (delimitado mediante señales diversas como las *placas* y *grafitis*).

---

<sup>19</sup> La conformación de pandillas juveniles no se encuentra al margen de la influencia de factores sociales, como se muestra en la definición hondureña de 1999 que define a tales agrupaciones como: “[...] Grupos de jóvenes organizados que surgen y se reproducen fundamentalmente en un contexto de pobreza urbana, marginación, descontento social y falta de oportunidades. Estos jóvenes construyen sus territorios físicos y sociales donde incorporan elementos que les dotan de identidad” (citado en OEA, 2007:35).

<sup>20</sup> Como se ha mencionado, en el caso específico de las pandillas transnacionales consiste en una idea del barrio que une a las clicas y a los miembros bajo un mismo nombre e identidad colectiva, sin importar su ubicación geográfica (OEA, 2007:37).

- Reafirman y fortalecen constantemente sus lazos artificiales de parentesco y podrían llevar a las pandillas a desaparecer o a volverse más complejas e incluso convertirse en grupos del crimen organizado.
- Buscan un control territorial bien definido. Pero en el caso de las pandillas más complejas (como las maras o Barrio 18, entre otras), la identidad pandilleril puede estar desterritorializada y adquirir un carácter transnacional.
- Asumen un control territorial (mediante fronteras simbólicas) que se asume como justificación para los enfrentamientos entre pandillas, especialmente cuando los rivales rebasan los límites establecidos con la intención de borrar los símbolos y graffitis o herir y/o asesinar a alguno de los miembros.
- Implican a los habitantes del territorio que reclaman como propio, en sus dinámicas y en sus ordenamientos simbólicos, y les imponen restricciones de tránsito y de horario, entre otras.

Adicionalmente, la participación en pandillas genera prácticas simbólicas propias que favorecen el sentimiento de membresía de los participantes mediante los ritos y los cultos, las fiestas y la cotidianeidad (Cerbino, 2013) y, en consecuencia, estas agrupaciones se convierten en un espacio de resocialización que permite canalizar las necesidades afectivas, los sentimientos de pertenencia y los referentes de reconocimiento y poder de un gran número de jóvenes (Valenzuela, 2013), a la vez que, mediante ritos de iniciación y pertenencia se definen los contornos de confianza y lealtad al grupo y se producen y reproducen las pautas de moralidad grupales.

Al mismo tiempo, quienes ingresan en tales agrupaciones se vinculan con compromisos, rivalidades históricas y actividades específicas, lo cual significa muchas veces heredar problemas de la pandilla (Valenzuela, 2013) y devenir, automáticamente, enemigos de otros barrios rivales, convirtiendo a sus habitantes incluso en enemigos personales.

En la pandilla se comparte el alimento, la bebida y la emoción. Además los problemas de cada uno de los integrantes son también un asunto (y una responsabilidad) del grupo. En ese sentido, muchos jóvenes encuentran en la pandilla una familia sustituta, pero también una comunidad de asistencia mutua

y de responsabilidad, y esto les lleva a establecer fuertes lazos artificiales de parentesco<sup>21</sup> que se convierten en vínculos sólidos de solidaridad.

### 1.3 Procesos de apropiación territoriales y simbólicos

#### 1.3.1 El control del espacio

Las pandillas manifiestan una forma específica de habitar la ciudad y apropiarse los espacios públicos, al construir fronteras simbólicas, desde las cuales ejercen un control territorial mediante la sensación de inseguridad que generan en las calles o los barrios, delineando contornos precisos y sacralizados que se convierten en lo único que parece pertenecerles en sus trayectorias biográficas marcadas por los desplazamientos y las discriminaciones raciales, culturales y clasistas (Feixa, 2013).

La apropiación territorial del barrio se señala con marcas físicas en las paredes (graffitis, *placazos*) y se defiende y reafirma constantemente para salvar el “buen nombre” de la pandilla y destacar frente a otras agrupaciones similares. De este modo, la cartografía urbana de las pandillas se establece mediante una apropiación simbólica y física de espacios públicos, delimitado por coordenadas territoriales y por el “prestigio” logrado por quienes las habitan.

La apropiación del espacio por parte de la pandilla remite a la agrupación de aquellos jóvenes que viven en las calles que se convierten en “objeto de dominio”, aunque su red de influencia puede crecer debido a la presencia de jóvenes que provienen de otros lugares y que asumen ese lugar de arraigo. El territorio controlado suele ser el barrio de origen, dado que es el lugar donde se

---

<sup>21</sup> Esta expresión fue acuñada por Bourgois de manera superficial en su texto *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem* (2010) para referirse al compadrazgo puertorriqueño en la Inner City: *Ray tenía una destreza singular para manipular los lazos de parentesco con el fin de asegurar la lealtad de sus empleados, que por lo regular eran adictos violentos. La mayoría de sus trabajadores eran parientes suyos o se habían vinculado con él por medio de matrimonios o alianzas de parentesco artificiales* (Bourgois, 2010: 107). Sin embargo el concepto lo recuperé de Robertson Smith, quien en su obra *La religión de los Semitas* (una de las grandes influencias a *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* de Émile Durkheim) plantea que los clanes establecen rituales sacrificiales que refuerzan lazos entre los miembros y con la divinidad que generan lazos de parentesco no necesariamente sanguíneos.

crece y donde se “arma la experiencia” y se consolida la legitimidad del control pandilleril mediante el “de ahí soy” (Perea, 2004).

Para estas agrupaciones, el barrio se convierte en el espacio de interacción, protección, seguridad y encuentros emocionales y afectivos; así como de tensiones, conflictos y ruptura de los vínculos con otros sectores sociales y con las instituciones<sup>22</sup>. El barrio se sacraliza por ser ese pequeño rincón del mundo social donde la pandilla puede imponer su pequeño orden social y moral, donde no suelen existir reclamos asociados al abandono familiar, escolar o laboral, y donde se definen nuevas pautas de moralidad y también nuevos canales para obtener reconocimiento, prestigio y respeto: “ la pandilla como el barrio son sagrados”.

La imagen de jóvenes establecidos en las esquinas sin actividades convencionales confronta los modelos “legítimos” de convivencia urbana. Al respecto, Perea (2013: 271) describió a las pandillas como inquietantes jeroglíficos de la sociedad contemporánea. Es evidente que quienes ingresan en pandillas realizan actividades que confrontan a las miradas institucionales (de los medios de comunicación y de la policía especialmente-), pero también a las reglas de interacción social dominantes. No debe olvidarse que los integrantes de pandillas (y en general la mayoría de las personas jóvenes desfavorecidas) son segregados de importantes centros de encuentro urbano y se subsumen a espacios reducidos (zonas carentes de servicios básicos, con escaso alumbrado y en niveles mínimos de supervivencia)<sup>23</sup> y se enfrentan, con mucha frecuencia, a la represión, la extorsión y los encarcelamientos, lo cual desgarrará aún más los vínculos entre los jóvenes y las instituciones<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Un resultado de esta ruptura es la administración política del miedo y la difusión social del temor hacia los jóvenes en general, pero especialmente hacia los más pobres.

<sup>23</sup> Iñiguez ha señalado que *donde no hay pandillas existe un promedio más alto de espacios de encuentro público de orden positivo* (Iñiguez, 2013:171).

<sup>24</sup> Además la imagen de peligrosidad atribuida a los integrantes de pandillas, los separa y aísla del resto de la sociedad, favoreciendo el temor, la segregación y el desprecio colectivo hacia ellos mediante *la reproducción del mito sobre la transgresión del orden comunitario* (Navarro, 2013: 202).

En general, la pandilla afirma su identidad colectiva en un espacio geográficamente circunscrito y en la dominación que sobre éste ejerce<sup>25</sup>. De tal manera que el grupo define claramente los contornos de influencia y establece un orden fuertemente ritualizado donde se impide la circulación de los “extraños” (el tránsito de miembros de otras pandillas o de los vecinos en horarios “no permitidos”). Es importante señalar que las reglas impuestas por la pandilla castigan las transgresiones, incluso cuando quienes las “realizan” no comparten o desconocen los códigos y las pautas de moralidad establecidas por la agrupación. En ese sentido, las pandillas obligan a los habitantes de la comunidad a familiarizarse lo antes posible con sus exigencias físicas y simbólicas<sup>26</sup>.

Como afirma Cerbino, parece existir una relación directa entre las pandillas y la marca y apropiación de espacios como “un esfuerzo por negar la exclusión y hacerse visibles de algún modo” (Cerbino, 2006:99). Sin embargo, el territorio en que operan las pandillas es controlado mediante una cultura del terror<sup>27</sup> que afecta tanto a los miembros de la comunidad como a los jóvenes de otras comunidades y a otros grupos sociales.

Surgen entonces nuevas pautas de moralidad, nuevos canales de acceso a recursos materiales y simbólicos, y también nuevas formas de disputa (especialmente territorial), el control del barrio y de ciertas zonas de tránsito para regular la presencia de integrantes de grupos rivales y también frente a jóvenes no vinculados o pertenecientes a otras comunidades. Cabe señalar que este repliegue comunitario hace surgir nuevos rituales de interacción,

---

<sup>25</sup> Incluso en el caso de las llamadas pandillas transnacionales, las diferentes clickas o células delimitan el contorno geográfico bajo su control.

<sup>26</sup> Asimismo, las pandillas influyen en el comportamiento de los comercios, la compra en ciertos negocios y la entrega de productos por parte de los camiones repartidores (Perea, 2004).

<sup>27</sup> *“Michael Taussig ha acuñado la expresión “cultura del terror” para referirse al efecto que engendra la propagación de la violencia en una sociedad vulnerable. En East Harlem, una de las secuelas de la dinámica actual de la “cultura del terror” es el silenciamiento de la gran mayoría de los vecinos, que desde luego no recurre a la violencia. Estas personas se aíslan de la comunidad y llegan a aborrecer a los participantes de la cultura callejera y a interiorizar los estereotipos racistas en ese proceso. Una dinámica ideológica profunda los lleva a desconfiar de sus vecinos. Entre tanto, las imágenes de la cultura del terror deshumanizan a las víctimas y a los perpetradores y le sirven a la sociedad dominante para justificar su propia falta de disposición para afrontar realmente la segregación, la marginación económica y el desmoronamiento del sector público en los Estados Unidos”* (Bourgeois, 2010:62).

fachadas sociales, emblemas y objetos que resultan de un complejo proceso de sacralización que los integrantes dirigen hacia el barrio y la pandilla.

### 1.3.2 El control simbólico

Las propias elecciones afectivas en las comunidades se relacionan con la dominación pandilleril, pues el grupo regula cuáles mujeres serán “propiedad indiscutida” del grupo (por ser pareja o simplemente porque a alguien del grupo “le gusta”) y colocan en riesgo a las personas ajenas al grupo o integrantes de pandillas rivales que pretenden relacionarse con ellas<sup>28</sup>.

Las pandillas también tienen control sobre las fiestas y la ocupación de calles y otros espacios públicos, e incluso la actividad policial se regula de acuerdo con las dimensiones y la peligrosidad de las pandillas (Perea, 2004). Por si fuera poco, las pandillas se suelen enfrascar en lo que Perea (2004) denominó “guerras de pavimento” y parten del uso ritualizado de la transgresión violenta frente a otras agrupaciones, muchas veces como resultado de “las gramáticas de la vida diaria en el vecindario”.

Como consecuencia de lo anterior, los habitantes de los lugares donde proliferan las pandillas, suelen reclamar la restitución de la convivencia y exigen la realización de operaciones represivas que, con mucha frecuencia, atentan contra los derechos humanos (Perea, 2004). Sin embargo, las políticas de “mano dura” también son redefinidas a partir de los rituales de la pandilla, lo que favorece la confrontación, la fuga y la corrupción, acciones que afianzan los lazos solidarios y fortalecen las redes entre los integrantes de tales agrupaciones. Al respecto, Reguillo (2013) ha señalado que las políticas de mano dura no tienen efecto sobre las lógicas culturales de los miembros de pandillas, dado que aquello que es excepcional para la norma y la ley, en la pandilla es cotidianidad.

---

<sup>28</sup> Esto muchas veces no es explícito. En cualquier momento una persona podría hablar con la mujer “equivocada”. De esta manera el control termina por limitar toda relación, para las personas no “autorizadas”, con el conjunto de mujeres de la comunidad.

Perea Restrepo (2004) ha señalado que en Latinoamérica las pandillas se encuentran ligadas al incremento de la exclusión, y que estas brotan de la miseria y no lo hace en ninguna otra condición social. Las pandillas son agrupaciones que emergen en contextos de pobreza y marginación, pero sus integrantes se vinculan también con múltiples aspectos que, como hemos dicho, van más allá de la privación económica (Golbert y Kessler, 2001) y, por lo tanto, se requiere la identificación de otros factores, además de la pobreza, que caracterizan (o construyen) los contextos sociales de exclusión que favorecen la gestación de la violencia pandilleril (Saraví, 2004).

Al respecto, podemos señalar que algunas características que comparten los jóvenes latinoamericanos que conforman las pandillas juveniles son: la exclusión social, la pertenencia a familias desintegradas, el abandono escolar y el desempleo o el subempleo precario (Saraví, 2004). Ante esto, la pandilla se convierte en un espacio de socialización y apoyo mutuo entre pares, y busca compensar las múltiples desventajas acumuladas a lo largo de la vida de sus integrantes, pero, paradójicamente, da lugar a una mayor exclusión y les coloca en una situación de mayor vulnerabilidad para sufrir o infligir lesiones, ser víctimas o perpetradores de homicidios o implicarse en actividades delictivas.

#### *1.4 Especificidad y rasgos comunes en la región*

Ernesto Rodríguez (2012) señala lo complicado de comparar las realidades sociales de los diferentes países latinoamericanos, ya que las sociedades centro y sudamericanas son distintas demográfica, culturalmente, y en el número de jóvenes que las habitan; sin embargo las personas jóvenes más desfavorecidas comparten el hecho de ser afectados por los estragos de las crisis económicas de los últimos años, por la flexibilización, desregulación y precarización de las fuentes de empleo, por un sistema escolar desigual y un panorama con escasas expectativas de movilidad social.

Estas condiciones se presentan como caldo de cultivo para la formación de pandillas fuertemente integradas y con altos niveles de reclutamiento que irrumpen en sociedades sumamente desiguales y con escasas oportunidades

para las personas jóvenes, no sólo para su inserción en el mercado laboral formal, sino también para obtener respeto de los adultos que tienden a criminalizarlos y patologizarlos.

Por otro lado, quienes ya pertenecen a pandillas se enfrentan con la estigmatización social, la falta de oportunidades de inserción social, la falta de apoyos y alternativas laborales y formativas para tener una vida de calidad fuera de la pandilla, lo que les lleva a transitar de una exclusión parcial a una exclusión total<sup>29</sup>.

En consecuencia, la permanencia de condiciones de marginación, discriminación y falta de oportunidades, favorece la formación de pandillas cada vez más grandes y que incorporan más integrantes adultos. Cuando las pandillas se convierten en una forma de vida para los adultos, es más común que se extiendan y movilicen territorialmente e incluso que se inserten en las rutas del tráfico de armas y drogas<sup>30</sup>.

Sin embargo, es conveniente diferenciar a la pandilla del llamado crimen organizado, ya que la pandilla no es necesariamente una entidad armada (de alto calibre) cuyo fin es lucrar con las drogas, con la trata de personas, la venta de órganos, entre otros. Además de que la mayoría de las pandillas carecen de la organización interna y la infraestructura de transporte con que cuentan las grandes redes criminales.

En todo caso, quienes abandonan las pandillas y no encuentran alternativas de inserción social se pueden convertir en vendedores de drogas o participar en otras modalidades delictivas, siendo contratados por los grupos criminales como sicarios, en calidad de individuos y no como grupo<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Esta observación se la debo al Dr. Ignacio Cano.

<sup>30</sup> El rastreo de las múltiples organizaciones pandilleriles ha sido rastreado recientemente por la Red de Información Tecnológica Latinoamericana, a través de una revisión de imágenes y conversaciones en diferentes canales y redes sociales, dado que, además del espacio territorial, los jóvenes latinoamericanos pueden actualmente acceder a las redes sociales como vehículo de solidaridad, integración, conflicto y exhibicionismo (Abramovay y Castro, 2003).

<sup>31</sup> Lo cual no contradice que, en algunos casos, pandillas completas pudieran ser contratadas por el crimen organizado.

Es posible pensar en una relación importante entre la vulnerabilidad social y la inserción en pandillas (Abramovay y Castro, 2003), pues son personas jóvenes provenientes de los sectores populares de la sociedad, quienes con mayor frecuencia se incorporan a las pandillas. Esto se debe a que en una sociedad donde es muy complicada la integración e inclusión social de las personas jóvenes más desfavorecidas, las pandillas son capaces de satisfacer la necesidad de pertenencia, mediante la homologación de formas de vestir, hablar y comportarse, lo que permite la generación de fuertes lazos de solidaridad que se afianzan a través de distintos rituales enmarcados por disputas territoriales, tatuajes (la “placa”), saludos, actos de confianza, solidaridad y venganza.

Sin embargo, con mucha frecuencia, los robos menores, el consumo y la venta de drogas, pero principalmente los enfrentamientos con otras pandillas o con la policía, se convierten en actos que fortalecen los lazos entre los integrantes y les permiten construir y seguir pautas particulares de moralidad que conllevan la satisfacción de lograr rituales exitosos y una sensación de “cumplir con su deber” que les lleva a experimentar fuertes sensaciones que brotan de su copresencia física y de su consonancia emocional.

### *1.5 Denominaciones en contextos diversos*

Según la región en que se desenvuelven y de acuerdo con las particularidades lingüísticas, quienes integran las pandillas pueden darles nombres específicos como “sacajos”, “comemuertos”, “Mierdaspunk”, “virginidad sacudida” o “vatos locos”, muchas veces ironizando sus propias características o los adjetivos que reciben por parte de otros miembros de la sociedad. En ese sentido, la denominación de las pandillas es sumamente diversa, así como el nombre que se asigna a sus miembros, de este modo, pueden ser denominadas bandas o pandillas (México<sup>32</sup>), galladas (Colombia), gangas (E.U.), Mungikis (Kenia), Parches (Colombia), Maras (México, El Salvador), chimbos (Puerto Rico), barras (Argentina), con sus respectivas particularidades.

---

<sup>32</sup> En el caso específico de México las pandillas suelen asimilarse a las bandas criminales e incluso la pena asignada a algún delito se agrava cuando es cometido en “pandilla”.

En cuanto a la denominación que se da a las pandillas desde las instituciones, los medios de comunicación y las propias comunidades, ésta remite a sus actividades delictivas y criminales, a la percepción negativa que proyectan, a su estructura organizativa y a su nivel de influencia.

Asimismo, algunas de estas denominaciones pueden ser tanto negativas como socialmente neutras; por ejemplo, en el caso de “parches” “catervas”, “chusmas”, “clanes”, “cuadrillas”, “ligas”, “partidas”, “trolepes”, “pandas”, “patotas”, “camarillas”, “gavillas”, “facciones”, “hordas”, “turbas”, “ranflas”, “galeras”, “gangués” y “grupitos” que remiten a agrupaciones juveniles que pueden o no realizar prácticas de violencia o actos delictivos. En otros casos, los miembros de una pandilla son denominados “chavos y chavas banda”, “cholas (os)”, “mareros (as)”, “chapulines”, y, particularmente, “pandilleros”; expresiones con una fuerte connotación negativa. De hecho, muchas de estas denominaciones son recuperadas por la prensa y la policía y utilizadas comúnmente en sentido peyorativo (Liebel, 2004).

En general, se habla de pandillas en Centroamérica, pero también de maras (especialmente en El Salvador, Honduras y Guatemala) y se destacan las características socialmente reprobables de estos jóvenes, tales como la violencia, el robo y las drogas, catalogando a sus miembros como delincuentes y a los territorios como “decadentes” y “peligrosos”.

### *1.6 Influencias externas y razones de ingreso*

En el informe Ni Guerra Ni Paz (en adelante *INGNP*) se encuentran razones comunes mentadas por jóvenes que fueron entrevistados para explicar su ingreso en pandillas y en grupos de violencia armada organizada<sup>33</sup>. A partir de

---

<sup>33</sup> Metodología del INGNP: en el informe se reconocieron las concordancias, pero también la diversidad y la heterogeneidad de los grupos investigados y la investigación fue originalmente diseñada como un estudio de evaluación rápida, basado en datos cualitativos recogidos dentro y fuera del terreno, y, en la medida de lo posible, en datos cuantitativos pertinentes de salud pública. La recolección de datos duró 12 meses. Todos los recolectores locales de datos tenían una historia larga de experiencia local de terreno que les permitieron altos niveles de acceso a los grupos investigados. Las organizaciones locales de los países siguientes enviaron informes que indicaban un cierto nivel de implicación de menores de edad en diversos tipos de grupos armados: E.E.U.U.; Haití; Jamaica; Colombia; Guatemala; Honduras; El Salvador; Nicaragua;

la información obtenida, se identificaron factores de riesgo e influencias externas (Dowdney, 2005:72) comunes a contextos específicos.

En el INGNP se afirma que tanto las pandillas como los grupos de violencia armada estudiados buscan satisfacer funciones sociales, políticas o económicas dentro de las comunidades que controlan y que la mayoría ofrece a las personas jóvenes más desfavorecidas excluidos el acceso, casi inmediato, a cierta forma de integración o de pertenencia social, política o económica. También ofrecen entusiasmo, diversión y emoción (Dowdney, 2005: 7). A pesar de todo, son también formaciones que incrementan la vulnerabilidad de sus integrantes y someten a los habitantes del territorio que reclaman como propio, a un control físico y simbólico basado en el temor y la violencia.

En el documento se recuperan las nociones de opción y reclutamiento voluntario, no como una decisión individual sino como la elección entre un

---

Angola; Sierra Leona; Nigeria; Sudáfrica; Filipinas; Rusia; e Irlanda del Norte. La recolección de datos se efectuó entre septiembre de 2003 y agosto de 2004. El estudio fue realizado en tres etapas, cada una en correspondencia con un módulo de investigación. El Módulo I consistió en un resumen contextualizado que caracterizaba la manifestación local de la violencia armada organizada. Las fuentes exactas de los datos para la realización acabada de este módulo variaron según los países, pero utilizaron, cuando fue posible: investigación publicada; informes de medios de comunicación; informes policiales; entrevistas con adultos involucrados como miembros de grupos armados / miembros de la comunidad no implicados en grupos / policías y miembros de las fuerzas armadas del estado que actuaban como agentes en la situación / ex-miembros de grupos armados; y observación de los participantes. El Módulo II consistió en la recolección de datos cualitativos a través de entrevistas formales (semiestructuradas) e informales con niños y jóvenes implicados en grupos armados organizados. Los informadores fueron abordados de manera que, tanto el entrevistador como el informador se encontraran en una situación de riesgo mínimo. No se estipuló un número específico de entrevistas formales o informales a realizar por los investigadores locales. Sin embargo, se cumplió con un mínimo de diez entrevistas formales e informales en cada estudio de caso, lo cual ascendió a un total de 120 entrevistas para todos los estudios de caso. Las entrevistas formales no fueron bosquejadas en un guión preestablecido. Sin embargo, para facilitar el cotejamiento entre países, obedecieron a determinadas pautas aplicadas a las variables de investigación siguientes:

Historia Personal (trasfondo familiar/educacional/económico); Proceso de Implicación (incluyendo edad; método de reclutamiento; etapas de la implicación; razones aducidas para la implicación); Función Ocupada (incluyendo posición dentro de la jerarquía estructural de organización/grupo; función(es) ocupada(s); pago); Violencia Armada (incluyendo tipos de armas de fuego utilizadas; arma de fuego comprada/robada/dada; entrenamiento recibido; experiencia en confrontaciones armadas); Perspectivas Futuras (deseo del informador de seguir involucrado en el futuro). El Módulo III consistió en el bosquejo de políticas públicas claves —diseñadas específicamente o ya en uso— para ocuparse de los niños y jóvenes involucrados en violencia armada organizada dentro de los países cubiertos por el estudio. La evaluación de las políticas incluyó entrevistas con los funcionarios de gobierno locales cuando fue posible.

cierto número de opciones y fuertes influencias externas (Dowdney, 2005:72). Entre tales influencias destacan las siguientes:

- La pobreza: muchos jóvenes provenientes de familias y comunidades pobres obtienen remuneración financiera por su participación, pueden ser sueldos fijos, la oportunidad de vender drogas o comisiones por cometer robos u otros crímenes. En las entrevistas analizadas en el INGNP la mayoría de los participantes consideraba a la agrupación como la única opción para ganarse la vida, aunque la mayoría deseaba tener una vida “normal”.
- El acceso a los bienes de consumo promovidos socialmente: para los entrevistados del INGNP la posesión de ciertos bienes significa éxito y estatus social, ya que los sectores socio económicos marginalizados están tan afectados por el consumismo como otros sectores.

*Yo me involucré porque no quería volver a la escuela, no tenía dinero y me divertía con ellos [bandas], montando motocicletas y todo eso. Tenía 12 y ya conocía algunos tipos del grupo. Comencé a conocerlos mejor y a frecuentarlos pasando todo el día con ellos. Me gustaba todo lo que hacían: las motocicletas, el dinero... eso excita a cualquiera, Uno entra al grupo por cosas como esas y si no no pertenecería. Me gusta ir a fiestas y frecuentar a las muchachas.*

Miembro de una banda delincuente, Medellín (Dowdney, 2005:72).

Pese a que el fragmento de entrevista retomado alude al consumo de bienes promovidos socialmente, hay aspectos que no son considerados y que están asociados con la diversión y el estímulo que propiciaba encuentros prolongados y frecuentes: “Excita” y “me gusta ir a fiestas”, son dimensiones emocionales que requieren una mayor elaboración sociológica. Esto significa que no necesariamente debe prestarse énfasis al ingreso y permanencia de jóvenes en pandillas como una reacción, sino también como un acción relativamente voluntaria y emocionalmente orientada.

Aunque en el INGNP sólo se alude a la cuestión del consumo, lo cierto es que este fragmento de entrevista anuncia con claridad aquello que Émile Durkheim, Erving Gogffman y Randall Collins han llamado rituales de interacción exitosos, donde los jóvenes obtienen energía emocional a partir de la diversión, la excitación y los rituales de foco compartido y consonancia emocional: al hacer mención de las fiestas, por ejemplo.

Esto significa que el verdadero valor de los bienes de consumo no se encuentra en su posesión, sino en la valoración de los mismos por un cierto grupo social, lo que hace posible presumirlos públicamente. Es interesante que tales bienes de consumo coincidan con los de otros sectores con mejor nivel socioeconómico, pero eso no sólo evidencia el poder de la publicidad, sino, especialmente, el reconocimiento grupal de ciertas formas “legítimas” de consumo y de ciertos gustos socialmente valorados.

- La falta de alternativas: la mayoría de los entrevistados en el INPNG apelaban a la falta de opciones como justificación de su ingreso en pandillas o en grupos armados. En ese sentido, la apelación a la riqueza y a la elección racional de aceptar el ingreso ofrecido por los empleos formales precarios o bien de implicarse en la economía informal o ilegal denota un fuerte impulso aspiracional, mediado por la falta de oportunidades.

*¿Cómo me convertí en guardaespaldas? Bueno, casi todos mis amigos de antes... compañeros de clase... todos ellos obtuvieron trabajo en otros lugares, tuvieron que continuar sus estudios. Yo no tenía nada. Por lo menos, como guardaespaldas yo ganaba algún dinero.*

Miembro de una CVO, Maguindanao (Dowdney, 2005:73)

Si consideramos el fragmento con cuidado, el joven alude a otros, sus amigos, que obtuvieron trabajo “en otros lugares” y continuaron sus estudios, mientras él se presenta como alguien que “no tenía nada”, lo que alude a una autoimagen deteriorada por las expectativas socialmente promovidas.

No se ve con claridad el constante flujo de dificultades que esto produjo en sus rituales de interacción cotidianos tanto con la familia como con el grupo de pares, pero por la forma narrativa parece que no fue nada grato. El problema de no considerar las consecuencias que estas dificultades tienen en la interacción futura es que no se observan las constantes experiencias de discriminación y el conjunto de desventajas acumuladas por algunas personas jóvenes que les colocan en una situación de mayor vulnerabilidad para integrarse en pandillas o en grupos armados.

Para probar esto, basta con retomar un ejemplo específico del INGNP, donde los miembros de las gangs “de color” en Sudáfrica plantean que eran discriminados en el mercado de trabajo durante el *apartheid* por no ser suficientemente “blancos” y en la democracia por no ser suficientemente “negros”.

Así, en reacción a las opciones que debía encarar por la falta de empleo, un miembro de banda sudafricano proclamó en forma desafiante, que él y sus compañeros gángsteres habían optado por el crimen como un trabajo. “No queremos trabajar como lo hacen los demás. No queremos trabajar para otros, para el hombre ‘blanco’.

Miembro de una CVO, Maguindanao (Dowdney, 2005:73)

- Disponibilidad para tener acceso a las armas: en cuatro países los jóvenes que fueron entrevistados en el INGNP portaban armas públicamente, en los otros seis casos no las exhibían pero las utilizaban en enfrentamientos contra grupos rivales o fuerzas policiales.

La fascinación hacia las armas es evidenciada en algunos fragmentos de entrevista destacados en el informe, como el siguiente:

A mí siempre me habían gustado las armas, porque en mi vecindario había muchas guerras de bandas. Me involucré en una de las bandas cuando era muy joven y después tuve que irme porque no querían menores. Primero me puse adicto y solía frecuentarlos porque fumaban marihuana. Me preguntaron si me gustaban las armas y les dije que sí. Tenía 12 años. Me integré porque eso me gustaba, porque necesitaban más gente para los enfrentamientos y [en la época] andaban buscando menores y todos queríamos ingresar. Entonces entré y eso me gustó.

Miembro de 15 años de una banda delincuente, Medellín (Dowdney, 2005:74).

Las armas representan una aspiración de la mayoría de los jóvenes en estas comunidades, según el testimonio presentado. Esto da cuenta de la pleitesía que se les rinde, ya que no se les considera únicamente como medios para la defensa o para cometer delitos, sino que son valoradas en sí mismas como bienes simbólicos y permiten una presentación diferente en los encuentros cara a cara.

Es la portación de un bien sagrado que funge como un recurso que permite la distinción entre un antes y un después: “no es como antes”<sup>34</sup>, ahora “todo el mundo me habla bien”, “nadie bromea conmigo, nadie se burla de mí”.

*Ah... ahora es diferente. Ahora no es como antes. Todo el mundo me habla bien. Muchos de los que me pegaban ahora me tienen miedo. Piensan que yo voy a hacer algo. Me da rabia [...] ahora nadie bromea conmigo, nadie se burla de mí.*

Miembro de 15 años de una *banda delincuente*, Medellín (Dowdney, 2005:74).

---

<sup>34</sup> Expresión que nos remite a una prolongada exclusión ritual experimentada por quien narra.

La posición en la comunidad es afectada por el hecho de portar armas, especialmente por la vinculación del estatus con la seguridad y el honor, esto favorece rituales de interacción específicos y permite generar un fuerte sentimiento de membresía y afianzar lazos artificiales de parentesco.

*Me imagino que está bien [ser miembro de una pandilla] porque es una cosa muy grande para nosotros, eso de ser identificados por la comunidad como los guardaespaldas de la familia del datu [líder]. Puede parecer como nada, pero para nosotros, se siente como un honor por uno estar cerca del datu. Es como apoyarse en una muralla fuerte y podemos estar seguros de que, pase lo que nos pase, habrá alguien para defendernos o alguien a quien acudir. Es lo mismo para ellos que dependen de nosotros.*

Miembro de 15 años de una *banda delincuente*, Medellín (Dowdney, 2005:74).

En el caso específico de las interacciones amorosas, la valoración comunitaria se extiende a la valoración erótica y sentimental, dado que los jóvenes coinciden en que la portación de armas los vuelve más atractivos para las mujeres de su comunidad. Esto ocurre también por la pertenencia a alguna pandilla o a un grupo armado, incluso sin exhibición pública de armas.

Al respecto, la organización local que trabajó en Manenberg para el INGNP, encontró que el 86% de las personas encuestadas en tres escuelas secundarias, coincidió en que las muchachas se sienten más atraídas por los miembros de pandillas y que esto es un estímulo adicional para ingresar a una pandilla o grupo armado (Dowdney, 2005:74).

En el caso específico de Kingston, en Jamaica, la organización local que trabajo con el INGNP, encontró que la mayoría de los jóvenes que crecen en comunidades pobres valora cierta expectativa de masculinidad en el hecho de tener acceso a armas y seducir mujeres. La reverencia hacia la afirmación constante del mandato de masculinidad se expresa tanto en las narraciones como en la articulación de movimientos (el baile, por ejemplo) y la seducción y apropiación (física y simbólica) de mujere

- Pasar mucho tiempo en las calles, el grupo de pares, las familias sustitutas: el INGNP muestra que los entrevistados en Ecuador, Colombia y El Salvador preferían estar en la calle, con su pandilla o grupo, que en casa con sus familias. Adicionalmente, las dificultades familiares prolongadas facilitaban un mayor tiempo de permanencia en la calle, donde las pandillas y los grupos armados tienen una presencia fuerte y dominante.

De esta manera, los amigos de la calle pueden convertirse en un referente importante y sus integrantes pueden *extender las estructuras de parentesco* (Dowdney, 2005:74) fuera del hogar, convirtiendo a los grupos en familias sustitutas y comunidades de asistencia mutua.

...La familia te olvida, la banda no.

*pandillero*, San Salvador

Es conveniente señalar que la amistad es mentada constantemente por los entrevistados en el INGNP, lo que favorece vínculos más sólidos que en cualquier grupo de amigos. En cierta medida, los integrantes de pandillas o grupos armados pueden encontrar figuras de autoridad y protección entre los miembros más antiguos del grupo. Esto ocurre principalmente en los grupos armados que comenzaron como pandillas de jóvenes en la calle.<sup>35</sup>

Las pandillas y los grupos armados proporcionan a sus miembros la posibilidad de crear un sistema de lealtades y afectos basados en vivencias colectivas y

<sup>35</sup> Sin embargo, a diferencia de los grupos armados que comenzaron como bandas de jóvenes de la calle, los grupos armados investigados en el INGNP no presentaron lazos de parentesco ampliado o estructuras de apoyo 'familiar'. Al respecto, los entrevistados de las facciones de narcotraficantes de Río de Janeiro, de los paramilitares de Medellín y de las milicias étnicas y grupos de *vigilantes* de Nigeria, señalaron haber ingresado en dichas agrupaciones por sus amistad, pero ellos no consideran a sus grupos como familias de sustitución, ni desarrollan la mentalidad de "todos para uno y uno para todos", que es tan común entre los *maras*, *pandillas* y *naciones* de El Salvador, Honduras y Ecuador. Esto puede estar relacionado con el hecho de que, a la diferencia de estos grupos, los grupos de Medellín, de Río de Janeiro y de Nigeria están más militarizados y orientados hacia el beneficio económico y no surgieron a través de un proceso de identificación y de socialización juvenil" (Dowdney, 2005:74).

pautas de moralidad compartidas que fortalecen su estructura y garantizan su permanencia.

- La formación de una identidad grupal: esta experiencia es mucho más acentuada en aquellos grupos como las maras, pandillas y gangas, donde la identidad se define por la música, la vestimenta y una identidad racial, étnica o clánica bien definida. Tales atributos favorecen la creación de fuertes sentimientos de membresía y la ostentación pública puede animar sentimientos de pertenencia por parte de otros grupos de la comunidad que no pertenecen a la agrupación<sup>36</sup>.
- La protección real o percibida frente a ciertos grupos es una de las razones mentadas por los entrevistados del INGNP, a pesar de que el ingreso en la agrupación genera riesgos cada vez mayores.

Diversos entrevistados por el INGNP aseguraron haberse integrado a las pandillas por tres razones: defensa del vecindario, ser atacados por miembros de pandillas o ser molestados en la escuela (Dowdney, 2005:75). Para estas personas jóvenes, la pandilla se convirtió en un “paraguas” capaz de cubrir necesidades de protección y, al mismo tiempo, acentuó su vulnerabilidad:

*Había bandas en cada esquina y si uno hablaba con alguien, entonces era el enemigo de otro por ahí, así que había que entrar a una banda particular, porque si tú hablas con alguien en una esquina y después con otro en otra esquina, te dan un tiro. Así que me junté con una banda y tuve que salirme de la escuela, pero en ese tiempo yo ya estaba afuera.*

Miembro de una *banda delincuente*, Medellín.

- La venganza: en algunos casos señalados por el INGNP, los jóvenes querían vengarse por la pérdida de algún miembro de la familia. En ocasiones el ingreso a las pandillas articula el deseo de venganza y permite comprometer al grupo con ésta.

<sup>36</sup> En el caso de aquellos jóvenes y adultos que destacan el lugar de residencia a partir de la fama creada por la pandilla o el grupo armado que opera ahí.

*Yo tenía 14 años. Lo que me hizo ingresar a la banda fue ver que ellos [otros grupos] mataban a gente que yo conocía. Me dio rabia y quise hacerle lo mismo con una persona que había matado a un amigo mío. Vi a un amigo que lo mataron y eso fue terrible. Pero muchos amigos, tantos como siete u ocho, murieron en enfrentamientos. Yo me uní voluntariamente, la banda a la que pertenecía no forzaba a nadie, los que querían, entraban. Robar fue también un motivo, porque obtenía dinero y me divertía.*

Miembro de una *banda delincuente*, Medellín (Dowdney, 2005:75).

Otros jóvenes hablaban de ingresar a una pandilla o a un grupo armado como venganza contra el trato violento recibido por la policía, que se dirigía a individuos específicos pero en ocasiones a toda la comunidad (Dowdney, 2005:76).

En el INGNP destaca también la elección individual de quienes ingresan en pandillas o en grupos armados, ya que ninguno afirma haber sido obligado por terceros y en la mayoría de los casos aluden a situaciones externas que facilitan su elección.

Las palabras en cursiva representan la respuesta que cada joven dio a las influencias externas experimentadas (Dowdney, 2005:76):

*“Soy de una familia pobre, de modo que me uní a una banda callejera para obtener dinero.”*

*“No lograba obtener un trabajo, de modo que me uní a un grupo de vigilantes para trabajar.”*

*“Fui atacado, de modo que me uní a una pandilla para obtener protección.”*

*“Mataron a mi padre, de modo que me uní a un CVO para vengarme.”*

*“Me pegaron y me humillaron, de modo que me uní a una facción de narcos para hacerme respetar.”*

*“Había problemas en casa, por lo que me uní a una nación para estar con mis amigos.”*

Estas respuestas son interpretadas en el informe como la capacidad de cada joven para dar respuesta a una situación que está fuera de su control, pero en un marco de sentido sumamente restringido donde existen pandillas y grupos armados y en contextos donde no es posible dar respuestas diferentes.

De tal modo que, por ejemplo, si un joven tiene problemas en su hogar, pero no tiene otros parientes, ni amigos de la familia o maestros de escuela que lo ayuden a volver a casa, es mucho más probable que se una a una pandilla que le ofrece una 'familia de sustitución' o una comunidad de asistencia mutua. O bien, si un joven es atacado o maltratado, pero no tiene la posibilidad de dirigirse a la policía u otra institución adulta para pedir protección o justicia, es mucho más probable que se integre a una agrupación que le ofrece protección y la posibilidad de venganza.

En todos estos casos el ingreso en pandillas o en grupos armados se percibe como una respuesta y una motivación de jóvenes desfavorecidos, pero la mayoría de las personas jóvenes que habitan en entornos de "alto riesgo" y son afectados de igual manera por las influencias externas no responden mediante el ingreso a pandilla o a grupos armados. En ese sentido, se presenta una aproximación basada en la acumulación de desventajas en los itinerarios biográficos, a lo que se le llama *gráficos de contextos personales*, definidos como "las relaciones, las influencias y las opciones que un niño o joven pueda tener dentro de su círculo social inmediato, las cuales inciden en el proceso de toma de decisiones" (Dowdney, 2005:76).

### 1.7 Ingreso gradual: etapas

El ingreso en pandillas se relaciona con temporalidades relativas. Al respecto, Balcázar (2012) ha señalado que el ingreso en la pandilla se da de manera gradual, dado que los "candidatos" se acercan poco a poco para ser aceptados (esto coincide con el ingreso voluntario señalado anteriormente), y cuando están dentro (dependiendo del nivel de organización de la pandilla) van escalando en la jerarquía pandilleril de acuerdo con los códigos y normas de comportamiento establecidos.

En relación con las etapas de involucramiento en la pandilla, Balcázar (2012:37) destaca las siguientes (a partir de entrevistas realizadas en prisiones con integrantes de las mismas):

- vinculación: relación afectiva, comercial o territorial con dos o más integrantes de las pandillas (vínculo de tres años que puede disolverse o fortalecerse).
- Convivencia: conocimiento de las actividades de la pandilla (uno a tres meses).
- Ingreso: realización de una prueba de lealtad que dificulta la salida de la agrupación (un mes, creación de expectativas y compromisos con los otros integrantes).
- Permanencia y avance: realización de tareas dentro de la pandilla (uno a ocho años con dificultad de abandono).

Pese a que los tiempos son hipotéticos, el autor señala que el proceso de ingreso consta de una temporalidad definida de forma, hasta cierto punto lineal, en un trayecto que puede ser aproximadamente de once años. Cabe destacar que conforme la pandilla es más compleja y jerarquizada, menores son las posibilidades de abandonarla cuando se ha llegado a la fase de permanencia<sup>37</sup>.

### *1.8 Origen y transformación*

De acuerdo con el Informe ni guerra ni paz, las bandas armadas institucionalizadas (E.U.), las pandillas y maras (El Salvador) y las pandillas y naciones (Ecuador), tuvieron principalmente origen como grupos de

---

<sup>37</sup> En el caso de las pandillas más amplias y complejas: violentas y criminales, pueden identificarse actores centrales que, a su vez, muestran la jerarquía al interior de la agrupación: Líderes (autoridad máxima de la pandilla). Ranfleros (transmisor de instrucciones). Segunda Palabra o Jefe de Grupo (coordinador de tareas y responsable de la disciplina). Tesorero (administrador de los recursos). Misionero (planificador de enfrentamientos con grupos rivales). Soldados (responsables directos de enfrentamientos y comisión de delitos). Fuente: Balcázar (2012:34).

adolescentes amigos y formaciones de protección étnica y de clase (GAA, FP, FPE)<sup>38</sup>. También son casos específicos con este origen las *bandas corner* en Jamaica (formación de protección), *OPC* y *Egbessu boys* en Nigeria (protección étnica y comunitaria)<sup>39</sup> y las *bandas urbanas institucionalizadas* (protección comunitaria) en África del Sur.

Sin embargo, su complejidad y forma organizativa actual ha incrementado su influencia desde el nivel local, pasando por el nacional hasta el internacional y diversificado sus principales actividades económicas hacia el delito y el crimen, manifestando una violencia armada de rivalidad, territorial e interna. Estos aspectos nos permiten distinguir una cierta tendencia en las pandillas que tienen un origen común, en relación con sus actividades económicas posteriores y la utilización de la violencia armada.

Lo anterior es evidente cuando el origen las pandillas remite a repliegues comunitarios de adolescentes y formas de protección étnica y de clase. Pero además del origen, existen otros aspectos comunes entre las pandillas y los grupos armados de violencia organizada. Al respecto, el INGNP analiza la *historia personal* (Dowdney, 2005:15) de personas jóvenes implicadas en grupos de violencia armada organizada (enfocando el trasfondo familiar, educacional y económico), el proceso de implicación (edad y método de reclutamiento, etapas de integración y razones aducidas para ello) y las perspectivas futuras (deseo manifiesto de continuar en la agrupación)<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Las agrupaciones son caracterizadas a partir de los siguientes criterios clasificatorios: Tipo de origen, estructura de comando, nivel de organización, principales actividades económicas y tipo de violencia armada. Mediante las siguientes claves: Origen: GAA Grupos de adolescentes amigos, C organización criminal, P grupo político, Formación de protección étnica FPE, formación de protección, grupo de vigilantes V –halcones-. Estructura: Organizado formalmente o estructura corporativa OF, Estructura informal horizontal con ramificaciones locales descentralizadas IH, Jerarquía de pirámide con sistema de ranking JP. Nivel de organización: Local L, Nacional N, Internacional I, Regional R. Actividades económicas: Drogas D, Criminal C, Patrocinio político Pp, protección/extorsión PE, Negocio local NL. Violencia armada: Rivalidad RI, Territorial T, Interna IN, Grupo contra fuerzas del Estado CFE, Vigilante/ejecuciones sumarias VES, Étnico/clan EC, Junto a fuerzas del Estado JFE. Localización: rural, urbano

<sup>39</sup> Su influencia incluye áreas rurales.

<sup>40</sup> También analiza la función ocupada en el grupo (posición en la jerarquía, actividades, pago), violencia armada (tipos de armas utilizadas, procedencia del arma, entrenamiento recibido, experiencia en confrontaciones armadas)

Al respecto, en el INGNP destacan factores que han favorecido la transformación y escalada de las pandillas hacia configuraciones más violentas y más armadas (con armas de fuego), o bien hacia la implicación en actividades criminales y delictivas; al respecto destacan:

*Las drogas ilícitas:* En nueve de los diez países los grupos de violencia armada organizada se encuentran implicados en el mercado ilícito de drogas, por lo menos al interior de los lugares que dominan. Aunque seis de estos grupos surgieron sin estar involucrados en la distribución de dichas sustancias, ésta se ha convertido en la posibilidad para tener autosuficiencia financiera. En casos específicos, como en el caso de las maras, las facciones y las bandas delictivas, los jóvenes tienen un bajo nivel educativo y socioeconómico, por lo que son vulnerables a constituirse como mano de obra para ese tipo de actividades.

*Acceso a armas de fuego:* En todos los casos se observa un acceso fácil para la obtención de armas de fuego (de forma legal o ilegal, dependiendo del país) y, aunque los adolescentes y jóvenes pueden poseer armas de forma privada, todos los grupos de violencia armada organizada ejercen un control específico sobre el uso de las mismas. La mayor violencia territorial facilitada por el narcotráfico ha tenido como consecuencia esfuerzos cada vez mayores por obtener más y mejores armas.

*Represión:* En cuatro de los países que se estudiaron, el aumento de la represión coincidió con un incremento en el nivel de organización de los grupos, y un mayor involucramiento en la economía informal e ilegal, además de adquirir mejores armas y tornarse más violentos<sup>41</sup>. En otros casos, la

---

<sup>41</sup> "En 1987, la policía ecuatoriana formó el Grupo Especial Antipandilla (G.E.A.) en respuesta a la implicación creciente de los *pandilleros* en el pequeño crimen. Esto condujo inesperadamente a la formación de las *naciones* a principio de los años 90, debido a que, en reacción ante la presión creciente de la policía, algunos *pandilleros* intentaron fortificarse y

detención de los líderes de las agrupaciones ha conducido a la fragmentación en pequeñas facciones que conduce a una mayor rivalidad interna e incrementa la violencia en las calles (esta tendencia depende del nivel de comunicación entre los miembros presos y aquellos que se encuentran libres). Si la comunicación es buena el mando se mantiene, si es mala, se presenta una fragmentación interna<sup>42</sup>.

Parece ser que durante los años ochenta hubo una confluencia entre estos factores, lo que propició la iniciación de estos grupos en el tráfico de drogas ilícitas y trajo consigo:

- a) Una mayor organización jerárquica y un control territorial más amplio
- b) Una escalada de la violencia interna como forma de control y dominación
- c) El contacto con organizaciones criminales y una fuerte competencia entre agrupaciones
- d) Una mayor fragmentación interna y, en consecuencia, conflictos internos cada vez más comunes<sup>43</sup>

Aunque los niveles de organización no son reflejo de los niveles de violencia, aquellas agrupaciones que se encuentran más involucradas en el crimen

---

organizarse nacionalmente. Desde su establecimiento, las *naciones* se han involucrado más que las *pandillas* en el comercio de drogas y han desarrollado una estructura de mando jerárquica y claramente definida, que incluye a unidades armadas de forma permanente, conocidas como *Oscuros* y *Guardaespaldas*. En Honduras, las matanzas extrajudiciales de *pandilleros*, por la policía, han dado lugar a varios ataques de represalia” (Dowdney, 2005:29).

<sup>42</sup> “Por ejemplo, los miembros entrevistados de los *Black Gangster Disciples* de Chicago sostienen que el encarcelamiento de los jefes de bandas que enfrentaban procesos federales ha conducido a la aparición de facciones disidentes dentro de las bandas y al aumento correspondiente de violentas disputas internas (Dowdney, 2005:29).

<sup>43</sup> “Un ejemplo claro de esto, se puede observar en el alineamiento entre las bandas *number* de la prisión y las bandas callejeras “de color” en Ciudad del Cabo, que sigue al crecimiento del tráfico de drogas en los años 80. En Kingston, la implicación en el tráfico de drogas dio a las ‘bandas *area*’ la capacidad de auto financiarse y esto condujo a su independencia creciente respecto de los políticos, pues ya no necesitaron depender más del patrocinio político. En Río de Janeiro, entre 1983 y 1986, el *Comando Vermelho* estableció el control sobre las comunidades de la *favela* en tanto que bases territoriales y logísticas defendibles, para la venta de la cocaína y de marihuana [...] En el Brasil, hay una relación similar entre las fuerzas del estado y las facciones de narcotraficantes, “las tácticas militares de la policía, los abusos policiales y el tratamiento violento de los residentes y traficantes de las *favelas*, incluyendo las ejecuciones, han contribuido indudablemente a estimular la militarización de las facciones de narcotraficantes y su uso creciente de violencia armada, desde los años 70. La historia de guerra civil, de régimen autoritario y de altas tasas de homicidio desde los años 60 en El Salvador, puede considerarse como un factor causal importante de la implicación de los *maras* en acciones violentas (Dowdney, 2005:26, 27,32).

organizado o el narcotráfico, presentan una cadena de mando más estructurada debido al constante enfrentamiento con otros grupos armados o con las fuerzas del Estado. En el caso de las maras y pandillas de El Salvador y Honduras, las ramificaciones parecen extenderse hasta algunos liderazgos en Los Ángeles (Dowdney, 2005:31), lo que les otorga un estatus transnacional y una compleja estructura organizativa<sup>44</sup>.

En relación con la fecha de formación, de los diez países estudiados en el informe, seis de ellos tuvieron origen antes de los años setenta, por ejemplo las gangs de color en África del Sur y el *Comando Vermelho*<sup>45</sup> en Río de Janeiro y en tres de ellos las agrupaciones se formaron en los años ochenta, como las maras y las pandillas<sup>46</sup> de El Salvador y las pandillas de jóvenes en Honduras y Ecuador. Lo importante de las agrupaciones destacadas en El Salvador, Estados Unidos, Honduras y Ecuador, para los objetivos de esta tesis, es que *no tuvieron orígenes criminales*, aunque ahora se encuentren implicadas en dichas actividades.

En total son ocho los países<sup>47</sup> donde los grupos no tuvieron un origen delictivo o criminal (Dowdney, 2005: 26). De acuerdo con el informe: las *gangs* “de color” de Cape Flat (África del Sur) y las *gangs* de afroamericanos e hispanos en los *ghettos* de Chicago fueron agrupaciones desarmadas (en relación con las armas de fuego) y se presentaban como “protectoras” de la comunidad. En el primer caso para resguardarse de los llamados skollies (criminales errantes) y en el segundo para proteger a los inmigrantes recién llegados a los Estados

---

<sup>44</sup> Aunque no debe olvidarse que hay muchas agrupaciones que retoman las particularidades y rituales de dichas organizaciones sin que por ello exista una vinculación o se realicen actividades orquestadas conjuntamente.

<sup>45</sup> Se trata de la principal y más grande facción de narcotraficantes de Río de Janeiro formada inicialmente por los presos en la prisión de máxima seguridad Cândido Mendes que ha dominado cerca de un 60% de las *favelas* de la ciudad desde mediados de los años 80.

<sup>46</sup> Aunque hay quienes sostienen que la llegada de las *maras* y las *pandillas* a El Salvador coincidió con las deportaciones de miembros de cuadrillas salvadoreñas de Estados Unidos, después de 1992 de hecho las *pandillas* de jóvenes ya existían en el país durante los años 80 (Dowdney, 2005:26).

<sup>47</sup> Sólo en dos casos específicos, en Brasil y Colombia, los grupos armados de violencia organizada, tuvieron un origen criminal y delictivo (Dowdney, 2005:27): así, el Comando Vermelho (Río de Janeiro) fue conformado por presos que cumplían largas condenas y querían mantener el control de la prisión (lo que rápidamente se convirtió en un control del crimen en la ciudad). En el caso de las bandas delictivas en Colombia los objetivos de la organización eran, desde el inicio, criminales.

Unidos durante los años cincuenta<sup>48</sup>. En el caso específico de Ecuador, las pandillas surgieron a principios de los años ochenta a partir de encuentros de jóvenes en espacios públicos específicos, quienes compartían algún atuendo indumentario y asistían a fiestas y bailes.

En ese sentido, es destacable que en cuatro de los países estudiados los grupos armados de violencia organizada se autodefinieron como *étnicamente conformados*. En ese sentido, hay una alusión constante a la pertenencia ya sea a una raza o a una etnia<sup>49</sup>. Este componente racial, étnico o, en algunos casos, nacionalista y de clase social, se encuentra presente tanto en el origen como en la identidad, constitución y objetivos de muchos grupos de violencia armada organizada<sup>50</sup>.

En relación con los códigos de conducta, todas las agrupaciones investigadas en el informe exhibieron reglas y sanciones para mantener el orden y la disciplina interna, y una serie de castigos físicos (inclusive la muerte) a quienes transgredieran las reglas implícitas del grupo<sup>51</sup>.

Cuando se elaboró el INGNP y hasta la fecha, es muy difícil conocer la cifra exacta de los jóvenes implicados activamente tanto en pandillas como en agrupaciones de violencia armada organizada, las estimaciones no son sólo variadas sino contrastantes entre sí, en relación con el tamaño de las *maras*,

---

<sup>48</sup> Algunas agrupaciones como la llamada The Conservative Vice Lord Nation, favorecieron, durante los años setenta, el desarrollo de negocios legales, proyectos sociales y espacios de recreación, recibiendo en algún momento el financiamiento de fundaciones privadas y de instancias gubernamentales. Otras fueron conformadas por comerciantes como grupos de autodefensa frente a los asaltos (como en el caso de los Bakassi Boys en los años noventa).

<sup>49</sup> “La pertenencia étnica o de raza define a las bandas callejeras institucionalizadas en los Estados Unidos, los *OPC* y los *Egbesu Boys* en Nigeria, y las bandas callejeras “de color” en Ciudad del Cabo. En Chicago, los miembros de las cuadrillas investigadas son de origen hispánico o negro (afroamericanos) y, en otras partes de América, hay cuadrillas de variadas afiliaciones raciales o nacionales que incluye a asiáticos, blancos y rusos, por ejemplo. Los miembros de los *OPC* son de origen yoruba y los *Egbesu Boys* son de nacionalidad de Ijaw” (Dowdney, 2005:27).

<sup>50</sup> Un caso especial en Filipinas es constituido por *los ejércitos privados de pagalis*, término que *significa, familia, subclan o clan* (Dowdney, 2005:27).

<sup>51</sup> “En las *naciones* ecuatorianas los castigos están codificados numéricamente, “312” significa diez palmadas delante de otros miembros del grupo. A excepción de las *pandillas* menos organizadas del Ecuador, la muerte es el castigo prescrito para los miembros que violan ciertas reglas específicas. Esto tiende a relacionarse con faltas, como dar información a la policía o a un grupo rival. También hay ejemplos de ejecuciones sumarias y de otros castigos físicos por violación de reglas” (Dowdney, 2005:32)

*pandillas*, bandas callejeras, facciones, milicias y paramilitares, y normalmente son realizadas por las policías principalmente, pero también por los gobiernos y grupos de la sociedad civil locales (Dowdney, 2005:32).

Debido a las dificultades para obtener información de corte cuantitativo, investigadores, periodistas y policías sólo pueden establecer estimaciones, pese a eso, hay un importante cuerpo de evidencia sobre un elevado porcentaje de menores y jóvenes que integran las pandillas y los grupos armados de violencia organizada.<sup>52</sup> Además, el informe señala que en dos de los países comparados existen divisiones o alas formadas por menores y jóvenes.<sup>53</sup>

Cabe destacar que la totalidad de los grupos comparados en el INGNP son territoriales (pese a contar con células en otros países) y asientan su dominio dentro de fronteras bien definidas mediante líneas de vecindad, clánicas o étnicas (Dowdney, 2005:34). Este control territorial se establece, por lo menos, mediante dos categorías: el patrullaje sin armas visibles y con armas visibles<sup>54</sup>. En ambos casos se presentan formas similares de relación respecto de las comunidades donde se ubican.

#### **Patrullajes sin armas visibles**

En seis de los diez países comparados, los miembros del grupo no portaban armas abiertamente al interior de la comunidad, aunque las utilizaban cuando se enfrentaban con otros grupos o con las policías locales. Esto generaba una

<sup>52</sup> “El porcentaje de estos agentes que tienen menos de 18 años de edad varía por grupo y por país. Se cree que cerca del 50% de los 10.000 miembros estimados de las facciones de narcotraficantes de Río de Janeiro son menores. En El Salvador, de los 938 *pandilleros* entrevistados en la gran San Salvador durante 2002 —para el estudio “Barrio Adentro: La solidaridad violenta de las pandillas”— un 33,2% tenía 18 años o menos. Ramírez estima, que entre un 60% y un 70% de los miembros de grupos armados de Medellín son menores o jóvenes. Es casi imposible obtener datos cuantitativos precisos sobre el número de niños y jóvenes involucrados en los grupos armados investigados” (Dowdney, 2005:32).

<sup>53</sup> “La mayoría de los *gangs* de Chicago tienen divisiones juveniles (*junior*) o “*shorty*” *cliques*. Los *Almighty Latin Kings and Queens* tienen múltiples ramas juveniles, incluyendo a los *Junior and Pee Wee Kings*. Los *Black Gangster Disciples* tienen una división juvenil para la franja de 12 a 16 años de edad, dirigida por un coordinador” (Dowdney, 2005: 33)

<sup>54</sup> Cabe destacar que esta es la tendencia más extrema de la apropiación territorial y las fronteras simbólicas definidas por las pandillas, transformándose en un control armado del mismo.

determinada percepción en los miembros de la comunidad de que tal agrupación estaba armada, aunque no lo exhibiera. En este caso, aunque los miembros de la comunidad afirman sentir temor, admiten que pueden desplazarse libremente entre territorios definidos por agrupaciones rivales y admiten no ser molestados si no se involucran<sup>55</sup> (Dowdney, 2005:34). Estos grupos se caracterizan también por no cometer delitos dentro de sus propias comunidades y, al mismo tiempo, tampoco son considerados como protectores de la comunidad en relación con otros criminales que no pertenecen a la comunidad y con delitos específicos como los robos callejeros.

Aunque algunos de estos grupos pueden generar vínculos con los líderes comunitarios e invertir en proyectos sociales que beneficien a la comunidad donde operan, es probable que asuman acciones violentas contra los habitantes que transgredan las reglas establecidas por el grupo.

La policía suele patrullar estas zonas de manera irregular, dado que muchas agrupaciones evitan, en la medida de lo posible, el enfrentamiento con la policía dentro de aquellas áreas que consideran su territorio.

### **Patrullajes con armas visibles**

Los grupos armados con patrullaje armado dentro de la comunidad, coincidían con una limitada presencia de las policías locales o el vínculo entre estas agrupaciones y ciertas autoridades gubernamentales a nivel local<sup>56</sup>. Esta situación les permite un monopolio en la provisión de seguridad al interior de la comunidad y, con frecuencia, juzgan las disputas o median los conflictos entre miembros de las comunidades que no pertenecen a la agrupación, y también

<sup>55</sup> En Ecuador, los residentes locales alegaron haber sido amenazados por *pandilleros* locales por el hecho de conocer detalles sobre las actividades criminales de las *pandillas*” (Dowdney, 2005:34).

<sup>56</sup> “Como las facciones de narcotraficantes constituyen una presencia fuerte y abiertamente armada en las *favelas* de Río de Janeiro, las fuerzas estatales de seguridad tienden a entrar en estas comunidades sólo cuando hay operaciones de gran envergadura, que la policía llama “invasiones” destinadas a ‘ocupar’ la comunidad con una fuerza armada igual o superior. En Nigeria, los *Bakassi Boys* son una presencia abiertamente armada en las comunidades que patrullan en los tres estados donde operan, pero en vez de ser opositoras a las fuerzas estatales, han sido fundadas por el gobierno local con el cual trabajan en conjunto. En Filipinas, se ha señalado que niños armados, miembros de los CVO, ocupan puestos de control para cobrar peaje a los vehículos que transitan” (Dowdney, 2005:35).

pueden imponer sanciones específicas y hasta la pena de muerte (Dowdney, 2005: 35).

En la mayoría de las comunidades donde se exhiben “patrullajes” armados, esta situación es aceptada por la desconfianza hacia la policía y esto contribuye a legitimar el papel de los grupos armados como proveedores de “justicia”. En algunos casos, esta dinámica puede restringir el libre tránsito de los residentes locales aunque no pertenezcan a la agrupación<sup>57</sup> y ocurre lo mismo cuando acuden a otras comunidades dominadas por grupos rivales a los que operan en la suya.

En algunas áreas donde operan pandillas se produce la ausencia o interrupción de servicios públicos, especialmente el ingreso a las escuelas y las instancias de salud; en ocasiones estos cierres se debían a enfrentamientos entre agrupaciones rivales<sup>58</sup>.

Algunos de estos grupos, además de mantener el “orden” y proveer “justicia”, apoyan proyectos sociales de la comunidad o ayudan económicamente mediante préstamos con la finalidad de preservar alguna legitimidad social (Dowdney, 2005:37).

### 1.9 Tipos de pandillas: visión evolutiva

Las pandillas no deben ser consideradas de forma general, como si tuvieran las mismas características. Al respecto, la Organización de Estados Americanos (2007: 68-72) propuso diferenciar cuatro tipos de pandillas mediante criterios

---

“De manera parecida, en Vigário Geral, una *favela* de Río de Janeiro, más de 100 residentes fueron forzados a abandonar la comunidad en octubre de 2004, cuando la comunidad fuera invadida y luego ocupada por una facción de narcotraficantes basada en la comunidad rival de Parada de Lucas. La mayoría de los que abandonaron la *favela* eran parientes de narcotraficantes alineados con el *Comando Vermelho*, el cual había sido expulsado por la fuerza invasora de Parada de Lucas, alineada con *Terceiro Comando*. La policía fue incapaz de restablecer un orden suficiente que permitiera el retorno de los expulsados a sus hogares, aunque proveyó una escolta armada para los residentes que querían ir rápidamente a recuperar sus pertenencias” (Dowdney, 2005:51).

<sup>58</sup> “Durante 2001, en Río de Janeiro, el diario *O Dia* informó que 4500 estudiantes no pudieron asistir a clases porque 10 escuelas fueron cerradas durante los enfrentamientos entre *Comando Vermelho* y *Terceiro Comando* en Santa Cruz. Se informó también que el comercio local cerró durante estos enfrentamientos” (Dowdney, 2005:53).

estructurales como: tamaño, género, composición étnica, edades; duración, territorialidad y criminalidad, así como en criterios de origen, objetivos y formas de operación: irregulares, transgresoras, violentas y criminales. Cada una de estas agrupaciones tiene características propias, aunque las más simples pueden evolucionar hacia las más complejas<sup>59</sup>.

#### Pandillas Irregulares

- **Poco organizadas o estructuradas (ejemplo: las “pandillas escolares”).**
- **Tamaño: pequeño a medio (15 – 40 participantes).**
- **Género: Formada principalmente por varones y con cierta reticencia al ingreso de mujeres. Edades: Adolescentes y jóvenes (13-18 años).**
- **Territorialidad: la escuela y el barrio circundante al mismo.**
- **Criminalidad: enfrentamientos con otras pandillas irregulares (escolares) rivales en exteriores de los centros educativos y calles cercanas, extorsión, intimidación y otros actos criminales, dentro de la escuela y en el entorno barrial de su centro educativo.**
- **Origen: Surgen de la rivalidad que existe entre los colegios de una misma zona.**
- **Objetivos: No explícitos.**
- **Formas de operación: Cuentan con liderazgo que es respetado pero no tienen organización y estructura definida consolidada para realizar sus actividades. Muchas de éstas son espontáneas, reactivas a un ataque de una pandilla rival o directamente ordenada por el líder. El delito no forma parte de su “plan de existencia” aunque muchas veces les reporta “prestigio” en el contexto en el que viven. Otras actividades: desarrollan otras actividades que no van en contra de lo social, como practicar deportes (principalmente el fútbol o el basketball), asistir a cines o a bailes juntos.**
- **Evolución: estadio primario. Son independientes de otras organizaciones y grupos de adolescentes, pero pueden evolucionar hacia otras formas de pandillerismo.**

---

<sup>59</sup> En el INGNP se analizó el origen de las grandes pandillas transnacionales y éstas comenzaron como pequeñas agrupaciones de amigos.

## Pandillas Transgresoras

- **Organizadas sin finalidad violenta explícita (ejemplo: las “pandillas juveniles”).**
- **Tamaño: Medio (más de 40 –80 participantes).**
- **Género: formada principalmente por varones aunque es permitida la integración de mujeres. Edades: Niños, niñas y adolescentes (10-18 años). Territorialidad: El barrio.**
- **Criminalidad: Necesidad de una constante protección y defensa violenta contra la pandilla rival. Imponen control sobre el territorio que reclaman como propio en forma violenta. Frecuentemente se ven implicados en actividades delictivas dentro y fuera su territorio.**
- **Origen: Surgen del contexto de exclusión y pobreza estructural en la que viven los niños, niñas y adolescentes como un intento por satisfacer sus derechos de supervivencia, protección y participación, organizándose sin supervisión y desarrollando sus propias normas y criterios de membrecía, afianzando una territorialidad y una simbología que da identidad y se consolida con la rivalidad y el enfrentamiento permanente con las pandillas enemigas.**
- **Objetivos: dar un “sentido a la vida sin sentido ni oportunidades”.**
- **Formas de operación: Tienen normas, reglas, jerarquías y ritos de iniciación. Planifican sus actividades tanto para cometer delitos como para enfrentarse a las pandillas rivales. Usan drogas, portan armas blancas y de fuego y pueden evolucionar hacia la realización de actividades criminales más complejas. Otras actividades: A veces, en la defensa territorial, desarrollan actividades que podrían considerarse solidarias para con el barrio pero las mismas son infrecuentes. Pueden incursionar en las artes, la música y la difusión de su existencia a través de sitios web y blogs.**
- **Evolución: estadio secundario: Se podría decir que estas pandillas emergen “naturalmente” de los agrupamientos que utilizan la calle como medio de sobrevivencia, esto es, los conformados por la niñez en situación de calle cuya vinculación familiar se ha roto o está próxima a ello. De estos grupos espontáneos que ofrecen “protección” a sus miembros y son inducidos a la “vida en la calle” por parte de quienes les antecedieron en esa experiencia, se pasa a la configuración de pandilla cuando aparecen normas, reglas y jerarquías (muchas veces copiadas de otros grupos) y se estabilizan los lazos con otras pandillas consolidadas como tales. En la evolución hacia el “envejecimiento” de los miembros de las pandillas que se han afianzado en un territorio, puede darse que pasen a ser lideradas por adultos o se vinculen a otras pandillas lideradas por adultos, las que pasan a operar en red a través de subdivisiones o clicas. Esta evolución las transforma en “pandillas callejeras” con células o clicas que operan delictivamente a nivel nacional e internacional.**

#### Pandillas Violentas<sup>60</sup>:

- **Organizadas con finalidad violenta explícita (ejemplo: las “maras”). Tamaño: Grande (100 – 500 participantes).**
- **Género: Formada principalmente por varones aunque es permitida la integración de mujeres.**
- **Edades: Adolescentes, jóvenes y adultos (15-30 años y más).**
- **Territorialidad: Barrios bajo dominio de las clicas.**
- **Criminalidad: con tendencia a una mayor criminalidad homicida.**
- **Origen: surgen del mismo contexto que las pandillas transgresoras y son un estadio más avanzado en la evolución de las mismas y en la comisión de delitos más complejos.**
- **Objetivos: Dar un “sentido a la vida sin sentido ni oportunidades” y vislumbrar la existencia de transacciones ilícitas rentables.**
- **Formas de operación: con una mayor complejidad en su organización y conexión con otras clicas. Otras actividades: Casi nulas.**
- **Evolución: estadio terciario: Son una continuidad de las pandillas transgresoras que no se extinguieron y que se consolidaron en su organización y estructura en el territorio de pertenencia. Pueden adoptar denominaciones propias o utilizar las de otras pandillas bajo la forma de clicas de aquellas. La evolución de las clicas de pandillas callejeras cuyos miembros no han muerto o han logrado abandonar las mismas es hacia la constitución de “pandillas criminales”.**

---

<sup>60</sup> Según la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional – Convención de Palermo, en su Artículo 2, se establece que para los fines de la Convención: Por "grupo estructurado" se entenderá un grupo no formado fortuitamente para la comisión inmediata de un delito y en el que no necesariamente se haya asignado a sus miembros funciones formalmente definidas ni haya continuidad en la condición de miembro o exista una estructura desarrollada". En este sentido, las pandillas callejeras, violentas (o también "maras") pueden, en la medida que se internan en la comisión de delitos más complejos, ser considerados "grupos estructurados" y quedar contemplados en los delitos tipificados y las penas propuestas por este instrumento internacional para la consideración de cada Estado Parte (OEA, 2007:71).

## Pandillas Criminales<sup>61</sup>

- **Organizadas con finalidad criminal** (ejemplo las “maras internacionales”).
- **Tamaño: Mediano a Grande (50 – 200 participantes).**
- **Género: formada principalmente por varones aunque es permitida la integración de mujeres en menor número.**
- **Edades: jóvenes y adultos (18, 30 años y más).**
- **Territorialidad: se identifican con territorios pero sus actividades no se restringen a los mismos, ya que pueden operar en otros lugares bajo encargo.**
- **Criminalidad: variadas actividades criminales organizadas con utilización de armas sofisticadas. Entre los delitos se encuentran: tráfico de drogas, armas y personas, robos, secuestros, extorsiones, proxenetismo y asesinatos – incluidos aquellos por contrato).**
- **Origen: serían el estadio final de la evolución pandillera, desde el agrupamiento de jóvenes que busca alternativas y un sentido a la vida hasta la organización adulta más vinculada al crimen organizado.**
- **Objetivos: Dinero, “reputación” en ciertos territorios y un “poder paralelo” al poder que los excluyó de la sociedad.**
- **Formas de operación: Idem anterior pero con un alto nivel de entrenamiento, disciplina, planificación, organización y logística para realizar sus acciones delictivas. Tienen una organización jerárquica definida e incluso cuentan con unidades especializadas en ciertos tipos de delitos. En varios países son bien conocidas por la policía. El crimen organizado frecuentemente realiza contrataciones de pandilleros sicarios provenientes de estos grupos. Otras actividades: Casi nulas.**
- **Evolución: estadio final. Cuando la pandilla criminal como grupo se inserta en actividades delictivas significativas y complejas, en ese momento podría decirse que se convierte en crimen organizado.**

---

<sup>61</sup> Según la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional – Convención de Palermo, en su Artículo 2, se establece que para los fines de la Convención: Por "grupo delictivo organizado" se entenderá un grupo estructurado de tres o más personas que exista durante cierto tiempo y que actúe concertadamente con el propósito de cometer uno o más delitos graves o delitos tipificados con arreglo a la presente Convención con miras a obtener, directa o indirectamente, un beneficio económico u otro beneficio de orden material;" En este sentido, las pandillas criminales, en la medida que existen para la comisión de delitos complejos vinculados al crimen organizado internacional, son "grupos delictivos organizados" y quedan contempladas en los delitos tipificados y las penas propuestas por este instrumento internacional para la consideración de cada Estado Parte (OEA, 2007:73).

Las pandillas transnacionales, como la Mara o Barrio 18, se diferencian de otros modelos juveniles de organización pandilleril por su complejidad organizativa<sup>62</sup>. En el caso de tales agrupaciones, los vínculos entre células o clicas en el nivel nacional e internacional lo hacen funcionar de manera compleja y les conducen a la realización de prácticas organizadas con altas dosis de violencia. Las relaciones en estas pandillas son de por vida y la pertenencia se logra mediante rituales que incluyen diferentes niveles de violencia e incluso la realización de homicidios.

Asimismo, estas pandillas se basan en un conjunto de símbolos, gestos y graffitis; construyen su identidad social mediante la diferenciación respecto de las pandillas enemigas y, con frecuencia, basan su unión en la protección y defensa violenta respecto a otros grupos. Su control se manifiesta en un control territorial (pese a su carácter desterritorializado) y pretenden controlar a los habitantes y evitar que actúen contra los intereses de la pandilla. En ciertos periodos de desarrollo realizan actividades delictivas y violentas dentro y fuera de su territorio.

De acuerdo con su dimensión numérica, hay pandillas que son llamadas “Naciones” y se trata especialmente de agrupaciones juveniles, cuyas edades oscilan entre los 12 y los 24 años, tienen una estructura vertical y su número va de los cien a los mil miembros. Su delimitación geográfica es más amplia que en las pandillas tradicionales, trascienden los límites del barrio y abarcan los ámbitos nacional e internacional. Normalmente asumen una estructura jerárquica y piramidal similar a la de los ejércitos regulares, con un rígido sistema de recompensas y sanciones.

---

<sup>62</sup> La estructura organizacional de las Maras es la siguiente: a) El Núcleo o Jenga: son los integrantes de la Pandilla o Clica, que comandan al grupo tanto en los enfrentamientos como en la diversión (reaver-fiestas privadas). Una Pandilla o Clica puede tener uno o varios líderes, pero siempre hay uno que destaca por su iniciativa y osadía; b) El Líder, Jefe o Big: son quienes le dan el nombre a la Pandilla o Clica, se ubican como la autoridad y ponen las reglas. Su comportamiento y conductas sirven de modelo al resto de la banda; c) la Mancha o Litle.: son grupos de Tager o Grafitteros que no actúan en forma permanente, pero que se identifican con el grupo o pandilla, sobre todo en los enfrentamientos con otras pandillas. Son quienes promocionan a la banda mediante pintas o rayones en las paredes de barrios o calles céntricas de la ciudad; en ocasiones, son quienes "marcan" los territorios que pueden atacar o donde los pueden atacar. Las Hynas.- Son las jóvenes que participan dentro de las pandillas, cuya misión es actuar como socorristas en alguna de las riñas; son también soplonas para adquirir información o divulgarla a las Clikas o pandillas contrarias.

La pertenencia a estos grupos atraviesa por rituales de iniciación sostenidos en pruebas que demuestran lealtad hacia los líderes y el grupo, los cuales van desde pequeños robos hasta homicidios.

### *1.10 Selección del tipo de pandilla a estudiar*

Para los objetivos de esta tesis, fue importante tomar una decisión sobre el tipo de pandillas al que pertenecían los actores que habrían de participar en el estudio. Elegí estudiar a los miembros de pandillas transgresoras por tres razones principales:

- El acceso: aunque tienen normas, reglas, y ritos de iniciación y pertenencia, fue posible encontrar informantes dispuestos a dejarme conocer su organización.
- Información: al no tener sanciones tan extremas fue posible que los entrevistados hablaran con cierto margen de libertad y sin temor a ser violentados.
- El nivel de desarrollo: la comprensión sobre la permanencia de personas jóvenes en pandillas es más evidente cuando no se ve mediada por fuertes acciones de reclutamiento, por acciones delictivas o criminales que comprometan a los miembros, ni por rigurosas medidas coercitivas para retener y castigar a quienes pretenden abandonar la agrupación. Esta permanencia relativamente voluntaria ha sido central para el presente estudio.
- Las características: las pandillas transgresoras mantienen los rasgos característicos de la organización escolar y juvenil, y se encuentran en una situación en la que podrían disolverse o evolucionar hacia formas más complejas de integración y organización pandilleril y criminal.

Pese a todo, nuestro objeto de estudio no es la pandilla transgresora como organización, sino los rituales de interacción que en ésta se practican y que remiten a pautas específicas de moralidad grupal y aluden a la búsqueda de una experiencia común, una consonancia emocional y un foco de atención conjunta; es decir, a la búsqueda de energía emocional mediante la realización

de rituales exitosos por parte de quienes han sido privados y excluidos de estos en su tránsito por la sociedad diferenciada y estratificada.

## Capítulo 2. Pandillas, exclusión social y desventajas acumuladas

La palabra exclusión comenzó a utilizarse explícitamente en Francia con la publicación del texto: *Les exclus: Un Français sur dix* de René Lenoir (1974), donde el autor elaboró una larga lista de sectores vulnerables que requerían “atención especial”: minúsvulos, inválidos, toxicómanos, enfermos mentales, alcohólicos, familias monoparentales, minorías étnicas, inadaptados sociales, desempleados y gente sin hogar (Fassin, 1996; Arteaga, 2004). El término exclusión significó, originalmente, la acción de sustraer y aislar a un conjunto de individuos -no integrados- mediante la construcción de criterios de anormalidad ejercidos a través de prácticas de rechazo y marginación, tales como la descalificación, el exilio, la negación y la indiferencia (Foucault, 2007) lo que daba lugar a una ruptura del sentido de pertenencia en numerosos individuos y grupos de la sociedad. En ese sentido, la exclusión no se refería exclusivamente a la perspectiva pobres-ricos, dominantes-dominados, sino también a la que define a los incluidos (adentro) y los excluidos (afuera).

Al respecto, estudios más actuales plantearon que el término *exclusión social* implica también la falta de participación de numerosos individuos y grupos de la población en la vida social, económica, política y cultural de sus respectivas sociedades. En ese sentido, la Unión Europea<sup>63</sup> definió a la exclusión como la carencia de oportunidades de acceso para ciertos individuos y grupos a los derechos sociales, corriendo el riesgo de ser relegados al estatus de grupos asistidos, con la descalificación social que ello conlleva.

Estas prácticas de exclusión pueden adquirir un carácter estructural cuando se sustentan y refuerzan mediante representaciones culturales colectivamente

---

<sup>63</sup> Concretamente, la Comisión de las Comunidades Europeas en su Informe Complementario: Exclusión Social - Pobreza y Otros Problemas Sociales en la Comunidad Europea ISEC/B/11/93, definió la exclusión social como: ...los factores múltiples y cambiantes que provocan que determinadas personas queden excluidas de los intercambios normales, de las prácticas y derechos de la sociedad moderna. La pobreza es uno de los factores más obvios, pero la exclusión social también hace referencia a la vulneración de derechos en la vivienda, la educación, la salud y el acceso a los servicios.

compartidas, tales como los estigmas y los prejuicios, que tienen como consecuencia concreta una discriminación prolongada, como ha mostrado Álvarez-Icaza (2011):

La discriminación, como manifestación de la exclusión, no consiste meramente en una diferenciación intergrupala en un sentido horizontal, es decir en un proceso humano de conformación identitaria a partir del contraste y la diferenciación con otros colectivos humanos, sino que en el establecimiento de relaciones de dominio que se traducen en la violación de derechos de los grupos portadores de diferencias que son motivo de estigmatización y prejuicio (Álvarez-Icaza, 2011: 81).

Asumiendo lo anterior el concepto de exclusión social adquiere una acepción amplia –tanto vertical como horizontal-, es decir, significa quitar a alguien de un lugar, descartar, rechazar y también negar posibilidades (Blackwell y Duarte, 2011).

### *2.1 Desigualdades permanentes y dinámicas*

En 2011, la Organización de Estados Americanos reportó que los países latinoamericanos mantienen los coeficientes de Gini más elevados del mundo y que la vulnerabilidad económica, como resultado de un nivel insuficiente e inseguro de ingreso, se entrelaza con desigualdades permanentes (género, raza, edad, entre otras) que asignan a determinados grupos una posición desventajosa en la sociedad y los exponen al abuso, la exclusión y la discriminación.

En ese sentido, la desigualdad tiene, por lo menos, dos grandes dimensiones (OEA, 2011:26)<sup>64</sup>:

---

<sup>64</sup> Se han realizado esfuerzos por encontrar una correlación entre la desigualdad y la comisión de delitos o actos violentos en la región. Al respecto, Calderón (2012) recuperó el análisis de Blau y Blau (1982) sobre la relación entre delito y condiciones económicas en Estados Unidos, donde los autores reportaron que cuando la desigualdad en el ingreso (general y racial) es controlada, la pobreza deja de tener relación con la tasa de delitos violentos y por lo tanto los actos de violencia tienen una mayor relación con la desventaja relativa que con la privación absoluta. Esto significa que la desigualdad que se concibe como ilegítima o injusta repercute en mayor medida en la comisión de delitos y actos violentos que aquellas desigualdades consideradas legítimas.

- 1) *Una desigualdad que existe entre categorías de ciudadanos y no de forma individual*: cuando miembros de una misma categoría son víctimas de una discriminación común y cuando individuos pertenecientes a categorías distintas reciben por ello un tratamiento desigual y beneficios legales y materiales distintos durante periodos prolongados (se trata de una desigualdad durable y no transitoria ni incidental).
  
- 2) *Una desigualdad reflejada en una discriminación verificable* que afecta al bienestar material, las oportunidades y el ejercicio de los derechos (acceso desigual a servicios públicos esenciales: educación, salud, vivienda, seguridad, transporte, agua potable), generando condiciones insuficientes para el acceso a la justicia y la libertad de expresión, altos grados de informalidad laboral y posibilidades limitadas de participación política.

Por su parte, Álvarez-Icaza (2011:77) señala que una de las manifestaciones más evidentes de la desigualdad social tiene como objeto a ciertos grupos sociales (especialmente los más pobres) y se sustenta “en la persistencia de realidades y prácticas discriminatorias, con fuertes raíces estructurales, normativas y culturales en los Estados y sociedades que convierten a la desigualdad en exclusión social”.<sup>65</sup>

## 2.2 ¿Se puede hablar de exclusión cuando la gran mayoría es excluída?

Por su parte, Saraví (2006), ha señalado que en América Latina los estudios sobre exclusión social no lograron establecer una clara diferencia de este concepto respecto de los enfoques tradicionales sobre pobreza y precarización

---

<sup>65</sup> Al respecto, Maryse Robert habla de desigualdad *vertical* y *horizontal* (Robert, 2011:35), la primera se da entre personas sobre la base del acceso a recursos materiales y simbólicos (tangibles e intangibles), sin importar su lugar de residencia o el grupo social de pertenencia; la segunda, en cambio, es resultado de la desigualdad entre grupos de personas por motivos de sexo, raza, etnia, orientación sexual, lugar de nacimiento, clase social, etc. Ambas dimensiones se refuerzan mutuamente y contribuyen a perpetuar ciclos de exclusión. Intergeneracionalmente.

laboral, ya que la gran mayoría de los hogares latinoamericanos presentan deficiencias en sus condiciones materiales de vida y un nexo débil con el mercado de trabajo formal (Oliveira y Roberts, 1996). Esto significa que en la región los empleos estables y protegidos han sido la excepción, los derechos sociales han sido un privilegio de pocos y la ciudadanía ha sido un proceso lento y fragmentado (Bayón, et al., 1998). En ese sentido, tratar el tema de la exclusión social en América Latina es complejo, pues ésta se da sobre un trasfondo de profunda pobreza y desigualdad, de extendida precariedad laboral y de limitada ciudadanía<sup>66</sup> (Saraví, 2006).

Es complicado, por lo tanto, hablar de exclusión en contextos donde las condiciones de precariedad, riesgo e incertidumbre, han permitido que la gran mayoría de la población se encuentre excluida (Atkinson, 2000). Sin embargo, incluso en regiones como la nuestra, la exclusión social aparece como una amenaza potencial que numerosos hogares y personas experimentan de manera cotidiana como condiciones de vulnerabilidad más o menos profundas.

Lo anterior se aúna además a un complejo proceso de individualización que confronta las expectativas tradicionales, lo cual conlleva la exigencia de que las personas, y en particular las más jóvenes, alcancen un mayor control y reflexividad sobre sus trayectorias de vida. Sin embargo, en los contextos latinoamericanos, la exigencia de autorrealización se ve obstaculizada por los contextos en que ésta se desarrolla y los activos y oportunidades que se presentan a las personas. De esta manera, las desigualdades estructurales se entrelazan con desigualdades dinámicas que se adquieren en los itinerarios biográficos, afectando principalmente a las personas jóvenes que son quienes sufren una mayor incertidumbre y desamparo social (Saraví, 2006).

En los contextos latinoamericanos marcados por la desigualdad, las situaciones y sentimientos de frustración y vacío de las personas jóvenes se exageran, y la acumulación de desventajas se adhiere a las experiencias de vida (Fitoussi y

---

<sup>66</sup> De hecho, más que la estabilidad sindical y laboral, en América Latina los lazos que han permitido a las personas más desfavorecidas establecer un sentido de pertenencia son: la comunidad, la familia, las relaciones clientelares; el empleo por cuenta propia y el sector informal; las estrategias de sobrevivencia, las redes de reciprocidad, las organizaciones vecinales, entre otros (Saraví, 2006).

Rosanvallon, 1996). En ese sentido, puede hablarse de un complejo proceso de acumulación de desventajas y la primacía de situaciones de vulnerabilidad que exigen una perspectiva de análisis centrada en los cursos de vida (Saraví, 2006).

En consecuencia, si el elemento esencial que descubre la exclusión es la vulnerabilidad a quedar atrapado en círculos de desventajas, resulta necesaria una estrategia metodológica que permita focalizar la reflexión sobre procesos, y que al mismo tiempo permita evaluar influencias externas y situaciones de vulnerabilidad que se insertan en las propias experiencias biográficas (Saraví, 2008).

### *2.3 Exclusión social, violencia y criminalidad*

Generalmente, las prácticas excluyentes suelen estar asociadas con problemas de violencia y criminalidad (Blackwell y Duarte, 2011:120), dado que numerosos integrantes de grupos excluidos (especialmente las personas jóvenes que han acumulado más desventajas) pueden convertirse, con frecuencia, en un blanco fácil para ser reclutados por pandillas o por grupos del crimen organizado. En otras palabras, son sectores sociales susceptibles de encontrarse vinculados a contextos de violencia y criminalidad (en el papel de víctimas o perpetradores) como consecuencia de los procesos de exclusión social<sup>67</sup>.

La relación entre exclusión y violencia en América Latina fue calculada por Blackwell y Duarte (2011:121) mediante una combinación entre registros

---

<sup>67</sup> No debemos olvidar, sin embargo, que también puede presentarse una naturalización de la injusticia y la desigualdad que se convierte en la anestesia moral y psicológica para la aceptación de un modelo de asimetría que ha funcionado durante un largo periodo de tiempo. Esto significa que cuando los afectados no tienen la posibilidad de conocer algo distinto se aminora la frustración percibida como negativa, y se fortalece la creencia de que la asimetría es justa (Moore, 2007). De igual manera, el hecho de que las tensiones estructurales y la situación socioeconómica generen frustración y sentimientos de inutilidad social, no garantiza ni determina que la reacción sea violenta. La frustración puede desembocar en apatía, indiferencia o en desinterés; y para que se convierta en violencia es preciso que haya un afecto negativo, es decir, una interpretación de la frustración como injusta e inmerecida (Moore, 2007).

administrativos y encuestas de victimización<sup>68</sup>, encontrando que, en la región, la esperanza de vida es más larga para las personas que tienen una mejor alfabetización, acceso a agua potable, tasas de mortalidad infantil baja y esta población presenta, además, una tasa de homicidios en hombres jóvenes (15-24 años) que es más del doble de la tasa de homicidios en la población general<sup>69</sup>, siendo las principales víctimas y perpetradores jóvenes que no estudian ni trabajan.

Por otro lado, el estudio de los procesos concretos de inclusión-exclusión en la sociedad permite evidenciar tanto situaciones de desigualdad estructural como patrones de intolerancia y estigmatización dirigidos hacia ciertos grupos sociales. Ambas dimensiones favorecen la ruptura con la sociedad más amplia, la cual, en ocasiones, se expresa mediante el ingreso en pandillas. De este modo, las personas jóvenes se enfrentan a un proceso de desvinculación que dificulta su inserción social (Blackwell y Duarte, 2011) y perpetúa o asegura su exclusión<sup>70</sup>.

Como puede observarse, no se trata únicamente de un asunto de privación económica, ya que la igualdad de recursos no genera cohesión social por sí misma, sino que esta última requiere percepciones de solidaridad y confiabilidad. En cambio, una “comunidad cohesiva” procura el bienestar de sus miembros, combate la exclusión y la marginación (inclusión social), crea un sentido de pertenencia y promueve la confianza (capital social), ofreciendo a sus miembros oportunidades de movilidad social ascendente (Robert, 2011:37).

---

<sup>68</sup> Véase Blackwell y Duarte (2011:121), gráfico 1.

<sup>69</sup> En el caso específico de América del Sur y el Caribe, la población entre 15 y 24 años sufre tasas de homicidios tres veces superior a la tasa general.

<sup>70</sup> Sucede lo mismo con el encarcelamiento: como afirman Blackwell y Duarte (2011:129-130), tanto en los Estados Unidos como en Brasil, un varón de origen afroamericano que no ha completado sus estudios tiene más posibilidades de ir a la cárcel que de conseguir un trabajo estable. En el continente americano actualmente hay más afroamericanos en la cárcel que esclavos en el siglo XIX. Los hombres de origen afroamericano, jóvenes, pobres y con bajos niveles de educación constituyen una parte desproporcionada de la población encarcelada. Si las tendencias actuales continúan, casi el 70% de los jóvenes negros será encarcelado en algún momento de sus vidas. Para estas minorías étnicas estar en prisión o en la cárcel se ha vuelto de lo más común. Una triste realidad que cuestiona las conquistas sociales de la era post-derechos civiles en EU.

Un aspecto de gran relevancia para comprender la exclusión social es el territorio, en particular el espacio urbano, donde se presenta una disputa por el acceso a bienes, servicios y protecciones sociales, y esto da lugar a situaciones que repercuten negativamente en las posibilidades profesionales, la movilidad ascendente, la calidad de la escolaridad<sup>71</sup> y la construcción de proyectos de vida a mediano y largo plazo. Los lugares donde esto ocurre suelen ser calificados como “territorios peligrosos” y esa denominación conlleva el abandono de proyectos sociales y la recurrente criminalización de sus habitantes. Frente a esto, las políticas de seguridad tienden a destacar la violencia urbana como justificación para afrontar mediante el uso de la exclusión judicial y carcelaria los efectos del empobrecimiento masivo de grandes sectores de la población.

#### *2.4 Geografía de la exclusión social y segregación residencial*

La ubicación y caracterización de zonas geográficas desaventajadas pueden coincidir con la identificación de grupos o sectores sociales en situación de vulnerabilidad, sobre todo las personas jóvenes y en particular quienes pertenecen a pandillas, que tiene su origen en la distribución asimétrica de la infraestructura de servicios públicos, la ausencia de empleos no-precarios, la presencia de problemas sociales y ambientales, la distancia considerable respecto de los centros de mayor desarrollo y diversos problemas de transporte

---

<sup>71</sup> Cabe destacar que, normalmente, es en las propias prácticas escolares donde se reproduce la desigualdad y la exclusión, dado que los estudiantes provenientes de entornos empobrecidos reciben poca atención a su diversidad cultural y necesidades distintas para el aprendizaje, por lo cual presentan altas tasas de abandono escolar y repetición. Estos estudiantes cuentan con habilidades “inadecuadas” para conseguir un empleo por lo que se sienten impotentes frente a jóvenes de otros grupos sociales, lo que diezma el respeto por sí mismos y alimenta un “círculo de discriminación autoimpuesta” (Leven, 2011:191). Al respecto, algunos autores han escrito sobre la tiranía de la clase media en los centros escolares (Melero, 1993; Willis, 1998), afirmando que la institución escolar responde a un modelo comunicativo que genera pocas expectativas e intolerancia hacia los estudiantes pertenecientes a sectores sociales más desfavorecidos. De tal manera que los maestros tienen muy bajas expectativas sobre ellos, conformándose con bajos niveles de rendimiento académico y desencadenando una profecía que se cumple a sí misma en los alumnos, quienes terminan por sentirse inferiores. El malestar que trae consigo la exclusión, se manifiesta muchas veces en forma de burla, rebeldía y agresividad contra los profesores u otros compañeros y esta dinámica termina por generar, en los alumnos excluidos, una marea de sentimientos de inutilidad, absurdo y aburrimiento; situaciones propicias para la búsqueda de reconocimiento en otros espacios físicos y simbólicos, como las pandillas.

público y movilidad; así como “un acceso desigual a la justicia” por parte de los más desfavorecidos (Álvarez-Icaza, 2011; Negro, 2011:95)<sup>72</sup>.

En el caso más extremo pueden dar lugar a la concentración de poblaciones socialmente marginadas en enclaves deprimidos, ecológica y políticamente aislados del resto de la sociedad (Bourgois, 2010:38)<sup>73</sup>, lo que fomenta explosivas formas de creatividad cultural y agrupación juvenil frente a la discriminación y a la subordinación económica<sup>74</sup>. Sin embargo, como se mencionó previamente, el confinamiento simbólico “territorios peligrosos” puede justificar el abandono institucional mediante la difusión de señalamientos discriminatorios (“barrio potencialmente delincuencial”, por ejemplo); lo que favorece una lógica de seguridad puramente represiva, el control territorial mediante la violencia por parte de ciertos grupos criminales o pandillas, pero también la aparición de “instituciones específicas, instrumentos de ayuda mutua y fuentes de solidaridad interna” (Wacquant, 2010:26).

En ese sentido, los barrios marginales latinoamericanos están conformados por sectores populares abatidos por la llamada pobreza urbana relativa, debido a las particularidades que adquiere la pobreza en las ciudades de la región, más allá de la privación de ingresos (Ziccardi, 2009). Esta peculiaridad se expresa en las dificultades que deben enfrentar las personas más desfavorecidas para tener acceso a bienes y servicios públicos; especialmente quienes viven en la periferia de las ciudades (Mier y Terán et al, 2010). Sin duda, la migración campo-ciudad, la expansión de asentamientos irregulares, la precariedad de

---

<sup>72</sup> En efecto, uno de los principales instrumentos regionales de referencia en la materia son las “Cien Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de Personas en Condición de Vulnerabilidad”, adoptado en la Cumbre Judicial Iberoamericana de 2008, instrumento que ha venido siendo utilizado con frecuencia por diversos actores a la hora de diseñar políticas o programas relacionados con la administración de justicia (Negro, 2011:99).

<sup>73</sup> La expresión usada por Bourgois es *inner city*, surgida en los años ochenta en los Estados Unidos como un eufemismo de la palabra “gueto” que sigue utilizándose en la lengua coloquial para referirse a los enclaves urbanos altamente segregados como el Bronx y el Harlem. No hay palabra en español que condense los significados culturales, sociales y políticos que ha llegado a poseer esta expresión (Bourgois, 2010: 31 –nota del trad.-)

<sup>74</sup> Digo “frente” y no “contra” porque no comparto el supuesto de que la agrupación juvenil sea una respuesta racional a la “esclerosis ideológica” y la “ceguera de la clase política” mediante la apropiación de las calles como recurso para lo que los jóvenes expresen su “rabia”, como ha escrito Wacquant (2010:42).

las viviendas y la falta de servicios, además de la falta de oportunidades educativas y laborales son comunes a dichos espacios<sup>75</sup>.

La forma de reconocer esta precariedad y deterioro se basa en el equipamiento urbano, los servicios públicos, las viviendas y el material con que se construyen, principalmente. Este deterioro físico se entrecruza con el deterioro económico y social, reforzando los niveles de desigualdad y segregación. Pese a las particularidades locales, pueden identificarse patrones de segregación residencial que experimentan las grandes ciudades del mundo (Mier y Terán et al, 2010):

- Patrones históricos de integración social de la ciudad que reflejan los procesos que se han desarrollado en relación con la regulación del uso del suelo, los impuestos inmobiliarios, las decisiones de las autoridades en relación con el desarrollo de asentamientos, la dotación de infraestructura y modalidades de construcción y adquisición de vivienda.
- Crecimiento acelerado de población que responde a la modernización de la ciudad; la alta densidad urbana genera la expansión del transporte y las comunicaciones que facilitan la separación de los lugares de trabajo y de residencia, que van diferenciando los precios de la propiedad en función de la localización, donde el mercado inmobiliario juega un papel determinante.
- Las disparidades económicas que evidencian cada vez más las desigualdades sociales y profundizan distancias físicas entre las clases, lo cual guarda una estrecha relación con el empleo.

Asimismo, las personas jóvenes latinoamericanas que padecen segregación residencial y exclusión social se enfrentan con problemas similares: a) el

---

<sup>75</sup> En el caso específico de México, las delegaciones que concentraron la mayor cantidad de población en condiciones de pobreza fueron: Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco, además de Iztapalapa. Asimismo, Iztapalapa y Gustavo A. Madero son las delegaciones más densamente pobladas de la ciudad y cerca del 50% de su población vive en condiciones muy precarias. Asimismo, las delegaciones que tienen un mayor número de colonias en condiciones de precariedad son: Álvaro Obregón, Iztapalapa y Gustavo A. Madero (Mier y Terán, 2010).

fracaso escolar y el desempleo, b) bajos niveles de escolaridad que los condenan a trabajos muy precarios, cuando obtienen, c) discriminación racial, étnica y de clase, d) estigmatización residencial y delincuencia, e) presencia de armas de fuego, f) formación y operación de pandillas, g) presencia de grupos del crimen organizado.

En consecuencia, la urbanización de la pobreza en algunos países de América Latina ha tenido como resultado la segregación residencial periférica en el centro de las ciudades, fortaleciendo los límites territoriales (físicos e imaginarios) y un conjunto de fuerzas de afinidad y mecanismos de exclusión entre los grupos sociales (Kaztman, 2003). Esto ha generado la estratificación de los espacios públicos, y la ausencia de lugares de encuentro y convivencia que pudieran dar lugar al fortalecimiento de una identidad colectiva<sup>76</sup>.

Asimismo, las personas jóvenes pertenecientes a dichos territorios sufren el estigma negativo de *peligrosos*, y frecuentemente son objeto de intervenciones y redadas policíacas. A ese respecto, como ha señalado Calderón (2012:19): “el relator de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, afirmó en el 2004 que Honduras, Guatemala y El Salvador mantenían un trato inadecuado y discriminatorio para la juventud con sus planes antimaras”. Estas iniciativas de mano dura y súper mano dura se llevaron a cabo en El Salvador y en Nueva York y tuvieron como criterio de detención la vestimenta, el aspecto, el comportamiento y el color de piel (Wacquant, 2000).

Por otro lado, en el espacio urbano coexisten sectores y grupos que se tocan pero no se interceptan (Park, 1967) y esto da lugar a espacios de encuentro profundamente contrastantes que fragmentan los espacios y favorecen la segregación espacial de los más desfavorecidos (Kaztman, 2001; Sabatini, et al., 2001). Aunque esta segregación ha sido un rasgo tradicional de los procesos

---

<sup>76</sup> Cabe recordar lo que ha escrito Hernández-Rejón et al (2014:2): ¿Dónde se ubican los pobres? La respuesta es donde pueden, donde los dejan, donde nadie quiere. Es decir para ellos no hay opciones, simplemente la necesidad de tener un espacio donde funcionar, como todos los demás. Para sobrevivir, recurren a otras alternativas como por ejemplo: la ocupación ilegal, o la adquisición de terrenos baratos en las periferias de las ciudades, en sitios de riesgo y vulnerabilidad como a orillas de ríos, lagunas, en la periferia de basureros, entre otros. En general estos terrenos carecen de servicios básicos y de infraestructura necesarios para construir casas.

de urbanización latinoamericanos, en fechas recientes se ha convertido en un aislamiento social caracterizado por áreas de pobreza homogéneas y con problemas similares (Torres, 2001; Prevot Shapira, 2002).

Asimismo, el espacio urbano condiciona las experiencias biográficas y genera mayores obstáculos para afrontar las desventajas sociales, en ese sentido, no se trata sólo de distancias espaciales sino también de un acervo de capital (económico, pero también social y cultural) y de redes sociales que permiten u obstaculizan el hecho de encontrar un trabajo o salir del contorno delimitado del barrio.

### *2.5 Exacerbación del individualismo y fragmentación comunitaria*

Es conveniente destacar que la exacerbación del individualismo se ha instaurado incluso al interior de las comunidades más desfavorecidas y ha endurecido los procesos de fragmentación y aislamiento social (Saraví, 2004) dando lugar a una ruptura gradual de los vínculos de solidaridad y las redes de intercambio recíproco que garantizaban su supervivencia (Lomnitz, 1975), y propiciando que las personas y familias se vuelvan cada vez más dependientes de sí mismas, en la lógica del “que cada quien se rasque con sus propias uñas”. Esto significa, siguiendo a Saraví (2004), que la exaltación individualista actual ha alcanzado a los sectores más pobres de la sociedad, y ha favorecido que las familias reserven sus escasos recursos y activos exclusivamente a sus miembros o al círculo de amigos más cercano:

En la actualidad] difícilmente un joven con su padre desocupado puede encontrar empleo a través de los contactos provistos por un vecino, pues lo más probable es que este último los reserve para sus propios hijos (Saraví, 2004).

Por otro lado, como han señalado Fitoussi y Rosanvallon (1996), las trayectorias vitales no sólo son afectadas por la familia y espacio urbano de origen, sino también por un conjunto de desigualdades dinámicas que generan transformaciones a lo largo de la vida y orientan hacia patrones biográficos específicos. Por otro lado, la segregación urbana tiene efectos multiplicadores,

ya que concentra la acumulación de desventajas en un espacio delimitado (Rodríguez, 2001) y se entrecruza con aspectos como la escasa intervención estatal, el debilitamiento de los lazos comunitarios, la ruptura de las redes de apoyo e intercambio, el abandono de las estrategias de economía solidaria y la cada vez más frecuente integración de personas jóvenes en pandillas como respuesta a las crisis recurrentes, la escasez prolongada, la falta de membresía y la fragmentación y dispersión de la comunidad (Sahlins, 1983).

## *2.6 Pandillas: de la exclusión a la inclusión ilusoria*

Las pandillas irrumpen en espacios potencialmente favorables para su surgimiento, y a la vez, éstas alteran de manera profunda la vida de sus integrantes y de las comunidades, acentuando la crisis urbana. La esquina, las plazas, los parques, los kioscos e incluso las calles y avenidas, son espacios resignificados por las pandillas y estas reconfiguraciones simbólicas dan lugar a interacciones y relaciones que definen determinados espacios como seguros o inseguros, violentos o tranquilos, neutros o controlados.

Las pandillas asumen un importante control en las comunidades fragmentadas y resacralizan el barrio, los vínculos de amistad, la red de apoyo e intercambio y los vínculos de amistad y solidaridad, pero sólo para sus integrantes y durante ciertos periodos de tiempo. Por el contrario, hacia el exterior reafianzan la división, la confrontación, la inseguridad y la violencia que, paradójicamente, coloca en un mayor riesgo a sus miembros y a otros integrantes de la comunidad de sufrir lesiones o morir.

La apropiación del barrio por parte de las pandillas es de gran interés, dado que éste constituye un espacio que se convierte en una porción conocida del espacio urbano donde sus rituales y pautas de moralidad particularizadas operan y donde se disputan y reconocen recursos simbólicos que la propia pandilla ha redefinido, como el respeto y el prestigio. El barrio es un punto de referencia donde el integrante de pandillas ha crecido y donde se siente en casa y, durante ciertos periodos de tiempo, a salvo.

La apropiación del barrio tiene diversas dimensiones: se impide la circulación de habitantes de otros barrios e incluso se restringe el tránsito y los horarios para los miembros de la comunidad. Las mujeres del barrio se consideran propiedad de la pandilla, y se vigilan y regulan las fiestas y la ocupación de las calles para otros eventos (que incluso deben negociarse con las propias pandillas). Por otro lado se espera que todas las personas conozcan y respeten las pautas de moralidad de la pandilla y que compartan sus criterios de asignación de prestigio y respeto. Quienes transgreden los emblemas, prácticas y objetos sacralizados reciben una sanción, muchas veces violenta, que genera inseguridad, temor y conflicto entre la pandilla y los diversos actores comunitarios.

Comprender a las pandillas implica comprender la pertenencia barrial donde se nace, se crece y se arma la experiencia (Perea, 2004). Pero esto implica más que el control territorial, también se trata de un espacio donde funciona un orden paralelo que es impuesto por la propia dinámica de las pandillas y por sus rituales de interacción y confrontación, de esta manera imponen al conjunto de la comunidad sus propias reglas (Mayol, 1999).

En espacios donde hay pocas oportunidades educativas y laborales, y escasas expectativas de movilidad social, las pandillas ofrecen un entorno donde no se recrimina el hecho de haber abandonado la escuela (muchas veces incluso se valora), donde el desempleo se compensa mediante la “coperacha” en la pandilla que garantiza comida, grifa (marihuana y otras drogas), y bebida para los integrantes, además de permitirles el acceso a otras formas de obtener ingresos como el robo menor y el “taloneo” (extorsión a baja escala)<sup>77</sup>, y el acceso a pautas de moralidad particularizadas que, en su gran mayoría, remiten a la participación en enfrentamientos interpandilleriles altamente ritualizados que se convierten en oportunidades para “cumplir con su deber”, “sacrificarse” y presentarse como “dignos de confianza”, “solidarios” y pertenecientes a un grupo.

---

<sup>77</sup> Aunque la gran mayoría se dedican a trabajos muy precarios pero que demandan poco tiempo, como veremos más adelante.

Por si fuera poco, el cumplimiento de estas obligaciones y expectativas les produce satisfacción y una energía emocional que pocas veces han obtenido en su tránsito por los diferentes canales institucionales de obtención de méritos y recompensas valoradas socialmente. En ese sentido, y como bien ha señalado Saraví, en la pandilla se contraviene el deber ser y con ello se invierten los procesos de exclusión social (Saraví, 2004). La evidencia más clara de esto es cuando las y los jóvenes que no pertenecen a pandillas remiten a ellas como un recurso para exaltar al barrio, o cuando aspiran a ingresar en éstas. Al entrar en la pandilla se percibe la exclusión de otra manera: los excluidos son aquellos que no pertenecen a la pandilla y no pueden participar de sus rituales.

Paradójicamente, los integrantes de pandillas sólo invierten su percepción de la exclusión social, sin revertirla. En consecuencia, la pandilla se convierte en un factor de acumulación de nuevas y diversas desventajas que afectan a sus integrantes, y a la comunidad en general. En el mismo sentido, las confrontaciones entre pandillas incrementan el riesgo de lesiones y homicidios, y la escalada de la violencia hacia conflictos comunitarios, exigencia de mano dura, la intervención policial represiva, estigmatización del territorio como peligroso (incluyendo a la totalidad de los habitantes en esta percepción), integración de nuevas personas jóvenes en pandillas para poder resguardar su integridad, incremento de la criminalidad y la violencia.

Así, en los territorios más desfavorecidos, todos estos aspectos se aúnan con las innumerables carencias materiales, dando lugar a contextos sumamente deprimidos y fuertemente sometidos al control pandilleril.

### *2.7 Exclusión, experiencia biográfica e ingreso en pandillas*

En la sociedad moderna la experiencia biográfica se constituye como un proceso enmarcado por la vulnerabilidad y la incertidumbre, debido al proceso moderno de individualización que trae consigo el debilitamiento de los patrones biográficos tradicionales, socialmente sancionados y pautados (Giddens, 1994). Sin embargo, como ha señalado Saraví (2008) el proceso de individualización

no es resultado exclusivo de la modernidad tardía, sino que ha acompañado los procesos de larga duración que han traído consigo una mayor complejización y diferenciación social asociados al proceso civilizatorio (Elías, 2009); sin embargo, es posible encontrar especificidades socio-temporales de dicha individualización y, en este caso, este proceso ha estado marcado por la desincrustación de los individuos respecto de diversas y sucesivas agrupaciones y categorías sociales (Saraví, 2008). Asimismo, esta individualización se caracteriza por la exigencia a los individuos de un mayor grado de determinación y elección no sólo por sí mismos, sino también sobre sí mismos (Saraví, 2008).

Esta exigencia de reflexividad se presenta en un contexto donde la estabilidad familiar, la formación profesional y laboral a largo plazo, la seguridad tradicional, los roles tradicionales de género, entre otros, ya no son referentes para la construcción de las biografías. En ese sentido, la trayectoria vital se concibe como una responsabilidad individual y ello trae consigo satisfacción y realización personal (cuando se alcanzan las expectativas promovidas socialmente), pero también formas específicas de insatisfacción, desdicha, descontento y malestar que resultan del choque entre el mundo interno y el mundo externo, es decir de la construcción de un individuo que se desconoce en el propio mundo social al que pertenece (Saraví, 2008).

En ese sentido, la exclusión sólo puede ser comprendida mediante un análisis de la individualización moderna que tiene como contexto la pérdida de las seguridades tradicionales y del acceso a los derechos básicos y a los recursos de la modernidad (Beck y Beck, 2003). Asimismo, los individuos se ven confrontados por lo que Fitoussi y Rosanvallon (1996) han definido como desigualdades dinámicas. Estas desigualdades van más allá de las desigualdades estructurales y permanentes y se caracterizan por ser transitorias y eventuales, pero tienden a extenderse y fijarse en las trayectorias biográficas (Saraví, 2008). Estas trayectorias sólo pueden rastrearse en las historias concretas de las personas y que dan lugar a un conjunto de desventajas acumuladas que constituyen desigualdades dentro de los propios procesos estructurales desiguales y permean las trayectorias familiares, grupales, educativas, laborales, entre otras.

En ese sentido, en tanto las desigualdades estructurales se profundizan en la región latinoamericana, emergen desigualdades dinámicas que fragmentan a las categorías de clase mediante múltiples patrones biográficos que dan lugar a distintos grados de exclusión. Esto es especialmente claro en el caso de las personas jóvenes, ya que éstas no sólo se enfrentan a las incertidumbres y riesgos que afectan a su grupo social en general, sino que se enfrentan con otra serie de ventajas acumulativas, con la imposibilidad de diseñar un proyecto a futuro y con el riesgo no de ser desafiliados (Castel, 2010), sino de nunca ser afiliados, es decir, incluidos.

En el caso específico de las trayectorias vitales de las personas jóvenes que se han integrado en pandillas es posible encontrar procesos de exclusión que van más allá de las privaciones materiales y que responden a una serie de desventajas acumulativas que los vuelven <vulnerables entre los vulnerables>. El hecho de que estos jóvenes se encuentren en las calles y sin recibir atención familiar, sin asistir a la escuela y sin un empleo, implica que son excluidos de las estructuras de oportunidades y los activos que podrían ayudarles a superar la vulnerabilidad. En ese sentido, puede decirse que si bien hay una situación de vulnerabilidad esencial en las juventudes, las dimensiones específicas sólo pueden destacarse si se consideran las experiencias biográficas.

De acuerdo con los esquemas de reconocimiento social, es posible encontrar en los mismos territorios desfavorecidos a personas jóvenes que estudian, que trabajan, que son padres de familia, entre otros; sin embargo, también podemos encontrar a quienes no pertenecen a ninguna de dichas instituciones y cuyo único atributo común es el hecho de encontrarse excluidos de las instituciones más importantes de socialización e integración social. Esta exclusión compleja los coloca en una situación de indeterminación donde carecen del reconocimiento o estatus social y su definición a partir de aquello que no son: no son estudiantes, no son trabajadores, no son jefes de familia (Saraví, 2008). Esta indeterminación les coloca, en mayor o menor medida, en una situación de vulnerabilidad y riesgo que afecta sus proyecciones a futuro y les vuelve proclives para integrarse en pandillas (lo que paradójicamente les permite volver a ocupar una posición social) y una creciente probabilidad de involucrarse en actividades violentas o ilícitas.

Las personas jóvenes que son <excluidos entre los excluidos>, se caracterizan por tener bajos niveles de escolaridad, provenir de hogares monoparentales, y concentrar una serie de desventajas acumuladas (Saraví, 2008) que dificulta en mayor medida sus posibilidades de reintegrarse al sistema educativo o al mercado de trabajo. La articulación entre pobreza, bajo nivel educativo, exclusión o inserción precaria al mercado de trabajo y estructuras familiares debilitadas, multiplica las vulnerabilidades y da lugar a procesos de exclusión mayor en los ya excluidos.

Lo anterior se traduce en una desesperanza aprendida donde las experiencias, percepciones y sentimientos incorporan (hacen cuerpo) el vacío de sentido y manifiestan temor y agobio ante una realidad que les aparece diferenciada, compleja y fuera de control. Ante esto, el mundo social se percibe como ajeno y amenazante, provocando un desfase entre el mundo interior individual y el mundo exterior social (Saraví, 2008), dando lugar a escenarios y vivencias de frustración, resentimiento y angustia.

En las personas jóvenes que sufren una exclusión mayor por las desventajas acumuladas, la propia biografía se concibe como problemática y oprimiente, algo de lo que se busca escapar, mediante las drogas, mediante los rituales de la pandilla. Este aislamiento social vivenciado individualmente, se articula con un aislamiento comunitario que resulta de la imposibilidad de contar con una red social de soporte y acogida, capaz de proporcionar capital social, económico y emocional. La pandilla aparece entonces como una estructura de soporte y contención, aunque, paradójicamente, incrementa exponencialmente el riesgo de victimización de quienes la integran<sup>78</sup>.

El cruce entre la individualización, que conlleva responsabilizarse de la propia vida, y la integración en pandillas, se ve enmarcado por un sentimiento de culpa aunado a la certeza de que es imposible salir de esa situación, o de que sólo es posible después de una muy larga espera. La desvalorización de las propias capacidades transformadoras y la energía emocional aportada por los rituales de permanencia en las pandillas se convierten en un factor de gran

---

<sup>78</sup> Otros jóvenes en situaciones similares encuentran salida en organizaciones sociales, culturales o religiosas, pero lo importante es que en todos los casos la situación sigue siendo la búsqueda de relaciones sociales que den soporte, acogida y contención.

estabilidad grupal, incluso cuando se presenta una movilidad individual constante. Los integrantes de pandillas han roto los lazos con la familia, con las expectativas vinculadas a la educación y el empleo, y el resultado termina siendo una dependencia indefinida en relación con la pandilla.

En ese sentido, la relación entre las tensiones estructurales y la acción social requiere comprender la acumulación, reproducción o superación de desventajas sociales que se concentran en las personas jóvenes más desfavorecidas e incrementan sus condiciones de vulnerabilidad. Todas estas desventajas acumuladas se insertan en los cursos vitales y en las rutas de vida y conllevan: la acumulación de desventajas, su reproducción y la exclusión social (Mora y Oliveira, 2014), se trata de posibles cursos de vida que son comprensibles desde la narrativa de los actores sobre cómo las desventajas sociales acumuladas afectan su pasado y su presente<sup>79</sup>.

En la ruta de acumulación de desventajas se observan aquellas que hicieron posible el ingreso de jóvenes en pandillas, mientras en la ruta de reproducción se observan rituales de interacción inter e intrapandilleriles que realizan los integrantes y que no sólo reproducen sino también acentúan sus desventajas, y hacen que se vean atrapados en situaciones de pauperización crónica, fragmentación comunitaria y constantes comportamientos que cuestionan las formas de convivencia social y legitiman las prácticas que las transgreden.

---

<sup>79</sup> Los contextos personales trazados en el Informe Ni Guerra Ni Paz se enfocan en tres grandes dimensiones: las influencias, las opciones y las decisiones en relación con los factores de riesgo (Dowdney, 2005:76). En términos generales se presenta la siguiente fórmula: Influencias externas + opciones limitadas = ingreso a una pandilla o grupo armado. En cambio, los contextos personales plantean la participación en pandillas o grupos armados mediante la siguiente fórmula: Factores de riesgo locales + influencias = respuestas específicas. En una orientación plenamente instrumental, el informe propone que aquellos jóvenes que se ven obligados a optar, cuando se ven expuestos a factores de riesgo, eligen con total dependencia de las opciones disponibles, entre las cuales elegirán “la mejor” (Dowdney, 2005:76).

## Capítulo 3. Elementos teóricos

### 3.1 La centralidad ritual: Émile Durkheim

El sociólogo francés Émile Durkheim comenzó a interesarse por los fenómenos religiosos en 1894, tras impartir el curso llamado *De la définition des Phénomènes Religieuses*<sup>80</sup>, y posteriormente en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* donde demostró un abierto interés por realizar un abordaje sociológico que permitiera comprender la relación existente entre la cohesión social y la religión.

De este modo, en *Las Formas Elementales de la vida religiosa*, Durkheim partió de un supuesto metodológico central: los elementos básicos de la religiosidad debían encontrarse en las comunidades tribales de forma germinal, dado que éstas no son superadas por otras en simplicidad y es posible explicarlas sin recurrir a modelos tomados de alguna religión previa. Este punto de partida se basó en el aislamiento de las formas más primitivas de religión, obteniendo así aquellos elementos a partir de los cuales todos los otros surgen y se desenvuelven<sup>81</sup>.

Así como Durkheim identificó formas elementales de la vida Religiosa, a través de la descomposición de los fenómenos en sus partes fundamentales: los rituales, Randall Collins (2009:183) señaló que la religión es producida ritualmente, es decir, por ciertas configuraciones de interacción social en el

---

<sup>80</sup> El documento en francés se encuentra disponible en la siguiente dirección electrónica:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/annee\\_sociologique/an\\_socio\\_2/phenomenes\\_religieux.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomenes_religieux.html)

<sup>81</sup> Aquí Durkheim es fiel a sus *Reglas del Método Sociológico*, donde afirma que los individuos de una sociedad no crean su propia organización sino que la reciben ya hecha, es decir, los individuos reciben caracteres transmitidos y agregan elementos nuevos sólo de forma muy lenta (como en el caso del derecho doméstico, el derecho de propiedad, la moral, etc.). Así que las novedades producidas no pueden comprenderse adecuadamente sin estudiar los fenómenos más fundamentales que se encuentran en la raíz, es decir, aquellos elementos simples que componen dichas instituciones. Para ello es conveniente remontarse a los inicios de una institución social perteneciente a una especie determinada y comparar las diferentes formas que presenta. A partir del tipo más rudimentario puede seguirse paso a paso la forma cómo se han complicado progresivamente (método genético). Este análisis nos permite, además, encontrar disociados los elementos que componen una institución y determinar las condiciones de las que depende su formación y asociación. Por más complejo que sea un hecho social debe rastrearse a partir de elementos comunes asociados previos a su desarrollo gradual (Cfr. Durkheim, 2001: 193-194).

mundo real y que a través del estudio de los rituales es posible explicar toda la variedad de procesos de formación de moralidades. Así, los rituales son “reglas que determinan cómo los seres humanos deben comportarse con las cosas sagradas” (Durkheim, 2003: 24) y dan lugar a creencias<sup>82</sup> que dividen lo real en dos dimensiones: lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado fue sentido por los aborígenes australianos, estudiados por Durkheim, como algo exterior que asumía la forma de mandatos enérgicos (interdictos) contra las inclinaciones más naturales; presentándose como una fuerza religiosa que requería rituales para su conservación y que podía representarse mediante figuras sensibles (tótems).

### 3.1.1 Totemismo

A partir del estudio del totemismo australiano, la primera pregunta que Durkheim se hace es: “¿cómo los hombres pudieron ser llevados a constituir tal idea (el tótem)?” (Durkheim, 2003: 209). Al respecto concluyó que el tótem no tiene relación con las imágenes que lo representan (animales, divinidades o vegetales), sino que se trata de un símbolo para “la explicación material de alguna otra cosa” (Durkheim, 2003: 210). Esa “otra cosa” que para Durkheim consiste en una fuerza impersonal, fue expresada por los aborígenes australianos sobre la forma de algún animal o vegetal, es decir, a partir de una cosa sensible y no en su forma abstracta. El tótem se convirtió, de ese modo, en “una forma material que funciona como recipiente de una forma inmaterial que se difunde, en diferentes grados, por todo tipo de seres heterogéneos y que es el verdadero objeto de culto” (Durkheim, 2003: 210).

---

<sup>82</sup> De hecho las construcciones mitológicas aparecen como productos secundarios que encubren un *fondo de creencias* que constituyen los pilares fundamentales sobre los cuales se edificaron los grandes sistemas religiosos (Durkheim, 2003:206).

### 3.1.2 El clan y los lazos de parentesco

El tótem, o mejor dicho el ritual de comulgar por el mismo principio totémico, habría ligado moralmente a los miembros de una tribu confiriéndoles deberes definidos tanto de asistencia mutua como de venganza y fueron precisamente esos deberes los que, para Durkheim, constituían el parentesco. Se trataba, al mismo tiempo, de una fuerza material y de una potencia moral capaz de fortalecer los lazos que unen a los integrantes de un determinado clan y por ello los aborígenes australianos afirmaban que “los miembros de la fratria del cuervo, por ejemplo, son cuervos” (Durkheim, 2003:211).

La energía emocional obtenida en los rituales compartidos, permitió a los integrantes de los clanes totémicos afrontar con mayor confianza el mundo, fortaleció su seguridad ontológica y garantizó la cohesión y continuidad del grupo. De este modo, cada tótem se encontraba ligado a un clan (sus características eran similares, debido a los lazos de parentesco) y cada divinidad estaba ligada a su grupo local o doméstico<sup>83</sup>.

El tótem no fue resultado de la fascinación o el temor generado por aquellos animales, vegetales o cosas de las que obtenía su imagen, ya que éstas, en general, eran insignificantes: se trataba del lagarto, el ratón, la hormiga, el pavo, la carpa, la cacatúa, entre otros y, por lo tanto, “no era la naturaleza intrínseca de la cosa cuyo nombre era designado por el clan para ser objeto de culto” (Durkheim, 2003: 208)<sup>84</sup>. La insignificancia de las representaciones figurativas totémicas muestra que el centro del culto debía encontrarse en otra parte y que los emblemas y símbolos totémicos adquirirían su sacralidad de “otra cosa”.

---

<sup>83</sup> Al respecto, Randall Collins refiere el análisis comparativo realizado por Guy Swanson, quien demostró que Durkheim estaba en lo correcto y que *el tipo de Dios correspondía al tipo de sociedad; de esta manera, la creencia en los espíritus locales y en los tótems es encontrada en los grupos tribales más fragmentados, mientras el culto a dioses poderosos y elevados está presente en sociedades más estratificadas que poseen un centro significativo de poder mundano* (Collins, 2009:184).

<sup>84</sup> En cambio, el asombro que debió generar en los seres humanos la contemplación de los astros no dio como resultado que éstos sirvieran como tótems, salvo casos muy excepcionales.

El tótem se convirtió en la bandera y la señal mediante la cual un clan se distinguía de los demás, volviéndose la marca visible de la personalidad grupal y extendiéndose a todo aquello que formaba parte del clan (ya fueran seres humanos, animales o cosas) y era, por lo tanto, símbolo del grupo. Esta aseveración llevó a Durkheim hacia su afirmación más trascendente en relación con los fenómenos religiosos: si él (el tótem) es, al mismo tiempo, símbolo de dios y de la sociedad, “¿no es que el dios y la sociedad son la misma cosa?” (Durkheim, 2003:210).

De esa manera, el dios no era otra cosa que el clan hipostasiado y representado sobre vegetales o animales convertidos en figuras totémicas. Asimismo, las *fuerzas religiosas* experimentadas no eran sino las experiencias individuales en torno a *fuerzas sociales* generadoras de una fuerte tensión para que las personas se sometieran a privaciones y sacrificios sin los cuales la vida social sería imposible.

Por otro lado, mientras los cristianos creían que el sufrimiento actuaba sobre el alma ennobleciéndola<sup>85</sup>, los aborígenes australianos decían sentir el efecto en el cuerpo, como algo que: “acrescenta la energía vital, hace crecer la barba y el cabello, endurece los miembros” (Durkheim, 2003:453). Ciertamente, al dominar el dolor, los integrantes decían sentirse dotados de *fuerzas excepcionales* y poseedores de una enorme dignidad, por el hecho de diferenciarse del resto de los animales (que se dirigen a donde el placer les llama) y ser capaces de un autocontrol que los acercaba al espacio de lo sagrado, al liberarles del instinto.

En ese sentido, quien sufría el interdicto y las privaciones prescritas, experimentaba una sensación de dominio sobre las cosas (y sobre sí mismo), y no se trataba de una ilusión, ya que sin duda “es más fuerte que la naturaleza ya que la hace callar” (Durkheim, 2003:453). De tal modo que, para poder

---

<sup>85</sup> Véase la novela de Gustave Flaubert: “La tentación de San Antonio”.

rendir pleitesía a lo sagrado, el individuo debía ser capaz de sacrificar sus intereses profanos mediante el renunciamiento y la abnegación<sup>86</sup>.

Durkheim señaló que los seres humanos seguimos reglas de conducta y de pensamiento en sociedad que no hacemos ni queremos, y que, inclusive, son con frecuencia “contrarias a nuestras inclinaciones y nuestros instintos más fundamentales” (Durkheim, 2003:212). Sin embargo, para el cumplimiento de las reglas grupales se requiere la autoridad moral y, en consecuencia, el sincero respeto, más que la pura coerción física.

El grupo genera una energía emocional que doblega las voluntades individuales y eso es, según Durkheim, a lo que llamamos *respeto*. Esto significa que lo que nos “determina” no son sólo los inconvenientes instrumentales de no seguir la actitud prescrita o recomendada, sino una intensidad emocional que puede llamarse “de ascendente moral” (Durkheim, 2003:212).

De esta manera, la violencia, la censura y la represión física contra toda tentativa de disidencia o contra la transgresión de los códigos morales, se transforma en un ardor de convicción común que refuerza la idea de comunidad y su reacción frente a toda acción concebida como nociva.

Esto último es de gran importancia, pues muestra que hay individuos que no necesariamente atienden la *presión interna* de esa “fuerza social” y demuestra que la reflexión de Durkheim va más allá de una simple determinación social que ejerce su fuerza ante individuos pasivos. Pues el autor muestra cómo las cosas *sagradas* se convierten en estados de opinión, generando representaciones específicas en los individuos que les profesan respeto y un poder de acción que es “sentido incluso por quienes no se someten a ella” (Durkheim, 2003: 213). La autoridad grupal no se impone automáticamente, sino que debe ser *querida* y aceptada por quienes la integran.

---

<sup>86</sup> El ascetismo responde a *intereses sociales y morales* (expresados como intereses religiosos), ya que la sociedad sólo es posible mediante las privaciones y la violencia autoejercida contra nuestras inclinaciones naturales.

De este modo, las fuerzas sociales constituyen la conexión entre religión y sociedad, a través de representaciones colectivas o, dicho en otras palabras, la sociedad es el origen de todas las creencias y de ella emana el sentimiento de lo sagrado. La sociedad es independiente de los individuos que la conforman (y la encarnan) ya que los precede y les sobrevive (de ahí la idea de lo infinito, por ejemplo). Además, las generaciones pasan y son sustituidas por otras, mientras esa fuerza social permanece viva e idéntica, animando a las generaciones actuales como animó a las pasadas (de ahí la idea de inmortalidad, por ejemplo).

Es evidente, además, el carácter moral de las *fuerzas sociales*; y es por ello que los aborígenes australianos afirmaban seguir los rituales porque así lo habían hecho sus antepasados y debían seguir ese ejemplo. En consecuencia, su comportamiento frente a los seres totémicos no surgía del temor a las fuerzas físicas en ellos contenidas, sino a una obligación moral que le generaba “el sentimiento de cumplir un deber” (Durkheim, 2003: 192), mientras lo contrario les producía un terror supersticioso.

De este modo, el cumplimiento del *deber* y el seguimiento de los mandatos sociales, permitían a los individuos enfrentarse al mundo con mayor confianza y con “el sentimiento de una energía acrescentada” (Durkheim, 2003: 213); ya que la sociedad no exigía únicamente sacrificios, privaciones y esfuerzos desde *afuera*, dado que las sociedades “no pueden existir sin las conciencias individuales y por ellas, es preciso que ella penetre y se organice en nosotros; se convierte, así, en parte integrante de nuestro ser y, por eso mismo, lo eleva y lo hace crecer” (Durkheim, 2003: 213).

Esa acción reconfortante y vivificadora de la sociedad se manifiesta vivamente bajo ciertas circunstancias, especialmente cuando las personas se encuentran en copresencia física, con un foco de atención común y en consonancia emocional (Collins); es decir, en los rituales. Así, en el seno de una asamblea (o una festividad) que una pasión común inflama, nos volvemos susceptibles de sentimientos y actos de los que seríamos incapaces cuando somos reducidos a nuestras simples fuerzas, y, en contraste, cuando una asamblea es disuelta,

recaemos en nuestro nivel ordinario y “podemos evaluar entonces la altura a la que fuimos elevados por encima de nosotros mismos” (Durkheim, 2003:215).

### 3.1.3 Lo sagrado y lo profano

Los rituales cumplen la función de prevenir “mezclas y comparaciones indebidas” entre lo profano y lo sagrado (Durkheim, 2003:428) y evitar que alguno de esos dominios robe terreno al otro. Un interdicto sustancial señala que el profano no puede tocar lo sagrado, ya que esto sólo es posible después de cumplir con ritos iniciáticos específicos.

Además, para que la diferenciación entre lo profano y lo sagrado sea resguardada se sacralizan ciertas porciones de espacio que son concebidas como “hábitats” de los seres sagrados y se convierten en santuarios o centros ceremoniales.

Finalmente, la separación espacial entre lo sagrado y lo profano, es también una separación temporal, por lo que dedicarse momentos especiales para lo sagrado al margen de las ocupaciones profanas. El centro ritual de estas distinciones y diferenciaciones es la fiesta. Es claro, sin embargo, que la pleitesía a lo sagrado no se reduce a los santuarios y a las fiestas, pues hay rituales que pueden celebrarse todos los días, aunque, para Durkheim, son “rituales secundarios y de menor importancia” (Durkheim, 2003:441).

Al respecto, Erving Goffman y Randall Collins demostrarán que de esos rituales cotidianos depende el sostenimiento del orden interaccional en las sociedades diferenciadas.

### 3.1.4 Rituales de interacción y energía emocional

En las circunstancias excepcionales se manifiesta con mayor claridad la fuerza que la sociedad ejerce sobre sus miembros; sin embargo, esta acción estimulante se manifiesta en todos los momentos de nuestra vida, con distintos grados de intensidad. De tal manera que el cumplimiento con lo que consideramos nuestro *deber* y los rituales *exitosos* que llevamos a cabo

cotidianamente nos permiten experimentar la simpatía, la estima y el afecto de nuestros semejantes, provocando en nosotros “una impresión reconfortable y una emoción placentera” (Durkheim, 2003:217) que nos conduce a repetirlo.

Asimismo, los rituales cotidianos incrementan el sentimiento de autoestima a partir de la *armonía moral* que se tiene con los semejantes, ya que con ello se consigue una mayor confianza, coraje y osadía, “como cuando se sirve a un dios y se siente su mirada benevolente” (Durkheim, 2003:217).

La aceptación o el rechazo social nos permiten, además, distinguir el mundo como dividido por una línea de demarcación claramente trazada: “las cosas profanas, por un lado, y las cosas sagradas por otro” (Durkheim, 2003:218). Esto es resultado de que la sociedad misma consagra acciones, cosas e ideas, de la misma forma que el clan (es decir el grupo de referencia) conseguía despertar en sus miembros la idea de fuerzas religiosas, porque, ciertamente, el clan era la sociedad a la que el aborígen australiano se encontraba más “directa e íntimamente ligado” y la sacralizaba (Durkheim, 2003:220), expresando después ese sentimiento de lo sagrado en símbolos religiosos.

Pero ¿Cómo la sociedad despierta el sentimiento de lo sagrado en sus miembros? Al respecto, la respuesta de Durkheim es que:

Una sociedad tiene todo lo que se necesita para despertar en los espíritus, por la simple acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues ella es para sus miembros lo que un Dios para sus fieles [...] antes de todo un ser que los hombres conciben, en ciertos aspectos, como superior a sí mismos, y del cual creen depender (Durkheim, 2003:211).

Sin embargo, atender esta respuesta de manera aislada, podría generar la impresión de que la figura de la sociedad, como la de dios, tendría una autoridad moral capaz de hacer a los individuos respetar sus prescripciones acriticamente. Esta explicación colocaría la autoridad moral de la sociedad en un plano ontológico y evitaría dilucidar de manera más cuidadosa la relación entre la sociedad y sus miembros que favorece el sentimiento de lo sagrado.

En cambio, una observación cuidadosa puede mostrar que la sociedad contiene una fuerza moral capaz de perpetuar sentimientos e ideas durante siglos porque es el resultado de la fuerza de los individuos en interacción, y puede sentirse en determinados momentos, especialmente cuando los individuos encuentran un foco de atención común y su proximidad despierta una consonancia emocional. Los rituales, por lo tanto, encuentran una virtud eficaz en sí mismos y son capaces de generar esa *emoción colectiva*, al ligarse a las palabras pronunciadas, los gestos efectuados y las sustancias corporales, de modo que “la voz y los movimientos pueden servirle de vehículo, y por medio de ellos, puede producir los efectos de que es capaz, sin que ningún dios o espíritu colabore” (Durkheim, 2003:203).

Es así como los rituales cumplen con la importante función de garantizar la preservación y reproducción de las creencias, y el constante refuerzo de lo sagrado. De tal manera que la sociedad no se conforma de individuos atomizados y aislados, sino que requiere –para existir- de la interacción entre ellos, y la participación cotidiana en rituales compartidos.

### 3.1.5 El alma

Durkheim planteó que los seres humanos se encontraban conformados por el cuerpo y el alma. Esta última solía representarse bajo formas materiales y realizando actividades propiamente humanas (duerme, baila, caza, come...), además de mantener relaciones con los antepasados del grupo pertenecientes al mismo tótem y a la misma fraternidad (Durkheim, 2003: 364). De esta forma, se equiparaba al alma del grupo con el animal totémico y se les vinculaba estrechamente<sup>87</sup>. Si el alma se encuentra tan asociada con los antepasados es, sin duda, porque los rituales conmemoran “los ideales elaborados

---

<sup>87</sup> Al pertenecer al mismo tótem se la representa con frecuencia mediante la forma de un animal y, como menciona Durkheim, no se acepta la muerte como algo natural sino como el resultado de un maleficio y, por ello, con frecuencia se aplana cuidadosamente la tierra para distinguir la marca de algún animal que, según las creencias, es en realidad el alma del asesino obligada a retornar al lugar del crimen. Al animal que ha pasado por ahí se le atribuye la responsabilidad sobre tal muerte y de sus huellas se infiere también cuál es el grupo social al que pertenece el culpable (Durkheim, 2003:375).

colectivamente” que continúan vivos en la consciencia junto con las *emociones* relacionadas con ellos y con un ascendiente especial que les distingue de las impresiones cotidianas que tiene con las cosas exteriores (Durkheim, 2003: 381).

La noción de alma, para Durkheim, no era una pura ilusión (como tampoco la fuerza religiosa) sino la evidencia dos partes que conforman a los seres humanos: lo profano y lo sagrado, “y puede decirse, en un sentido, que en nosotros hay algo de lo divino” (Durkheim, 2003:380). Esto divino es aquello que la sociedad nos suscita mediante ideas y sentimientos, ya que sólo ella es fuente de todo lo sagrado.

Algo similar observó Durkheim en las ideas morales, las cuales, afirmó, son transmitidas socialmente y señalan normas imperativas investidas de autoridad y dignidad que reciben un lugar aparte en nuestra conciencia. En esta voz que “sólo se hace oír para darnos órdenes y decretar, no podemos reconocer nuestra voz” (Durkheim, 2003:381) y ese tono de autoridad nos provoca la sensación de una realidad diferente a nuestras propias inclinaciones y deseos de tal manera que nos sentimos divididos en dos grandes seres divergentes y casi opuestos (cuerpo y alma). El alma, por lo tanto, es una porción individualizada del alma colectiva grupal, esa fuerza anónima y esa energía religiosa (social) encarnada en un individuo<sup>88</sup>.

Es conveniente señalar que cuando aún no se contemplaba la noción de un dios creador de almas de la nada, la explicación más plausible para los aborígenes australianos era que “sólo se pueden hacer almas con almas”, de tal manera que los que vienen son formas nuevas de los que han sido y así sucesivamente. En resumen, la idea de inmortalidad habría surgido de la

---

<sup>88</sup> Así, la noción de alma no proviene del temor a la muerte (ya que ella se recibe con cierta indiferencia en los pueblos primitivos) y, generalmente queda atrapada en el cuerpo o reencarna en otros sin conservar aspectos personales. En cambio, la concepción del alma inmortal pudo haberse basado en los sueños donde padres y amigos muertos hablan y actúan como si continuaran vivos. Sin embargo, para Durkheim, los sueños donde reviven personas son extraños y demasiado cortos como para haber sugerido todo un sistema de creencias (Durkheim, 2003:387).

perpetuidad del grupo: “los individuos mueren, pero el clan sobrevive” (Durkheim, 2003:388).

Son las fuerzas sociales, por lo tanto, las que favorecen la continuidad del grupo y hacen necesaria la preservación de una fisonomía grupal característica. No se olvide que la preservación del clan posibilita a su vez la preservación del alma que no es sino el principio totémico fragmentado e individualizado. Sin embargo, las fuerzas sociales del grupo se desgastan por efecto del tiempo si nada les devuelve *la energía* que pierden, lo que hace necesaria la participación en rituales frecuentes que aumentan su intensidad.

### 3.1.6 El sacrificio

Para analizar el sacrificio, Durkheim recuperó el trabajo del orientalista escocés Robertson Smith, quien en su obra *La Religión de los Semitas* distinguió dos características esenciales del ritual sacrificial:

- a) Es una comida (los alimentos son su materia) compartida entre los fieles y la divinidad a la que se ofrece. Se cree que esta comida compartida crea un vínculo artificial de parentesco entre los miembros del grupo y la divinidad.
  
- b) Al compartir la misma carne y la misma sangre (como en la eucaristía cristiana) los banquetes sacrificiales no constituyen solo un acto de renunciamiento, sino uno acto de *comuni6n*.

Para Durkheim, sin embargo, el individuo no se santificaba únicamente por comer en la misma mesa con la divinidad, sino porque “la comida ritual tenía un carácter sagrado” (Durkheim, 2003:482). Esta sacralización se obtenía mediante lustraciones, unciones y rezos sobre el animal inmolado.

Durkheim reconoció la que llamó “intuición genial” de Robertson Smith, quien consideró que la víctima (el animal sacrificado) era considerado pariente cercano de quienes lo inmolaban (señales que definen a la especie totémica). Sin embargo, para el autor francés, el sacrificio no era únicamente un ritual

capaz de crear lazos artificiales de parentesco sino que mantenía y preservaba “el parentesco natural que unía a los miembros del clan primitivamente” (Durkheim, 2003:483).

Al respecto Durkheim señaló que la ofrenda sacrificial era propia de las comunidades tribales, debido a que los rituales aseguraban la fecundidad de la especie vegetal o del animal que servía como tótem al clan (especie sagrada por excelencia). De tal manera que, para perpetuarse, requería la ayuda de los seres humanos, quienes mediante rituales preservaban a los seres sagrados. Así, mediante la inmolación de animales, las partículas de polvo de las rocas sagradas, el vertimiento de agua sobre los altares, y la dispersión de sangre, los integrantes del clan realizaban verdaderas oblaciones.

El sacrificio se componía, por lo tanto, de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación. En el primero los fieles se comunicaban con la divinidad al realizar una ofrenda y al ingerir el alimento sagrado, siendo un procedimiento de comunión pero también un *don* (un renunciamiento). En el segundo acto, quien ofrendaba intercambiaba un bien y obtenía energía emocional. Pero no debe olvidarse que la energía emocional obtenida del ritual proviene de la reunión grupal en torno al sacrificio<sup>89</sup> que funge como foco de atención común.

Para Durkheim la sociedad puede morir si se extingue en los espíritus individuales, y si las creencias, tradiciones y aspiraciones colectivas dejan de sentirse y compartirse: “es que la sociedad, de la cual los dioses no son más que la expresión simbólica, no puede ya subsistir sin los individuos, así como estos sin la sociedad” (Durkheim, 2003:498).

---

<sup>89</sup> Asimismo, las crisis exteriores (como las sequías, las inundaciones u otras tragedias) reúnen a los miembros del grupo y, por el solo hecho de reunirse, ya se reconfortan mutuamente y encuentran un remedio conjunto. La fe común se reanima en torno al ritual sacrificial y resiste a las causas internas o externas que pretenden debilitarla.

### 3.1.7 La virtud dinamogénica

Raquel Weiss (2013) rastreó el origen de una palabra que Durkheim empleó al responder a los críticos de su obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. En su respuesta, el sociólogo francés enfatizó en lo que llamó la <virtud dinamogénica> de toda especie de religión. Al respecto, Weiss (2013) encontró que ésta formaba parte del vocabulario intelectual en la Francia de finales del siglo XIX, habiendo sido utilizada, por vez primera, por el fisiólogo Charles-Édouard Brown-Séquard, en su libro titulado *Recherches expérimentales et cliniques sur l'inhibition et la dynamogénie*, publicado en 1882. El significado de esa palabra aludía a la activación intensa de un órgano en virtud de una excitación.

La autora destacó que lo dinamogénico es aquello que acrecienta energía y aumenta el tono vital. Adaptando el término sociológicamente, puede observarse que la función más importante del fenómeno religioso, para Durkheim, consistía en el aumento de energía emocional provocado en los individuos, más que en su carácter de ordenamiento y explicación del mundo. Así, la experiencia religiosa y la forma como es experimentada por los creyentes sería la función social más importante de la religión, al provocar en los individuos la sensación de formar parte de algo más grande y elevar la experiencia de su fe, de tal manera que así como el fiel que comulga con su dios no es apenas un hombre que conoce verdades nuevas que el no creyente ignora, es un hombre que puede más.

De acuerdo con Weiss, ese flujo de energía emocional no posee nada de imaginario, ya que es real y se traduce en los hechos a través de las acciones que inspira: la confianza, el ardor y el entusiasmo que los individuos experimentan, en tiempos de efervescencia, los vuelve capaces de realizar grandes cosas y potenciar sus capacidades mediante la energía obtenida por la consonancia emocional y el foco común.

En consecuencia, esa actividad dinamogénica del fenómeno religioso era, para el creyente, un punto de contacto con lo sagrado, es decir, con los ideales

colectivos personificados. Por lo tanto sería la propia sociedad y la vida colectiva, lo que conllevaría el influjo energético capaz de aumentar la vitalidad de los individuos y elevarlos por encima de sí mismos al sustentarlos y reconfortarlos.

El carácter dinamogénico del fenómeno religioso sería directamente observable en los rituales, dado que estos permiten a la sociedad hacer sentir su influencia en los individuos mediante actos, acciones, proximidad física y consonancia emocional, generando sentimientos de pertenencia y membresía.

Sin embargo, esa fuerza no proviene tan sólo de que un objeto sea amado y buscado, sino que es preciso que de ese objeto emanen energías superiores y canales para lograr que penetren en nosotros, mezclándose con nuestra vida interior. Para eso es conveniente colocarse en su esfera de acción y en una posición que permita sentir sus efectos. Recordemos que la sociedad existe en actos colectivos, es decir, cuando las personas se aproximan físicamente y se agrupan en torno a un foco común. Asimismo, las ideas y los sentimientos colectivos son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan: los rituales, de los que, además, se obtiene energía emocional proveniente de esa dinamogenia que permite afirmar que algo es sagrado.

En el contexto religioso, aquellas ideas que son investidas con un carácter sagrado representan un cuerpo de creencias que no puede cuestionarse, ya que mediante cánones y máximas de “prohibición de crítica” se les concede el lugar de ideas sagradas. Asimismo, en el contexto secular, es la sociedad la que consagra personas y cosas, y también ideas. De tal manera que cuando una creencia es compartida de forma unánime por un pueblo, ella no puede ser tocada ni cuestionada y esta prohibición muestra que se trata de algo sagrado.

En síntesis, la sociedad transforma a las personas y cosas en algo más que ellas mismas, las convierte en algo excepcional a través de un proceso colectivo de consagración.

### 3.1.8 El Corrobori

Las emociones colectivas no pueden surgir sin la aproximación y el contacto íntimo y activo con los otros, y el crecimiento excepcional de fuerza (que es real y verificable) proviene del grupo mismo. De igual manera, las *energías pasionales* aumentan el tono vital y permiten experimentar la experiencia religiosa (que no es sino la experiencia de comunidad). Sin embargo, estas fuerzas pueden ser tan vivificantes como destructivas. Al respecto, Durkheim alude al *Gran Corrobori*, donde se congrega el grupo que ha dedicado la mayor parte de sus días a actividades económicas cotidianas, en un gran ritual donde “las pasiones que se agitan son de tal intensidad que no se pueden satisfacer sino por actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria” (Durkheim, 2003:217).

De este modo, durante el corrobori, los aborígenes australianos corrían de un lugar a otro, realizaban movimientos desordenados, gritaban, rugían y arrojaban polvo en todas direcciones, blandían además sus armas con aire furioso. La copresencia física y la consonancia emocional se convertían en excitantes excepcionalmente poderosos y la aproximación de los individuos era capaz de producir “una especie de electricidad que los transporta rápidamente a un grado extraordinario de exaltación” (Durkheim, 2003: 221-222). Gradualmente esos gestos y gritos adquirían un ritmo y se regularizaban los cantos y las danzas.

Durante estos rituales los individuos se transportaban fuera de sí mismos y sentían la necesidad de situarse “por encima de la moral ordinaria” (Durkheim, 2003: 222), los sexos se juntaban de manera contraria a las reglas habituales del intercambio sexual, se intercambiaban las mujeres y, en ocasiones, se realizaban uniones incestuosas de manera ostentosa e impune (cuando en circunstancias normales serían consideradas abominables y severamente condenadas). La euforia colectiva se trasladaba hacia aquello que se considera *sagrado*, es decir, portador de divinidad y hacia él se dirigían las *emociones* (Durkheim, 2003:226) suscitadas por las fuerzas sociales. Todos los implicados experimentaban sensaciones diversas, y al usar máscaras externaban sus

emociones mediante gritos, llantos, rugidos y danzas. La continua repetición de esos momentos de fervor, generaba en ellos la sensación de habitar dos realidades distintas: la de la vida cotidiana con sus ocupaciones y obligaciones, su rutina y su monotonía; y la de la fuerza máxima, el frenesí y la exhaltación: lo sagrado y lo profano.

Weiss recupera una cita textual de Durkheim para dar cuenta del *corrobori* y su dimensión efervescente y de consonancia emocional.

Cuando sucede un *corrobori* todo cambia. Como las facultades emotivas e las pasiones del primitivo son perfectamente sometidas y controlan su razón y su voluntad, pierde rápidamente el control sobre sí mismo [...] una vez que los individuos se reúnen resulta de esa aproximación una especie de electricidad que los transporta rápidamente a un extraordinario nivel de exhaltación. Cada sentimiento expresado repercute, sin resistencia, en todas las conciencias que ampliamente abiertas a las expresiones exteriores: cada una de ellas contagia a las demás conciencias recíprocamente. El impulso inicial se va ampliando en la medida en que repercute, como una avalancha que aumenta a medida que avanza. Son pasiones tan liberadas e intensas que traspasa cualquier control, lo que se ve, por todos lados, son gestos violentos, rugidos y ruidos ensordecedores que intensifican aún más el estado que manifiestan. Ciertamente, dado que un sentimiento colectivo no se puede expresar colectivamente, a menos que sea observada alguna orden que permita armonizar los movimientos, esos gestos y esos gritos tienden a un ritmo y una regularización; a partir de eso, surgen los cantos y las danzas [...] las pasiones desencadenadas son tan impetuosas que no se dejan contener por nada. Las personas se sienten fuera de las condiciones ordinarias de la vida y tienen tanta consciencia de eso que se experimenta como una necesidad de estar encima de la moral ordinaria. Los sexos se juntan de forma contraria a las reglas que regulan los intercambios sexuales. Los hombres intercambian a sus mujeres. En ocasiones, hasta las mismas uniones incestuosas, que en tiempos normales son consideradas abominables y son severamente condenadas, son contraídas ostentosa e impunemente. Si agregamos el hecho de que tales ceremonias generalmente ocurren durante la noche, en medio de las sombras que la luz de la hoguera proyecta aquí y allá, podremos fácilmente representar el efecto producido por esas escenas sobre los espíritus de todos los

participantes. Esas escenas determinan una superexcitación tan violenta de la vida física y mental que no puede soportarse por mucho tiempo: el actor que tiene un papel principal acaba por caer exhausto en el suelo (Durkheim citado en Weiss, 2013).

Es así como lo sagrado precisa rituales de comunión que en las sociedades diferenciadas son cada vez más inusuales, y por lo tanto la posibilidad de encontrar momentos donde la efervescencia colectiva sea tan integradora que permita el surgimiento de nuevos ideales colectivos es limitada.

### 3.2 Erving Goffman: recuperación de la obra durkheimiana en las sociedades contemporáneas

El texto *The nature of deference and demeanour* (1956) muestra explícitamente la influencia de Durkheim en la obra de Erving Goffman, ya que el autor canadiense alude a la importancia actual de la reflexión durkheimiana sobre el alma. En ese apartado, como hemos visto, Durkheim sugiere que cada individuo puede sentir una porción individual del *mana* colectivo y, a través de rituales, dar lugar tanto al sentimiento de comunidad como a la propia identidad individual<sup>90</sup>. Goffman considera que en el mundo urbano secular<sup>91</sup> pueden encontrarse estos rituales y un cierto tipo de sacralización que es confirmado por actos simbólicos. Estos pueden encontrarse principalmente en los rituales de comportamiento y respeto<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Goffman aprendió de su profesor Lloyd Warner que es posible observar a las modernas sociedades diferenciadas y estratificadas con ojos antropológicos y descubrir rituales en todos los lugares y situaciones sociales. Al mismo tiempo, comprendió que estos rituales reproducen la estratificación social mediante diferencias morales y culturales que determinan *quién se asocia con quién y el grado de intimidad de tales asociaciones*. Estos rituales seculares marcan una trayectoria vital y fortalecen los vínculos de membresía entre los participantes, pero también pueden convertirse en *rituales de dominación de clase* (Collins, 2009-4:189). Estas ideas, pero especialmente la obra de Émile Durkheim, marcaron fuertemente a Erving Goffman, quien fue asistente de investigación de Lloyd Warner en la Universidad de Chicago durante los años cincuenta.

<sup>91</sup> Sin embargo los rituales religiosos prevalecen, convirtiendo a los creyentes en una gran familia (padre de la iglesia, madre de dios, hermanos...) y consagrando las diferentes etapas del desarrollo humano: el nacimiento (bautizo), la adolescencia (confirmación), la unión conyugal (matrimonio) y la muerte (funeral).

<sup>92</sup> Traduciré de esta manera esos conceptos, aunque la palabra deferencia existe en español.

### 3.2.1 Ritual de interacción

Goffman utiliza el término ritual porque considera que esa actividad, por más informal y secular que sea, representa una forma mediante la cual el individuo protege y proyecta las implicaciones simbólicas de sus actos mientras se encuentra “en presencia inmediata de un objeto que tenga un valor especial para él” (Goffman, 2011: 60).

Al respecto, Goffman cita la definición de ritual de Radcliffe Brown:

Existe una relación ritual siempre que una sociedad impone para sus miembros una cierta actitud ante un objeto, y cuando tal actitud envuelve algún grado de respeto expresado por un modo de comportamiento tradicional con referencia a ese objeto (Goffman, 2011: 60).

Sin embargo, pueden presentarse “dificultades ceremoniales” (Goffman, 2011: 86) y éstas suelen presentarse cuando hay contactos entre grupos, debido a que las sociedades y los grupos sociales (el autor los llama subculturas) tienen distintas formas de comunicar y de atribuir respeto, así como significados ceremoniales diferentes para un mismo acto y objeto (Goffman, 2011: 86). Por eso mismo, cada ceremonia tiene consigo la posibilidad de una misa negra, ya que el idioma a través del cual son establecidos los modos de conducta ceremonial apropiada pueden ser objeto de “formas de profanación efectiva”<sup>93</sup>.

A pesar de que, desde el punto de vista del actor, estas profanaciones pueden ser atribuidas a un impulso ciego o tener un significado simbólico especial (desde el punto de vista de la sociedad como un todo o de su idioma ceremonial), tales infracciones impulsivas no son aleatorias, sino que son calculadas para comunicar una falta de respeto y un desprecio completo a las reglas específicas de interacción a través de medios simbólicos (Goffman, 2011: 89). Lo sepa o no, quien comete la falta (en el caso de Goffman se trata del estudio sobre enfermos mentales) habla el mismo lenguaje ritual que los otros participantes y dice exactamente aquello que no desean escuchar.

---

<sup>93</sup> Esta profanación puede ser humorística: cuando las personas de clase alta imitan los gestos ceremoniales de la clase baja y viceversa.

Por otro lado, además de la profanación de los otros, hay individuos que, por diversas razones y en varias situaciones actúan de una forma que parece planeada a propósito para destruir la imagen que los otros tienen de ellos como personas dignas de respeto (Goffman, 2011: 89). Esta “mortificación ceremonial de la carne” consiste en esfuerzos concentrados de individuos sensibles a altos patrones establecidos que actúan contra sus propios intereses presentándose ante los demás de la peor forma posible.

### 3.2.2 *Obligaciones y expectativas*

Goffman afirma que las reglas de conducta siguen dos direcciones: *obligaciones y expectativas* (Goffman, 1956: 473). Mientras las primeras aluden a la constrictión moral que pesa sobre el individuo, las segundas acotan moralmente el acto respecto a quien actúa y las posibilidades de su actuar a futuro.

Las obligaciones tienen una gran importancia, ya que envuelven y constriñen la acción en una determinada dirección (como reglas de conducta) y son realizadas irreflexivamente (Goffman, 1956:473), de hecho, si se le cuestionara al actor, encontraríamos que no da razones para actuar como lo hizo sino que argumenta haber *sentido* la necesidad de hacerlo. Sólo cuando las rutinas cotidianas son bloqueadas puede descubrir que sus pequeñas acciones neutrales tienen gran consonancia respecto al grupo social y que la falla realizativa puede provocar la vergüenza y la humillación<sup>94</sup>.

Del mismo modo, cada individuo genera una expectativa respecto al comportamiento de los otros y si ésta no se cumple puede sentirse una viva indignación. Estas obligaciones son sentidas como un deber moral y su cumplimiento genera placer, mientras lo contrario provoca displacer.

La expectativa es compleja y en ocasiones puede ser buscada o no buscada. A veces es llamada derecho o privilegio porque alude a algo que algunas personas pueden esperar aunque no necesariamente realizar. En el caso de

---

<sup>94</sup> No sólo se trata del asombro y la inseguridad ontológica ante la ruptura de la actitud natural, sino que esto tiene consecuencias sociales reales.

las expectativas, un individuo puede llegar a ser dependiente de que los otros realicen apropiadamente las obligaciones para con él. Aquí se observa que, por lo menos en el caso de las expectativas, Goffman tiene claro que hay una estratificación ritual.

En cambio, cuando alguien sigue una regla se encuentra comprometido también con una imagen particular de sí mismo. Esto sucede con mayor claridad en el caso de las obligaciones, donde el individuo se debe mostrar ante los otros como una suerte de persona que sigue reglas y, por lo tanto, como alguien “en quien se puede confiar” (Goffman, 1956:176).

Cuando una regla se ha roto, ésta puede estar en el orden de las obligaciones o en el de las expectativas y puede ser el resultado de una acción o de una inacción (ambas convertidas en formas de expresión) y pueden conducir al descrédito. Podemos distinguir dos tipos de reglas de conducta: simétricas y asimétricas. En el primer caso lo que orienta la acción son las obligaciones y expectativas respecto a los otros, esperando lo mismo de ellos; en el segundo caso lo que guía la conducta es el trato que debe brindarse a algún individuo o grupo que, por cuestión de estatus o de otro tipo, no está obligado a corresponder de la misma forma. Los rituales, entonces, algunas veces delimitan reglas de conducta y formas de interacción y en otras ocasiones dan cuenta de la estratificación social (Goffman, 1956:476).

Estas reglas de conducta son centrales en la interacción social y la garantizan, al asegurar la realización de actos fundados en una obligación social y las expectativas simétricas o asimétricas al respecto. Las reglas pueden expresarse mediante signos-vehículo o *tokens* que pueden ser lingüísticos: expresados en un particular lenguaje y entonación (Garving and Riesenberg, 1952), gestuales (como insolencia o servilismo), espaciales (tareas asignadas) o parte de la propia estructura comunicativa (cuando un individuo habla con más frecuencia que los otros o recibe más atención).

### 3.2.3 *Rituales simétricos y asimétricos*

Goffman considera que es adecuado utilizar el término ritual, debido a que se trata de “una actividad que, aún siendo informal y secular, representa el camino que deben seguir para resguardar las implicaciones simbólicas de sus actos en la interacción con los otros” (Goffman, 1956:478).

Los rituales pueden permitir el descubrimiento de factores comunes a todas las situaciones sociales en las que son realizados (el significado del ritual) y se pueden recabar todos los rituales que son realizados hacia ciertos destinatarios e identificar quién (o quiénes) los realiza. De este modo, los individuos desean ganar y merecer reverencia de los otros, pero al mismo tiempo deben brindarla (también, como se ha dicho se puede rendir reverencia a algún individuo sin recibirla a cambio). En cambio “si el ser humano pudiera rendirse a sí mismo esa reverencia, desaparecería la interacción social y quedarían islas de culto al individuo” (Goffman, 1956, 478).

En el caso de la reverencia asimétrica, por ejemplo, algunos individuos pueden pensar que se les rinde por su propia “personalidad” y no por lo que representan. Individuos específicos pueden sentir eso porque les son ofrecidos (*ofrendados*) rituales de obediencia y de sumisión. Por ello, “el respeto es concebido como algo que los subordinados deben a los superiores” (Goffman, 1956:479).

La sociedad se divide en el respeto simétrico entre socialmente iguales y el respeto asimétrico. En ambos casos, el cumplimiento de obligaciones y la creación de expectativas rituales hacen posible la interacción social. Por ello Goffman no puede dejar de afirmar que muchos actos automáticos de respeto contienen un significado ancestral (*vestigial meaning*), son las actividades en que nos comprometemos e implicamos la mayor parte del tiempo y sabemos que son “tributos antiguos (*Antique tributes*) que no podemos despreciar impunemente” (Goffman, 1956:479).

### 3.2.4 Interacción cara-a-cara

En el texto *Ritual de interacción. Ensayos sobre el comportamiento cara-a-cara*, Goffman se interesa con mayor claridad en la interacción cara a cara, es decir, en esos breves periodos de tiempo en que los individuos están envueltos, que tienen una extensión limitada en el espacio y que son completados después de iniciados (Goffman, 2011: 10). Son eventos que ocurren durante los encuentros físicos de los individuos, precisamente por esta copresencia (como en los rituales durkheimianos) y que tienen como materiales comportamentales las miradas, los gestos, las posiciones y los enunciados verbales utilizados por los individuos en cada situación (lo hagan o no intencionalmente).

Para Goffman se requiere el estudio apropiado de la interacción no del individuo y su psicología, sino de las relaciones sintácticas entre los actos de personas diferentes mutuamente presentes unas con las otras. No el estudio de los seres humanos y sus momentos, sino los momentos y sus seres humanos (Goffman, 2011: 11). En cada uno de esos contactos, los individuos tienden a desempeñar lo que suele llamarse “línea” (Goffman, 2011:14), es decir un patrón de actos verbales y no verbales mediante los cuales expresa su opinión sobre una situación y su evaluación sobre los participantes (especialmente sobre sí mismo).

### 3.2.5 Fachada social

Goffman utiliza el término fachada (face) que puede ser definido como el valor positivo que una persona reivindica para sí a través de la *línea* que los otros presuponen y que el propio individuo ha asumido en ciertos contactos. Esta fachada está delineada por los atributos sociales aprobados, aunque esa imagen puede ser compartida por otros (como cuando una persona hace una buena demostración de su profesión y religión, al mismo tiempo que una buena demostración de sí misma).

Esta fachada produce respuestas emocionales por parte de los otros y por parte del mismo individuo cuando sus sentimientos se ligan a ella. Esa fachada

personal y las fachadas de los otros son construcciones del mismo orden: son las reglas del grupo y la definición compartida de la situación, que, a su vez, determinan qué sentimientos y emociones debemos tener por la fachada y cómo se distribuyen en las fachadas participantes. De este modo, como sucede con el alma analizada por Durkheim, las fachadas no se encuentran alojadas sólo en el cuerpo sino que forman parte de un gran flujo de eventos que lo trascienden. Estos eventos son leídos, interpretados y evaluados socialmente.

Así, Goffman afirma que un individuo tiene, está con, o mantiene su fachada cuando logra que la imagen que asume (línea) se presente como internamente consistente siendo apoyada por los juicios y evidencias comunicadas por otros participantes y confirmada por evidencias comunicadas por agencias impersonales que rebasan la situación. Si esta línea logra mantenerse durante un largo tiempo y a través de múltiples contactos con los otros, tiende a ser un “tipo institucionalizado legítimo” (Goffman, 2011: 15), por lo tanto, la persona puede esperar que sus atributos conocidos o visibles se apoyen en una fachada específica y sentir que es moralmente apropiado que así suceda (sacralización de la fachada). Esta convención que se logra a través de los encuentros, genera también la responsabilidad de que tal individuo posea un número vasto de otros atributos, además de los conocidos.

### ***3.2.6 Fachada errada /fuera de fachada***

Como el lugar social se obtiene por medio de la fachada, es conveniente evitar que está sea errada. La “fachada errada” (Goffman, 2011:16) se produce cuando tenemos alguna información sobre su valor social que no puede integrarse, ni siquiera con esfuerzo, en la línea que se ha mantenido a través de los encuentros. Asimismo, se puede estar dentro de fachada y esto sucede cuando la persona reacciona con sentimientos de confianza y convicción, y mantiene la cabeza erguida, siendo firme en la línea que asume, presentándose abiertamente ante los otros (Goffman, 2011: 16). Goffman afirma que con esto se siente una cierta seguridad y un alivio (lo interesante es que para Goffman eso también puede ocurrir cuando los otros se percatan que

tal individuo está con la fachada errada pero logran que no se percate de que lo han notado).

Si el individuo nota que está con fachada errada o se encuentra fuera de fachada, lo más seguro es que sienta vergüenza y una sensación de inferioridad por lo que está sucediendo con la interacción por su causa y por lo que podría suceder con su reputación como participante. Esta *shameface* (Goffman, 2011:16) proviene del malestar que genera la ruptura con las expectativas que el individuo tenía de apoyarse en una imagen a la cual se encuentra emocionalmente ligado y que ahora siente amenazada (además de encontrarse en peligro de quedar incapacitado como participante en la interacción).

La reacción expresiva ante una pérdida de fachada puede darse en tres direcciones: orgullo / honra / dignidad. Cuando la persona experimenta los malestares mencionados por el deber a sí misma se trata de orgullo, cuando lo hace por el deber a unidades sociales más amplias (de las que recibe apoyo) se habla de honra, y, finalmente, cuando resultan de cosas de postura, es decir, cuando derivan de la forma como la persona lidia con su cuerpo, sus emociones y las cosas con las que tiene contacto físico se habla de dignidad (Goffman, 2011:18).

En ese sentido, la fachada es social y los atributos aprobados hacen de cada ser humano su propio carcelero. Esta coerción social fundamental existe aunque los seres humanos gusten de sus celdas (Goffman, 2011:18). Tenemos expectativas de que los individuos con quienes interactuamos mantengan una identificación emocional (aunque sea con esfuerzos) y esperamos que lo hagan tan voluntaria y espontáneamente como sea posible. Esta aceptación práctica garantiza un cierto efecto conservador sobre los encuentros y toda alteración radical de la línea produce confusión o es desacreditada. Por supuesto que también hay un género de personas que son excluidas de las interacciones: los llamados “sincorazón” y los “sinvergüenza”.

Este gran esfuerzo interaccional conlleva acciones que posibiliten convertir aquello que se está haciendo de tal manera que sea consistente con la fachada, el llamado *face work* (Goffman, 2011:20). Otros individuos pueden ayudar a salvar la fachada de quien la está perdiendo especialmente cuando tienen una ligazón emocional y quieren protegerles, o bien porque desean evitar la hostilidad que pudiera generarse si la pierden. Esta intervención permite neutralizar incidentes y mantener la interacción. Otros pueden querer mantener una fachada que no es acorde con la situación (aplomo) a pesar de las consecuencias que ello trae consigo.

En general, y esto es de gran importancia, cada individuo, grupo y sociedad parecen tener un repertorio específico de prácticas para preservar la fachada. Como el número finito de almas en los aborígenes australianos, cada grupo y sociedad tiene una “matriz de posibilidades” (Goffman, 2011: 21) con un cierto número de formas para preservar la fachada y sostener la interacción. Estas formas son usadas por los individuos como habilidades sociales que pueden seguir una orientación defensiva o una protectora con la finalidad de evitar un *fuax pas* (lo que en México conocemos como “hacer el oso”).

Algunas de estas habilidades son: evitar en la medida de lo posible ciertos contactos o permanecer lejos de ciertos tópicos y actividades que pudieran llevar a la expresión de cierta información que serían inconsistente con la línea que se pretende mantener (proceso de evitación). Evitar también el contacto con patrones rituales diferentes que pudieran llevar a un descuido en la observancia de reglas (ceguera diplomática).

### **3.2.7 Rituales reestablecidos**

Un proceso correctivo es la aceptación y reconocimiento de un incidente erróneo pidiendo clemencia y solicitando se acepte la recuperación de la fachada. Esto último puede entenderse como un desequilibrio o desgracia ritual y exige la realización de una tentativa para restablecer el estado ritual satisfactorio (Goffman, 2011: 26).

Goffman utiliza el término ritual porque, en sus propias palabras, está lidiando con actos en que el actor, “a través del componente simbólico de esos actos muestra cuan digno es de respeto y cuan dignos siente que son los otros” (Goffman, 2011: 26). La imagen de equilibrio ritual, por lo tanto, alude a la extensión e intensidad del esfuerzo colectivo frente a la persistencia e intensidad de las amenazas contra la fachada, y por ende, contra la interacción.

Se trata de un ritual porque la fachada es una cosa sagrada y hay un orden expresivo para mantenerla es por lo tanto una “orden ritual” (Goffman, 2011: 26). Ésta última se basa en aquello que Goffman llama intercambio y que consiste en una secuencia de actos que es puesta en movimiento ante cualquier amenaza reconocida contra la fachada, con la finalidad de mantener el equilibrio ritual.

Este intercambio tiene varias fases: la primera es el desafío, mediante el cual los participantes asumen la responsabilidad de llamar la atención sobre un error de conducta y, como consecuencia, sugieren que debe evitarse que ciertas afirmaciones sean amenazadas y que se mantendrá el equilibrio de cualquier manera. La segunda consiste en la oferta (Goffman, 2011: 27), mediante la cual el ofensor en la interacción, recibe una oportunidad para corregir la ofensa emitida y restablecer el equilibrio.

En este caso, el ofensor puede reconocer abiertamente cuál es el castigo o sanción moral que debería recibir por su acción ya que reconoce el tipo de agravio o transgresión que habría cometido si sólo se considerara a simple vista, pero que no era su intención real. Al hacerlo, demuestra que es capaz de asumir el papel de los otros en la interacción y en relación con su propia actividad (reconocimiento empático), con ello pretende demostrar que es un participante responsable que puede ser admitido en el proceso ritual y “que las reglas de conducta que pareció quebrantar son reconocidas por él como sagradas y no fueron debilitadas” (Goffman, 2011: 28). Con esto pretende demostrar que conoce el código ritual y lo comparte, y que por lo tanto no se trata de un sincorazón o un sinvergüenza. Si las disculpas son aceptadas, el

ofensor puede concluir el acto ritual y al concluir, la persona perdonada comunica una señal de gratitud para quienes le concedieron la indulgencia del perdón.

Sin embargo, puede ocurrir que el ofensor, pese a ser desafiado abiertamente, se rehúse a considerar la advertencia y prosiga con sus acciones ofensivas. Esto puede conducir a la pérdida de la fachada de los otros, mediante una respuesta violenta y maleducada, o bien pueden retirarse visiblemente resentidas, indignadas y ultrajadas (Goffman, 2011: 29).

Sin duda, y como el propio Goffman señala: las emociones tienen un papel central en ese ciclo de respuestas. Cuando alguien hace algo contra la fachada de otra persona sentimos angustia o rabia, como sentimos furia cuando alguien amenaza nuestra propia fachada. Esas emociones funcionan como “jugadas” (Goffman, 2011: 30) que se vinculan tan necesariamente con la lógica del juego ritual que es difícil comprenderlas sin él. Del mismo modo, los sentimientos expresados se adaptan al patrón de intercambio ritual, aunque hayan sido preparados conscientemente.

Por ejemplo, puede haber un individuo que intenta colocar a otros en un estado “ritualmente insatisfactorio” (Goffman, 2011: 31), tratando de inducir a los otros a herir sus sentimientos y forzándolos a sentir culpa y remordimiento, dando lugar a un desequilibrio ritual prolongado.

En los juegos rituales se ganan y pierden puntos y para Goffman, en los intercambios agresivos el vencedor no sólo presenta informaciones desfavorables sobre sí mismo y sobre los otros, también demuestra que cuida mejor de sí mismo que de los demás en la interacción.

En nuestra sociedad, cuando una persona *siente* que las otras esperan que esté a la altura de los patrones aprobados de, por ejemplo, limpieza, aseo, hospitalidad, generosidad, justicia, opulencia (nobleza obliga), etc. o cuando se ve como alguien que debe mantener los patrones, puede matizar un encuentro con disculpas ofrecidas inicialmente por sus fallas (Goffman, 2011: 33). Esto

es, para el autor, independiente de la posición social relativa del individuo, pues esta persona tiene poder sobre los participantes y a la vez precisa contar con su consideración.

Si los individuos no estuviesen socializados de esa manera, la interacción en la mayoría de las sociedades y en la mayoría de las situaciones sería mucho más peligrosa para los sentimientos y las fachadas (Goffman, 2011:37), ya que la fachada (y por tanto la persona) es un objeto ritualmente delicado.

Como objetos sagrados, las fachadas están expuestas a profanaciones, y los individuos deben participar en juegos rituales y batirse en duelos interaccionales donde esperan tiros y los responden. El valor de la jugada es, al mismo tiempo, la medida de la capacidad de la persona para interactuar y mantener la imagen sagrada. Sin embargo, para que no abusen de su papel como objetos de valor sagrado los individuos deben cumplir con obligaciones que permitan la construcción de expectativas rituales.

Por otro lado, en términos de código ritual, los individuos parecen tener un permiso especial para aceptar malos tratos de sí mismos, pero no de otras personas. Asimismo, la interacción es tan frágil (Goffman, 2011: 39) que una mirada descuidada, un cambio de voz momentáneo o una posición, asumida o no, puede acabar con una conversación y una interacción.

### ***3.2.8 La conversación como expresión de la solidaridad***

Es importante recuperar los factores rituales en contactos mediados, por ejemplo en la interacción hablada mediante copresencia física, donde se ponen en juego prácticas, convenciones y reglas de procedimiento que funcionan como un medio de orientación, organización y flujo de mensajes. Tiene además una estructura específica: a) momento de iniciar la plática, b) entre quiénes, c) temas de conversación, d) inclusión de los más jóvenes, e) fin de la plática. Además de un conjunto de gestos de inclusión o de exclusión (Goffman, 2011:39).

Para que esta interacción se lleve a cabo, se requiere un estado de habla (Goffman, 2011:40), donde los participantes se declaran oficialmente abiertos los unos a los otros con propósitos de comunicación y el acuerdo de garantizar conjuntamente el flujo de palabras. Se atiende a los oradores visualmente y se responde de cierta manera (hay también personas con las que, ciertamente, no se puede hablar). Estos códigos rituales, además, está fuertemente jerarquizados, ya que hay participantes ratificados (pueden hablar) y no ratificados (no pueden hablar).

Entonces la interacción hablada, para ser exitosa, precisa de interrupciones, pausas, un ethos comunicativo, una atmosfera emocional específica y un foco de atención común. Además una relación funcional entre la preservación de la fachada y la estructura de la interacción hablada, mediante un “cuidado ritual” (Goffman, 2011: 42). En ocasiones esto es posible gracias a un barniz de consenso, que para Goffman consiste en pequeñas mentiras, discreción, ocultamiento de ciertos gestos.

La ruptura o el fin de la interacción hablada se da mediante silencios prolongados, así como por frecuentes interrupciones (descuidadas ritualmente) y una falta de atención que demuestra una falta de respeto para los oradores y el resto de los implicados. Cuando esta desatención es generalizada, el orador puede sentirse insultado por los participantes (calificándolos de desatentos y maleducados) o bien puede pensar que ha dicho algo atrevido u ofensivo. En tal caso, de acuerdo con la definición que haga de la situación, reaccionará de alguna u otra forma, pero siempre con el objetivo de salvar la fachada (Goffman, 2011: 43).

Otra ruptura de las interacciones (no sólo habladas sino en general), es “el ciclo de hostilidades” (Goffman, 2011: 46). Si bien los saludos muestran, por un lado, que una relación aún está en pie y que no concluyó totalmente en la coparticipación anterior (lo que suprime las hostilidades y permite que los participantes bajen la guardia temporalmente para conversar), cuando estos no se realizan generan la sensación de una hostilidad y no favorecen los

encuentros (también puede dar lugar a reacciones como primero se saluda, buenos días antes que nada, ¿no te enseñaron a saludar?).

Por su parte, las despedidas son un resumen del efecto que ha tenido un encuentro sobre una relación y muestra que los participantes pueden esperar (expectativa) proseguirla unos con otros la próxima vez que se encuentren, son, en palabras de Goffman, canales confusos de comunicación potencial. Por el contrario, si no hay una despedida cuidada ritualmente, esta puede significar lo contrario (¡ni siquiera se despidió! ¡ni adiós dijo!).

Asimismo, en varias relaciones los miembros comparten una fachada (Goffman, 2011: 47), de forma tal que, en presencia de terceros, un acto inapropiado por parte de algún miembro puede volverse sumamente incómodo y vergonzoso para los demás. En algunos casos, puede ser el tercero quien comete la falta que amenaza la fachada de alguno de los miembros y eso puede traer consigo una reacción agresiva.

Si una persona quiere mantener una imagen particular de sí misma y confiar a ella sus sentimientos, tiene que trabajar duro por los puntos (Goffman los llama créditos) que compraron esa mejoría de su fachada, pero si para hacerlo se vale de artimañas haciendo trampas o robando (por ejemplo para mantener un cierto nivel de vida), será castigada, desclasificada y excluida de los rituales (Goffman, 2011: 47), o por lo menos deberá comenzar desde cero. Otra forma de aislamiento es cuando la persona utiliza con frecuencia medias verdades, mentiras u otras conductas que exhiben una fachada ambigua delante de los otros.

La vida social es una cosa ordenada y no atrabancada porque las personas voluntariamente permanecen lejos de los lugares, tópicos y momentos en que no son deseadas y donde podrían ser despreciadas (Goffman, 2011: 48), y de este modo defienden e invierten sus sentimientos en una idea de sí mismos y esas ideas no son vulnerables a hechos y cosas, pero sí a comunicaciones.

Cualquier error puede llevar al quiebre del código ritual y a la ruptura de la tregua con la sociedad, recibiendo, quienes lo han quebrado, el castigo o el rechazo; solicitando clemencia o aislándose.

Para Goffman queda implícito que, por debajo de sus diferencias culturales, las personas son iguales en todos los lugares (Goffman, 2011: 48). Asimismo, en cualquier grupo social la sociedad es posible gracias a los encuentros sociales y la movilización autorregulada de sus participantes. Esta movilización es posible gracias al ritual: mediante él, los individuos son socializados para ser perceptivos, para tener sentimientos ligados hacia sí mismos y expresarlos mediante fachadas aprobadas socialmente, aprenden a tener orgullo, honra y dignidad, así como a tener consideración y una cierta cantidad de aplomo que los dote de individualidad (Goffman, 2011:49). En términos estrictos, la persona no es creada por propensiones psíquicas internas sino por reglas morales externas.

Todos los grupos sociales, por lo tanto, se caracterizan por la organización ritual de encuentros sociales y si una persona o grupo, o incluso sociedad, parecen tener carácter propio, es porque el patrón de elementos es instalado y combinado de formas particulares. En todos los casos, el significado simbólico de las prácticas sociales contribuye a la integridad y solidaridad del grupo que las emplea.

### ***3.2.9 Recuperación goffmaniana de la noción de alma durkheimiana***

Goffman recupera, especialmente, el capítulo de Durkheim sobre el alma, donde la personalidad individual es contemplada como una parcela del *mana* colectivo y los ritos que se realizan para las representaciones de la colectividad social son también realizados, a veces, por los propios individuos (Goffman, 2011: 50). El objeto sagrado al que se dirigen tales rituales es la persona, ya que ésta es el centro en el mundo urbano y secular y su sacralidad es exhibida y confirmada por actos simbólicos. Por ello, Goffman asume que una versión

de la psicología social durkheimiana puede ser eficiente con un ropaje moderno (Goffman, 2011: 51).

Lo mismo que en las comunidades australianas estudiadas por Durkheim, las reglas de conducta en nuestras sociedades diferenciadas son definidas como guías para la acción y recomendadas no porque sean agradables, baratas o eficientes sino porque son apropiadas y justas (Goffman, 2011: 51); asimismo, las transgresiones (en nuestras sociedades infracciones) llevan a sentimientos poco confortables y a sanciones sociales negativas. Tales reglas de conducta invaden a los individuos de forma general y directa (obligaciones), mostrándoles cómo deben actuar y conducirse en el mundo social; y de forma indirecta (expectativas) mostrándoles como los otros están forzados moralmente a actuar en relación con ellos (Goffman, 2011: 52).

### 3.2.10 Reglas ceremoniales

Los lazos de la sociedad son, por lo tanto, las reglas de conducta que unen a los actores y a los receptores (que son al mismo tiempo actores), pero muchos de los actos orientados por esas reglas ocurren con poca frecuencia y tardan mucho en ser consumados; de hecho las oportunidades para afirmar el orden moral y social mediante ellas son escasas. Es por eso que las “reglas ceremoniales” (Goffman, 2011: 90) cumplen un papel importante pues, aunque los actos orientados por ellas duran apenas un momento, pueden ser realizados en toda interacción social. Las pequeñas ceremonias son posibles y breves, y se encuentran guiadas por obligaciones y expectativas ceremoniales.

Para que estas pequeñas ceremonias se lleven a cabo se requieren ciertas condiciones, por ejemplo, que el individuo no pagará un precio demasiado alto por actuar adecuadamente y que recibirá:

- Respeto
- Recompensas: a través de un idioma de estima

- Acceso a una socialización que le permita mostrar una fachada social acreditable

Para las personas desacreditadas (los enfermos mentales, pero también los integrantes de pandillas) los vehículos simbólicos y las fichas físicas mediante las cuales las ceremonias comunes se realizan, no están disponibles. En un gran número de ocasiones, los únicos enunciados ceremoniales posibles son aquellos que resultan inapropiados. Los transgresores del orden ceremonial son obligados a intercambiar rituales exclusivamente con aquellos que comparten sus códigos, y, quienes tratan con ellos y se encuentran fuera de ese círculo, procuran cierto cuidado ritual para evitar el contagio (Goffman, 2011: 95).

Cuando un intercambio ritual es desfavorable, puede identificarse un conjunto de señales objetivas de constreñimiento, como perturbación emocional, sonrojo, balbuceos, voz extrañamente aguda o grave, habla trémula o entrecortada, sudor, palidez, temblor de manos, movimientos vacilantes, distracción o expresión de disparates (Goffman, 2011: 96). En cambio las señales de timidez se asocian con un bajar los ojos, curvar la cabeza, poner las manos en la espalda, los dedos tocan la ropa y se tuercen uno al otro, balbuceos, etc. Cuando esto sucede nos damos cuenta de todos los esfuerzos requeridos para la interacción, los que habíamos considerado totalmente naturales.

El control de estas expresiones o su manifestación en mayor o menor medida, dependen de la figura que el individuo representa delante de los otros participantes, y la especificidad del encuentro (pues estos varían en función social, tipo, número de participantes, ambiente, etc.).

Es indudable que la interacción es tan frágil que un mal momento puede dañar una situación que hubiese sido eufórica. De hecho, la interacción cara-a-cara en cualquier cultura precisa aquellas capacidades que el alboroto parece, ciertamente, destruir (Goffman, 2011: 100). En la interacción se genera placer y displacer, elogios, exclamaciones, recompensas, pero también es lugar de

pruebas de flaqueza, inferioridad, posición baja, culpa moral y otras. Por otro lado, la sonrisa fingida, la risa nerviosa, las manos ocupadas, esconder la mirada para ocultar su expresión, se convierten en verdaderas señales para ocultar el nerviosismo (son biombos para regresar al juego).

La interacción es, por lo tanto, una danza entre aquello que se oculta y aquellos de quien se oculta, el nerviosismo ofrece ese problema y es tratado como cualquier otra ofensa contra las buenas maneras. Quien no consigue ocultar sus expresiones, abdica de su papel como alguien que mantiene encuentros: y manifiesta abiertamente llanto, risa, huida y/o cólera (este aplomo por mostrar una fachada, que no es necesariamente la más aprobada socialmente, puede ser valioso en ciertos encuentros aunque no en la mayoría). Es por eso que aquellas personas que tienen poco aplomo, temen los encuentros y los evitan, mostrando una fachada de tímidos y callados (Goffman, 2011: 103).

Las expectativas más relevantes para la obligación son morales, pero la vergüenza no surge de la ruptura de cualquier expectativa moral, pues algunas infracciones específicas generan indignación moral resoluta y ninguna incomodidad (Goffman, 2011: 103). La vergüenza (o lo que llamamos pena ajena) sucede durante la interacción cuando esperamos que un individuo posea ciertos atributos, capacidades e informaciones que encajen en un todo coherente y apropiado para una ocasión determinada y esto no se cumple (“¿no que usted era médico?”, por ejemplo).

Los encuentros sociales requieren una proximidad que no es sólo física, sino principalmente social. Estos, además, están estructurados, ya que para que una conversación ocurra es conveniente que alguien la inicie, la alimente y la termine. Este acto puede evidenciar posiciones de poder que provocan una segregación de papeles, por ello es conveniente saber qué categorías de personas son restringidas y bajo que situaciones recurrentes (Goffman, 2011: 106).

En el discurso dictado por Goffman en 1982 para la American Sociological Association, la interacción social se define como “aquella que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas”<sup>95</sup> (Goffman, 1991:173).

Por otra parte, el orden de interacción es visible, analíticamente, en los encuentros cara-a-cara, por lo cual, aislar el orden de interacción proporciona un medio y un motivo para analizar diferentes sociedades comparativamente y la nuestra históricamente (Goffman, 1991:174).

Esto significa que los actos, socialmente situados, deben ser tratados como datos en sus propios términos, y no como <efectos>, es decir, como “indicadores, expresiones o síntomas de estructuras sociales tales como las relaciones, los grupos informales, la edad, el género, las minorías étnicas, las clases sociales y otras cosas por el estilo” (Goffman, 1991:174).

En la relación espacio-tiempo de los encuentros cara-a-cara, la concentración e implicación de los participantes (o por lo menos la atención sostenida), resulta crítica, y los estados cognitivos no pueden mantenerse por periodos largos de tiempo, sin sobrellevar lapsos e interrupciones continuadas. Sin embargo, durante dichos encuentros se encuentran presentes: la emoción, el estado de ánimo, la cognición, la orientación corporal y el esfuerzo muscular como componentes psicobiológicos inevitables (Goffman, 1991:176).

### **3.2.11 Encuentros estructurados**

Cada encuentro<sup>96</sup> está estructurado<sup>97</sup>, y los individuos utilizan rutas de acceso establecidas (Goffman, 1991:176), tanto al llegar como al partir; y con mayor

---

<sup>95</sup> En ese sentido, la comunicación por internet, correo, teléfono, son versiones reducidas.

<sup>96</sup> Estas tentativas de orientación conjugada podrían llamarse encuentros, o implicaciones cara a cara, que encierran una atención mutua y privilegiada a todo modo de comunicación, así como, típicamente, una aproximación física que constituye una morada ecológica, dentro de la cual los participantes se vuelven unos a otros, apartándose de quienes están presentes en la situación sin participar oficialmente en el encuentro (Goffman, 1991:133).

énfasis cuando tienen la sensación de que pueden cruzarse unos y otros sin peligro. Esta sensación de interacción segura es resultado de miradas, intensidad de la participación y acciones iniciales que permiten enjuiciar los propósitos y la intención inmediata, tanto de quienes participan en los encuentros, como de quienes no lo hacen. A esto último Goffman lo llama ritualización social (Goffman, 1991: 176), y consiste en una estandarización de la conducta corporal y vocal (resultado del proceso de socialización) que confiere a las conductas y los gestos, una función comunicativa especial.

Los encuentros cara-a-cara, por otro lado, permiten a los individuos, una posición ideal para compartir un mismo foco de atención (para percibir que lo comparten), en combinación con su capacidad para indicar cursos de acción física y ajustar las reacciones a indicaciones similares de los demás, esto permite, a su vez, la coordinación continua e intrínseca de la acción (Goffman, 1991: 176). Esta coordinación incrementa su eficacia mediante el habla, la cual resulta particularmente importante cuando algo no funciona como se esperaba.

En síntesis, la caracterización que un individuo hace de otro, es gracias a que puede observarlo y oírlo directamente, logrando con ello dos formas básicas de identificación: “una de tipo categórico que implica situarlo en una o más categorías sociales y otra de tipo individual que le asigna una forma de identidad única basada en su apariencia, tono de voz, nombre propio y cualquier otro mecanismo de diferenciación personal” (Goffman, 1991:176).

Para Goffman, sólo podemos participar en situaciones sociales a través de nuestro cuerpo, el cual, por cierto, es vulnerable a la acción de los demás. Este cuerpo puede ser víctima de violencia física y sexual, secuestro, robo, obstrucción de movimientos, entre otros. Esto puede estar orientado en dos direcciones: una aplicación no negociada de la fuerza o bien, los llamados “intercambios coercitivos” (Goffman, 1991: 176) consistentes en un regateo

---

<sup>97</sup> La participación en una reunión significa siempre coerción y organización, pero hay disposiciones sociales especiales que originan una estructuración de las conductas, complementaria, o más importante, para todos o algunos de los presentes. Así, a dos o varias personas implicadas en una situación social, es posible el ratificarse mutuamente como apoyos autorizados de un objeto particular de atención visual y cognitiva, aunque se trate de un objeto móvil (Goffman, 1991:132).

tácito que implica cooperar con el agresor a cambio de la promesa de que no hará tanto daño como las circunstancias permitirían.

Además, en los encuentros cara-a-cara, somos vulnerables a que las palabras o gestos de los demás rebasen nuestras barreras psíquicas y rompan el orden expresivo que esperamos se mantenga. En ese sentido, los individuos son tanto vulnerables como capaces de vulnerar. Esto último implica que la relación persona-territorio (la territorialidad personal) no consiste exclusivamente en restricciones, prohibiciones y amenazas, sino que las vulnerabilidades rituales son también “recursos rituales” (Goffman, 1991: 177). Esto significa que la copresencia corporal trae consigo riesgos y posibilidades implícitas. Goffman considera que, como esas contingencias son evidentes, las técnicas de control social, para sostener el orden de interacción, son similares entre sociedades muy diferentes.

### ***3.2.12 Entorno conductual y crítica a la indexicalidad***

El sociólogo canadiense recuperó de Roger Baker el término “entorno conductual”, el cual cuestiona que las regulaciones y expectativas que se aplican a una específica situación social sean decididas en ese mismo momento (indexicalidad), ya que el término patrón de conducta duradero (Goffman, 1991: 177) plantea exactamente lo contrario, pues las regulaciones y expectativas pueden aplicarse una misma forma de comprensión en diferentes clases de entornos (esto alude también a ubicaciones concretas a lo largo de fases inactivas).

Otro cuestionamiento de Goffman a la indexicalidad, consiste en señalar que cada participante se enfrenta con una situación social dotado de una biografía específica preestablecida por encuentros previos muy similares, y con una gran gama de supuestos culturales que cree compartidos (Goffman, 1991: 178).

Goffman (1991: 178) coloca dos ejemplos para demostrar eso:

- a) No ignoramos la presencia de un extraño a menos que sus modales, gestos y aspecto nos signifiquen intenciones benignas que coincidan con lo que entendemos como acción identificable y no amenazante (resultado de experiencias anteriores y sabiduría cultural).
- b) Para pronunciar una frase con sentido precisamos ajustar el léxico y la prosodia a la identidad categorial o individual de los oyentes potenciales (lo que nos permite asumir que saben y que no les importará que asumamos que saben).

En ese sentido, el orden de la interacción está ordenado, no contextualmente (indexical), sino mediante una gran base de presuposiciones cognitivas compartidas y límites autoimpuestos previamente (Goffman, 1991: 179). Así, el orden de interacción es el resultado de diversos sistemas de reglas que facilitan las convenciones (como las reglas de un juego o la sintaxis de una lengua).

Goffman cuestiona las alternativas teóricas que destacan la participación en convenciones sociales buscando costos bajos y altos beneficios, al asegurar que las convenciones tienen un valor en sí mismas, y también aquellas que entienden la interacción ordenada como el resultado de un consenso normativo donde los individuos dan por sentadas, sin planteárselas, normas que consideran intrínsecamente justas.

Para el sociólogo canadiense, en cambio, la cooperación efectiva para mantener las expectativas no es la creencia en la legitimidad de un contrato convencional ni la creencia, acrítica, en el valor supremo de normas concretas (Goffman, 1991: 179). En cambio, considera que es altamente probable que tras estas convenciones y consensos se escondan motivos heterogéneos.

De tal modo que, por ejemplo, los individuos que violan las reglas sistemáticamente, pueden depender del orden de interacción (aunque sólo sea para transgredirlo). Asimismo, los actos de violencia son mitigados por algún tipo de intercambio –no deseado por la víctima- con el agresor que, además, tiene claro que ciertas normas del habla y gestos amenazadores le facilitan eso (Goffman, 1991: 180). Así, el orden de interacción puede resistir, y de hecho resiste, una violación sistemática a corto plazo, por lo cual para un individuo puede ser beneficioso tanto mantener el orden y mostrar conformidad con él, como lo contrario.

Esta es su principal crítica a la teoría de la elección racional, pues lo que, desde la perspectiva de unos, significa un orden deseable (que le proporciona bajos costos y altos beneficios) puede ser considerado exclusión y represión desde el punto de vista de otros (Goffman, 1991:180). A estas dinámicas de control y poder que colocan a unos individuos en desventaja ritual frente a otros, el autor las llama Zoo Interaccional.

Goffman enfatiza también, de manera contundente en las formas de interacción lamentables (Goffman, 1991:181), que muestran el hecho brutal de tener siempre una posición propia en la estructura social y los costes, reales e imaginarios, de ser señalados como descontentos con la misma.

### **3.2.13 Situaciones sociales**

Las diferentes situaciones sociales en que pueden encontrarse los individuos en interacción son (Goffman, 1991: 181):

- e) Contacto: cualquier ocasión en la que un individuo se coloca en presencia de la respuesta de otro, sea mediante la copresencia física o a través de contactos telefónicos o intercambios epistolares. También mediante miradas furtivas al cruzarse en la calle, conversación, intercambio de saludos, etc.

- Situaciones convenidas, donde las personas entran en un pequeño círculo físico como participantes en una empresa compartida de forma consciente e independiente. Se trata de un periodo de participación cargado de rituales. Ejemplos de dichas situaciones son los juegos de cartas, las transacciones de servicios, los actos amorosos y las invitaciones a comer.
- Tribuna, se trata de una situación universal en que se representa una actividad frente a un público. El objetivo central de quien participa como orador consiste en mantener la atención de un gran número de personas centradas en un foco visual y cognitivo.
- Las celebraciones sociales consisten en la reunión de individuos admitidos de forma controlada bajo los auspicios de alguna circunstancia valorada por todos. Durante estas celebraciones es altamente probable que se genere un estado de ánimo común que marque los límites de la participación. Las celebraciones sociales pueden considerarse como las mayores unidades de interacción, y parecen ser las únicas que pueden organizarse de tal forma que pueden durar varios días.

¿Efectos situacionales sobre las estructuras sociales?

- f) En primer lugar, dado que una organización compleja puede llegar a depender de un personal determinado (en el caso típico de aquel que haya conseguido acceder a roles de mando), en el caso de que estos actores puedan resultar heridos, accidentados, asesinados o secuestrados, también puede verse afectada la propia organización.
- g) Una gran parte del trabajo de las organizaciones –la toma de decisiones, la transmisión de información, la coordinación de tareas físicas- se realiza cara a cara, requiere ser realizada así y, por lo tanto, es vulnerable a los efectos cara a cara.

- h) Hay encuentros de procesamiento de personas (*people processing*), en que la impresión que los sujetos se forman durante la interacción afecta al curso de sus vidas. Así, el origen de las amistades y los lazos matrimoniales (al menos en nuestra sociedad) puede buscarse en cierta ocasión en la que, de un contacto accidental, salió algo duradero (Goffman, 1991:186).

Ningún encuentro es puramente indexical, sino que toda cultura tiene un gran fondo de saber y creencia popular sobre indicadores intrínsecos de status y carácter (Goffman, 1991:186) que facilitan la interpretación de situaciones y personas, y esta clasificación silenciosa reproduce la estructura social.

Asimismo, el aquilatamiento subjetivo de atributos sociales (sustentado en su pertinencia oficial real o imaginaria) genera cierto desconcierto y los valores encubiertos asignados a la raza, por ejemplo, pueden mitigarse a través de otras variables como la clase social, el sexo, la edad, la pertenencia a ciertas asociaciones, etc. (Goffman, 1991:186).

Otra crítica a la indexicalidad consiste en el rechazo a la idea de que la sociedad sea sólo el resultado de un compuesto existente a intervalos de aquello cuyo origen sería la realidad de los encuentros: una cuestión de sumar y extrapolar efectos interaccionales (Goffman, 1991:186), que refleja una confusión entre lo situacional y lo situado. De ese modo, la delicadeza con que nos den una mala noticia no dice nada sobre la importancia estructural de ésta.

Si bien no puede conocerse la estructura del mercado, la distribución del valor catastral de una ciudad, la sucesión en una administración municipal, la estructura de los sistemas de parentesco o los cambios fonéticos sistemáticos en una comunidad lingüística mediante hechos extrapolados o agregados a partir de encuentros sociales concretos entre personas implicadas en cualquiera de esos patrones de interacción; y tampoco los encuentros cara-a-cara son más reales que las negociaciones entre empresas o la distribución del número de delitos (Goffman, 1991:187), lo cierto es que las variantes de la vida cara-a-cara se ven facilitadas por la repetición continua de participantes

heterogéneos (en diversos sentidos) que llegan a acuerdos de trabajo, y estas variantes son susceptibles de un análisis sistemático más accesible que el de las entidades macroscópicas (Goffman, 1991:187).

En el caso de los encuentros cara-a-cara, la empatía juega un papel central; además, su corta extensión espacial y temporal facilitan su grabación (y reproducción), consiguiendo tener la vista fija en un factor concreto de ellos durante todo su curso. Así, un rasgo fundamental de los encuentros cara a cara es que en ellos, y sólo en ellos, podemos dar forma y estructura dramática a ciertos temas que, de otro modo, resultan intangibles (Goffman, 1991:187-188).

Mediante el vestido, los gestos y la postura corporal, se puede representar una lista heterogénea de cosas inmateriales que sólo tienen en común el hecho de ser significativas en nuestras vidas: hechos importantes del pasado, creencias sobre el cosmos y nuestro lugar en él, ideales sobre nuestras diferentes categorías de personas y, por supuesto, relaciones y estructuras sociales mayores (Goffman, 1991:189). Asimismo, estas encarnaciones (de lo social) permiten a los participantes afirmar su afiliación e implicación en su colectividad reviviendo sus creencias más fundamentales

#### **3.2.14 Encuentros cara-a-cara y acuerdos estructurales**

La celebración de encuentros permite transitar del efecto interaccional a la organización política. Por ello Goffman considera pertinente considerar a las ceremonias como dramatizaciones narrativas, complejas, extensas y aisladas de las rutinas mundanas, y contrastarlas con los llamadas rituales de contacto (Goffman, 1991:191), consistentes en expresiones breves, superficiales e incidentales, y que implican a dos individuos generalmente. Las expresiones culturales aceptadas en los rituales sociales menores no son determinadas estructuralmente, y, por lo tanto, las estructuras sociales simplemente ayudan a elegir entre el repertorio disponible de ellas (Goffman, 1991:192).

Así, las expresiones son vehículos de señalización fabricados a partir del material indicativo que se tenían a mano, esto significa que la informalidad se constituye con materiales de interacción (de igual forma que la formalidad) y los círculos sociales y relaciones en que se emplean dichos recursos parten de algunas afinidades compartidas (Goffman, 1991:192-193).

En esto consiste la complejidad de las sociedades modernas, en un vínculo no exclusivo de acoplamiento laxo (Goffman, 1991:1993) entre prácticas interaccionales y estructuras sociales, que a su vez se colapsan en categorías más amplias. Se trata, en palabras de Goffman, de una maquinaria formada por distintas estructuras que encajan en ruedas dentadas interaccionales. Dicho de otra forma, un conjunto de reglas de transformación, una membrana que selecciona cómo se administrarán las diferentes distinciones socialmente relevantes en el seno de la interacción (Goffman, 1991:193).

### 3.2.15 Relaciones cognitivas

La relación cognitiva entre los participantes de un encuentro se asocia directamente con lo que cada uno de ellos sabe y puede asumir, con cierto grado de efectividad, que el otro sabe (Goffman, 1991:194). Esta relación es relativamente independiente de su contexto, y se extiende más allá de cualquier situación social a todas las ocasiones en las que se encuentran dos individuos. Quienes pertenecen a un determinado grupo o clase social pueden obtener una gran influencia mediante una concentración de sus esfuerzos en los saludos y las despedidas, formas de trato, tacto y corrección, además de un conjunto de muestras de educación en los contactos sociales e intercambios verbales (Goffman, 1991:195); y al mismo tiempo, la violación sistemática de las normas con respecto a cómo hablar, mirar, vestir, entre otras, puede resultar sumamente escandalosa o producir, si es sostenida y adquiere nuevos adeptos cada vez más numerosos, una nueva serie de reglas de interacción<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Como ha mostrado Goffman, una violación sistemática puede también provocar grandes transformaciones en el orden de la interacción, al respecto: *los cuáqueros británicos de mediados del siglo XVII... este aguerrido grupo de maleducados permanecerá siempre como ejemplo del maravilloso poder subversivo de los malos modales aplicados sistemáticamente, recordándonos una vez más las vulnerabilidades del orden de interacción* (Goffman, 1991:196).

Es indudable que, para Goffman, de todas las estructuras sociales que interactúan con el orden de interacción, las más íntimas son las que se establecen entre conocidos (Goffman, 1991:197), donde se encuentra implicada la obligación mutua de aceptar y reconocer abiertamente toda identificación individual en las relaciones de proximidad incidental (a través de la alusión a datos biográficos, nombre propio, contacto forzoso).

Por otro lado, en todos los encuentros sociales se manifiesta una clave clasificatoria, en la que los diferentes individuos son ubicados en relación con, por lo menos, cuatro estatus específicos: edad, sexo, clase social y raza, esta clave nos coloca en una situación social específica<sup>99</sup> (de acuerdo con los cuatro atributos mencionados) mediante señales que nuestros propios cuerpos expresan en cada encuentro sin necesidad de una mayor información previa, así, es probable que la forma en la que sean tratados (los individuos) en tales contextos tiña su sentido del lugar que ocupan en la comunidad en general (Goffman, 1991:199).

Otros lugares se encuentran marcados por el determinismo local, como los restaurantes, por ejemplo, donde se asume que el mesero atenderá rápidamente a las peticiones y que las ejecutará acompañadas de palabras, gestos y modales que muestren de alguna manera su aprobación hacia el solicitante y el placer del contacto (Goffman, 1991: 199), aunque, como afirma Goffman, incluso en esos casos, el cumplimiento de la expectativa se asociará con ciertas cualificaciones perceptibles tales como: la edad, el estado de sobriedad y la solvencia, que contribuyen a que el individuo se presente como cualificado para ser servido (Goffman, 1991:201).

---

<sup>99</sup> Hay algunas situaciones sociales donde esta clave no aplica con frecuencia, como en las filas, por ejemplo, ya que *esta norma genera un ordenamiento temporal que bloquea totalmente la influencia de los estatus sociales que aportan los candidatos, atributos de extraordinaria importancia fuera de esa situación* –aunque los privilegios premier suprimen poco a poco esta situación abierta-(Goffman, 1991:199)

### 3.2.16 La identidad deteriorada y el estigma

En este mismo proceso social se configura lo que podría denominarse como una “identidad negativa”, es decir, la suma de las identificaciones y atributos de identidad que algunas personas ocultan por ser socialmente indeseables o irreconciliables, se trata, por lo tanto de una identidad desacreditable:

...la persona estigmatizada aprende a incorporar el punto de vista de los normales, adquiriendo así las creencias relativas a la identidad de la sociedad mayor y una idea general de lo que significa poseer un estigma particular (Goffman, 2010: 49).

Las consecuencias inmediatas del estigma son los insultos, burlas, el ostracismo y las peleas; pero en algunos casos suele favorecer la represión policial, la extorsión y el encarcelamiento.

Además, la adquisición del estigma se extiende lentamente a sus vínculos anteriores, desacreditando su construcción y adscripción identitaria, orillándolo a la clandestinidad y a generar fuertes vínculos con los otros estigmatizados.

Las lesiones que se infligen muchos miembros de pandillas para desprenderse de tatuajes, debido al acoso policial, es la muestra más clara de un esfuerzo realizativo por ocultar los atributos identitarios desacreditados y reintegrar la normalidad en las interacciones cotidianas.

Estos signos visibles sólo son estigmas en cuanto refieren a información social (Goffman, 2010) que inmediatamente los asocia con situaciones específicas, de tal modo que así como “las marcas en la muñeca, que revelan un intento de suicidio; el brazo picado de viruela de los drogadictos y las manos esposadas de los presidiarios” (Goffman, 2010: 65), los tatuajes y el propio lenguaje del miembro de pandillas, lo ubica en un posición específica que tendrá consecuencias concretas en sus interacciones cotidianas (la sobrevigilancia, la mirada despectiva, el temor y la presión policial).

La confianza de los miembros de pandillas, estigmatizados, es obtenida exclusivamente por los sabios, es decir aquellos individuos que se encuentran en una situación especial que les permite estar íntimamente informados sobre la vida los estigmatizados y simpatizar con ellos; siempre y cuando, a la vez, sean aceptados en el grupo. Otros sabios son “la esposa fiel del enfermo mental, la hija del expresidiario, el padre del inválido, el amigo del ciego” (Goffman, 2010: 46), quienes comparten parte del descrédito del estigmatizado. Es el caso de los familiares de miembros de pandillas o bien del conjunto de los jóvenes que habitan en los barrios y sufren la presión y extorsión policial, así como el señalamiento y tropiezo en otros marcos de interacción, por el sólo hecho de su ubicación geográfica, sin importar si han cometido algún delito o si no pertenecen a pandilla alguna.

Esto muchas veces no lo salva ni siquiera la proximidad, dado que quienes “viven cerca de colonias constituidas por grupos tribalmente estigmatizados a menudo se la arreglan, con bastante habilidad, para mantener sus prejuicios” (Goffman, 2010: 74). La presión sufrida obliga a muchos exmiembros de pandillas a ocultar aquellos atributos que pudieran asociarlos con el estigma, aunque en ocasiones este encubrimiento puede quebrarse con una palabra inadecuada, la elaboración de una mentira tras otra, y una serie de técnicas adaptativas que pueden herir los sentimientos ajenos y generar malos entendidos, la sospecha y el rechazo. De este modo, la pertenencia a una pandilla se vincula con creencias vergonzosas (Goffman, 2010:164), por un lado, y con verdaderos obstáculos educativos, laborales, afectivos y sentimentales, por otro.

### *3.3 Randall Collins: rituales durkheimianos, goffmanianos y energía emocional*

Para Randall Collins los rituales de interacción (RI) generan ideas morales que conducen a variaciones en los mecanismos de membresía social y en las creencias que los sustentan, siendo, al mismo tiempo, mecanismos de foco compartido y consonancia emocional. Estos RI suelen ser locales, efímeros, estratificados y conflictivos.

De este modo, la permanencia del ritual procede de la respuesta sobre el brote de un foco de atención común y de cuánta consonancia emocional (emotional entrainment) surge entre los participantes, dando lugar a la intensificación y emergencia de procesos de retroalimentación positiva, los cuales generan una apasionante experiencia emocional que a su vez constituye momentos cargados de significación cultural e imanes motivacionales; “estas experiencias crean, refuerzan o socavan una cultura” (Collins, 2009: 2).

Collins retoma a Émile Durkheim, quien había advertido en sus *Formas Elementales de la Vida Religiosa*, que el participante en un ritual social logrado se siente a la vez fuerte, confiado y resuelto, es decir, “cargado de energía emocional”<sup>100</sup> (Collins, 2009) mientras, por el contrario, los rituales fallidos, vacíos y forzados suelen reducir la confianza y la iniciativa, reduciendo la energía emocional de sus participantes.

Por otro lado, la interacción asimétrica, a través de la interacción estratificada con gente más o menos poderosa, tiene como consecuencia un aumento o disminución de la energía emocional de los individuos. Asumiendo lo anterior, poder y privilegio no son meros efectos de la desigualdad de recursos materiales y culturales, sino que la percepción de otros individuos como impresionantes, atractivos o dominantes se vincula directamente con flujos trans-situacionales, y no sólo con la desigualdad de recursos materiales y culturales. Estos mismos flujos, a su vez, denigran y excluyen también a un conjunto de individuos, limitando sus fuentes de acceso a una mayor energía emocional, relegándolos a una pasividad marginal (Collins, 2009: 3).

---

<sup>100</sup> Aludiendo a Durkheim, Collins plantea que La religión no es una ilusión sino la representación de algo real: fuerzas sociales que producen energía emocional (Mana). Así, *el mana también posee una realidad concreta. Es la energía emocional que circula entre las personas y las mueve, de forma aparentemente misteriosa, a partir de afuera [...] El jefe de la tribu es considerado más sagrado, más poderoso y más digno de exaltación que los hombres comunes justamente porque posee más mana. En suma, él es quien capturó más de aquella energía emocional que circula socialmente y que fue producida por los “generadores eléctricos”: los rituales [...] las fuerzas sociales no sólo vuelan en la sociedad como una nube sino que también circulan entre los individuos. Son fuerzas cuantificables que varían de intensidad de un individuo a otro* (Collins, 2009 196-197).

Continuando con el encuadre sociológico de Randall Collins, es posible dar cuenta de lo que ocurrirá con los individuos al transitar de una situación a otra. Esto es posible porque toda elección se da en el marco de una micro-situación donde los individuos no siempre conocen todas las opciones de las que gozan en ese momento, pero generalmente derivan las acciones hacia situaciones que ofrecen un mayor rendimiento coste-beneficio. Si bien no se trata de un cálculo en el sentido económico, puede verdaderamente ser un cálculo emocional, dado que las situaciones y acciones son juzgadas en el marco de una motivación fundamental: “obtener la máxima energía emocional de los rituales de interacción” (Collins, 2009).

En ese sentido, para Collins toda situación puede ser vista dentro de un mercado de rituales de interacción. De manera que en cierto nivel las relaciones afectivas y sentimentales se dan entre personas que comparten un horizonte de experiencia cultural, compartiendo emociones positivas de manera espontánea y desinteresada. Esto es posible gracias a que comparten símbolos de membresía (o capital cultural particularista), acumulados en rituales de interacción previos que, al combinarse en cada interacción, orientan a los participantes hacia situaciones en las que se sienten emocionalmente más involucrados.

Es conveniente destacar que el centro de la explicación microsociológica de Randall Collins no es el individuo, sino las situaciones sociales; es decir, los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de consciencia y emociones, por efecto de las cadenas de encuentros vividos previamente.

Las microsituaciones son a la vez estructuras, es decir, relaciones entre partes. En todo encuentro local hay agencia y estructura, pero el individuo es un flujo que las situaciones dinamizan y por lo tanto todas sus posibilidades de “agencia” brotan de interacciones, de situaciones locales cara-a-cara, de cadenas de situaciones; incluso si pueden actuar en solitario es porque sus mentes y cuerpos se encuentran cargados de encuentros situados anteriores, como ha indicado Erving Goffman, sus prácticas solitarias son sociales.

Para Randall Collins, por lo tanto, el núcleo de un ritual de interacción es el proceso mediante el cual los participantes mantienen un foco de atención común y sus “microritmos corporales” (Collins, 2009:71), entran en consonancia recíproca.

### 3.3.1 Emociones-Ingredientes, Emociones-Resultados

Los rituales son construidos mediante ingredientes (Collins, 2009:71) que, a su vez, alcanzan varios grados de intensidad y montos distintos de solidaridad, simbolismo y energía emocional individual (EE). A diferencia de la gran conciencia colectiva durkheimiana, para Collins existen clases diferentes de conciencia colectiva y tipos diversos de membresía grupal, simbolismo y tonalidad emocional de la experiencia.

Para que un ritual se lleve a cabo se requiere (Collins, 2009:72-73):

- a) Una reunión colectiva (copresencia física): que dos o más personas se encuentren físicamente en un mismo lugar, de modo que su copresencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente (Goffman), les afecta recíprocamente.
- b) Demarcación frente a otros: sin duda, hay barreras excluyentes que transmiten a los participantes la distinción entre quiénes forman parte y quiénes no del ritual.
- c) Foco de atención (coincidente) –acción o suceso común, incluyendo formalidades estereotipadas-: Es uno de los aspectos más importantes, ya que los participantes enfocan su atención sobre un mismo objeto y al comunicárselo entre sí adquieren una consciencia conjunta de eso.
- d) Estado emocional compartido –estímulo emocional transitorio: Se trata de un estado anímico y experiencia emocional compartidos, donde, a medida que los participantes se centran cada vez más en su actividad compartida y toman conciencia de qué hacen y sienten unos y otros ,

experimentan su emoción con tal intensidad común que domina su consciencia.

- e) Retroalimentación intensificadora mediante consonancia rítmica: a medida que la interacción se vuelve más y más fascinante el ritmo y el tono emocional del diálogo y/o consonancia corporal atrapan a los interlocutores: experiencia emocional/cognitiva compartida. Lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva.

Los efectos del ritual exitoso son los siguientes:

- a) Solidaridad grupal: sentimiento de membresía.
- b) Energía emocional individual: una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción.
- c) Símbolos de relación social: emblemas u otras representaciones (íconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad –son los objetos sagrados de Durkheim. Las personas imbuidas de sentimientos de solidaridad grupal se muestran reverentes con esos símbolos y los defienden de las faltas de respeto de los gentiles, y más aún de los renegados, son, por lo tanto, objetos sagrados.
- d) Pautas de moralidad: la sensación de que sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos de los transgresores es hacer lo correcto; a esto se une una percepción de la impropiedad y la vileza moral inherente a vulnerar la solidaridad grupal o a ultrajar sus representaciones simbólicas, lo que desencadena una ira<sup>101</sup> contra las transgresiones que se percibe como justa<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> La ira es un sentimiento con intenciones destructivas, pero no siempre se pasa de la movilización para el ataque a la agresión hostil ya que nuestra acción puede ser reprimida por temor a las consecuencias, gracias al “retardo de la reacción”. Esto no impide, sin embargo que el sistema biológico de ataque permanezca activado, expresándose fisiológicamente a través de “un incremento de la frecuencia cardíaca, un aumento de la presión sanguínea y un

### 3.3.2 Rituales formales y rituales naturales

Collins cuestiona la definición coloquial del ritual, que lo concibe como una ceremonia formal que hilvana una secuencia de acciones estereotipadas, tales como: recitar fórmulas verbales, cantar, hacer gestos tradicionales y vestir de forma también tradicional, ya que considera –y para ello recurre a Durkheim– que el formalismo y el carácter estereotipado de los rituales no son ingredientes capitales (Collins, 2009:74) sino que les precede la efervescencia colectiva y la emoción compartida en torno a un foco de atención común. Esto significa que la formalización de un ritual, para ser eficaz, requiere que los participantes experimenten una emoción común y un sentimiento de membresía, de otra manera, “el ritual formal se torna sólo una vacía repetición de simples fórmulas, incluso un ceremonialismo muerto” (Collins, 2009:74)

Asimismo, Collins recupera a Goffman, para dar cuenta de los rituales de sociabilidad cotidianos, los cuales son, en realidad, breves encuentros sociales de corta duración, aunque pueden presentarse también en mayor escala: ej. en encuentros políticos y militares, análogos a rituales religiosos durkheimianos. Al respecto, puede señalarse una gran división ritual: los rituales naturales y los formales.

Los rituales naturales son interacciones que generan un foco de atención compartido y consonancia emocional sin necesidad de protocolos formalmente estereotipados.

Los rituales formales, en cambio, se rigen por un aparato de procedimientos ceremoniales (altamente estereotipados) que todos reconocen.

---

aumento de la tensión muscular [...] también incluye una exhibición de expresiones faciales intimidatorias, como, por ejemplo, fruncir el ceño o mirar fijamente” (Beck, 2003: 63, 66).

<sup>102</sup> En los rituales se crean las reglas morales, y éstos derivan de un contexto que muchas veces incluye también a otras sociedades. Los abusos y los agravios, son reconocidos como tales en relación con un contrato social implícito (Moore, 2007: 29), ya que éste permite considerar que se ha dañado o lesionado la dignidad o el valor de un ser humano.

Además de esa distinción, los detalles de realización de un ritual inciden en el sentimiento de membresía y la energía emocional individual resultante, esto implica identificar no sólo aquellos rituales que son exitosos, sino también los que son fallidos, vacíos y forzados.

### 3.3.3 Rituales fallidos, vacíos y forzados

Es evidente que no todos los rituales tienen éxito, algunos fracasan, otros se desvanecen y hay otros donde se presentan formalidades resultantes de la coacción; tales rituales generan sentimientos de frustración, dolor, ira y resentimiento cuando fracasan (Collins, 2009:75), lo contrario del júbilo que despierta cuando éstos son satisfactorios. Estos rituales fallidos deben ser considerados, ya que medimos y pesamos todos los encuentros de la vida diaria, desde los más minúsculos hasta las manifestaciones públicas más masivas.

De acuerdo con la magnitud de su intensidad ritual, obviamente no esperaremos que ésta sea siempre igual (Collins, 2009:75); esto significa que la interacción cotidiana, está conformada tanto por rituales exitosos y socialmente energizantes (que generan emoción, motivación y carga simbólica cuantiosas), como por situaciones de ritualidad inferior. Esto demuestra, además, que hay ciertos rituales fuertes y otros más débiles; es indudable que los primeros atraen con mayor fuerza a los individuos –en detrimento de los segundos- por la intensidad ritual que puede proporcionarles, por ello, afirma Collins, captaremos mejor sus atractivos si nos fijamos en qué causa la diferencia y la repulsión (Collins, 2009:75).

Randall Collins (2009:76) nos ofrece criterios específicos para saber cuándo un ritual ha fracasado y cuándo ha tenido éxito, esto depende de:

- A) El bajo nivel de efervescencia colectiva, expresado en la ausencia del característico rumor de animación, la escasa o nula consonancia compartida.

- B) Poco o ningún sentimiento de solidaridad grupal.
- C) Ausencia de respeto hacia los símbolos del grupo.
- D) Energía emocional deprimida, es decir, un decaimiento que el ritual no ha disipado o, peor aún, un sentimiento de fastidio, de tedio y de constricción o incluso de abatimiento, de 'fatiga de interacción' y ansia de huir. En ocasiones puede conducir a un vehemente aborrecimiento.

Para Collins, los rituales negativos son tan importantes como los positivos, ya que los primeros pueden generar altos niveles de intensidad surgida del aborrecimiento y el resentimiento: piénsese en hechos históricos –como la destrucción de imágenes religiosas durante la Reforma - o en momentos de las cadenas personales de experiencia vital –la rebelión contra aquella formalidad a la que uno rehusó volver a someterse (Collins, 2009:76).

Este aborrecimiento y resentimiento, surgido de los propios rituales de interacción, trae consigo individuos y pequeños subgrupos que se van desgajando “hasta que se adueña de los que quedan una emoción depresiva que les hace sentirse como ratas que abandonan un barco que se hunde”<sup>103</sup> (Collins, 76). La razón sustancial de esta situación tan poco emocionante, es la falta de un foco de atención común y “la formación de grupos muy pequeños que dificultan la sensación de participación colectiva” (Collins, 2009:77).

También es evidente que en medio de esporádicas conversaciones interesantes, se encuentran otras que son superficiales, vacilantes o de baja intensidad; asimismo, durante nuestros encuentros empleamos un modo habitual de atribución causal que nos conduce a considerarlas (Collins, 2009:77) como indicadores de las personalidades con que tratamos, cuando en realidad son productos situacionales y sólo son satisfactorias cuando se consigue un acoplamiento entre acervos de símbolos significativos (utilizados

---

<sup>103</sup> Otro ejemplo podría ser la fiesta que se fragmenta en pequeñas conversaciones insustanciales y no genera efervescencia colectiva alguna.

en la conversación) y por un alto nivel de sinergia alcanzado por la energía emocional de los participantes.

Para Randall Collins, los festejos más efervescentes, por decirlo así, se consiguen después de un tiempo de preparación y de la expectativa sobre su éxito, así:

Los festejos que funcionan son aquellos en que, una hora o dos antes de medianoche, la gente reunida se transforma en una masa ruidosa –con los usuales silbatos, carracas y quizá también petardos- que, sobre todo, arma bulla en dirección a otros, apuntando a uno u otro, mejor en su misma cara. Así comienza la diversión; la gente empieza a trompetearse y a lanzarse serpentinas recíprocamente y a menudo traspasa las barreras del conocimiento previo involucrando a desconocidos en su interacción. Nótese que esta algazara carece de todo contenido cognitivo; se asemeja mucho al comportamiento de los niños pequeños cuando corretean a su aire dirigiéndose ruidos unos a otros [...] en el contexto de los festejos de año nuevo no se considera hostil o transgresor; sino signo amistoso, el irrumpir estruendosamente en el espacio personal de otra persona, incluso corporalmente –de manera moderada y lúdica- mediante el lanzamiento de serpentinas y confeti. Esta mutua consonancia en la producción del fragor alcanza un crescendo atronador cuando todo el mundo converge en la cuenta atrás de los últimos segundos antes de las 12. Al llegarse al anticipado punto focal, se produce una explosión de gestos de solidaridad: la gente se besa, se abraza, incluso absolutos desconocidos (Collins, 2009:77).

Formar parte de una muchedumbre proporciona la sensación de estar donde se cuecen las cosas y eso genera una participación dentro del zumbido de animación aunque personalmente no se participe en ninguna acción concreta. Este es el primer paso hacia lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva mediante la densificación de una población de cuerpos dispersa. Sin embargo, para que pueda surgir un sentimiento de membresía (Collins, 2009:115) que sea, posteriormente, recordado por los participantes, se requieren símbolos que permitan identificar a quien estuvo ahí y, en casos donde se pretende una

mayor energía emocional, la construcción de lazos solidarios con un grupo identificable que puede hacer perdurable la identificación.

Los rituales consumados, simbólicos y con altos lazos de identificación, generan alta energía emocional y son arrebatadores, a diferencia de los rituales fallidos que generan poca energía emocional y producen sensaciones de displacer e intención de escapar.

Antes hemos hablado de rituales exitosos y fallidos, pero existen además rituales forzados que consisten en una obligación explícita o implícita para que los individuos adopten una cierta forma de participación y finjan seguirla sincera y entusiastamente.

El esfuerzo al participar en estos rituales es desgastante (Collins, 2009:78) y quienes participan en ellos por influencia de alguna presión social o específica externa asumen una considerable pérdida de energía emocional por la necesidad de lograr que los otros no perciban el carácter poco sincero de su participación. Tales individuos hacen un gran esfuerzo por exhibir un grado de participación mayor sin dejar de sentirse forzados, ya que la consonancia mutua no fluye con naturalidad sino con una cierta intencionalidad deliberada. Esta falta de naturalidad y de atención compartida conduce al abandono del ritual, la aversión y la evitación de tales encuentros (cuando esto es posible), debido a la escasa energía emocional obtenida. En ese sentido, los rituales forzados no crean, sino que minan la EE (Collins, 2009:79).

#### **3.3.4 Importancia de la copresencia física**

“El ritual es esencialmente un proceso corporal” (Collins, 2009:79) y para llevarse a cabo requieren la convergencia física en un mismo lugar: un rumor, una agitación o como mínimo una conciencia de la mutua proximidad de los cuerpos. Esto ya lo había señalado Goffman, cuando afirmaba que prestamos atención a las personas que están a nuestro alrededor, aunque no sean el centro de nuestra atención ni suceda nada digno de mención con respecto a

ellas, y estamos alertas de cualquier actitud extraña, pelea o señal de alarma, pero también de la actitud amistosa y confiable de quienes nos rodean.

Por otro lado, para Collins se requiere la presencia corporal para obtener el sentimiento de membresía (Collins, 2009:80), es decir, de que se participa en un grupo y se puede reafirmar la propia identidad como miembro del mismo. Asimismo, la multitud arrastra las emociones hasta el delirio en una misma efusión<sup>104</sup> (Collins, 2009:81). Es lo que sucede en una celebración deportiva cuando:

Los aficionados, no conformes con participar sólo vocalmente intentan acercarse físicamente a los jugadores (convertidos en objetos sagrados: venerados y respetados), pretensión cuya satisfacción generalmente se les impide: se preserva así el contacto corporal más pródigo como un ritual que queda reservado a la élite que ocupa el centro de la ceremonia; a los aficionados se les permite únicamente mirar; participar con sus voces y trabar contacto corporal entre ellos (Collins, 2009:84).

En ese sentido, los deportes mantienen un estatus similar al de los rituales de interacción exitosos, ya que permiten evadir (aunque sea momentáneamente) la formalidad de los rituales cotidianos y “obtener momentos de exaltación y aumento de la energía emocional, por lo cual muchas personas los prefieren a los rituales religiosos” (Collins, 2009:86).

### **3.3.5 Consonancia colectiva en los rituales naturales**

Para Collins, Durkheim bosquejó los conceptos básicos para una teoría de los rituales de interacción, y Goffman apuntaló su estudio sin dar cuenta de forma sistemática de cuáles son exactamente los procesos de los RI cotidianos, ni investigar las causas y efectos de sus variaciones (Collins, 2009:93). Al respecto, Collins pretende dar continuidad a los avances previos con apoyo de la investigación microinteraccional posterior.

---

<sup>104</sup> Como demuestran los estudios de Le Bon sobre las masas, y, más recientemente, Elias Canneti.

La primera recuperación es el estudio sobre acumulación progresiva de efervescencia colectiva en la risa (concebido como ritual natural). Collins señala que la risa es producida mediante un sonido rítmico del cuerpo mediante la repetición de inspiraciones y expiraciones entrecortadas y forzadas que, en ciertos momentos, ocurre de forma involuntaria; pero, en cambio casi toda la risa –sobre todo las de mayor intensidad y más gratificante- se produce colectivamente y una vez que comienza, se retroalimenta (Collins, 2009:93). Así, la risa comienza por algún chiste o algún comentario humorístico <sup>105</sup> y se sostiene por comentarios o gestos subsiguientes que no son graciosos en sí mismos, pero en el contexto del ritmo (Collins, 2009:94) provocan nuevos estallidos. La escala de la risa llega desde la broma, asciende hacia la risa y concluye en la carcajada, hasta que ésta es interrumpida por un acto de habla diferente, o por la llegada de alguien que no participa del ritual<sup>106</sup>, esta interrupción puede ser gradual o tajante.

La consonancia emocional, rítmica y colectiva, es iluminada por la risa y ella revela, además, la atracción que la gente siente por los rituales de interacción de alta intensidad, “donde la copresencia física aunada a la sincronización de la risa produce momentos muy placenteros de otro modo la risa sería una mera disrupción incontrolable del ritmo respiratorio” (Collins, 2009:95).

---

<sup>105</sup> El estudio sobre la risa de Bergson continúa siendo actual en relación con la risa: No tenemos más que taparnos los oídos cuando suena la música, en un salón de baile, para que los bailarines nos resulten ridículos. ¿Cuántas acciones humanas superarían una prueba de este tipo? ¿Y acaso no veríamos cómo muchas de ellas dejan de pronto de ser graves para ser divertidas, si las aislásemos de la música de sentimiento que las acompaña? La comicidad exige pues, para surtir todo su efecto, algo así como una anestesia momentánea del corazón, pues se dirige a la inteligencia pura. Eso sí, dicha inteligencia debe permanecer en contacto con otras inteligencias. Éste es el tercer hecho que deseábamos destacar. No disfrutaríamos la comicidad si nos sintiéramos aislados. Parece ser que la risa necesita un eco. Escúchelo con atención: no se trata de un sonido articulado, nítido, acabado; es algo que quisiera prolongarse repercutiendo de forma paulatina, algo que empieza con un estallido para luego retumbar, como el trueno en la montaña. Y sin embargo, dicha repercusión no es infinita. Puede caminar dentro de un círculo todo lo vasto que se quiera, pero que no dejará de estar cerrado. Nuestra risa es siempre la risa de un grupo (Bergson, 2011:11).

<sup>106</sup> Aunque la risa puede proseguir, se presentan actos como tapar la boca, bajar la cabeza, y otros de ocultamiento mientras se regula la respiración.

### 3.3.6 Sincronización rítmica y solidaridad

Tanto la risa como la conversación bien lograda permiten el sentimiento de membresía y los lazos de solidaridad entre un grupo de estatus específico, marcan también la distancia respecto de otros grupos (Collins, 2009:102). Aunque, en ocasiones, los rituales de interacción entre un mismo grupo pueden ser malogrados, es más probable que esto sea frecuente en grupos de estatus distintos. Esto significa que el éxito de un ritual de interacción y la energía emocional que de él se obtenga requiere de un cierto patrimonio de símbolos compartidos que le permita lograr la efervescencia colectiva (Collins, 2009:106), de la misma manera que la carencia de estos contribuye al fracaso de la interacción. Este malogro interaccional se siente más que se piensa, por lo menos durante el desarrollo de la acción.

Al respecto, Collins alude al análisis de videos realizado por Condon y Ogston (1971), quienes dan cuenta de que en una conversación los que escuchan tienden a sincronizar sus movimientos corporales con el ritmo al que hablan (pueden ser movimientos rápidos y sutiles: cabeceos, parpadeos, señales de asentimiento, etc.) y algunos son tan rápidos que la vista no los capta de inmediato y, por lo tanto, sólo son perceptibles mediante el análisis fotograma a fotograma (1/24 segundo).

Este proceso de sincronización se presenta desde edades tempranas, cuando los neonatos sincronizan sus vocalizaciones y movimientos con los del adulto que funge como cuidador (normalmente la madre) antes de aprender a hablar, lo que lleva a pensar, según Collins, que la sincronización rítmica puede ser la base del habla. Asimismo, en las salas de cuna de los hospitales los bebés se “contagian” de los llantos que escuchan y poco a poco van ajustando su tono al de otros sonidos. En el caso de adultos, el análisis de encefalogramas referido por Condon y Sandler (Collins, 2009:107) muestra que la sincronización puede también ocurrir entre las ondas cerebrales rítmicas entre niños, adultos y jóvenes que charlan entre sí o unos con otros.

Además de los gestos u ondas cerebrales, los sociólogos analistas de las conversaciones (Gregory, 1983; Hatifield, 1994; citados en Collins, 2009) registraron la sincronía de otros rasgos vocales como el tono, la amplitud del diapasón, el volumen, el tempo, el acento y la duración de las sílabas (sonidos acortados o arrastrados), dando cuenta de que los hablantes tienden a adaptar sus patrones de habla recíprocamente durante el desarrollo de una conversación y dado que ningún metrónomo marca el tiempo de las conversaciones es su misma habla la que actúa como metrónomo (Collins, 2009:107).

Los individuos se encuentran mucho más agradables mutuamente cuando es más coordinado el ritmo de sus conversaciones y esto significa una armonización también de los movimientos corporales, al respecto Collins señala que las parejas jóvenes que declararon sentir una mayor empatía mutua eran aquellas cuyos movimientos, grabados en video, mostraban el más alto nivel de sincronía y de mimetismo postural (Collins, 2009:107).

### **3.3.7 Foco de atención común**

Sin embargo, para Collins, las verdaderas situaciones que alcanzan esa coordinación rítmica y por lo tanto elevados niveles de energía emocional, son aquellas donde los participantes encuentran un foco de atención común (Collins, 2009:108) que favorece la armonización y la consonancia emocional. Los rituales de interacción, por lo tanto, permiten construir una congregación (un grupo unido por fuertes lazos de solidaridad), demarcarla del exterior (de otras congregaciones), organizar el espacio físico local, coreografiar las acciones y dirigir la atención hacia un mismo foco, obtener consonancia emocional, generar vínculos de respeto y veneración a las cosas comunes sacralizadas<sup>107</sup>, así como el rechazo e indignación ante quienes las transgreden.

---

<sup>107</sup> Como hemos mostrado, éstas pueden ser desde la forma de reír y el volumen con que se hace, hasta los turnos de habla y otras cosas que se sacralizan durante la interacción.

Al respecto, el sociólogo Stanford W. Gregory ha propuesto un instrumento de gran importancia para medir el grado de solidaridad que ocurre en una interacción (Stanford, 1996; citado en Collins, 2009) mediante un aparato que analiza registros sonoros de conversación. Aunado a la utilización de la Fast Fourier Transform (FFT), un algoritmo que permite dar cuenta del espectro de frecuencia de los hablantes, Stanford y sus colaboradores comprobaron que cuanto más absorbente se torna una conversación, más se sincronizan, gradualmente, las frecuencias vocales audibles, pero esta armonización rítmica se produce en lapsos de tiempo menores a los 0,2 segundos que remiten a los pulsos de consciencia señalados y son, por lo tanto, imperceptibles para los seres humanos. Así, en conversaciones con alta solidaridad, las microfrecuencias de los tonos vocales convergen alrededor de una frecuencia fundamental que, además, ocupa una región del rango sonoro situada por debajo de la información cognitivamente significativa (Collins, 109). Al filtrar electrónicamente las frecuencias más altas (es decir aquellas que transmiten el contenido de lo que se dice) la grabación suena como un zumbido grave que es el murmullo de la solidaridad (Collins, 2009:109).

### **3.3.8 Micro-coordinación de movimientos y consonancia rítmica**

Esto significa que en un nivel micro extremo, la sincronización sólo puede ser inconsciente, de tal manera que hay sincronizaciones gestuales que ocurren en lapsos de 21 milisegundos (0,02 segundos), mientras los seres humanos respondemos a un estímulo a partir de 0,4 y 0,5 segundos, y tales patrones pueden analizarse en cámara lenta o mediante fotogramas (42m/s), aunque los participantes pueden sincronizar sus gestos durante una conversación en tiempos demasiado rápidos e incluso en la mitad de ese tiempo. Las otras conductas sincronizadas que se han mencionado: ondas cerebrales y rango de tonos vocales de baja frecuencia no pueden registrarse sin instrumentos específicamente diseñados para ello (Collins, 2009:109) y algoritmos para analizarlos.

Chapple (1981) llamó consonancia rítmica (rhythmic entrainment) a la soltura con que los individuos efectúan reajustes para lograr que sus ritmos converjan y, gracias a eso, poder seguir el compás de lo que hagan los otros (más anticipación que por reacción). De la misma forma los adultos alientan a hablar a los niños, moldeando juntos ritmos orales (antes de explicar el sentido de las palabras), los cuales consisten en sonidos sin significación específica reforzados por la repetición reiterativa y lúdica de algunas palabras (Collins, 2009:110). Parece que es también esa coordinación la que proporciona energía emocional a los bebés, ya que esto puede apreciarse en casos opuestos como en la depresión de los huérfanos de la Segunda Guerra Mundial y en los monos pequeños alimentados por simulacros mecánicos y no por hembras vivas (Bowlby, 1965; Harlow y Mears, 1979; citados en Collins, 2009).

Esta coordinación rítmica, que permite la consonancia emocional es posible gracias a un foco de atención común que Randall Collins encuentra en la adopción del papel del otro (en explícita alusión a George Herbert Mead) y, a partir de ello, retoma el proceso de socialización en torno al desarrollo infantil, de la siguiente forma:

Hacia los nueve –doce meses ocurre un cambio trascendental: el niño ya es capaz de compartir un mismo punto de atención con un adulto; por ejemplo, ambos señalan o realizan una acción que apunta al mismo objeto. Esta interacción tiene tres componentes: dos personas y el objeto al que conjuntamente prestan atención- pero ahora el niño no sólo manifiesta tener conciencia del objeto o de la otra persona sino también de que el foco de atención de la otra persona es el mismo que el suyo. Esto es lo que la Collins denomina foco de atención común. El acto de señalar y las gesticulaciones hacia un objeto suelen ir acompañadas de vocalizaciones – el acto de nombrar y referir al objeto- es el comienzo del lenguaje en tanto que empleo de símbolos que tienen un significado compartido (Collins, 2009:112).

A partir del primer año empieza a aparecer la timidez, así como la coquetería, en presencia de otros, o ante el espejo; el niño desarrolla una autoimagen desde el punto de vista de los otros (Collins, 2009:112).

Entre los tres y los cinco años los niños empiezan a ver a otras personas no sólo como agentes intencionales, sino también como agentes mentales –es decir, no sólo se percatan de que detrás de las acciones de los demás hay un designio, sino que reconocen también que los otros poseen procesos mentales que no tienen por qué revelarse en la acción y empiezan a reconocer que lo que otros afirman no coincide necesariamente con lo que realmente creen o con lo que efectivamente hacen; el universo del niño se expande para abarcar la posibilidad de creencias falsas y mentiras (Collins, 2009:113).

### **3.3.9 Membresía de grupo**

Los efectos de identificación (Collins, 116) generados por los rituales de interacción se basan en la elevada consonancia emocional resultante de la actividad. Como hemos mencionado antes, la vivencia en una festividad o en un estadio es episódica y volátil, por lo que el sentimiento de comunidad (Collins, 2009:117) sólo surge en momentos de elevada intensidad ritual. En cambio, existen rituales que infunden una membresía grupal específica mediante encuentros cara-a-cara donde se crean niveles de intersubjetividad temporal que, en caso de ser atractivos (generadores de energía emocional) promueven su repetición; asimismo generan lazos personales y vínculos solidarios.

Como había indicado Goffman, utilizar el nombre de pila (o algún sobrenombre) puede comunicar que se piensa en tal individuo a partir de su biografía, su historia previa de relaciones sociales y que es tratado a partir de ello en la interacción, es decir, se le trata como un legítimo participante en la interacción. Además, este ritual de apelación personal es un acto colectivo que conduce a responder recíprocamente y crear un marco donde los unos a los otros deban llamarse por su nombre de pila (o sobrenombre), convirtiéndose en símbolos para que la membresía perdure de una situación a otra. En otras palabras: mayor grado de memoria simbólica (identificación de los otros) y pervivencia de la membresía, mayor identificación personal y veneración de tales símbolos.

### 3.3.10 Circulación de capital particularista vs capital cultural generalizado

Los rituales conversacionales cotidianos consisten en narrativas personales que contribuyen, mediante reglas de cambio de turno-consonancia rítmica-foco de atención común, a la perduración de identidades de membresía. Esas conversaciones, en relación con el contenido, aluden a las vivencias específicas de la persona en un momento dado (un día por ejemplo) y hacen relación, también, a vivencias y relaciones sociales pasadas. Esto requiere, como se ha señalado, el respeto para quien toma la palabra y la disposición recíproca para participar como oyentes comprensivos de esos relatos y responder a las frases humorísticas sinceramente. Esto incluye, por supuesto, la disposición de salir a escena de vez en cuando y ofrecer vivencias propias, presentes o pasadas.

Collins destaca que lo importante no es, exclusivamente, si tales historias son ciertas, sino lo emocionantes que ellas puedan ser al engrandecer, de alguna manera, los pequeños infortunios cotidianos y los transformen en aventuras dotadas de exhaltación y humor, o bien que transformen martirios en escándalos locales que permitan una plática dinámica y absorbente (que incrementa el tono emocional de la situación). Tales conversaciones generan y cimientan lazos sociales que, por la naturaleza particularista de sus contenidos, tejen relaciones sociales particulares (Collins, 2009:119).

En ocasiones, las conversaciones aluden a terceras personas que la mayoría de los participantes conocen y con ello se potencializa el material dramático de que disponen para incrementar el carácter exitoso de un ritual conversacional, contribuyendo, además, a la pervivencia de la membresía grupal. Esas narraciones y/o chismes sobre otras personas hacen circular las identidades de tales individuos (o las que se le asignan) en el entramado social de los conversantes, asimismo, la redundancia de ciertos atributos o prácticas de las personas son destacadas reforzando la reputación de las mismas (Collins, 2009:119); esto puede generar tanto una imagen negativa como una positiva de quien se habla. Incluso podría decirse que la imagen de esa persona para el

grupo se construye mediante argumentos referidos en la conversación y también la actitud hacia dicha persona. Comúnmente, la coincidencia en los rasgos negativos de tal o cual persona (y, por lo tanto, su no-pertenencia al grupo), pueden generar una efervescencia emocional momentánea y fortalecer los vínculos de solidaridad entre los miembros.

Esto se logra, también, por un capital cultural particularizado, es decir, un “repertorio simbólico” (Collins, 2009:121) que genera emoción y entusiasmo entre aquellos que lo comparten, al tiempo que genera tensión en quienes son ajenos al grupo. Muchos de estos símbolos surgen en rituales conversacionales que definen el vínculo entre los participantes y los objetos simbólicos compartidos. Cuando un ritual ha sido exitoso, los participantes se despiden afectuosamente y esperan un reencuentro. En algunos casos, especialmente en los grupos con mayores lazos de solidaridad, se sacralizan ciertos lugares de reunión específicos y se genera una sensación de ultraje al hecho de ser expulsados de ellos<sup>108</sup>.

De este modo, los símbolos más frescos en la memoria, henchidos de emoción y altamente satisfactorios, motivan y facilitan la creación de nuevas concentraciones ceremoniales (Collins, 2009:131) cuando los participantes recargan los símbolos con emoción renovada y los preparan para ser utilizados en un nuevo ciclo. Así, el mundo se encuentra lleno de símbolos, algunos propios y otros ajenos, según la medida en que nos resultan significativos. Otros símbolos demarcan la distancia entre los grupos y, en niveles más amplios, entre las clases sociales, señalando visiblemente la frontera entre los miembros, los extraños (aquellos de quienes se desconfía o los enemigos) y los excluidos de los rituales de interacción.

---

<sup>108</sup> Collins se refiere a un video que muestra la solidaridad del grupo de bomberos al final de cada día, (después del atentado contra el WTC en 2001), el regreso de los bomberos, sus abrazos y sus afectuosas felicitaciones mutuas por haber regresado con vida. En las imágenes se aprecia, según nos dice, que los bomberos se comportan en el parque como si fuese su casa; es aquí donde prefieren reunirse tras la catástrofe, antes que, individualmente, con sus familias (Collins, 127); asimismo, los bomberos se comportan con la zona O como si fuese un lugar sagrado de su propiedad (centros ceremoniales) y se sienten ultrajados cuando se les intenta expulsar de él (Collins, 129).

En ese mismo sentido, los grupos solidarios pueden ser analizados metafóricamente como cultos religiosos, dado que ambos dependen de la interacción social, sus miembros se encuentran familiarizados (por lazos naturales o artificiales de parentesco) y sus creencias (y objetos sagrados) se generan mediante su participación en las actividades cúllicas (Collins, 2009:133). Del mismo modo, quienes carecen de lazos solidarios en un determinado culto tienden a abandonarlo, tras lo cual sus creencias van difuminándose hasta desaparecer.

### 3.3.11 Objetos sagrados

Randall Collins propone algunas preguntas centrales para identificar aquellas cosas (en sentido amplio) que han sido sacralizadas por un grupo específico:

¿Recibe un trato de respeto, como un objeto sacro o un ámbito aparte de la vida corriente?

¿Se le consagra una zona especial separada, una ubicación física particular a la que hay que aproximarse siempre con miramiento?

¿Hay especificaciones especiales relativas a quién puede acceder y a quién se excluye?

¿Se lo defiende con fiera vehemencia y con fe absoluta en la justicia de esa defensa?

¿Se lo considera algo cuyo valor trasciende lo personal, y que es, o debería ser ampliamente compartido?

Hay preguntas también que, aunque estaban destinadas a rastrear lugares sagrados abandonados, son útiles para identificar los centros ceremoniales de un grupo social unido por actividades cúllicas y fuertes lazos de solidaridad.

¿A quiénes congrega, en qué número, con qué frecuencia y con qué actividades?

¿Qué emociones se expresan, qué actividades son focos de atención; cuál es la intensidad de la efervescencia colectiva generada?

¿En qué medida los participantes salen cargados de energía emocional y qué acciones les mueve ésta a emprender?

¿En qué consisten las barreras a la participación de otros: quién queda ritualmente segregado de quién?

¿A quién situaba por encima de quién?

Para que se formen los lazos solidarios de un grupo es conveniente la creación de ciertos emblemas y éstos pueden ser analizados para comprender el papel que juegan en la solidaridad grupal:

¿Quién usa esos emblemas –incluyendo sus representaciones verbales y otros emblemas – en otras situaciones interaccionales, más allá de la propia concentración del grupo de participantes rituales?

¿En qué abánicos de situaciones circulan estos símbolos? ¿Se convierten en objeto de sucesivas conversaciones con conocidos, de integración por parte de otros ceremoniales públicos, de debate con antagonistas opuestos a esas prácticas rituales?

¿Llevan los símbolos consigo a todas partes, físicamente, o acceden a ellos en solitario, como la persona religiosa que viste un emblema visible o visita un santuario?

A ese respecto, Collins alude al ejemplo del culto a las armas, dando cuenta de algunas preguntas que denotan un carácter sagrado de las mismas entre un grupo específico, y un clima social que les asigna especial valor.

¿Qué hacen con las armas sus dueños; es su actividad tan intensamente ritualista como para calificarlos de miembros de un culto a las armas (o, de hecho, de diversos cultos a las armas)?

¿Son las armas el centro de atención de reuniones grupales que transpiran un estado anímico compartido?

¿Cuándo y con quién habla la gente sobre armas?

La forma de hablar de ellas ¿es muy distinta de la de quienes no las poseen?

Para Collins el hecho de empuñar, desmontar, limpiar y montar de nuevo, mirar y admirar las armas, se asemeja a la oración privada que el miembro de un culto religioso pronuncia en contacto directo con algún objeto sagrado (Collins, 2009:139). Lo mismo ocurre con los emblemas grupales, con cierta forma de hablar y de actuar, y también con ciertos lugares específicos.

### 3.3.12 El cemento de la solidaridad

Collins recupera la pregunta central de Durkheim ¿Qué mantiene unida a la sociedad? Y recupera también su respuesta, a la cual, como se ha visto, trata de dar mayor profundidad: son los mecanismos que producen solidaridad moral que focalizan, intensifican y transforman emociones (Collins, 2009:141). Así, tanto para Durkheim como para Collins, lo que cohesiona a una sociedad –el cemento de la solidaridad- y lo que mueve a conflicto son las emociones. Ellas “facilitan la conformidad o la movilización social y también la estratificación se sustenta en ellas: en los sentimientos jerárquicos, sean de dominancia, servilismo, resentimiento, etc.”<sup>109</sup> (Collins, 2009:142).

Según Turner (2002; referido en Collins, 2009) virtualmente los investigadores coinciden en que hay cuatro emociones en todas las sociedades: la ira, el miedo, el contento (happiness), la tristeza y la decepción. Mientras la base fisiológica de las dos primeras se localiza en la amígdala (Collins, 2009:147), el contento y la tristeza no se localizan en ninguna área del cerebro, sino que se extienden por áreas corticales y subcorticales evolutivamente posteriores (Collins, 2009:147). Eso significa que ambas se encuentran fisiológicamente

---

<sup>109</sup> Del mismo modo, Collins se refiere a Garfinkel y sus experimentos de ruptura, diciendo que es interesante cómo las reacciones de sus sujetos experimentales son siempre intensamente pasionales: con emociones como el nerviosismo, la inquietud, la agitación, las muestras de ansiedad y, a veces, la conmoción. Asimismo, *los experimentos de ruptura de Garfinkel muestran un mundo muy durkheimiano donde el objeto sagrado es aquí la realidad social convencional; y, al profanarlo, los experimentos provocan efectos idénticos a los que tendría la transgresión de un tabú ritual en un tribuño, un sacrilegio contra la biblia en un cristiano o una ofensa a la bandera en un patriota* (Collins, 2009:144).

generalizadas por todas las regiones principales del cerebro, incluyendo las que contribuyen a operaciones simbólicas humanas.

La particularidad de la tristeza consiste en operar fisiológicamente mediante la inhibición de ciertos neurotransmisores y la alteración del flujo hormonal del sistema endocrino (Collins, 2009:147). Así, muchas palabras expresan contento o tristeza en diferentes niveles (regocijo, alegría, entusiasmo, efervescencia / decepción, depresión, congoja) y todas concuerdan con la gradación de energía emocional obtenida en los rituales de interacción. Para Collins no resulta extraño que el contento y la tristeza carezcan de una localización específica en el cerebro, dado que se trata de amalgamas característicamente humanas de emoción y cognición que implican de manera integral la participación de las regiones cognitivas del cerebro (Collins, 2009:148).

Tales emociones se asocian directamente con los niveles de energía emocional y, por lo tanto, son resultado de la consonancia, los gestos comunicativos (verbales y no verbales) y los ritmos emocionales logrados o malogrados en los diferentes rituales de interacción. Estas experiencias, además, se extienden más allá de la experiencia, dado que las personas pueden retroalimentar cognitivamente su energía emocional, por eso, lo que desde una perspectiva limitada puede parecer una expresión de júbilo –una expresión emocional transitoria- puede persistir a largo plazo, con duración y grados de intensidad variables, como estado anímico.

La energía emocional obtenida en los rituales de interacción proporciona la energía para realizar actividades físicas (expresiones demostrativas en momentos de gran exhaltación, por ejemplo), permite realizar las actividades cotidianas y tomar la iniciativa en muchas interacciones emocionales, posibilita el entusiasmo para pautar el nivel colectivamente compartido de consonancia emocional. Del mismo modo, la poca energía emocional obtenida provoca tristeza o depresión y, cuando se asienta como estado permanente, reduce el nivel de actividad produciendo apatía física y misantropía (hasta el punto, en el

caso extremo, de rehuir la vigilia incluso) y torna la interacción social pasiva, desmayada y superficial (Collins, 148).

En ese sentido, las emociones sociales no se reducen a procesos fisiológicos sino que, por el contrario, se encuentran en el flujo de la interacción y es ésta la que activa la fisiología del cerebro humano y lo mueve a alcanzar la condición que adopte en cada momento particular. Si bien la fisiología es el sustrato necesario, la causalidad, del contento y la tristeza, fluye desde la interacción social. En gran medida, el cerebro humano se programa desde fuera<sup>110</sup> (Collins, 2009:148). En ese sentido, aunque las emociones-ingredientes de los rituales de interacción son pasajeras, sus efectos son duraderos, especialmente los sentimientos de adhesión al grupo reunido en las diferentes ocasiones del ritual; por ejemplo los ingredientes emocionales de una fiesta o una reunión pueden ser la cordialidad y el sentido del humor; pero su resultado duradero es el sentimiento de membresía en un grupo de estatus<sup>111</sup>.

Ese sentimiento de adhesión y pertenencia (membresía) es en realidad uno de los efectos perdurables más importantes del ritual de interacción. La energía emocional es, por lo tanto, una variable continua (Collins, 2009:150) que va desde lo más alto de la confianza y el entusiasmo (con lo que una persona está muy bien consigo misma) que resulta en actividades motivadas, creatividad y adaptación, pasando por el término medio de la normalidad y hasta lo más profundo de la tristeza y la depresión (un cúmulo de sentimientos negativos desde y hacia la persona misma) que resulta en falta de iniciativa y abandono de todos los rituales de interacción.

Es indudable que la energía emocional elevada es la que dota a los individuos de un gran sentimiento de confianza y entusiasmo por la interacción social, vivenciado como una vertiente personal de la solidaridad ritual durkheimiana (Collins, 2009:150) que emana de los rituales de interacción y se dirige hacia ellos. Sin embargo, la energía emocional no sólo anima a algunos individuos

---

<sup>110</sup> Lo que Roger Bartra llama *exocerebro*.

<sup>111</sup> También, para Collins, *la tristeza es la emoción transitoria del ritual fúnebre, pero su 'labor ritual' primera es engendrar solidaridad grupal, o restaurarla* (Collins, 2009:149).

(cuando es elevada) o desmotiva a otros (cuando es baja), sino que se trata de una fuerza moral, en el sentido durkheimiano (sentimiento moral) que comprende los sentimientos relativos a lo que está bien o mal, así como a lo que es moral e inmoral. Es así como las personas que obtienen una mayor energía emocional en los rituales de interacción en que participan se sienten buenas y juzgan sus actos como correctos, mientras quienes consiguen baja energía emocional se sienten mal y no se sienten moralmente buenas (o aptas) para la participación en numerosos rituales grupales<sup>112</sup>.

Si bien los sentimientos de solidaridad moral pueden motivar actos de altruismo y amor, también es cierto, como señaló Durkheim, que provocan un fuerte deseo de honrar y defender al grupo, marcando claramente los lindes y excluyendo a quienes no son miembros. Ese sentimiento de solidaridad se orienta hacia símbolos y objetos sagrados (un emblema totémico grupal, una escritura sagrada, una bandera...) y la membresía se obtiene mediante el respeto por el grupo, expresado mediante la participación en rituales donde se veneran esos objetos simbólicos. Quienes no participan quedan excluidos de dichos rituales y aquellos que, incluso participando, se abstienen de venerar los símbolos y objetos sagrados provocan en los miembros más leales del grupo perplejidad y sentimientos de ultraje que pueden fácilmente convertirse en justa indignación. Es así como surgen las contravenciones rituales (Collins, 2009:151): la persecución de herejes, chivos expiatorios y otros perseguidos.

Collins alude a T.J. Scheff, quien también se basa en Durkheim y centra su atención en las emociones que los individuos experimentan más íntimamente. Según dicho autor los vínculos sociales íntegros (resultantes de rituales exitosos) llenan a los participantes de orgullo, mientras los lazos sociales rotos (por rituales fallidos o forzados) inspiran sentimientos de fracaso y vergüenza, expresado en patrones de alineamiento tanto corporal como de la mirada, la fluidez o inseguridad del habla, el volumen de la voz y otras expresiones explícitas de emoción, documentan el orgullo y la vergüenza (Collins, 2009:151). Esa vergüenza puede expresarse de inmediato y ser convertida en

---

<sup>112</sup> Cuando existen cogniciones religiosas u otra forma cultural específica, pueden experimentar un fuerte sentimiento de culpa.

el tema de interacción, pero también puede excluirla de la atención verbal consciente y reprimirla. Esa vergüenza negada se mantiene en las diferentes interacciones de quien la experimenta y puede, cuando es reciclada (Collins, 2009:152) en cada ritual de interacción y genera más y más vergüenza, convertirse en ira, la cual, a su vez, vuelve a brotar en los patrones de interacción subsiguientes.

Para el modelo teórico de Durkheim la reacción generalizada al desacato a la solidaridad es la ira, concebida como justa, que conduce, posteriormente, al ritual de castigo como sanción grupal; sin embargo, como bien señala Collins, Durkheim concluye en la ejecución del ritual punitivo sin investigar con mayor detalle la influencia sobre la conducta posterior del transgresor (Collins, 2009:152).

Esto significa que la ira suscitada por la ruptura de la solidaridad no concluye en el castigo y éste no necesariamente restaura la solidaridad, sino que muchas veces empuja a nuevos y continuos ciclos de vergüenza, ira y represalia ritual generando encadenamientos de rituales de interacción. Sin embargo, como también ha mencionado Goffman, la persona avergonzada o agraviada puede exponer sus sentimientos al causante y, si éste asume el compromiso de escuchar, esto puede restaurar los lazos de solidaridad<sup>113</sup>

### 3.3.13 Rituales de interacción estratificados

Los rituales de interacción difieren por el foco común y la consonancia emocional de los participantes y, por lo tanto, por la medida en que sus participantes sienten respeto por los símbolos de membresía y los objetos sagrados. Estas diferencias estratifican las interacciones, ya que hay quien

---

<sup>113</sup> Es el modelo de justicia restauradora implementada por John Braithwaite y otros. Las víctimas confrontan a quienes las ofendieron en el marco de encuentros colectivos donde participan también miembros de las redes sociales de ambas partes. A menudo estos encuentros consiguen reconciliar a las partes enfrentadas y reducir la reincidencia [...] El ingrediente emocional iniciador es muy potente: los fuertes sentimientos de vergüenza e ira; pero esos sentimientos pueden llegar a compartirse y a transformarse, porque todos los miembros del círculo, al expresar sus opiniones y sentimientos, se ven involucrados en un estado emocional común. El resultado es que el transgresor de ese modo avergonzado y castigado simbólicamente es después reintegrado a la comunidad por efecto de su participación en la emoción colectiva de la solidaridad grupal (Collins, 153).

dispone del poder de controlar a otros por medio de rituales, hay personas que les resisten y otras que ceden pasivas; asimismo, algunas personas son el centro de atención y otras son marginadas o excluidas (Collins, 2009:153).

La situación de quien recibe órdenes, de quien sufre que le intimiden, es humillante en sí misma; pero los sometidos, la mayoría de las veces no están en condiciones de eludir la autoridad directamente y su resistencia tiende a exteriorizarse en situaciones libres de la vigilancia directa del superior (como en los momentos trascénicos goffmanianos donde critican o ridiculizan a sus jefes, o durante su rutina de trabajo habitual, cuando fingen trabajar con tesón). Es en este sentido que, para Goffman y Collins, las clases subordinadas tienen una personalidad trascénica (Collins, 2009:155).

Así, los rituales de mando efectivos imponen un centro fuerte de atención común y generan un estado emocional que domina la situación de manera ambivalente. En ocasiones se presenta una satisfactoria asunción de roles por las partes involucradas (lo que incrementa las posibilidades de éxito del ritual) y quien domina percibe su propio sentimiento de superioridad en relación con quienes obedecen, mientras éstos, a su vez, captan el estado anímico del dominador<sup>114</sup> (alta energía emocional, imperiosidad, mando, ira...) y su propia impotencia.

Sin embargo, como mencioné, esa situación es ambivalente, ya que los símbolos dominantes no son necesariamente concebidos como sagrados, sino que la veneración se obtiene por la fuerza; por ello no es extraño que sean trascénicamente tratados con cinismo y sean objetos sagrados negativos y, cuando una clase o grupo dominado se ve liberada de ellos, por alguna rebelión o por ubicarse en lugares donde éstos no tienen la importancia habitual, se reaccione contra ellos con rabia (dado que se les obligaba a inclinarse)<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Esto explica por qué muchas personas sometidas a sujeción extrema tienden a identificarse a cierto nivel con su agresor y, si el futuro les depara ocasión, a actuar ese mismo rol (Collins, 156).

<sup>115</sup> Collins alude a Cohen (1955) quien afirma que los adolescentes sin posibilidad de hacer carrera en el sistema educativo, subordinados forzosos en las aulas, tienden a cometer actos

Puede ocurrir, en ocasiones, que los sometidos sientan una especie de respeto supersticioso por los símbolos dominantes y que, al carecer de un trascendio para liberarse de la situación, sufran la obligación de manifestar respeto hacia los símbolos sagrados en todo momento, la llamada mentalidad del criado fiel (Collins, 2009:158). Los procesos de exclusión e inclusión a partir del estatus (Collins, 2009:158) se presentan en el nivel micro de los encuentros, en las situaciones sociales de copresencia física y en los encuentros cara-a-cara. A veces se presentan como símbolos de popularidad e impopularidad y, frecuentemente, producen tanto efectos de poder y dominación (excluidos) como de membresía (incluidos), y estos se presentan, de distinta forma, en el transcurrir continuo de una situación a otra.

Comprender la estratificación es también identificar cuál es el lugar donde se ubican los individuos durante los rituales de interacción: algunos se sitúan en los márgenes del grupo, mientras otros se posicionan cerca y dentro del núcleo. Quien está en el centro mismo del ritual se involucra con la máxima intensidad, se trata del participante durkheimiano en su máximo esplendor: experimenta una fuerte sensación de membresía, una alta energía emocional, lazos de tenaz solidaridad con el grupo y se adhiere y defiende con vigor los símbolos grupales. En cambio, en la periferia se encuentran aquellos participantes que no adquieren esa solidaridad y membresía, por lo cual manifiestan poco compromiso moral con los símbolos consagrados y, en ocasiones se rebelan contra ellos.

Asimismo, resulta de gran importancia saber quiénes son los participantes reunidos por los rituales de interacción. Al respecto, Collins profundiza en el argumento durkheimiano sobre la división del trabajo social, donde se alude a que una baja diversidad produce una fuerte solidaridad local, una intensa adhesión a símbolos y objetos consagrados, una mentalidad cerrada y orientada por la consciencia colectiva y la conformidad; así como la desconfianza y construcción de rígidas barreras que separan a los extraños.

---

vandálicos y otras formas de ´desviación´ dirigidos precisamente contra los objetos sagrados en cuyo nombres se les somete (Collins, 2009:157).

Por otro lado, en la sociedad diferenciada, conformada por muchas clases de grupos y situaciones diferentes, los participantes, según Durkheim, manifiestan mayor individualismo y actitudes relativistas respecto a los símbolos y objetos, debido a que su pensamiento es más abstracto que concreto (Collins, 2009:160).

Sin embargo, tanto los rituales de interacción de Goffman como los de Collins se presentan en sociedades altamente diferenciadas y estratificadas, donde las infracciones y sanciones aluden también a símbolos y objetos consagrados. Así, mientras las faltas rituales menores son concebidas como acciones graciosas o errores comunes, las grandes faltas alteran el orden interaccional y producen una reacción de desprecio y el fuerte deseo de excluir a quien las perpetra. Por otra parte, quienes cometen esas faltas y no desprecian esos símbolos y objetos, sino que los veneran, sienten vergüenza y enojo consigo mismos.

En ese sentido, la solidaridad mecánica tiene que ver con una alta densidad social y con una baja diversidad (localismo), que produce una alta intensidad ritual y donde los participantes experimentan una sensación de unidad que no permite distinguir claramente las divisiones de poder. De acuerdo con Collins (2009:161), para Durkheim la única fuente disponible de energía emocional es el grupo, el cual permite tejer lazos sólidos de solidaridad, conformidad y adhesión a los símbolos y objetos sagrados. En cambio, para Goffman, la solidaridad orgánica tiene relación con una elevada diversidad social (sociedad diferenciada en contraste con las pequeñas comunidades tribales o rurales indiferenciadas).

Por su parte, Collins afirma que Durkheim no especificó las variaciones que puede contener dicha solidaridad en otras dimensiones, pues dio por sentado que ésta podía suministrar solidaridad, moralidad y conformidad suficiente como para salvar a las sociedades diferenciadas y estratificadas de la desintegración. Sin embargo esto, como hemos visto, es un logro de los rituales de interacción.

## Capítulo 4 Antecedentes y características de las pandillas mexicanas. Metodología de la presente investigación

### 4.1 Antecedentes de las pandillas mexicanas

Como antecedente primordial de las pandillas mexicanas, y también latinoamericanas (nacionales, transnacionales y transfronterizas) se encuentra la influencia de los llamados *pachucos*<sup>116</sup>, agrupación surgida durante el contexto posterior al tratado de Guadalupe Hidalgo y al proceso de ciudadanía americana de un gran número de mexicanos que habitaban la frontera durante la anexión a los Estados Unidos en 1848<sup>117</sup>.

Los pachucos fueron, primordialmente, jóvenes de origen mexicano con ciudadanía norteamericana que padecían una exclusión cotidiana en los rituales de interacción, naturales y formales, de la sociedad norteamericana y mexicana. En el primer caso mediante la asignación de derechos políticos y civiles restringidos por un lado, y, lo más importante, un proceso permanente de exclusión ritual en la vida cotidiana de corte clasista y racista, por otro. En el segundo caso recibían una exclusión ritual cotidiana desde este lado de la frontera, por ser considerados *pochos*, término degradante referido a quienes, se decía, “carecen de identidad nacional”.

El mismo Octavio Paz contribuyó a exaltar los “rasgos confusos” de los Pachucos en la descripción realizada en *El Laberinto de la Soledad*, que, aún siendo demasiado extensa, conviene recuperar:

---

<sup>116</sup> De acuerdo con José Manuel Valenzuela Arce (2013), las pandillas actuales, especialmente las llamadas pandillas transnacionales o transfronterizas como la Mara Salvatrucha o el Barrio 18, son resultantes de un proceso que él denomina *pachoma*, dado que se extiende desde el surgimiento de los llamados Pachucos que aparecieron en Los Ángeles en los años treinta del siglo pasado y que posteriormente, con continuidades y rupturas, daría paso a los cholos en los sesenta y en los ochenta tendría un reflejo visible en las Maras.

<sup>117</sup> Para más información sobre la cultura chicana en Estados Unidos véase Gómez-Quñones, J. (2004). *Política chicana: realidad y promesa, 1940-1990*, Siglo XXI editores. Tatum, Ch. *Chicano Popular Culture*. The University of Arizona. Girom, Kim. *Latino Political Power*. 2005, Series Editores. También los artículos: Peña, M. “Hispanic and afro hispanic music in The United States”; Sperling, E. “From barrio to mainstream: the panorama of latino art”; Maciel, D. “Latino cinema”; todos en el *Handbook of Hispanic Cultures in The United States: Literature and Art*.

Aunque (los pachucos) tengan muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos. Y no se crea que los rasgos físicos son tan determinantes como vulgarmente se piensa. Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros [...] Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar el "pachuco". Como es sabido, los "pachucos" son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los "pachucos" no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados [...] El "pachuco" no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: "pachuco", vocablo de incierta filiación, que dice nada y dice todo. ¡Extraña palabra, que no tiene significado preciso o que, más exactamente, está cargada, como todas las creaciones populares, de una pluralidad de significados! Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano. Incapaces de asimilar una civilización que, por lo demás, los rechaza, los pachucos no han encontrado más respuesta a la hostilidad ambiente que esta exasperada afirmación de su personalidad [...] A través de un dandismo grotesco y de una conducta anárquica, señalan no tanto la injusticia o la incapacidad de una sociedad que no ha logrado asimilarlos, como su voluntad personal de seguir siendo distintos [...] En el caso de los pachucos se advierte una ambigüedad: por una parte, su ropa los aísla y distingue; por la otra, esa misma ropa constituye un homenaje a la sociedad que pretenden negar [...] la dualidad anterior se expresa también de otra manera, acaso más honda: el pachuco es un clown impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar. Esta actitud sádica se alía a un deseo de autohumillación, que me parece constituir el fondo mismo de su carácter: sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae, la persecución y el escándalo. Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca: víctima, podrá ocupar un

puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba; delincuente, será uno de sus héroes malditos (Paz, 1992:7-8).

Pese a que esa aproximación es desafortunada y contribuye a crear una imagen específica de los jóvenes mexicanos en los Estados Unidos, es cierto que Los Pachucos surgen en un contexto carente de un sentimiento de pertenencia claro, especialmente porque los descendientes de mexicanos nacidos en los Estados Unidos se percatan de que, pese a ser ciudadanos americanos, tienen derechos políticos y civiles restringidos. Estos jóvenes afrontan complejos procesos de discriminación por parte de la población angloamericana y las instituciones locales; así como de la población mexicana por sus rasgos étnicos y su desconocimiento, en algunos casos, de la historia y el idioma español.

El movimiento pachuco visibilizó la condición de las juventudes chicanas –por lo menos en sus expresiones más extremas- a través del enfrentamiento con el racismo y la exclusión cotidiana, mediante *el registro corpóreo de la inconformidad*: las marcas en la piel (y en los muros) como reacción a procesos de inclusión/exclusión ritual que establecían trayectorias diferenciadas de acuerdo con la condición étnica, racial y el desenvolvimiento en los rituales cotidianos, naturales y formales de interacción. Ante esta estratificación ritual, los pachucos organizaron y fortalecieron nuevos códigos de socialización, vestimenta y lenguaje, y se concentraron en los barrios (lo que he llamado repliegue comunitario).

Muchos pachucos fueron detenidos por la policía y resignificaron sus códigos de vida y muerte, posteriormente trasladaron a sus barrios las lealtades aprendidas al interior de las prisiones, fortaleciendo sus vínculos de solidaridad y su potencial organizativo (generando lazos artificiales de parentesco). Este movimiento marcado por la estilización y la contundencia de un estilo chicano y fronterizo, fue aceptado por muchos jóvenes de ambos lados de la frontera, convirtiéndose en lo que Valenzuela llamó *el primer movimiento juvenil popular, transnacional y fronterizo* (Valenzuela, 2013).

El swing, el mambo y el boogie, permitieron delinear el perfil cultural mexicano de quienes vivían entre la exclusión ritual cotidiana e institucional (en los Estados Unidos) y el desprecio cultural por parte de numerosos compatriotas. Pese a lo anterior, los pachucos asumieron y exageraron el perfil cultural mexicano como un recurso de asistencia social, política y cultural frente a la condición de subordinación y desacreditación cultural de que eran objeto. Me atrevo a señalar que se trata también de un recurso de asistencia ritual en las interacciones cotidianas, dado que se presentaban socialmente como descendientes de los moradores originarios de la frontera y no como un grupo “carente de identidad nacional”.

De esta manera, el pachuco lucía *el tacuche y las garras*, planchando *la lima y los tramos* y puliendo *las calcas*; además de grabar lealtadas en su “galería epidérmica”. Al mismo tiempo, las calles fueron “apropiadas” mediante placazos, la piel se “ocupó” a través de tatuajes ostentosos, el “lenguaje” se reconfiguró mediante el espanglish (mezcla de inglés y español) aunado a gestos vocales que requerían mucho contexto para ser comprendidos (lo que Bernstein ha llamado *código restringido*). Esta forma de protesta contra la fachada social exigida en los diferentes contextos de interacción es la evidencia clara de un proceso permanente de exclusión ritual cotidiana, que orienta hacia un repliegue comunitario sustentado en nuevos símbolos y objetos sagrados.

El pachuco defendía su barrio y enaltecía el nombre del mismo, enfatizando su adscripción étnica y reforzando sus vínculos de lealtad (constituyendo un centro ceremonial y, en consecuencia, un lugar sagrado). La disputa de territorios por parte del movimiento chicano, además de su llamativa estética zoo suit que permitía el movimiento ágil, acentuaba su desafío frente a la autoridad y desafiaba a la exclusión cotidiana (esta presentación social era auténtica, es decir, esta imagen se mantenía en todas las interacciones). La respuesta consistió en una fuerte reacción policial por parte del gobierno norteamericano, el pachuco fue repudiado, criminalizado y señalado como un nuevo monstruo urbano, un *natural bornkiller* (Valenzuela, 2013). Falta analizar, sin embargo, el contexto emocional que facilitó y legitimó esa represión: el

temor generado por los pachucos y su carácter de transgresores (respecto a los símbolos y objetos sagrados de otros grupos sociales).

La llamativa e influyente forma de expresión, permitió la integración simbólica y práctica entre las juventudes mexicanas en ambos lados de la frontera (después de todo la exclusión ritual era vivida de forma similar), facilitando el surgimiento del cholismo (con sus homies, homeboys, homegirls, hainas y morros) quienes adoptaron y agregaron elementos a la herencia pachuca. Desde la década de los sesenta, los cholos (transmutación del axolotl) se apropiaron los barrios (firmaron las calles), tatuaron su cuerpo, y vistieron nuevas *garras* con marcas de adscripción laboral (Valenzuela, 2013), vistieron las *bandanas*, los *paliacates*, los *tramos*, las *ligas*, las *ranflitas* y los *tecatitos*; y también recuperaron y ampliaron el caló del barrio. Una vez más queda en evidencia la apropiación de nuevos símbolos y objetos sagrados, además del repliegue comunitario.

Para los años sesenta, setenta y ochenta, los cholos devinieron estilo popular, transnacional y transfronterizo en mayor escala, influyendo –también– en las juventudes más desfavorecidas tanto de los Estados Unidos como de la frontera mexicana (Valenzuela, 2013). El cholismo también enfrentó una fuerte segregación ritual e hizo de la violencia un recurso importante para la asignación de posiciones dentro de la pandilla, apuntalando el repliegue comunitario, la sacralización del barrio y la realización de prácticas culturales (y cúlticas), así como referentes simbólicos locales y novedosos.

Sin embargo, en sus graffitis (*placazos*) se vislumbra la ambivalencia entre la fuerza y la indefensión, el cholo *rifa* por su adscripción al barrio y sus desplantes, pero no puede defenderse de la exclusión en los diferentes rituales sociales, la extorsión policiaca, las redadas y la desigualdad económica, *su expresión es bajita como su estatus, el lenguaje empobrecido y gestual: pocas palabras y mucho contexto* (Valenzuela, 2013: 43). Las propias *garras* que denotan adscripción al horizonte laboral, al estar fuera de los contextos de trabajo (fuera de fachada) son percibidas como peligrosas y propician la represión (castigo a la transgresión y mantenimiento del estigma en todos los

encadenamientos de rituales de interacción). Las marcas en la piel y muchos de los gestos de los cholos expresan la tristeza y desilusión de sus interacciones cotidianas, porque aunque sentimiento de membresía grupal es fuerte, el vínculo con la membresía social es sumamente débil. En ese sentido, el repliegue comunitario aísla pero no satisface.

El proceso tendrá continuidad en el surgimiento de las Maras, que la literatura ubica a partir de los años ochenta. Continuidad expresada en las condiciones objetivas y socioculturales que les dan origen, así como en los códigos construidos y las nuevas formas de expresión lingüística, corporal, de relación con los espacios públicos, la organización territorial, los ritos iniciáticos, los placazos, los tatuajes y la lealtad barrial. La dimensión es similar: un repliegue comunitario –facilitado por la vecindad y el parentesco (de sangre y artificial)- y la apropiación de símbolos y objetos sagrados locales. Fue a mediados de los ochentas cuando las maras integraron a un gran número de jóvenes pobres, principalmente de El Salvador, y recuperaron diversos símbolos y elementos derivados de los cholos, especialmente en relación con las rutinas cotidianas, el lenguaje, el vestuario y los códigos estéticos<sup>118</sup>.

El término Mara –que la policía identificó con las hormigas marabunta y su alto nivel de destrucción– es en realidad una palabra amistosa que antecede a raza, parcerero, homie y homegirl (Valenzuela, 2013). En principio, la pandilla es un vínculo afectivo y amistoso entre “carnales”. Posteriormente los lazos de lealtad –en entornos dominados por la desconfianza- se configuran en un

---

<sup>118</sup> Es importante resaltar que durante la década de 1990, en Washington se implementó una política de deportación con criterios selectivos. El argumento fue bastante sencillo, dado que se expulsaba a todas aquellas personas consideradas como migrantes de segunda generación (hijos de inmigrantes nacidos en Estados Unidos) que se encontraban involucrados en actos criminales o que habían cometido felonías y tenían vínculos con las pandillas. Derivado de lo anterior, los pandilleros nacidos en Estados Unidos fueron deportados a sus países de origen, lo que generó en ellos una desadaptación ante la realidad de la pobreza, la marginación y la devastación que los conflictos armados habían dejado en la región, y provocó nuevos flujos migratorios hacia Estados Unidos, que pasaban por México y que darían a las pandillas locales una dimensión transnacional (Cunjamá, 2012).

La deportación de los “pintos” (presos) salvadoreños, pese a ser ciudadanos americanos, permitió la integración de un gran número de jóvenes en los contextos permeados por la violencia, la guerra, las drogas y las armas de fuego, extendiendo el número de integrantes de una manera sumamente destacada, a tal punto que hoy en día los miembros de la Mara y el Barrio 18, principalmente, se cuentan por miles.

lenguaje compartido, prácticas corporales, formas de vestir, marcas comunes, placas de apropiación y formas de organización, reconocimiento y sanción, que construyen compromisos simbólicos sólidos, en ocasiones resultantes de la complicidad. La transformación económica y política, así como una mayor tolerancia social a la violencia, debido a los elevados niveles de impunidad y la violencia judicial y extrajudicial del propio Estado, hacen que numerosos grupos de jóvenes se integren a las pandillas como búsqueda de protección, pertenencia y vínculos afectivos.

#### *4.2 Características de las pandillas mexicanas*

En México el fenómeno de las pandillas no existe dentro de la conciencia pública y política nacional, sin que ello se deba a la ausencia de éstas. Esta desatención puede deberse a que, pese a lo que ocurre en la región, el componente cultural de las pandillas mexicanas se ha basado hasta ahora en la prohibición del uso de la violencia extrema como código de organización y orden al interior de sus estructuras. Además, aunque controlan amplios territorios e instauran un clima de terror en las comunidades donde operan, no se les ha considerado como una amenaza real a la estabilidad del país, como sucede en Centroamérica; ni tampoco un riesgo potencial para la seguridad pública, como sucedió en Estados Unidos en la década de 1990<sup>119</sup>.

Hay un enorme vacío en la literatura sobre las pandillas de la Ciudad de México desde los ochenta hasta la fecha, dado que sólo representan un problema de seguridad pública cuando sus integrantes cometen delitos en conjunto, lo que es poco frecuente. En ese sentido, poco se sabe de “los salvajes” de la colonia El Cuernito, afiliados a los Panchitos, y de muchas otras pandillas que, hasta la fecha, “mueven su zona” en diferentes colonias de la ciudad. Pandillas

---

<sup>119</sup> Sin embargo, como hemos visto, gran parte de las grandes pandillas transnacionales, grupos armados y organizaciones criminales, tuvieron su origen en agrupaciones, altamente cohesionadas, de jóvenes, al enfrentarse con una serie de condiciones que facilitaron su institucionalización y, con ello, amplios procesos de transformación hacia una mayor estructura.

pequeñas en latente posibilidad de integrarse, ampliarse, extenderse y transformarse.

Uno de los pocos textos escritos al respecto fue *¿Qué transa con las bandas?* de Jorge García Robles, (2002) donde el autor recupera el testimonio de seis miembros de pandillas sobre sus vivencias previas al ingreso y las experimentadas dentro de la pandilla. Algunos fragmentos de estos testimonios han sido recuperados en esta tesis para compararlos con las experiencias actuales. Sin embargo, el texto se encuentra marcado profundamente por un enfoque psicológico sobredimensionado a través del realce de las experiencias problemáticas, de indisciplina y delictivas de los jóvenes, eludiendo las experiencias de exclusión que éstos sufren a lo largo de sus vidas.

Más cercana a esta tesis es la obra de Jorge Cano (1991: 71-72) quien realizó una investigación-acción con bandas de Naucalpan encontrando que la dimensión contestaria es sólo un disfraz que esconde el verdadero rostro conservador de la pandilla (banda), donde esconde los patrones tradicionales de comportamiento de la sociedad mexicana, como su apego a las tradiciones religiosas, ya sean éstas peregrinaciones, mañanitas a la virgen o fiestas a su santo patrón, la reproducción de familias extensas, el compadrazgo y relaciones de parentesco y amistad amplias, pero que no van más allá de la comunidad y no son más que formas culturales tradicionales que se reproducen en un contexto urbano. Sin embargo, no se trata exclusivamente de una reproducción de patrones tradicionales, como sucede en muchos de los pueblos y barrios tradicionales, sino un repliegue comunitario específico en constante interacción con la sociedad diferenciada y estratificada.

Por otro lado, en nuestro país, los jóvenes integrantes de pandillas no dejan de ser miembros de su núcleo social, y al mismo tiempo la comunidad mantiene importantes lazos afectivos con ellos. Esta situación genera una ambivalencia entre el temor y la compasión hacia los miembros de estos grupos, y la mayoría de las familias mexicanas ve con preocupación que algún amigo o familiar pertenezca a ellas, siendo la posible muerte el principal motivo de preocupación.

En lo que respecta a la comunidad, especialmente en aquellas donde existe una fuerte presencia de tales agrupaciones los vecinos responden que los principales problemas de su comunidad son la drogadicción y el alcoholismo, los que desde su percepción no están asociados a las pandillas. Sin embargo, otros miembros de estas comunidades creen que las pandillas han incrementado los problemas en su vecindario, y algunos declaran haber sido afectados de forma directa por las actividades delictivas de estos grupos, tales como robos, amenazas, coacciones, asaltos y daños, entre otras.

Al respecto, Lasso (2011) ha señalado algunos puntos característicos de las pandillas de la ciudad de México:

**a) Las pandillas están inmersas en la vida local y en la comunidad.**

**b) Las actividades ilícitas: robo, narcomenudeo, peleas callejeras etc., se asumen como parte de la vida colectiva de las localidades, especialmente en lugares como Iztapalapa y Tláhuac, donde incluso los hijos de los pandilleros se asumen como miembros desde niños y asumen muchas veces el rol de sus padres.**

**c) Las pandillas no realizan atracos de mayor escala: bancos o centros comerciales, se mantienen al margen de la cotidianidad y no se involucran en conflictos dentro de la comunidad.**

**d) Las afectaciones que las pandillas provocan a los residentes van desde reacciones emotivas (miedo y desconfianza) hasta respuestas conductuales asociadas a dichas emociones (las personas no salen de su casa después de ciertas horas; no salen solas; han adquirido armas; no frecuentan ciertos lugares; y requieren cuidar más a los niños).**

**e) Las posturas individuales que asumen los habitantes ante las acciones delictivas de las pandillas son principalmente el silencio, provocado por el miedo o la indiferencia.**

**f) Finalmente, las pandillas captan nuevos integrantes de entornos sociales marginados que con el paso del tiempo se insertan en esta lógica de violencia crónica, que permea en el contexto social y la opinión pública, generando una percepción de temor e inseguridad.**

De acuerdo con el documento *Definición y Categorización de Pandillas* (OEA, 2007:95) en México *las pandillas no pueden reducirse a un asunto de criminalidad, sino que son actores específicos del conflicto urbano, no son tampoco grupos del crimen organizado, aunque pueden realizar actos transgresores y vandálicos que generan temor y percepción de inseguridad en el tejido social urbano.*

La propuesta del informe de la OEA (2007) para el caso de México es acotar la noción de pandilla deslindándola de otros actores presentes en el conflicto urbano, reconociendo que se trata de agrupaciones cuya finalidad trasciende las actividades delictivas y se basa en la necesidad de identidad, reconocimiento, vínculo y sentido; sin que ello implique la negación de los actos delictivos y criminales que realizan. Según se señala, es cierto que las pandillas pueden evolucionar hacia formas más complejas y organizadas, y en algunos casos hacia el crimen organizado, pero eso no significa que deban ser tratadas, en su generalidad, como grupos del crimen organizado.

Con todo, lo cierto es que las pandillas mexicanas hasta ahora, han sido menos visibles que otras agrupaciones, debido al uso moderado de la violencia extrema como código de comportamiento, lo que ha conducido al olvido de estas agrupaciones en las que sigue rearticulándose la desigualdad y la violencia. Estas nuevas formas de organización, particularmente en las zonas periféricas de la Ciudad de México y en los entornos más desfavorecidos, se apropiaron elementos de las pandillas más amplias y extendidas, pero se

enfrentaron con un panorama de creciente ascenso del crimen organizado y el narcotráfico que ha ido marcando su propia organización y las miradas que las instituciones dirigen hacia ellas.

#### 4.3 Presencia de pandillas a nivel nacional

La OEA reportó en 2007 que en México las pandillas no tenían relevancia como conflicto urbano y que tal fenómeno tenía *una existencia precaria en la conciencia pública* con apariciones excepcionales en los medios de comunicación. Asimismo, se señala que desde los años 80 los estudios sobre pandillas son *prácticamente inexistentes*. Paradójicamente, la carencia de estudios no está respaldada por la ausencia de pandillas ya que, de acuerdo con el informe, para el año 2006, en Tijuana se reportaba que en 27 barrios se congregaban 3196 pandilleros; en Morelia 12 bandas agrupan 427 y en el Distrito Federal, 30 agrupaciones convocan 2058 miembros (OEA, 2007:7). Lo interesante es que en México las reacciones de la comunidad no convocan a la proliferación de acciones violentas contra los miembros de pandillas, no se organizan en destacamentos armados y no contratan empresas privadas de seguridad y “limpieza social”.

Por otra parte, el informe titulado: *Pandillas: análisis de su presencia en territorio nacional*, elaborado en 2010 por la Dirección General de Prevención del Delito y Participación Ciudadana, de la Secretaría de Seguridad Pública y el Gobierno Federal mexicano, indicó tres aspectos que contribuyen a la presencia de pandillas: el número de jóvenes;<sup>120</sup> el abandono escolar<sup>121</sup> y el desempleo. Estos factores fueron señalados en dicho documento como aquellos que han influenciado: *una tendencia entre los jóvenes a socializar en un círculo cerrado, formando o incorporándose a alguna pandilla o banda juvenil* (SSP, 2010:5) donde, según el informe, se incrementa la posibilidad de consumir drogas y cometer delitos. Pese a que las pandillas no son

---

<sup>120</sup> Al respecto, el Consejo Nacional de Población (Conapo) reportó que en 2010 existían 20 millones de jóvenes entre 15 y 24 años, lo que representa 19% del total de habitantes.

<sup>121</sup> Al respecto, la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo reportó que, del 100% de jóvenes, solamente 16% se dedica a estudiar mientras que el resto se encuentra inmerso en la vida laboral.

equiparables a bandas criminales o grupos del crimen organizado, el registro de las mismas ha sido hecho por las instancias policiales.

A partir de notas de prensa y estudios de seguridad pública locales, el documento reportó que 91.4% de los jóvenes inscritos en las preparatorias del Distrito Federal afirma vivir en torno a las actividades de pandillas y lo mismo ocurre en Baja California y Nayarit, donde el fenómeno dicen vivirlo 80% de los jóvenes, y en Morelos y Oaxaca poco más del 71% (SSP, 2010:6).

Con datos de la Primera Encuesta Nacional de Exclusión, Intolerancia y Violencia en Escuelas Públicas de Educación Media Superior (llevada a cabo por el Instituto Nacional de Salud Pública) y realizada entre jóvenes de 15 a 19 años de edad, se señaló que 481 mil estudiantes dijeron formar parte de una pandilla y dos millones 405 mil jóvenes informaron que en su barrio o colonia existían pandillas (SSP; 2010:7).

Independientemente del perfil de los integrantes, la territorialidad y los delitos que cometen, el documento señaló que la presencia de pandillas en el territorio nacional era cada vez mayor.

- En Baja California se tiene registrada la operación de 120 pandillas; tan sólo en Mexicali, se habla de 88 organizaciones detectadas en 2004 por los servicios de inteligencia policial; de las cuales ocho se relacionan directamente con las pandillas de California (SSP, 2010:6). En Tijuana y Mexicali existen pandillas pero no son consideradas peligrosas como las de Estados Unidos y Centroamérica, son bandas "normales", que se dedican principalmente al graffiti.
- En Sonora, las pandillas de colonias populares que se reunían por el solo hecho de convivir o consumir alcohol y ahora están armados son jóvenes que se identifican con las pandillas de los barrios bajos de la Unión Americana, visten y actúan como ellos, usan armas de fuego y blancas, con el fin de sembrar el terror en su "territorio. Los vecinos les tienen miedo y no se atreven a denunciarlo por temor a represalias (SSP, 2010:10). Las pandillas más reconocidas en Sonora son "Barrio

Azteca” la cual, supuestamente, tienen vínculos con el cártel de Juárez y los “Mexicles”, que trabajan, supuestamente, para el Cártel del Golfo.

- En Chihuahua alrededor de mil jóvenes forman parte de las 60 pandillas que existen en las diversas colonias de la ciudad, cuyas edades oscilan entre los 12 y los 18 años de edad. Las pandillas más peligrosas de la ciudad son: Antenas 29, Alpes 27, Diablos 21, Londres 27, Bajo 3, Dementes 25 y Barrio 13. Los delitos más frecuentes que cometen sus integrantes son: Intoxicación y consumo de alcohol en lugares públicos, agresión física y violencia familiar (SSP, 2010:15).
- En Coahuila fueron detectadas 16 bandas, cada una conformada por 35 ó 40 integrantes, dando un total de 640 muchachos cuyas características generales eran desintegración familiar, drogadicción, delincuencia, alcoholismo y violencia. Específicamente en Saltillo se ubicaron 540 bandas, involucradas en su mayoría en riñas donde suelen utilizar cuchillos y piedras. Cinco pandillas son consideradas de alta peligrosidad: “los catrines”, “los bóxers”, “los hommies”, “los vampiros”, “los ponys” y “los calaveras”.
- En Nuevo León, específicamente en el área metropolitana de Monterrey, datos de la policía local indican que hay más de mil 600 pandillas, de las cuales, dicen, unas 20 están ligadas al crimen organizado, controlado por Los Zetas.
- En Tamaulipas operaban, en 2007, aproximadamente 293 pandillas de jóvenes cuyas edades oscilaban entre los 13 y los 22 años de edad, dedicados a cometer robos a transeúnte y a casa habitación principalmente.
- En Durango no hay un control definido respecto a la existencia de pandillas y el número de integrantes, pero, según el informe “se pueden observar grupos de jóvenes afuera de las escuelas, parados en las

esquinas de barrios y colonias, ya sea fumando un “churro”, inhalando “cristal” o ingiriendo alcohol, para después, bajo sus efectos, formar parte de riñas, asaltos o navajear para demostrar su poderío” (SSP, 2010:11).

- En Aguascalientes, se identificaron, en 2010, alrededor de 200 pandillas, cuyas actividades consisten en robo domiciliario, a comercios, distribución de drogas, consumo de alcohol en la vía pública, riñas y agresiones de todo tipo.
- En Guanajuato se ubicaron más de 800 pandillas y, tan sólo en Irapuato, se localizan 60 pandillas, conformadas por un rango de 25 hasta 60 integrantes. Destacan “Los Batos Locos” y “Los Sureños”, “Los Latinos”, los “Pachorras”, los “18's” (agrupaciones que controlan decenas de colonias) y “los Santana” integrada por 200 jóvenes y considerada una de las más violentas.
- En Guadalajara se tienen registradas más de 200 pandillas integradas no sólo por jóvenes, sino también por adultos mayores de 35 años, quienes se reúnen en la vía pública para consumir alcohol o drogas. Dentro de las principales pandillas destacan por su número de integrantes: “Quinto Abismo”, “Los Rojos”, “Los Trampas”, “Florencia 13”, “Los Pitufos”, “La Banda del Pañal”, “Los Pazuzus”, “Los Bunga”, “La 22”, “Los Privas”, “Barrio Pino”, “XK”, “Los Cuates”, “Los Chuntaros”, “Los Chichos”, “Los Pijos”, “Los Sureños”, “Los Caballos”, “El Cobrita” y “Los Bernardelli”, algunas con tendencia, según el documento, a integrarse al crimen organizado, al robo y al tráfico de drogas.
- En Veracruz, las bandas de los “Pelones” y los “Sureños”, cuyos integrantes fluctúan entre los 14 y los 25 años de edad, marcan su territorio con graffiti y placas. Específicamente en Xalapa, se reportan alrededor de 50 pandillas juveniles.

- En Tabasco, específicamente en Villahermosa, se detectaron 47 pandillas, cuyos integrantes tienen entre 14 y 35 años de edad.
- En, Zacatecas, pandillas como “Los de la 23” se han dedicado al robo de casa-habitación y sus integrantes son acusados de secuestrar y agredir a los vecinos con armas AK-47 conocidas como Cuernos de Chivo y .223.
- En Oaxaca operan pandillas como La Mara 18 (M18) y La Mara Salvatrucha 13 (MST) o “La Pigüis”, La Mara 21 (M21) o “Vagos sin Trabajo” (VT), la 13 y la 18. Aunque adoptan nombres y vestimenta relacionadas con las maras, no han desarrollado un grado de violencia que se equipare a las maras de El Salvador.
- En Guerrero, específicamente en Acapulco las pandillas mexicanas tienden a imitar a las estadounidenses, controlan el territorio y lo defienden violentamente. Las más numerosas son la Sur 13 (o los sureños) y la Norte 18 (los norteños).
- En Michoacán, particularmente en Morelia, se han detectado más de 130 pandillas en por lo menos 200 colonias de las 560 existentes. Esas cifras significan que aproximadamente mil 500 jóvenes participan en pandillas y acciones de graffiteros. Algunas pandillas tienen relación estrecha con la “Mara Salvatrucha”, a cuya actividad delictiva del robo y asalto se suman los homicidios.
- A mediados de los años ochenta, los doctores Héctor Castillo Berthier, Alicia Ziccardi y Sergio Zermeño (1989), reportaron en el texto *Juventud popular y bandas en la Ciudad de México* que, a mediados de los años ochenta, había dos mil 300 pandillas en la zona conurbada del Estado de México, las cuales aglutinaban a entre 700 mil y 800 mil individuos. De acuerdo con la Procuraduría mexiquense de enero a julio de 2008 Ecatepec, Nezahualcóyotl, Toluca, Naucalpan y Tlalnepantla son los

municipios con mayor número de denuncias presentadas por actividades relacionadas con las pandillas; las cuales se han tornado más agresivas y han diversificado sus actividades, pasando de riñas callejeras por la delimitación del territorio a actividades tales como el robo a transeúnte, casa habitación, transporte de carga y de pasajeros, al narcomenudeo y al secuestro. Parece haber presencia del crimen organizado en la zona, particularmente de liderazgos locales del cártel del Golfo.

- En Quintana Roo, particularmente en Cancún, existían unas 150 pandillas, de las cuales al menos 30 son consideradas “muy agresivas”. Están conformadas principalmente por jóvenes. Destacan “Los Cahuamos”, “Los Chiles fritos”, “Los Chombos”, “Los Darside”. Las pandillas consideradas de alta peligrosidad son “Los Escualos”, “Los Irigans”, “Los Kimberly”, “Los Pachuchos”, los “Ramones”, “Ratones” y/o “la Banda del palo seco”, “Los tóxicos” y “Los Sarnas”. Al menos existían seis grupos de las peligrosas pandillas 13 y 18 en Yucatán y Quintana Roo dedicadas al narcomenudeo, el tráfico de migrantes, la protección a narcotraficantes, el tráfico de armas de fuego y la trata de personas.
- En Yucatán, se reportó la presencia de unas 100 pandillas, cuyos integrantes llegaban a sumar más de mil jóvenes (entre mexicanos y centroamericanos). Tan sólo en Peto (un municipio de 10 mil habitantes ubicado en el extremo sur del estado) fueron detectados más de 200 jóvenes que participaban en, aproximadamente, 12 pandillas. Los grupos más agresivos son los "Pablines", los "Romeros", los "Pelones", los "Canarios", los "Galdinos"; “Los Sapos”, 'Los Mocos' y 'Los Raptors'. Cada una de esas bandas tiene más de 40 integrantes, incluso niños de 9 y 10 años. Además de ciertas conductas racistas, las autoridades han identificado como algunas de sus actividades, el consumo y el tráfico de drogas ‘sintéticas’.
- En Puebla la Policía Municipal tiene conocimiento de alrededor de 200 pandillas en la capital; algunas de las cuales se caracterizan por asaltar comercios. Además, se detectó la influencia de pandillas

norteamericanas como “Latin Kings” y “Sureños 13”; así como de la “MS3” y la “18 Street”, en el tránsito de reuniones callejeras -en las que se consumía alcohol y otras drogas- a la realización de acciones cada vez más violentas.

- En Morelos, operaban más de 40 pandillas, dedicadas principalmente a perpetrar actos delictivos como el robo en sus diferentes modalidades y el narcomenudeo. Particularmente en el municipio de Tuxtla Gutiérrez, la mayoría de las pandillas estaban integradas por jóvenes, quienes imitaban a la Mara Salvatrucha y Barrio 18.
- En Chiapas, las denominadas ‘Clicas’ cometen diversos ilícitos. “Barrio 18” y “MS13” se disputan a muerte el control territorial y tienen como principales actividades: la venta de drogas al menudeo, la explotación sexual de menores de edad, así como la cuota que cobran a otros delincuentes por operar o atravesar “su territorio”. Cabe destacar que en las prisiones del estado se encuentran más de 300 pandilleros de la “MS13” y “Barrio 18”, acusados de asociación delictuosa, pandillerismo, homicidio, violación, privación ilegal de libertad, tráfico de indocumentados y portación de armas prohibidas.

En 2010, las pandillas juveniles mexicanas se caracterizaron por la diversificación de actividades; de tal manera que su asociación con actividades del crimen organizado, tales como tráfico de drogas, prostitución, tráfico de personas y venta de armas, ha sido cada vez más recurrente.

Carlos Mario Perea Restrepo ha destacado que las pandillas mexicanas manifiestan menor nivel de violencia letal, pero superan a las sudamericanas en atracos callejeros, asaltos a comercios, robos de casa habitación, robo de vehículos y venta de droga al menudeo, “en términos concisos, matan menos pero roban más” (SSP; 2010:20).

Mientras al norte del país las pandillas mexicanas se identifican con algunas de las norteamericanas –a través de la imitación en su lenguaje no verbal (señas, forma de vestir), al sur la influencia de las pandillas centroamericanas (maras) se ha hecho más fuerte.

En Centroamérica, las Maras, según el documento, están asociadas con las redes internacionales de tráfico de drogas: se calcula que alrededor de cinco mil bandas de El Salvador, Guatemala y Honduras operan en México. Con base en un reporte de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes de la ONU, el informe indicó que *en México y los países de América Central, los grupos delictivos organizados han contratado a los integrantes de las pandillas de El Salvador y Guatemala, desde 2007, como un apoyo a sus actividades* (SSP, 2010: 20).

Con base en información del Centro de Investigación sobre Seguridad Nacional (CISEN), se indicó que la tendencia delictiva del “marero”, tiende a transitar de delitos como violación, extorsión y pandillerismo, a otros de orden federal como el tráfico de personas; además de vincularse con los grupos de delincuencia organizada como halcones (vigilantes), pasaderos o sicarios. Asimismo, de acuerdo con la Subprocuraduría de Investigación Especializada en Delincuencia Organizada, las maras actúan bajo estrictas reglas de orden y disciplina y operan como verdaderas organizaciones criminales transnacionales, las cuales se encuentran organizadas de manera permanente y reiterada para cometer delitos como narcotráfico y tráfico de indocumentados y su peligrosidad social aumenta al establecer vínculos con organizaciones especializadas en alguno de los delitos citados (SSP, 2010:21).

Como se ha visto, en la mayoría de los estados de la República Mexicana se ha detectado la presencia de pandillas, calculando alrededor de 9,384 integrantes en 2010 y relacionándolas con actividades delictivas en los lugares donde operan.

Por último, en el documento se señaló que en México se encuentran los tres tipos de pandilla propuestos por John P. Sullivan (SSP, 2010:22):

De primera generación: Pandillas callejeras (o las de las cárceles) tradicionales con una orientación territorial. Operan al grado menos elevado de la violencia extrema social, tienen un liderazgo flexible y enfocan su atención en la protección de su territorio y la lealtad pandillera dentro de su ambiente directo inmediato (a menudo sólo unas cuadras o un barrio). Cuando se involucran en empresas criminales, es generalmente en forma oportunista y en un ámbito local.

*De Segunda Generación:* agrupaciones dedicadas principalmente al narcomenudeo. Protegen sus mercados y emplean la violencia para controlar su competencia. Operan en áreas geográficas más amplias, involucrando a veces múltiples entidades y hasta áreas internacionales. Su tendencia es la de un liderazgo centralizado con operaciones sofisticadas para la protección de sus mercados.

*De Tercera Generación:* son las más complejas y operan—o aspiran a operar—en un entorno global, empleando su sofisticación para ganar poder, ayudar la adquisición financiera e involucrarse en actividades de tipo mercenario. De acuerdo con Sullivan, las pandillas van evolucionando adaptando su comportamiento a sus necesidades e intereses; por lo que resulta fundamental para la implementación de programas preventivos trabajar en aquellas clasificadas como de primera generación.

- g) De acuerdo con el texto señalado (SSP, 2010), en el Distrito Federal había mil 500 pandillas a mediados de los ochenta y, más recientemente, un diagnóstico sobre jóvenes en el Distrito Federal elaborado por el gobierno de la ciudad de México detectó la presencia de aproximadamente 351 pandillas, las cuales están formadas en su mayoría por jóvenes. Las principales delegaciones donde se centra dicha actividad son: la delegación Cuauhtémoc con el 24.22% de las pandillas, Iztapalapa con el 15.10%, Miguel Hidalgo con 8.55% y Gustavo A. Madero con 7.12%.
- h) En 2007, sólo en la delegación Iztapalapa había alrededor de 30 bandas delictivas integradas por más de 2 mil miembros; formadas en un 80% por hombres con un promedio de 25 años, cuyas actividades se vinculaban con mayor frecuencia con el crimen organizado al cometer delitos que van más allá del robo y el asalto.

#### *4.4 Metodología de la investigación*

El proceso real de la presente investigación requiere distinguir el trabajo sustentado en una base lógico-intelectual y la participación en el campo de estudio y sus requerimientos no sólo técnicos, sino también vivenciales. En ese sentido, es imposible pensar en una separación plena entre la vida personal y el trabajo de campo, ya que ambas dimensiones se encuentran íntimamente conectadas. Las constantes visitas al lugar de estudio y el tiempo de permanencia integran, se quiera o no, la vida personal con la investigación. El trabajo empírico requiere, por lo tanto, un relato (organizado y sistemático, por supuesto) de cómo vivió el investigador durante el proceso de estudio y la narración de la entrada y permanencia en el lugar y con el grupo de estudio. Esto favorece el proceso de análisis de los datos obtenidos, además de clarificar las dificultades para obtener la información y las condiciones objetivas en las que se obtuvieron, de tal manera que se indiquen las estrategias empleadas para sortear, lo mejor posible, los obstáculos.

Las ideas que surgen durante la investigación, son resultado de un constante vaivén entre los conocimientos teóricos que se han adquirido durante la formación académica y las evidencias obtenidas a partir de lo que realmente acontece en el lugar donde se realiza el estudio, tanto en el terreno de los registros oficiales, cuando están disponibles, como en los puntos de vista de las personas y las relaciones (solidarias o conflictivas) que establecen. En ese sentido, la investigación no responde a un orden lineal que va del análisis de la literatura sobre el tema (lo que se conoce como estado del arte), pasando por el marco teórico y concluyendo en la demostración empírica. El hecho de que los reportes de investigación respondan a ese orden no implica que ese sea el proceso de investigación, el cual se parece más a una espiral que a una línea recta. El andamiaje teórico se ve modificado por los datos obtenidos en campo y, al mismo tiempo, la información de campo es interpretada con ayuda de referentes teóricos y vivenciales.

Con frecuencia organizamos los datos que se nos presentan en el trabajo empírico a partir de categorías teóricas que hemos aprendido a lo largo de nuestra formación académica. En ese proceso se perciben destellos de múltiples marcos teóricos que permiten organizar un conjunto de datos que se nos presentan tanto difusos como confusos. Este proceso de análisis lógico nos permite formarnos algunas ideas, pero no alcanzamos a establecer un patrón coherente que abarque de una manera integral el conjunto de experiencias que se nos presentan. Sólo cuando se observa el funcionamiento real de esos datos en la vida cotidiana de las personas, surge una luz que alumbramos los datos de forma distinta y nos lleva a pensar en conceptos articulados que nos permitan organizarlos de una manera integral.

En ese sentido, el trabajo de campo es la puesta en práctica de un conjunto de herramientas teóricas, que son calibradas y descartadas, hasta que, de pronto, encontramos alguna que encaja bien y nos permite avanzar. El trabajo de campo se parece mucho a la utilización de diversas brocas de un taladro, hasta encontrar la adecuada para apuntalar lo deseado, para fijarlo de cierta manera.

Cuando se tiene cierta idea de un marco teórico organizador y explicativo de los datos obtenidos, debe transitarse hacia la recopilación de nuevos datos y un reanálisis de las notas de campo. Este proceso nos permite encontrar un mayor número de hechos que caben en el marco teórico, y también encontrar aquellos que no encajan y que requieren el diseño de hipótesis alternativas. Esto permite no sólo confirmar las teorías, sino enriquecerlas. Ningún marco teórico puede explicarlo todo de una vez, a menos que se ceda al reduccionismo.

La forma de comprobar o descartar nuestras hipótesis proviene de este constante ir y venir entre las categorías teóricas que nos sirven de guía y la experiencia concreta de lo que estamos observando. Este proceso de observación, por supuesto, no es totalmente transparente sino que requiere un control estricto de las propias preconcepciones e incluso de las condiciones físicas y emocionales del investigador. Después de todo, “si se tortura a los datos, es probable que nos digan lo que queremos”. Pero al mismo tiempo, las categorías conceptuales que surgen de teorías con fuerte contenido empírico (como en el caso de Durkheim, Goffman y Collins) nos permiten retomarlas como apoyo en la interpretación de lo que se nos presenta.

Por otro lado, el proceso de investigación vuelve necesario un autoanálisis que permita comprender para poder controlar y vigilar epistemológicamente, lo mejor posible, nuestra influencia tanto al recabar datos (cuáles son importantes para la investigación y cuáles no) como al analizarlos e interpretarlos.

En ese sentido, y rompiendo con las exposiciones formales sobre los métodos de investigación, se requiere la inmersión en los datos y el proceso vivencial. Por supuesto que hay muchas formas de lograr este acercamiento, en el caso específico de esta investigación se recurrió a la llamada observación participante y a la inmersión, hasta donde fue posible, en reuniones y rituales de los actores principales del estudio.

Este capítulo corresponde a la narración del proceso de investigación con integrantes y exintegrantes de pandillas de la Ciudad de México, así como las narraciones que ellos mismos dan sobre su ingreso en las pandillas y los

rituales de interacción específicos que favorecieron su permanencia en dichas agrupaciones.

Esto no implica que toda investigación deba basarse en la inmersión total y mucho menos en contextos donde muchas veces se arriesga la integridad tanto física como psicológica. Sin embargo, este método fue útil por las características mismas de la investigación y la ausencia de datos duros y registros oficiales, aspectos que resultan del control territorial, la desconfianza y las propias reglas de las pandillas, que generan grandes obstáculos para el acercamiento y la duración del trabajo en campo y, por supuesto, para la obtención de datos.

En este capítulo analizaremos algunos fragmentos de ocho relatos de vida de exintegrantes de pandillas que remiten a un itinerario biográfico que concluyó en la pandilla y, en algunos casos, nos permite entrever un antes y un después. El diario de campo y las entrevistas informales con diversos integrantes de pandillas (aproximadamente treinta, pues de algunos sólo se retomaron ciertas experiencias narradas en reuniones grupales, sin ser entrevistas en el sentido estricto del término), pudimos rescatar un conjunto de rituales de interacción narrados y otros presenciados por el investigador, los cuales remiten a pautas de moralidad que emergen de los propios rituales y se reafirman mediante su constante realización.

El objetivo central de este capítulo es determinar algunos aspectos para el ingreso y cómo los rituales de interacción favorecen la organización moral y la continuidad de la pandilla, al mismo tiempo que estas agrupaciones buscan responder a tensiones estructurales específicas y a complejos procesos de exclusión social, individualización exacerbada y fragmentación comunitaria.

El guion de entrevista incluyó una batería de preguntas orientadas a dar luz sobre los rituales de ingreso y permanencia de las personas jóvenes entrevistadas en las pandillas, además de arrojar información sobre otros temas asociados con su participación en dichas agrupaciones.

Mediante la recuperación de ocho relatos de vida de exintegrantes de pandillas, podemos observar un curso vital que nos permite reconocer la vinculación

entre procesos y eventos específicos que van delineando su ingreso y permanencia. Partimos del principio de que las experiencias biográficas son heterogéneas, pero al mismo tiempo se incrustan de manera similar en contextos socio históricos y bajo la influencia de una serie de factores externos comunes que incrementan su proclividad (mediante oportunidades y constreñimientos) para integrarse en dichas agrupaciones.

En ese sentido, es posible encontrar algunos patrones biográficos que dan cuenta de una acumulación de ventajas o desventajas y de procesos de estratificación social a lo largo del curso de vida (Saraví, 2008; O'Rand, 2001). En estas experiencias biográficas se cristalizan las situaciones de vulnerabilidad y la incertidumbre, imprevisibilidad y exclusión compleja que conlleva el ingreso y la participación en pandillas; así como la multiplicación de vulnerabilidades y el desencadenamiento de procesos que conducen a la exclusión social y comunitaria, y a la inclusión en tales agrupaciones.

#### *4.4.1 El arranque*

Durante el proceso de investigación tuve la oportunidad de acercarme a Mitla, que pertenece a una pandilla de la Ciudad de México y a quien contacté por medio de conocidos. Cuando supo sobre mi interés por conocer más sobre dichas organizaciones me ofreció su apoyo y acepté sabiendo que era una excelente oportunidad para conocer a los integrantes de las pandillas y sus rituales, de primera mano.

Cuando se lo planteé a Mitla me preguntó: “¿quieres acercarte a pandillas tranquilonas o con los chakas?”, esa categorización me inquietó, pues aunque deseaba hacer la investigación de la forma más segura posible, mi curiosidad por conocer rituales en pandillas con mayor nivel de peligrosidad se encontraba todo el tiempo presente. Decidí que me acercaría con integrantes de dos pandillas “tranquilonas” y una de “chakas”, para tener un panorama de estas agrupaciones lo más completa posible. “Bueno, carnal, pues tú me dices cuándo empezamos, pero cuando yo te diga que no se va, pus no se va y no te

saques de onda”. Esa última frase me preocupó, pues no deseaba un acercamiento que pudiera ser intermitente, peor aún, que no se me permitiera acudir en momentos de gran importancia sociológica, sólo por considerar que me encontraría en peligro. Así se lo hice saber a Mitla y me respondió: “chido carnal, tienes ribete, pero al tiro porque la banda luego se pone bien loca y ya no distingue”. Yo entendía bien estas palabras, son las mismas que se utilizan en la mayoría de los barrios populares de la Ciudad, el “ribete” es algo parecido al “valor”, al “arrojo”, es algo que se valora mucho en las zonas marginadas, mientras estar “al tiro” implica estar atento, tener cuidado. “Echar ribete” y “estar al tiro” son reglas de gran importancia, tanto para quienes forman parte de las pandillas como para quienes, como yo, desean estudiarlas.

Hablamos un tiempo más, mientras yo le preguntaba sobre las reglas que debería seguir tanto al acercarnos como al permanecer cerca de la pandilla. “Pues mira, carnal, depende de cómo le caigas a la banda, si les caes chido ya la armaste, pero si les castras, pues ya valió madre. No digo que a todos, a dos, tres culeros les vas a caer de la chingada, nadie es monedita de oro, pero con que le caigas chido a la mayoría, ya chingaste”. Por supuesto que no tardé en preguntar la mejor manera de “caerle chido” al grupo, pero me contestó que eso es una cuestión de “vibra”. Más tarde me daría cuenta de que en realidad “caerle chido” o “castrar” a la banda, estaba asociado con la comprensión y el respeto de sus rituales de interacción; la cuestión emocional dependía de un cierto manejo “técnico” de la situación y también de una improvisación constante para explicar y restaurar la “fachada” cuando no se cumpliera adecuadamente con algún ritual.

Tomé notas inmediatamente al terminar esta conversación, porque me pareció crucial para el trabajo de campo que realizaría. Frases como: “ponte chingón”, “no andes de caldoso” y “no vayas a armar un desmadre”, se me presentaban como códigos que debía tener presentes a lo largo de mi investigación: estar atento, no provocar a nadie y no generar problemas.

#### 4.4.2 Entrar en campo

Mientras seguía organizando el material teórico de la tesis, pensaba en la forma de entrar en campo lo antes posible. Contaba con una entrada importante, pero sabía que no estaba exento de riesgos y eso me generaba nerviosismo. Sabía que, como ocurre con la mayoría de los estudiantes que realizan investigaciones con cierto grado de peligrosidad, no contaba con un protocolo de seguridad estandarizado y entraría en campo con mis propias reglas de seguridad, las que me proporcionara Mitla y el código de ética que había integrado en mi mente gracias a los cursos de metodología cualitativa. Nada de esto está escrito y sólo ahora me doy cuenta de los riesgos que corrí y que muchas veces me obligaron a redefinir mi protocolo de seguridad y adaptarlo a las necesidades del momento. Sabía también que los integrantes e incluso exintegrantes de pandillas no querían ser estudiados y que eso me obligaba a manejarme con altos niveles de discreción y confidencialidad, sin involucrarme por ello en situaciones que pudieran implicarme en asuntos que fueran más allá de lo moral y legalmente establecido.

Con ayuda de Mitla y mediante un recorrido por la zona, fue posible elaborar una lista con nombres de pandillas que podrían ser objeto de estudio. Cabe destacar que algunas de estas agrupaciones no tienen nombre y el reconocimiento de las mismas es a partir de su punto de reunión. Las principales condiciones para que se distinguieran las pandillas de las agrupaciones juveniles de diversos tipos se basaba en que, además de sus relaciones afectivas y sus rituales de interacción grupal, participarían en riñas intergrupales, intimidaran o despojaran de pertenencias a personas de la comunidad bajo el influjo de alcohol y drogas, se atribuyeran un territorio como propio, fueran percibidos como “peligrosos” por las personas que habitan en los alrededores o bien que sus integrantes participaran en la comisión de diferentes delitos. Al respecto, un requisito sustancial era que no sólo se integraran para cometer delitos o actos violentos, sino que tuviera reuniones frecuentes como grupo para otras actividades.

Es conveniente señalar que la realización de entrevistas para esta tesis, fue sumamente complicada en la práctica. Para responder a las preguntas sobre el ingreso y los rituales de permanencia de jóvenes en pandillas, recurrí a entrevistas breves y divididas en varias sesiones, debí prestar especial atención a las palabras dichas y anotarlas de inmediato en lo primero que tuviera a la mano: vasos de unicel, notas, boletos del metro y muy pocas veces, cuando lo consideré conveniente, en el diario de campo. Para conocer los motivos de su ingreso fue posible grabar algunos relatos de vida que permitieron reconocer una trayectoria vital mediada por procesos de exclusión cotidiana y una importante acumulación de desventajas previas al ingreso en pandillas. Estos relatos permitieron conocer mejor los rituales que practicaban al haber ingresado en la pandilla y la relación de estos con las posibilidades de inclusión, pertenencia, así como la resignificación de la confianza, la solidaridad, el respeto y una serie de recursos emocionales que resultaban del cumplimiento de los rituales ya siendo integrantes de la pandilla<sup>122</sup>.

Estos aspectos nos permitieron también distinguir una fachada social que se construye en el marco de la pandilla y que es válida en una cierta ruta geográfica paralela donde se le reconoce, respeta y concede prestigio, pero totalmente inválida en la mayoría de los espacios de la sociedad más amplia. Estos aspectos se asocian con la búsqueda de energía emocional que no puede obtenerse en otros espacios y que favorece el aislamiento de muchas estas personas jóvenes al cruzarse con diferentes factores sociales y con pocas alternativas de integración familiar, comunitaria, educativa y laboral.

También fue posible observar algunos procesos concretos donde se manifiestan (se producen y reproducen) las desigualdades en la vida cotidiana y las experiencias negativas y positivas asociadas con los rituales de interacción (naturales y formales) en la sociedad diferenciada, que definen contextos personales específicos (un cruce entre lo racional y lo emocional-social) que permiten reconocer por qué algunos jóvenes ingresan en pandillas,

---

<sup>122</sup> En algunos casos, los diferentes momentos del tiempo permitieron reconocer una trayectoria específica que va del ingreso al abandono, cuando es posible, de la pandilla.

y otros, aparentemente sometidos a las mismas influencias externas, no lo hacen.

La selección de los entrevistados en la Ciudad de México se logró mediante bola de nieve, y se realizaron entrevistas formales e informales, marchas exploratorias con informantes dentro y fuera del barrio, interacción dentro y fuera de los contornos de la pandilla, asistencia a fiestas y otras actividades de diversión, así como involucramiento en los gustos artísticos y culturales de los integrantes.

Sin embargo, en dos ocasiones tuve que abandonar el lugar de estudio y por lo tanto a mis informantes, debido a operativos policiales en la zona que exacerbaban la desconfianza hacia mi persona y me colocaban en riesgo explícito. Una vez estuvo en riesgo mi integridad física por leer mal los códigos de la pandilla y conversar “más tiempo de lo debido” con una de las mujeres de la colonia. En todos los casos debo a Mitla haber tenido la voluntad de buscarme y notificarme sobre los riesgos que corría, de otra manera la experiencia pudo haber sido muy complicada. No era extraño que se me atribuyera alguna relación con los operativos policiales, ya que incluso cuando la mayoría de los integrantes me había brindado su confianza, siempre había dos o tres que sembraban la duda sobre mis “verdaderas” intenciones y mi lugar de procedencia. (¿No será que eres policía?). Incluso la amenaza había sido explícita casi al inicio de la investigación: “si eres tira, te va a cargar la chingada”.

En otra ocasión fui despojado de unos tenis por un integrante de la pandilla. A pesar de que varios integrantes estuvieron en desacuerdo con ese hecho, me dijeron “ni modo, aguanta vara”. Después de todo, yo no formaba parte de la pandilla y debía tenerlo bien claro.

#### 4.4.3 Interés personal

El interés por esta investigación surgió como resultado de experiencias de primera mano, pues nací y crecí en una colonia popular de la Ciudad de México, específicamente en una colonia de la delegación Cuauhtémoc, donde diversos grupos de jóvenes controlaban calles y espacios públicos, y al hacerlo privaban a otros grupos del uso de los mismos. Estos grupos eran llamados pandillas por los habitantes del barrio y constantemente tenían enfrentamientos que generaban temor y una elevada percepción de inseguridad.

En aquél tiempo, los adultos del lugar conocían muy bien a los jóvenes que conformaban las pandillas, porque en su mayoría eran hermanos, sobrinos, primos, hijos e hijas, o familiares de amigos cercanos. Sin embargo, prevalecía una percepción negativa respecto de las actividades que los integrantes de tales agrupaciones realizaban (principalmente el consumo de drogas, la comisión de delitos y las peleas constantes).

Numerosas esquinas eran puntos de reunión de esos grupos y los vecinos evitaban verles de frente y conversar con ellos cuando, por alguna razón, tenían que caminar de noche por los lugares donde se reunían. Por otro lado, una numerosa cantidad de familias aislaba a sus hijos e hijas dentro de los departamentos y sólo visitaban algunos espacios públicos bien delimitados, en horarios que les permitieran evitar el contacto con los integrantes de las pandillas.

Nuestra familia no era la excepción, desde pequeño aprendí, junto con mis hermanos y hermanas, que los espacios y horarios para estar “en la calle” eran restringidos. También “aprendimos” que en la misma comunidad había jóvenes “buenos” y jóvenes “ojetes”, es decir malvados. La separación espacial y temporal entre pandillas y “gente de bien”, se articulaba con una separación simbólica entre los llamados “rateros-marihuanos-pandilleros” y los jóvenes integrados, aquellos que “iban a la escuela” o “tenían chamba”, es decir trabajo. Pese a todo, la convivencia vecinal era problemática y salvo quienes “eran familias”, no existían redes de apoyo y solidaridad entre los vecinos, sino

conflictos y disputas constantes. Si te pasaba algo, si te asaltaban o robaban tu casa, nadie hacía nada. Por otro lado, los vecinos habían aprendido los códigos y reglas de las pandillas en el barrio, y las seguían cuidadosamente.

Pese al temor y, muchas veces, el desprecio, mis hermanos y yo, así como otras personas jóvenes no implicadas, de la colonia, nos identificábamos orgullosamente con la pandilla dominante. Admirábamos a quienes se distinguían por su habilidad para pelear, conocíamos los sobrenombres (apodos) de todos ellos y les asignábamos un lugar en la jerarquía local a partir de ciertos criterios (ese pelea mejor que otros o seduce más mujeres, por ejemplo) y hablabámos con frecuencia de las “hazañas” que obtenían nuestras pandillas locales al enfrentarse con las de otros barrios.

Paradójicamente, la repulsión discursiva que los adultos sentían hacia las actividades de las pandillas se cruzaba con un complejo proceso de legitimación de la violencia. En ese sentido, las narraciones sobre “los tiros” entre pandilleros eran frecuentes en las comidas familiares, junto con predicciones constantes sobre quién ganaría a quién en caso de que se enfrentaran, un cálculo mediado por expectativas infundadas o por experiencias previas. Por ejemplo, era común pensar que: “el pelé” sí le daba en su madre al rabo” o que “el chikos sí le daba en su madre al chino”.

Por otro lado, la separación entre los jóvenes de las pandillas y los otros jóvenes del barrio nunca fue total. Varios de ellos fueron compañeros nuestros en la primaria e incluso en la secundaria. Cuando muchos de ellos abandonaron la escuela, quedaban algunos de sus integrantes, de los que había que tomar distancia. No medir las consecuencias de pelear con alguno de estos integrantes “escolarizado” traía consigo importantes consecuencias.

En alguna ocasión, tras un conflicto en el patio de la secundaria, por un asunto que no logro recordar, terminé enfrentándome a golpes con otro alumno. La pelea no pasó a mayores, ya que uno de los prefectos nos separó casi de inmediato. Cuando todo parecía haber terminado en un altercado sin mayores complicaciones, la situación cambió sorpresivamente. Una compañera del

grupo me dijo “ya valiste madre, ese güey es el “may” y es hermano del Freddy y ese güey es de los Hulks”. Su comentario me provocó nerviosismo, ya que había escuchado sobre ese grupo y sus violentos integrantes. Sabía también que varios de ellos ya estaban “grandes” que era la forma de hablar entonces de jóvenes de 19 y 20 años, ya que nosotros teníamos catorce en ese momento.

Varias ideas pasaban por mi mente, incluso la de disculparme; pero eso era incompatible con los códigos implícitos del entorno escolar y del barrio. Sólo se perciben con claridad las reglas del llamado “código de la calle” cuando se presenta una situación límite y el hecho de demostrar valentía se convierte en una autoexigencia incorporada (es decir hecha cuerpo). Varias veces había sentido esa mezcla entre temor y coraje, especialmente antes de la salida cuando se había acordado algún “tiro” (una pelea), pero esta vez era diferente.

Los interesantes mecanismos de difusión de la información dentro de la escuela me hicieron saber que la situación había escalado. Un compañero del “may” fue a mi salón y me hizo una señal con la mano derecha. Es difícil describir este movimiento, pero digamos que la mano con la palma abierta se agita de arriba hacia abajo como indicando que algo grave sucede. El ejemplo concreto sería recordar escenas donde alguien rompe un objeto valioso de algún familiar y pensar en la reacción del testigo que está presente.

Recuerdo que percibí el paso del tiempo a veces más lento y a veces más rápido, pero no pude prestar atención a ninguna de las clases restantes. El sonido de la campana anunciando la salida (“la chicharra”) me pareció tan espantoso que lo recuerdo nítidamente.

Me acerqué a la puerta de salida con dos compañeros y pensando en irme a casa sin mayores consecuencias. Sentí un escalofrío cuando un amigo me dijo, ahí están los “Hulks”, y efectivamente, cerca de veinte jóvenes vestidos con ropa “tumbada” y peinados estrafalarios, estaban esperando en la explanada de la secundaria y con ellos el alumno que había peleado conmigo.

Salí tratando de ignorarlos, pero el “may” me alcanzó rápidamente y me dijo: “ahora sí cabrón, vamos a rifarnos un tiro”, para ese momento ya se habían acercado los demás. Recuerdo que uno de mis amigos dijo: “solos, solos”, aludiendo a que la pelea fuera únicamente entre el “may” y yo. En ese momento conocí al “Freddy” quien dijo: “va, rífense solos”. Fuimos a otro lugar y se dio la pelea, aunque ésta fue equilibrada yo repartí un mayor número de golpes antes de que una patrulla nos dispersara.

Desafortunadamente la situación no se detuvo en ese momento. Al día siguiente encontré al grupo antes de entrar a clases y el “Freddy” me dijo: “ahora no te vas a rifar con mi carnal sino con otro compa”, y así fue. Al salir de la secundaria tuve que “aventarme un tiro” con otro de los integrantes de la banda, otra vez salí bien librado. Pero cuando lo tiré al piso, el “Freddy” dijo: “al chile ya te pasaste mucho de verga, cabrón”, me golpeó brutalmente y colocó una navaja en mi yugular mientras otro me golpeaba el rostro. Logré huir, pero escuché su grito: “te vamos a picar, te vamos a quebrar”. No fui a clases durante una semana, pero no quise decir nada a mi familia para no asustarles.

Mis amigos seguían diciéndome que no fuera, que me estaban “cazando”, que estaban todos los días en la secundaria a la hora de salida. Uno de ellos habló con el “may” y le pidió que “parara la bronca”, pero él le respondió que ya no podía, que ya no era un asunto suyo sino de la pandilla.

Fue por temor que me acerqué a la pandilla de mi barrio, sabía que el líder tenía el apodo de “odio” y le dije a los integrantes del grupo que quería hablar con él, que necesitaba “un paro”. Ellos sabían que yo era de la colonia y aunque me habían “taloneado” algunas veces, me solían saludar amablemente. El “odio” no se parecía nada a la imagen que tenemos de un líder, su complexión era muy delgada y su estatura muy baja. Era “chaparro” y “corrioso” como se decía en el barrio. “¿cuál es el pedo?” me preguntó. Tras contarle la historia me dijo: “voy a parar ese pedo, pero también vamos a necesitar algunas cosas de ti”. Yo sabía que eso pasaría, así que acepté.

Tres días después de esta conversación, me dijo un chavo de la pandilla: “ya mañana puedes ir a clases, ya no hay pedo”. Confié en ellos y al día siguiente pude ir a la secundaria. El “may” se disculpó conmigo y me dijo que “ahí moría el pedo”. Me sentía tranquilo y de alguna manera protegido. La historia se propagó por la secundaria y el trato hacia mí cambió, ya nadie se metía conmigo. Poco después me enteré que un integrante de la pandilla del “odio” era primo de un integrante de la pandilla de los “Hulks” y fue el nodo que contribuyó al pacto entre las dos redes.

Un mes después, un integrante de la pandilla me dijo que el “odio” quería hablar conmigo. Al entrevistarnos me dijo de forma muy clara que “tenía que darme en la madre” con algunos morros cuando ellos me dijeran. Acepté el trato. En dos ocasiones lo hice, y nunca logré comprender del todo esa sensación de golpear a alguien sin que mediara el coraje o algún conflicto. Sólo aparecía frente a mí una actitud de cumplir con mi deber y de mantener la protección de la pandilla hasta concluir la secundaria. Cuando me preguntaron si quería ser parte del grupo, sentí que debía aceptar por agradecimiento y protección, pero finalmente decidí no integrarme.

Después de esas dos peleas no me volvieron a pedir nada, pero la idea de que yo formaba parte de la pandilla prevaleció y no tuve más problemas. Nunca pude saber cómo se resolvió mi problema, pero entendí que eso era una cosa “entre pandillas”.

#### *4.4.4 Algunas reflexiones iniciales*

Muchos años después, durante el trabajo de campo realizado para esta investigación, encontré a jóvenes que, sin pertenecer a una pandilla, me reiteraban con frecuencia que ahí dominaba tal o cual grupo, y que, en consecuencia, ese barrio era de “chingones”<sup>123</sup>. Esos discursos de “heroísmo” se cruzaban, de manera ambivalente, con ciertas expresiones de desprecio y de ataque hacia los integrantes de las pandillas, especialmente asociados con

---

<sup>123</sup> Expresión que alude a personas que son mejores que otras en diferentes actividades de la vida, en este caso en relación con la violencia.

el consumo de droga: “son marihuanos”, y con la comisión de delitos pequeños y extorsiones: “son taloneros y ladrones”.

En cambio, mi relación con los propios integrantes de pandilla mostraba aspectos distintos, dado que la mayoría de los entrevistados, por lo menos inicialmente, evitaba hablar de sus propias actividades en la agrupación y preferían señalarme un conjunto de experiencias de exclusión que habían experimentado antes de ingresar en la pandilla y que seguían viviendo, cada vez con mayor intensidad, durante el transcurrir de su vida cotidiana.

Con frecuencia, al salir de los barrios con algunos informantes, la situación de respeto-miedo y admiración que habían logrado imponer en sus comunidades, se veía totalmente relegada por la exclusión social más evidente de la sociedad diferenciada y estratificada. En el transporte público (metro o autobús) eran víctimas de miradas hostiles y, en ocasiones, de abiertas “llamadas de atención”.

Esto se debía a diversas razones: la forma de vestir, de caminar, de dirigirse a las personas y, particularmente, el uso continuo de “groserías”, carcajadas sonoras, conversaciones con alto volumen de voz; además de hacer evidente la ruptura de las reglas sociales dominantes mediante, por ejemplo, la burla abierta hacia ciertas formas de vestir o ciertas distracciones de las otras personas.

En otras ocasiones, la hostilidad hacia ellos se manifestaba por razones distintas, por ejemplo cuando mis informantes intentaban hablar amablemente con las personas en el trayecto o cuando solicitaban alguna información específica y recibía como respuesta la indiferencia y el maltrato, o en el trato desigual que recibían en hospitales y al realizar algún trámite burocrático. Asimismo, se enfrentaban con un conjunto de expresiones sutiles de desprecio casi imperceptibles para mí, pero muy claramente “sentidas” por mis informantes.

Aunque a veces tenían el dinero para hacerlo, nunca aceptaron comprar ropa o cualquier otro producto en lugares establecidos y terminaban comprando, al mismo precio, en locales ambulantes o en tiendas muy pequeñas. En alguna ocasión, cuando uno de ellos se ofreció a acompañarme para comprar una película en un centro comercial lejos de su colonia, no dejaba de sudar y frotarse las manos, no veía a las personas a la cara y no cesaba de preguntarme cuánto tiempo más tardaríamos en salir de ahí.

Quiero destacar que todas estas prácticas, que generaban incomodidad y hostilidad en los trayectos “externos”, eran totalmente aceptables en el barrio. La gente del lugar, en especial los jóvenes, hablan en voz “muy alta” la mayor parte del tiempo, se comunican entre sí tanto en las calles como en las tiendas y los transportes locales, se burlan abiertamente unos de otros y es muy frecuente el uso de “albures”. Por ello, al regresar al barrio y a su pandilla, mis informantes modificaban abiertamente su actitud, ocultando los incidentes al resto de los integrantes y, en diversas ocasiones, dirigiéndome señas sutiles para que los omitiera.

En alguna ocasión cuando hice una señal a alguno de que callara cuando no paraba de burlarse de mi forma de hablar, respondió con un rotundo “me vale madre”, “aquí no vengas a sentirte muy caldoso”. Esto era significativo porque la respuesta cuando otras personas hacían lo mismo, durante los trayectos fuera del barrio, era ignorarlos o, con mayor frecuencia, callar, cubrirse la boca y bajar la mirada.

Es importante señalar que, salvo situaciones excepcionales, la mayoría de los integrantes de las pandillas estudiadas evitaba salir de cierto circuito geográfico y compartía un reducido número de caminos, espacios de reunión y diversión, así como de lugares de abastecimiento. Preferían desplazarse por aquellos lugares donde rigen las reglas y valores que comparten, donde la imagen social que proyectan es respetada, y donde sus logros (ya sea en la violencia o en otras actividades) son reconocidos. Se trata, en consecuencia, de un verdadero repliegue grupal.

Las hazañas de las pandillas son difundidas también por un circuito específico y eso genera una peculiar “fama” y un particular mecanismo de obtención de respeto y prestigio que favorece interesantes intercambios interpandilleros. Conformando redes amplias pero, al mismo tiempo, acotadas en relación con las reglas de la sociedad más amplia.

En este proceso sacralizan el territorio que controlan, registran su control simbólico mediante señales en las paredes (placas, graffitis) y reafirman su membresía al grupo mediante marcas corporales (perforaciones y tatuajes). Sus encuentros son frecuentes y prolongados debido a la cercanía de sus viviendas y a que la mayoría ha abandonado la escuela, el empleo formal y, ocasionalmente, la familia (lo que, como veremos, ha sido llamado desinstitucionalización o tiempo paralelo).

Mediante rituales específicos de iniciación y permanencia, estos jóvenes generan vínculos artificiales de parentesco y emblemas de membresía grupal que son confrontados con los de otras agrupaciones similares; además redefinen, localmente, las dimensiones sagradas y profanas del mundo que orientan sus acciones.

Aunque la creación de lazos artificiales de parentesco entre los integrantes permite conocer el proceso de ingreso y permanencia relativamente voluntaria<sup>124</sup> en pandillas juveniles; es evidente que, conforme las pandillas adquieren una organización más compleja, las reglas rebasan la voluntad individual y afianzan compromisos de pertenencia sustentados en la coerción, la tortura y las amenazas de muerte (muchas veces cumplidas de forma ejemplar).

Una de las dimensiones más difíciles de afrontar por los jóvenes más pobres es la exclusión social, al respecto, el Informe *Ni Guerra Ni Paz* (2005) reportó que los *sentimientos* frente a la exclusión debida al origen social y el lugar de residencia son comunes a todos los miembros de pandillas, de tal manera que

---

<sup>124</sup> Más adelante explicaremos a lo que nos referimos con dicha característica.

“el sufrimiento de la desigualdad y la exclusión social son señalados como los problemas más difíciles de explicar y concebir una forma de superarlos” (Dowdney, 2005:78)<sup>125</sup>.

Dado lo anterior, este estudio propone un análisis sobre las consecuencias de la exclusión social en los rituales de interacción naturales y formales que delimitan contornos de membresía social (quiénes participan y quiénes no), contribuyendo a un repliegue comunitario que favorece la conformación de pandillas que, a su vez, generan rituales específicos que dividen a unas de otras, en ocasiones de forma violenta. Aunque los rituales de interacción generados por el repliegue comunitario suelen ser exitosos entre los participantes, su alcance está limitado a los márgenes de ciertos barrios y la propia fachada social (Goffman), construida localmente, es rechazada en la mayoría de los encuentros con la sociedad diferenciada y estratificada.

Esta exclusión ritual prolongada propicia la formación de una cultura callejera, que se mantendrá a lo largo de las interacciones con miembros de otros grupos sociales, con las instituciones y, paradójicamente, entre las propias pandillas. Sin embargo, como señala Bourgois (2010:49): “pese a que la cultura callejera surge de una búsqueda de dignidad y del rechazo del racismo y la opresión, a la larga se convierte en un factor activo de degradación y ruina, tanto personal como de la comunidad”. Esto se debe a las desventajas que continúan acumulando sus integrantes y al riesgo constante de sufrir lesiones o incluso ser asesinados en las confrontaciones interpandilleriles.

Algunos entrevistados pertenecieron a pandillas y aun se consideran excluidos de forma prolongada de los diferentes espacios sociales en su barrio y más allá de éste, por haberlo sido. El sentimiento de exclusión se manifiesta en frases como “dejé la escuela porque los profes eran bien culeros, nomás te humillan si no llevas bien el uniforme, si no vas limpio, si te duermes de hambre...” o bien:

---

<sup>125</sup> Una explicación similar encontró Bourgois (2010: 38) en los barrios pobres de Nueva York: *la cultura callejera de la inner city: una red compleja y conflictiva de creencias, símbolos, formas de interacción, valores e ideologías que ha ido tomando forma como una respuesta a la exclusión de la sociedad convencional. La cultura de la calle erige un foro alternativo donde la dignidad personal puede manifestarse de manera autónoma.*

“nel, las chambas están bien ojeis, no te dan chance de cotorrear, te quieren ahí un chingo de horas y te pagan una mirruña. Nel la neta de chambear en un Oxxo a estar aquí, prefiero estar aquí...”; “luego vas en el metro y ves gente así con varo, y te ven mal, te ven como diciendo: ese es la ratota, o está bien jodido. Eso se siente reculero y ya la neta mejor ya sabes tu ruta y no hablas fuerte pa que no se saquen de onda”; “la poli nos checa, ¡neta! Nos dicen: órale cabrones pasen su maleta por el aparatito y no mames, nomás a nosotros, la demás gente pasa sin pedos...” [Notas de campo. Conversación grupal. 20 de febrero, 2014].

Esta “exclusión vivenciada” fue referida muchas veces como un aspecto crucial para que decidieran integrarse en la pandilla. Sin embargo, otros argumentos referidos nos permiten pensar en la pandilla como una comunidad que “denota una unidad de ser” descrita por Tönnies (1972:39), la cual se desarrolla y diferencia en una localidad específica configurando una vida física y mental común que se basa en el parentesco (por lazos de sangre o afectivos), en la apropiación colectiva de un espacio específico y en los vínculos representados por lugares y rituales sacralizados.

Al respecto, podemos también señalar algunas respuestas obtenidas en campo:

Tu barrio es tu barrio, y la pandilla es la gente de tu barrio, los conoces desde morros, han tenido las mismas broncas. No tienes que mentir ni nada, ya saben que tu jefe era un cabrón, ya vieron que tu jefita te madreaba. Te conocen y saben que eres jodido, que a veces ni pa tragar tenías. Jajaja también saben tus desmadres, por ejemplo cuando le robábamos el pan al güey de la bici del pan, chaaaa, no mames, qué cagado [risas generales] o cuando le bajabas dos tres cosas al repartidor de coca: a ver no te quieras sentir bien vergas, mochilas con la banda”; “Pues sí, a todos estos culeros los conozco desde que estábamos bien caguengues, ese güey, el Vegeta estaba bien cagado [el aludido se levanta y le golpea el brazo], ohhh chale, no se pase de verga eh!! jajajaja. No, pus echábamos la cascara y armábamos dos tres bisnes, la neta a estos güeyes los quiero un chingo, son mis carnales [Notas de campo. Conversación grupal. 16 de marzo de 2014].

La cercanía entre los integrantes de la pandilla se asocia con la proximidad física de sus viviendas y el hecho de compartir espacios comunes. Esta situación de vecindad favoreció sus múltiples contactos desde edades tempranas y el conocimiento íntimo entre ellos. Esta cercanía es resultado también de la cooperación en diversas actividades y la participación en “hábitos bien definidos de reunión y costumbres ritualizadas” en el barrio (Tönnies, 1972: 40-41).

En consecuencia, los lazos de amistad (que he llamado lazos artificiales de parentesco) se establecen y sostienen a través de encuentros múltiples y frecuentes, facilitados por la vecindad, y una ligazón de esta índole es más fuerte cuando se adora un objeto sagrado común, y los rituales ceremoniales le confieren una forma viva y duradera. En ese caso, el objeto sacralizado hacia el cual dirigen su atención y que define las prácticas rituales es la pandilla misma:

Pus la pandilla está chida, o sea está chingón, aquí con ellos llegas y ríes, pero también chillas a veces, porque luego si está bien culero todo. La neta si me dolería mucho que no nos juntáramos más, se siente bien gacho cuando unos se casan y ya se cortan y otros pus se mueren, así es esto. Pero así, llegar y que no haya nadie, si sentiría regacho. Por eso si me pongo al brinco cuando alguien dice: nel, ya no hay que juntarnos. Porque la pandilla se respeta y se valora, y hay que cuidarla, cuidarnos, defendernos y protegernos. La pandilla está chida, es la neta. Pero también uno tiene que estar listo para defenderla de quienes la quieren destruir. Porque hay un chingo de culeros que nos quieren destruir, nos quieren destrozarnos, pero no nos vamos a dejar. A veces hay culeros aquí mismo que dicen: al chile me vale verga yo no me voy a partir la madre por ustedes, y le decimos pus llégale a la verga porque la pandilla se respeta, la pandilla es tu familia y la familia es sagrada [Nota de campo. 13 de marzo de 2016].

Estoy convencido de que las pandillas cumplen con las condiciones para ser consideradas, y estudiadas como si fueran comunidades de parentesco (de sangre y/o artificiales) y vecindad, ya que sus integrantes mantienen múltiples y prolongados encuentros que fortalecen los lazos de amistad, satisfacen el

deseo afectivo mediante la proximidad física y comparten hábitos de reunión, así como emblemas, objetos y rituales.

Considero que el apartado del alma, retomado explícitamente por Goffman en su libro *Rituales de Interacción* (y en toda su obra) constituye un eje vertebral para el análisis de los rituales de la vida cotidiana en las sociedades actuales y despeja el camino para el estudio de Randall Collins sobre la obtención ritual (en diferentes grados) de energía emocional y el análisis de los procesos de inclusión-exclusión tanto en los rituales de interacción naturales como en los formales.

Por otro lado, la obra durkheimiana permite comprender la importancia del *corrobori* como un ritual que desplaza, ocasionalmente, a los rituales cotidianos y genera altas dosis de energía emocional mediante comportamientos que se desbordan. Considero que el *corrobori* (que en esta tesis llamaré *corrobori-desmadre*) es especialmente importante cuando no se obtiene suficiente energía emocional de los rituales cotidianos y, por el contrario, se padece un constante proceso de exclusión ritual y un *fuera de fachada* permanente (que como afirma Goffman lleva a la vergüenza, el abandono de intercambios rituales y la evitación de encuentros), lo cual conduce a un repliegue comunitario de numerosos jóvenes en clanes *totémicos sui generis* (metáfora de las *Pandillas*), donde los propios procesos de exclusión se invierten y las expectativas socialmente promovidas se contravienen.

A partir de ocho relatos de vida, pudimos encontrar un conjunto de influencias y motivaciones asociadas al ingreso en pandillas. Estas narrativas nos permiten comprender aquello que hemos llamado acumulación de desventajas, pues en estos itinerarios biográficos se acumulan desventajas y se articulan con motivaciones específicas que trascienden la privación económica. De esta manera, a lo largo de sus vidas van conformando un repertorio de desigualdades permanentes y dinámicas que les colocan en una posición de mayor vulnerabilidad para insertarse en dichas agrupaciones. Cuando se analiza esta acumulación de desventajas, es posible comprender que incluso entre las personas jóvenes más desfavorecidas, algunas se colocan en una

mayor situación de vulnerabilidad que otras, debido a los complejos procesos de exclusión, segregación y discriminación que atraviesan sus vidas.

Las personas jóvenes entrevistadas se enfrentan con medios ambientes urbanos marginados; pobreza; contextos de exclusión y acumulación de desventajas; una fuerte presión social para que trabajen en contextos con pocas oportunidades laborales; bajos niveles educativos: abandono temprano de los estudios; necesidad de pertenencia, afecto, aprobación y reconocimiento; búsqueda de identidad colectiva; interacción constante con miembros de pandilla; deseos de venganza; necesidad de protección; limitaciones de acceso a bienes de consumo producidos socialmente; disponibilidad para tener acceso a armas; mucho tiempo de estancia en las calles y escasa supervisión parental.

Antes de presentar algunos de los testimonios obtenidos en esta investigación, es importante recordar las palabras de Pierre Bourdieu: “¿Cómo no experimentar, efectivamente, un sentimiento de inquietud en el momento de hacer públicas ciertas palabras privadas, confidencias recogidas en un vínculo de confianza que sólo puede establecerse entre dos personas? (Bourdieu, 1999:1). Si bien es cierto que se ha preservado el anonimato y que las personas jóvenes entrevistadas autorizaron el uso de sus dichos, es cierto que ningún acuerdo está tan cargado de exigencias como el que se basa en la confianza. En ese sentido, había que protegerles, cambiando nombres de lugares o personas que hicieran posible identificarlos, pero sobre todo, protegerlos de la descontextualización y el abandono de sus palabras a las tergiversaciones del sentido. Asimismo, había que preguntarse cómo evitar dar a la transcripción y organización de los relatos el aspecto de un protocolo clínico precedido por un diagnóstico clasificatorio...

Para dar voz a quienes pocas veces la han tenido, es importante que quien investiga logre por momentos hacerse olvidar sin por ello dejar de orientar la mirada lectora hacia rasgos pertinentes del fragmento expuesto, por esa razón los títulos y subtítulos de cada entrevista son retomados de las propias

palabras de las persona entrevistadas. Esto implica transmitir aquello que ha llevado al investigador a recuperar esos fragmentos y no otros, al mismo tiempo que se articula, en la voz de los propios actores, su relato de vida, el cual está enmarcado por contextos sociales y culturales específicos.

Es importante recordar que estas historias son difíciles de comprender si no se trascienden ciertas predisposiciones a privilegiar lo estructural sobre las conductas y al mismo tiempo evitar una sobre-responsabilidad colocada en la responsabilidad personal, pues los contornos de decisión individual se ven mediados por las tensiones estructurales, al mismo tiempo que los actores deciden y avanzan en una dirección que integra estas tensiones y también aquellas que provienen de sus propias emociones.

Esto implica transitar hacia una comunicación “no violenta”, a pesar de que el entrevistador es quien coloca las reglas y asigna a las entrevistas, de manera unilateral y sin negociación previa, los objetivos y usos de las mismas. Sólo la escucha activa y metódica logra romper esta asimetría entre el entrevistador (definido además como investigador) y las personas entrevistadas. Esto implica generar un lenguaje común y una comprensión amplia basada en la familiaridad y mediante preguntas originadas en disposiciones objetivamente armonizadas. Esto implica situarse mentalmente en el lugar que ocupa quien entrevista y quien es entrevistado, en el espacio social, y colocarse a su lado (más que en sus zapatos), mediante una comprensión profunda de las condiciones sociales y tensiones estructurales con las que se enfrenta.

\*\*

La investigación cualitativa requiere considerar las posibilidades, así como las características de la situación personal del investigador y de aquellas personas y contextos que estudia (Vasilachis, 2007). Esto significa que las estrategias, métodos, técnicas de recolección, de interpretación y análisis de los datos, deben adaptarse a las condiciones específicas del problema de investigación. En el caso específico del estudio con pandillas, la situación suele ser muy cambiante, y cuando se ha creído tener la confianza, cualquier suceso externo puede quebrarla. La desconfianza se encuentra siempre presente en la interacción y se requiere una constante actitud que permita demostrar que no

hay razones para el temor o la inseguridad. Esto no siempre resulta y en ocasiones es mejor abandonar el campo, cuando la situación se vuelve tensa y conduce al silencio de los informantes, al desprecio o incluso a la agresión por parte de los mismos. Asimismo, es indudable que no hay mejor informante que aquél que quiere serlo sin pedir nada a cambio, así que deben sortearse las constantes peticiones de quienes aceptan hablar, tanto de dinero como de favores e invitaciones que pudieran rebasar los límites científicos, éticos y legales de la investigación.

La investigación cualitativa es el resultado de un gran interés por comprender las formas como el mundo social es interpretado, comprendido, experimentado y producido por los propios actores y requiere adecuar los métodos de generación de datos de acuerdo con el contexto social en que se producen, buscando la complejidad, el detalle y el contexto (Vasilachis, 2007:25). Esto hace necesaria la inmersión en la vida cotidiana de los participantes, buscando la comprensión que tienen de su realidad y para ello se requiere privilegiar sus palabras y su comportamiento observable. Ello implica no únicamente el diseño y aplicación de entrevistas flexibles, sino también la observación participante prolongada que favorece el rapport, es decir la confianza.

Es preciso prestar una atención importante a la reflexividad del investigador, es decir su conciencia sobre el efecto que su presencia genera en el escenario y en los actores estudiados, así como el cuidado en el registro de las propias acciones, observaciones, sentimientos e impresiones.

Los datos obtenidos en campo deben ser interpretados a la luz de los grandes marcos de sentido que nos proporciona la teoría, para que no se trate simplemente de una descripción. Por ello fue necesario regresar al conocimiento teórico, en este caso de la sociología, y encontrar aquella tradición de pensamiento, en este caso el ritualismo subcognitivo, que nos fue útil para dar una interpretación plausible a los datos obtenidos.

Algunas características de gran relevancia para la investigación cualitativa son (Vasilachis, 2007):

- a) La investigación cualitativa se interesa por la forma como el mundo es comprendido, experimentado, producido; por el contexto y por los procesos; por la perspectiva de los participantes, por sus sentidos, por sus significados, por su experiencia, por su conocimiento, por sus relatos.
- b) La investigación cualitativa es interpretativa, inductiva, multimetódica y reflexiva.
- c) La investigación cualitativa busca descubrir lo nuevo y desarrollar teorías fundamentadas empíricamente.

Entre los principales componentes de la investigación cualitativa destacan (Vasilachis, 2007):

- a) Los datos deben guardar relación con la pregunta de investigación y ser recogidos intencionalmente en situaciones naturales.
- b) Los datos deben ser ricos y enfatizar en la experiencia de las personas y el significado que le otorgan en sus vidas, a sucesos, a procesos y a estructuras.
- c) La interpretación y recolección está guiada por interpretaciones sucesivas realizadas durante la investigación, por un marco teórico denso (con muchos conceptos y relaciones entre ellos), evitando la simplicidad; y con un examen detallado de los datos, intensivo y microscópico, con la finalidad de exhibir su complejidad.

## Capítulo 5. Exposición y análisis del ingreso en pandillas a partir de relatos de vida

La técnica más utilizadas en este trabajo han sido la observación participante y el relato de vida, ésta última implica el “método biográfico”, consistente en la indagación flexible de historias de vida relatadas por los propios actores. Las historias recabadas mediante las experiencias biográficas de las personas, me permitió recuperar tanto los sentidos como las experiencias vivenciales que, con frecuencia, se ocultan tras la “homogeneidad” de los datos estadísticos. De este modo, fue posible recuperar significaciones, permitiendo integrar los sentidos, aparentemente individuales, en contextos sociales, culturales, políticos y económicos.

Es conveniente aclarar las diferencias que existen entre la historia de vida y el relato de vida. Mientras en la primera se precisa un rastreo detallado de la trayectoria vital de una persona (cuasi psicoanalítico) y de una o varias personas consideradas típicas para el problema de investigación, las cuales serán entrevistadas en varias ocasiones; en la segunda las narraciones biográficas son ofrecidas por los propios actores y acotadas por el objeto de estudio, de tal manera que se centran en aspectos particulares de la experiencia (aquellos que el actor considera relevantes para el tema que se trata, por ejemplo, en nuestro caso: todos los elementos y experiencias vitales que orientan hacia el ingreso en la pandilla). La estrategia consistió, por lo tanto, en la realización de entrevistas a personas que habían pasado por la misma experiencia, en este caso formar parte de una pandilla (Kornblit, 2004).

Es conveniente reconocer que no toda la información obtenida en el relato de vida fue trascendente para la investigación e hizo conveniente, por lo tanto, evitar la utopía biográfica (señalada por Passeron (1989) como la ilusión de que todos los datos y significados son relevantes, por la confusión que genera su inmediatez y el realismo de sus detalles (Kornblit, 2004). Al respecto, Passeron (1989) sugiere evitar tanto la utopía biográfica como los “análisis de flujos” que suponen a los casos individuales como portadores de sociedad, sin dar cuenta de sus singularidades.

Así, Bertaux (1989) propone tres órdenes de realidad social presentes en el relato de vida:

- La realidad histórico-empírica, es decir, el contexto donde se desarrolla el relato. Esta dimensión supone que las experiencias vitales no son individuales, sino que reflejan la faceta personal de los cambios sociales.
- La realidad psíquica, es decir, los contenidos semánticos con que el actor narra. Esta dimensión se basa en la convicción de que cada actor construye el discurso de su historia vital, y la resignificación del pasado a la luz del presente.
- La realidad discursiva del relato tal como se produce en la entrevista, es decir, la situación de entrevista, y el papel del entrevistador que organiza el punto de vista del actor a través de la escucha, pero también de la lógica temporal. Esto significa que la temporalidad del relato no es siempre lineal. El análisis consiste, por lo tanto, en la creación de un hilo conductor temporal que va del pasado al presente. En el relato debe considerarse además: el género, la clase social, los grupos de referencia y las representaciones que el actor tiene sobre sí mismo y sobre quien lo entrevista

Emplearemos dos modelos de análisis principalmente:

- El análisis comprensivo supone que a partir de los relatos de vida de los actores pueden encontrarse las experiencias que han marcado significativamente (para ellos) su vida en relación con la problemática que se trata. Un elemento clave del análisis comprensivo es el punto de inflexión, ubicado por el propio actor como el momento vital clave en relación con la problemática que se trata. Este *punto de inflexión* o *epifanía* puede representar tanto un viraje en la práctica vital como en los significados que se tienen sobre el mundo. Las transiciones están asociadas a la división que el propio actor hace sobre un antes y un

después, dando cuenta de transformaciones identitarias desde cambios de vida graduales hasta sucesos transformadores.

- El análisis interpretativo que se relaciona con el papel del investigador al ordenar a modo de ilusión biográfica las historias discontinuas que se presentan en los relatos de vida. Esto es posible gracias a que el investigador imputa una secuencia lógica a partir de sus conocimientos teóricos y coincidencia de las experiencias y sentimientos de los actores con aquello que los patrones culturales hacen esperar.

### *5.1 Ocho relatos de vida sobre el ingreso en pandillas*

#### *Antonia (24 años)*

##### Desarrollo Urbano Quetzálcoatl –Iztapalapa

La entrevista con Antonia se llevó a cabo en la colonia Desarrollo Urbano Quetzalcoatl. Esta colonia se encuentra en la delegación Iztapalapa y fue fundada hace cerca de veinte años mediante asentamientos irregulares. En la actualidad habitan más de 66 mil personas hacinadas en viviendas con un solo dormitorio.

En esta zona convergen diversos factores sociales que se asocian con la presencia de violencia y delincuencia, como la falta de oportunidades y la normalización de la violencia (El Universal, 22 de enero de 2015). DU Quetzalcóatl se ubica por debajo de la delegación Iztapalapa en tres componentes: Calidad y espacio de la vivienda, acceso a salud y seguridad social y adecuación sanitaria.

Según datos proporcionados hasta el mes de octubre del 2015 por la Subsecretaría del Sistema Penitenciario del Distrito Federal, 25 son las colonias que más aportan internos a los Centros de Readaptación Social del Sistema Penitenciario de la Ciudad de México. Dentro de estas colonias se

encuentra DU Quetzalcóatl y se ubica en el séptimo lugar con una participación de 263 internos hombres y mujeres.

Una de las canciones favoritas de Antonia se llama “Muñequita sintética” y la canta un grupo llamado El Haragán y compañía, ésta es parte de la letra:

<p>Cuántas manos han tocado tus manos las mismas que te han asesinado.</p> <p>Cuántos ojos te han mirado a los ojos los mismos que al mirarte se han burlado.</p> <p>Las barbas mojadas de brandy y de ron las piedras rosando tus senos.</p> <p>Mi muñequita de hule de plástico,</p>	<p>mi muñequita sintética inhalando bolsitas con resistol te pasas la vida perdida en un vaso de alcohol.</p> <p>Mil ideas albergas en tu mentalidad que haces durante el día vagando en esta ciudad</p> <p>Sabrá dios que dolor arrastras no lo sé ni qué sentimientos arrastras en tu corazon.</p>
--	--

### Marzo de 2014 (Antonia)<sup>126</sup>

#### ***Ya antes me había madreado muchas veces, ya había rencor***

Me dicen dege por degenerada, yo lo veo como un pedo de degeneración como individual no de degenerada sexual o un pedo así. Siempre hemos vivido en Iztapalapa, en una zona tranquila, digo: hay pedos, como en todo, pero está chido. Mi jefe [padre]<sup>127</sup> es milusos, le sabe a todo, si quieres te cuelga un cuadro o te pone piso o resana las paredes, lo que quieras. Siempre ha sido muy luchón y muy chambeador, pero si le costó trabajo y cuando era niña ni me pelaba.

<sup>126</sup> Todos los nombres son ficticios.

<sup>127</sup> Colocaré entre corchetes algunas expresiones que contribuyan a hacer más accesible el texto.

Lo que sí, es que teníamos casa propia, no rentábamos ni estábamos de arrimados, eso sí, teníamos nuestra casita. Vivía con mi jefe y dos hermanitos [...] nunca se me olvidó que mi jefa nos abandonó y yo sí pensaba, chale, yo nunca le haría eso a mi familia [...] Mi jefito le echó un chingo de ganas, pero la neta quien cuidaba a mis hermanos era yo, él nomás llegaba hasta la noche, empezaba a tomar y luego nos pegaba regacho, y ya.

Lo que si es cierto, es que siempre dejaba dinero para comer, siempre. Y yo salía a comprar la comida y encerraba a mis hermanos con llave.

Me acuerdo que en la escuela, yo tenía que lavar mi uniforme de la escuela y también el de mis carnalitos, pero a veces nomás me daba tiempo de lavar el de ellos y ya me iba toda mugrosa. Varias veces los maestros me pararon en clase: -a ver tú, párate al frente para que los demás vean que deben lavar su ropa-. Se siente regacho, luego todos me decían que la mugres, que la chupitos.

Chale, me daban ganas de madrearlos, pero nomás me ponía a chillar y empecé a entrar menos a las clases, neta hasta odiaba a los maestros por ojetes. A veces también me quedaba dormida en clase, por lo mismo de lo cansada, y no pus a la dirección. Y así, me traían nomás castigada y nomás humillada, por los maestros y por los demás.

Entonces le hablaron a mi jefe y le dijeron que me iban a poner la “carta condicional” y me acuerdo bien, porque ese día me puso una madriza y mis carnales no dejaban de llorar, entonces me dijo: -si te corren de la escuela, te vas a chingar a tu madre-, y se me hizo injusto, porque ni me dejó explicarle el pedo, además eso fue el pedo que derramó el vaso, porque ya antes me había madreado muchas veces, ya había rencor.

***Lo que me gustaba es que todos éramos muy parecidos, habíamos tenido pedos muy similares***

Entonces me salí de la casa y empecé a vender chicles, primero intenté vivir

con unos tíos que tenía, pero estuvo bien culero, me trataban de arrimada, me ponía a hacer todo el quehacer y me hablaban feo, ya sabes que el muerto y el arrimado a los tres días apestan. Pero un día mi tío se quiso propasar, yo estaba limpiando y me agarró las nalgas, y que le doy un madrazo, y no pus armó un chisme con mi tía, que yo andaba de puta y que me le aventaba, y no má, que le creen y que me corren, fue gacho. De ahí me fui a vivir con un güey. Era un morro de ahí de la secun, que me empezó a hacer el paro, cuando algún cabrón me decía: pinche mugrosa, él le decía “bájele de huevos”, era chido el güey y me quería un chingo, me madreaba a veces, pero era chido, neta. Un día me dijo, vente yo tengo una banda, ahí son bien chidos. Mi jefe nunca me buscó, yo creo que estaba muy ocupado con la chamba y con mis carnalitos, yo creo.

Así me empecé a juntar con unos güeyes que eran bien chidos, eran la bandota y además eran del orgullo punkieskin, que era una barra de los pumas. Yo me empecé a identificar con ellos por la forma de vestir y los gustos musicales, y poco a poco le fui yendo a los pumas, porque eso era necesario para entrar al grupo, para que te aceptaran. Lo que me gustaba es que todos éramos muy parecidos, habíamos tenido pedos muy similares, habíamos mandado la escuela a la chingada y nos habían corrido de las casas, pero chambeábamos duro, no nos gustaba el pedo de andar de lacras. Pero como todo hay güeyes más pendejos que otros y unos empezaron a armar desmadres y eso no estaba chido. En las reuniones van saliendo las diferencias y desmadres así, luego si le metían un cague a dos o tres por ratas. Pero en general era la misma línea y la pasábamos chido, y aunque nos cagara que esos güeyes robaran, les caía la tira y les tirábamos paro.

***Desde que entré a la bandita ya nadie me decía mugrosa, ya me respetaban.***

En la bandita sólo habíamos tres morras, yo y otras dos, entonces me empecé a vestir y hablar como ellas Yo seguía vendiendo chicles, pero la banda se cooperaba chido para que me comprara acá, una ropita de paca en el tianguis,

eran bien chidos. Una vez ya no pudimos pagar la renta con mi güey y la banda nos recibió chido, empezamos a vivir como diez en un cuarto chirris, pero la pásabamos chido. Ahí empecé a chupar bien cabrón, y a meterme otras madres de droga y así, y aprendí a querer mucho a esa banda.

En esta bandita entran porque muchos tienen, o tuvimos una familia con muchos pedos, otros tienen una familia completa, pero no los pelan ni les brindan atención o sólo los madrean, otros muchos entran porque tienen pedos con alguien o con otra pandilla y pus para protegerse.

En las pandillas encuentras hermandad, amistad, estás acompañado de alguien que se puede encontrar en la misma situación que uno, no importa si eres hombre o mujer en una pandilla se viven episodios de violencia que es parte de todo lo que reflejamos como enojo, frustración, tristeza, pero como todo también está chido el desmadre: es padre bailar, echar trago, o solo platicar.

Desde que entré a la bandita ya nadie me decía mugrosa, ya me respetaban. Todavía tuve chance de ir y darle en la madre a dos-tres culeras que me habían humillado y le rayé su coche a un maestro ojete, nomás pa que vieran que ya era otro pedo, que ya me tenían que respetar o todo iba a valer madres.

***Siempre he notado que la gente me mira de manera distinta, no sé, como que te barren con la mirada***

Lo que sí, es que ahora me discriminaban bien gacho en las calles por mi nueva forma de vestir. Hasta para subirme al micro se me quedaban viendo y pues bien sacados de onda. Como aquí en la banda nos vestimos tipo skin, pus ya sabes las botas, el chaleco, y las morras con faldita y todo. Pero acá yo con la falda y con el pelo pintado chido, y hasta las mujeres mismas en la calle se sacan de pedo y no aceptan que te vistas como quieras, como si fuera un crimen.

En el transporte público, la gente se adjudica que te vistes para ellos y no que te vistes para ti. Te avientan la mirada lasciva (hombres o mujeres) o te empujan o se quieren pasar de listos y ahí es donde una puede dar un putazo o cosas así. Me he sentido discriminada en general, en el metro también. Me cagan esas ideas tan cuadradas. Sientes en corto como te miran distinto y te distinguen de otros.

Está raro ese pedo, porque aunque ya hay un chingo de gente tatuada, yo siento que la gente no la cacha y todavía hay un chingo de discriminación hacia quienes somos distintos. Yo siempre me he sentido distinta y siempre he notado que la gente me mira de manera distinta, no sé, como que te barren con la mirada. Yo creo que porque traes tatuajes, pero al mismo tiempo estás jodida, si eres rica no hay pedo. Si estás jodida, ya te desgraciaste la vida porque te tatuaste.

Tengo cuatro tatuajes uno en las espaldas que son golondrinas con signos musicales. Es un himno anarquista y las golondrinas se las tatuaban los marineros de buena suerte, para llegar a tierra firme. Yo entiendo que es un pedo de origen y retornar al origen, a la familia. Las golondrinas se las tatúan los skinheads porque son bien chingones en los golpes y se lo hacen en los puños, pero muchas morras se lo hacen nomás por moda. A mí me gusta, porque las golondrinas son fieles y sólo tienen una pareja en su vida.

### ***Si traicionas al barrio comprometes hasta tu propia vida***

Una vez fui a ver a mi jefe, porque sentía la culpa y tenía ganas de hablar con él, pero entonces ya me había pintado el pelo y traía dos-tres tatuajes, y ¡no más!, se puso bien loco y me gritoneó y todo: que me veía mal, que parecía ratera, y otra vez me quiso madrear, pero yo ya me la sabía, y que le meto un empujón y corro. Fue la última vez que lo ví a él y a mis carnales. Me dicen que unos tíos se los llevaron a Chihuahua, cuando murió mi jefe. No lo sé, no quiero pensar en eso.

Yo digo que es lo mejor, si fuera mis hijos, no me gustaría que se metieran a una bandita, este pedo tiene su parte padre pero también tiene su propio dolor. La vida dentro de la banda es una bendición de Dios, yo jamás me arrepentiré de todo lo que he vivido en ella, digamos que tengo la suerte de conocer y ser parte de una. Conoces el cielo, el infierno, has visto crecer a tus amigos, otros que se quedan, a unos los han matado, otros se han tenido que ir de ilegales, muchos han caído a la cárcel por diversos delitos y es triste pero luego se olvidan de ellos y no los van a ver, pero al fin y al cabo las experiencias son buenas, llenas de risas, de chistes, peleas.

En la banda puedes conocer al amor de tu vida, a la madre o padre de tus hijos, lo que se vive ahí, las sensaciones, es algo que sólo otra persona que lo ha vivido sabe de lo que puedo estar hablando. Pero eso cuesta y tiene sus peligros, para permanecer en una banda siempre debe uno de ser fiel al nombre de tu barrio no traicionar, ya que eso puede ser lo peor ya que si traicionas al barrio comprometes hasta tu propia vida.

### ***Ojalá pase algo que cambie esta sociedad tan malvada***

Yo no chambeo, y el varo lo obtengo roban... jajaj no es cierto, estoy en un programa de gobierno y me dan un varo por eso, cuido a mi sobrina y me dan una lana, pura asistencia pública. Todo ese pedo del trabajo son la mamada y ni al gobierno ni a las instituciones le importa el futuro de la juventud. Tengo un chingo de compas que no tienen chamba, sólo vivimos con la inercia y con la incertidumbre de qué chingados va a pasar mañana.

El panorama está bien cabrón y ojalá pase algo chingón para que se cambie algo, porque el país está de la verga. Aquí ya de repente me da tristeza de decir que nadie hace ni madres, pero yo también ya no confío en chambear así de fijo, te van desilusionando en el camino. Ojalá pase algo que cambie esta sociedad tan malvada. Yo creo que los jóvenes debemos ponernos las pilas, porque yo en cinco años ya no soy joven y voy a ser adulta y hace se

nos pasa el tiempo y ya no hacemos ni madres y vemos cómo se nos va yendo la vida y está culero.

***Yo no creo que la violencia esté mal...***

Yo creo que la violencia hay que saberla usar, yo no creo que esté mal reaccionar a veces con violencia. Pero hay que saberla encauzar y no ir rompiendo madres por el mundo, más bien ir rompiendo madres a quien realmente lo merece. Hay gente que siempre se quiere pasar de verga y ahí si dices: ya no mames, pus no está chido que se metan contigo o con tu gente o con tu barrio, pero que no anden de vergueros por el mundo. Yo creo en la violencia bien dirigida hacia un güey que te está atacando o pues a un objetivo específico que tú estes convencido de que se debe reaccionar con violencia, pero yo no creo que la violencia esté mal.

*Jorge (25 años)*

Guelatao-Iztapalapa

La Avenida Guelatao se ubica en la delegación Iztapalapa. Es posible reconocer la zona por la emblemática Cabeza de Juárez. Alrededor se vislumbra el cinturón de miseria del oriente de la Ciudad, que está enmarcado por un tiradero de autos robados, la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza y una academia de policías. Las carencias se vislumbran de inmediato y en la zona se percibe un dejo de inseguridad. La entrevista con Jorge se realizó justo en el monumento Cabeza de Juárez, por lo cual el barrio no me fue del todo accesible, sólo a través de mi informante, quien de inmediato me advirtió: “Abusado, aunque veas mucha tira este barrio no es seguro, pero ahorita estás conmigo, no hay pedo”. Debido a los objetivos de la entrevista y el tiempo reducido (Jorge me había dicho antes que no le gustaba hablar y que nos apresuráramos), no fue posible adentrarme en el barrio, sin embargo algunas expresiones de Jorge permitían vislumbrar atisbos de este lugar: “Aquí la gente está jodida, la banda desde muy morra anda chupando y

chacaleando, no hay mucho qué hacer, aquí mismo, donde estamos, violan a un chingo de morras... no está fácil”.

Una de las canciones preferidas de Jorge se llama “Él no lo mató” del Haragán y compañía:

<p>Se le hizo fácil y es que nada en la vida es fácil, desenfundo su puñal y se dispuso a robar una gran tienda de abastos popular.</p> <p>Solo tenía diecisiete años bien vividos mal vividos, qué sé yo.</p> <p>Todo iba saliendo de maravilla para ser la primera vez no estaba tan mal.</p> <p>Entró a la tienda: sacó el puñal y dijo en voz alta: esto es un atraco aflojen la lana o se morirán.</p> <p>Todo iba saliendo bien corrió de la tienda a toda velocidad con el dinero en las manos con su futuro en sus manos se dispuso a escapar.</p> <p>Cruzó la gran avenida sin parar ya casi la iba a librar</p>	<p>Él lo asesinó, era un niño jugando al ladrón sólo tenía 17 años bien vividos, mal vividos, qué se yo.</p> <p>El lo asesinó sin sentido y sin razón por un puñado de billetes se los hubiera dado yo.</p> <p>Su cuerpecillo yacía en la acera y el dineró el viento se lo llevó.</p> <p>Sin sentido y sin razón todo fue un error un estúpido error.</p> <p>Padres, cuiden a sus hijos no les vaya a pasar lo que les cuento yo.</p> <p>Maldita sea la hora en que se descarrió.</p> <p>Maldito sea el momento en el que se maleó.....</p> <p>Ay que policía, señor</p>
---	---

<p>cuando cerré los ojos se oyó un disparo parecía un cañón como un monstruo la vida le arrebató.</p> <p>El juego había terminado ya una bala le perforó el corazón.</p> <p>Aquel policía, señor se ganó un ascenso y una medalla al valor.</p>	<p>él no lo mató fue la misma sociedad y el medio en el que se desarrolló.</p> <p>El no lo mató, fue el medio, sus padres sus amigos, la necesidad sus ansias, que sé yo.</p> <p>Sin sentido y sin razón.</p>
---	---

#### Abril de 2014. (Jorge)

##### ***Los papás, no de todos, pero había unos que les valía madre***

Siempre viví con mi jefa, y estaba chido. Pero éramos cinco, entonces no alcanzaba el varo, y eso que mi jefa lavaba ajeno, cuidaba a una viejita y hacía dos tres quehaceres. Yo empecé a chambear desde los diez años, ya limpiaba parabrisas y lavaba coches en un estacionamiento.

Cuando estaba morro, antes de los diez años vivía en Santa Úrsula en una cerrada y ahí había unos güeyes, unos dones que eran bien guerreros. El taiger, el cajeto, el gama, eran bien desmadre, bien pedos, bien piedras. Se juntaban a tres casas de mi cantón. También estaba los Ruberinos.

Tengo un carnal que me lleva 6 años y cada quien se iba juntando con grupos y se daban en su madre. Mi carnal a cada rato se daba en la madre. Nunca le gustó dejarse ni que lo hicieran menos.

De morros jugábamos bote pateado, burro castigado, cinturón escondido (Escondías un cinturón y el más cabrón tenía que dar los primeros cinturonzos). Uno lo escondía en un estacionamientos, en llantas, árboles,

pero con límites. Teníamos ciertas bases y el güey que lo encontraba le daba putazos a los que no se cubrían. Había reglas, no dabas madrazos con la hebilla.

Los papás, no de todos, pero había unos que les valía madre. Otros, como mi jefa, sí te gritaban: -ya estuvo- a las diez o diez y media. De hecho te puedo decir que a los que los mataron o están en cana son a los que sus jefes sí les daban viada de hacer lo que quisieran, a mí me encerraba luego luego, pero a mí hermano nel, a ese cabrón no lo pelaban.

***Una vez me dejaron como cuatro meses sin salir al recreo, como pinche preso***

Ahora vivo en Guelatao en ejército de oriente, mi carnal se quedó allá y luego se lo quebraron. Al principio sí me daba un chingo de frío estar en el barrio solo, pero poco a poco fui topando a la banda. Antes no estaba tan culero, no había jaulas ni cadenas, el kiosko estaba bien chingón. Jugábamos, había fiestas.

Eramos un desmadre con la banda con la que me empecé a juntar, eramos el betito, el Uriel, el Christian, la Joselyn, la Yendy, el ratón, el Charlie, el vaquero yo era el más grande. Ya juntos sí somos un chingo y sí nos tiramos un guante.

Nunca me gustó la escuela, la neta no sé cómo acabé la primaria, jajaja, no tengo idea. Pero entré a una secun ahí en la doctores y ya me empezó a valer madre, ya me iba de pinta casi siempre. A veces entraba nomás para saltarme y salirme. Me sacaba de onda que yo no sabía nada y que nos castigaran tan gacho. Una vez me dejaron en cuclillas como una hora y la maestra me daba madrazos con una regla de madera si me movía, luego una vez me dejaron parado en el patio y el sol estaba bien culero). Una vez me dejaron como cuatro meses si salir al recreo, como pinche preso.

Entonces ya en segundo me empezó a valer madre, y me iba de pinta con otros güeyes, y luego se pegaban morras. Íbamos a varios lugares, pero más a Chapultepec o al parque de ahí de Centro Médico, ahí nomás estábamos. Luego un güey que le decían el “gansito”, jajaja, porque era negro, así le decían, y luego él llevaba así cajas de marlboro que creo se chingaba en las tiendas, y las vendía en un puesto de esos de la calle, de los de dulces, y entonces le daban un varo y con eso la pasábamos chido. Pero luego sí nos decía: -ya, no mamen, no los voy a mantener- y entonces se iba y nos dejaba así tipo en Chapultepec y sin un peso, entonces aprendí a talonear, a pedir dinero a la gente, dizque para mi pasaje.

***Les dijimos que queríamos ser de la pandilla para cobrar venganza, así gacho***

Entré a la banda porque una vez que me fui de pinta ahí al Centro Médico, ahí estábamos en unos juegos de esos fijos que ya nadie usaba, tipo resbaladillas y otras cosas. Y entonces llegaron unos güeyes y que nos atracan con navajas, estuvo bien culero, nos quitaron hasta los tenis y las mochilas. Chale. Tuvimos que regresarnos caminando descalzos, a mí luego luego se me rompieron los calcetines y llegué a la casa con los pies sangrando y un dolor de la chingada. Entonces mi jefa vio que andaba de cabrón sin ir a clases y me dio una madriza. Al día siguiente fue a la secun y le dijeron todo, de mis faltas y mis desmadres, y no, pus otra putiza.

Entonces ya en la secun, pus hablamos los güeyes que nos habíamos ido de pinta, y pues les dije que me habían madreado y ese pedo. Ellos no tuvieron bronca porque a sus jefes les valían pa pura madre. Entonces uno dijo: -nel, tenemos que vengarnos- y pues ese güey era de ahí de la Buenos Aires y nos dijo: vamos, hay que hablar con unos compas-. Así conocí a mi pandilla, esos güeyes nos recibieron re-bien y dijeron que nos tirarían paro y que iba a estar chido, pero que había que planearlo y no sé qué.

Así, les dijimos que queríamos ser de la pandilla para cobrar venganza, así

gacho, chingar a esos güeyes, y nos brincaron, unos patines bien gachos y nos dijeron: -cámara, ya están dentro, pero tienen que echar ribete. Y entonces nos íbamos de pinta, para estar con ellos, a veces no teníamos varo para las chelas y entonces nos lanzábamos a tumbar espejos laterales, lunas y calaveras de los carros, y las vendíamos en corto ahí en la Buenos, y no, pus la pasábamos chido, para eso las tumbábamos, no era mal pedo.

***Ya en la banda es bien distinto, ya le miden, ya te respetan***

Tumbar esas madres es bien papita, nomás le das con el hombro y pa abajo. Y a veces nos chingábamos también las “insignias” esas, que de BMW y así, esas se venden también. El pedo es que para venderlas chido debían saber que teníamos barrio con la pandilla, sino nos iban nomás a dar bajón de las cosas. Ya en la banda es bien distinto, ya le miden, ya te respetan.

Mi jefa nunca supo que andaba con esos güeyes, pero sí me madreaba por llegar tarde, según de la secun, y yo me hacía el indignado. Me salí de la casa antes de que se enterara de que ya ni iba a la escuela y que andaba en otros asuntos. A veces la voy a ver, sobre todo cuando no tengo ni pa comer, y siempre me da un taco y su bendición. Yo creo que hasta estuvo chido para ella, una boca menos qué mantener.

Luego nos enteramos que los güeyes que nos habían atracado eran de Santa María y de Ejército de Agua Prieta (las casitas) en avenida Guelatao. Esas eran casitas, ahorita ya construyeron, pero eran casa de lámina, de madera (paracaidistas) y esos güeyes por sus huevos agarraron un pedazote. Entonces los güeyes de la pandilla, dijeron que la neta estaba cabrón, que ya nos olvidáramos de ese pedo, a pesar de que habíamos protegido vengarnos, pero las reglas son las reglas y pus si la banda dice nel es nel.

***Aunque en la brincada me rompieron una costilla, los quiero un chingo***

Después hasta les hablamos a esos güeyes nomás para la reta o igual si los topamos en las fiestas o en el barrio por la calle, pus sí es un quihubolas, no. Pero a mí nunca se me olvidó lo que me hicieron (quienes nos atracaron), aunque les agradezco, porque gracias a ellos conocí a mis compas, y aunque en la brincada me rompieron una costilla y en una corretiza casi me matan, los quiero un chingo, son la familia, carnal...

Yo antes chambeaba en el hoyo, ahí en Iztapalapa, a dejar cosas, coronas de flores para velorios y esos pedos. Como esas zonas están bien culeras, los que me contrataron me dijeron: -ten un tubo [arma de fuego] pero esa madre no es para que andes de verguero parando el culo a cualquiera, no te garantiza nada, no significa que eres el héroe, no mames. Esa madre es una responsabilidad, no la andes brillando, es para ti y tu casa. Pero a mí me valía verga, yo traía el tubo y lo sacaba con dos o tres güeyes y les daba cachazos.

Pero la mayoría de mi banda andaba en otros asuntos, algunos chambeaban un rato en ejército que se divide en 5 secciones como la vicente guerrero o la reforma agrarista, son súper manzanas. Cada sección tiene puntos de venta y compra de cosas de "Roberto" [robadas], celulares, tenis y pedos así. Son puntos fijos ya conocidos. Ahora muchos compas venden y ya tienen tubos, porque desde hace tres años empezaron a llegar Zetas al Estado, a Santa María, a Santa Cruz, a Neza. Empezaron pedos de ejecutados en esa parte oriente del Estado, en Neza, los Reyes, Chalco, los límites, Ixtapaluca.

***Tú ya sabías quienes eran, y ya veías si eran pendejos y con quiénes darse en la madre y con quiénes no***

A partir de eso la banda anda ya más cuidada, con 22. Antes traíamos tubos de balines y bajábamos a cotorrear y a pararnos el culo. Íbamos en secundarias 272 y 212 y la 114 de Ejército, ahí iba mi banda. Algunos eran de la Paraíso y en esas secun se armaba un desmadre. Eran tipo de la cuarta que era más pesada que la primera y de ahí veías si es primo o sobrino de no sé quién. Tú ya sabías quienes eran, y ya veías si eran pendejos y con

quiénes darse en la madre y con quiénes no.

Una vez venía de Santa María, iba caminando, estaban unos güeyes chupando y entonces me dijeron: -cámara saca para otra chela-, eso se hace mucho, se “talonea” a la gente, pero eso mi banda también lo hace, así que los tiré de locos, y no que me alcanzan y que me sacan el tubo y me lo ponen en la cabeza. Ese día me oriné del susto, me recargué y dije: -chale, cámara putos- y me sacaron todo. Llegué bien chillón con la banda y me dijeron: -va estás chido, todo relax ya vendrá la nuestra--.

Desde entonces trato de estar tranquilo y alerta del entorno, porque eso te puede salvar la vida, mucha banda ya se dedica a chacalear, a dar bajón, a robar, pues. Hasta mi banda, dos tres güeyes le están pegando a eso, no te lo voy a negar, atracan en las calles y en los micros. De repente la banda sí piensa: chale con estos culeros, pero ya cuando sacan los tacos y las chelas, ya no hay pedo, nos hacemos bien pendejos.

### *Ramiro (28 años)*

Santa Cruz Meyehualco-Iztapalapa

La entrevista con Ramiro se llevó a cabo en el tianguis de Santa Cruz Meyehualco, uno de los más grandes de la Ciudad de México. De acuerdo con mi informante, este tianguis abarca cerca de cuarenta calles y se puede encontrar todo tipo de mercancía: “Neta, encuentras desde mercancía chida y original, hasta cosas de “Roberto” que le bajan a los trailers bien temprano y llegan y lo venden en chinga”. Este tianguis abarca desde Ermita hasta la Av. 10 y gran parte de la Unidad Habitacional Santa Cruz Meyehualco. La entrevista se llevó a cabo entre el olor a comida, los gritos de los vendedores “lleve, lleve, bara, bara”, el regateo, los colores de las lonas, música a alto volumen y gente con “diablos” queriendo pasar. Ramiro me cuenta un poco: “mucha gente vende acá y vienen de otros lados, también llega un chingo de banda de otras partes a vender y a robar. Pero uno sabe que el tianguis está

en su zona y si te preguntan: ¿de dónde eres?, tú dices de Santa Cruz y te dicen del tianguis y así, también saben que es una unidad bien pesada y que no deben buscar pedos. “Yo soy de Santa Cruz, soy chingón”. Por otro lado, en el Pueblo de Santa Cruz Meyehualco, la conformación de los grupos de edad de jóvenes y adolescentes es mayor a los promedios delegacional y de la entidad (Ciudad de México). 25.6% por ciento de sus habitantes tienen menos de 15 años.

Del total de la población penitenciaria en la Ciudad de México, el 18% vivía en Iztapalapa antes de estar en prisión. Los reclusos iztapalapenses provienen de “colonias expulsoras” como Ejército de Oriente, Ejército Constitucionalista, Vicente Guerrero y Santa Cruz Meyehualco.

Una de las canciones preferidas de Ramiro se llama “El niño sin amor” del TRI, y la letra dice lo siguiente

<p>Él nació, que sé yo,          porque quiso el destino, porque quiso Dios          yo no sé, por qué fue,          sólo Dios que es tan grande pudiera          explicarnos por qué          ese niño nunca ha tenido padres ni ha tenido          hogar          ese niño no conoce el amor.</p> <p>Mendigó, suplicó, vendió globos y chicles,          limpió parabrisas</p> <p>aprendió a vivir, entre miles de gentes que          siempre traen prisa, porque</p>	<p>ese niño, teniendo más derecho que tú o que          yo,          ese niño, no conoce el amor.</p> <p>Al fin del callejón, ahí está ese niño sin          ninguna ilusion          aprendió, sin querer, que sólo trabajando se          puede comer,          entendió que la vida es un juego que es muy          difícil jugar,          ese niño no conoce el amor...</p>
--	--

***Mi jefito es la pandilla ¿no?, igual que yo ahora***

Mi jefe vivió en la calle un tiempo de su vida. A él lo regalaron de morro con unos tíos y por lo que me cuenta pues fue una infancia violenta y pues decidió salirse de su cantón cuando se enteró que esa familia no eran sus padres verdaderos, decidió, se enteró así más o menos quien era su carnal y acá, no sé, por coincidencias, no recuerdo bien esa historia, pero pues salió de ahí y estuvo un tiempo en las calles, hasta que encontró a su jefe y a su jefa verdaderos, pero no fue la bienvenida que esperaba, entonces tuvo una infancia acá difícil carnal y pues se metió a una pandilla.

Mi jefito es la pandilla ¿no?, igual que yo ahora, él la vivió en otra época, vivió en los cuarenta, nació en mil novecientos cuarenta y cuatro mi jefe, era igual otro México ¿no?, otro pedo entonces. Ese güey vivió bien distinto pero también todo era muy violento, pero pues él me dice que... él es mi compa carnal, él es así, mi parsero, me enseñó a ser pandilla y me dice que le tengo que echar ribete, ese güey lo sabe, siempre me dice a mí y a mis compas que nos pongamos chingones, que nos cuidemos y todo eso, pus él sabe que luego nos metemos en problemas, pero sabe que yo voy a estar ahí con esos güeyes, porque él hubiera estado también ahí.

Cuando estábamos morros, bueno cuando teníamos unos dieciséis años, me empecé a juntar con unos compas, hijos de amigos de mí jefe, que son más grandes que yo la mayoría o sea cuando yo tenía unos ocho o diez años, ellos tenían como trece o quince no, entonces pues yo ahorita me sigo juntando con esos carnales, ahorita ya dos tres tienen hijos o dos tres están en otros lados y así, pero yo me junto con esos güeyes porque son ahí del barrilito, a mí sí me dejaban salir tanto de morro y me daban viada, y llegaba hasta tarde.

***Ninguna morra me pelaba, hasta que nos hicimos pandilla chida, entonces ya dos-tres querían conmigo***

No había morras en la pandilla, o sea las morras que había pues eran novias de los güeyes que acá no, que eran de la pandilla. Pero me acuerdo que a mí ninguna morra me pelaba, hasta que nos hicimos pandilla chida, entonces ya dos-tres querían conmigo, les gusta que seas locote, rifado. Luego conocíamos dos tres morrillas que iban a cotorrear pero había dos tres bien abusados y pues siempre terminaban en tanga las morras güey ¿no?, y acá, pues más bien era un pedo así como entre nosotros, entre los compas del barrio, y en el barrio hay otras morras más cuidadas por sus jefes, esas no se juntaban con... si nos hablaban y nos saludaban y acá pero como tal no, no estaban en nuestros cotos, ya hasta que empezamos a crecer se interesaron acá en nuestros cuerpos y acá.

Me dicen el tatuado porque cuando estábamos morros yo me empecé a rayar, yo me rayé como a los diez y seis años y mi primer rayón yo no me lo hice por acá, me lo hice por unos pedos que estaba teniendo en mi familia y así, ese pedo ¿no?, para recordar siempre quién soy y quiénes son mis jefes ¿no?, mi familia y lo que es la familia y ese pedo. Mi primer rayón es este, es un Tláloc, me lo hice acá en la pierna, ¿te lo enseño si quieres? Es el Tláloc, o sea la representación gráfica como tal no sería él, porque no está relacionado con el fuego sino con el agua, pero yo ya le quise poner un toque a este rayón y pues tiene las iniciales de mi jefa, porque una vez mi jefa se enfermó bien gacho y estuvo en el hospital un rato y todo.

Mi jefita acá, mi jefita me enseñó a respetar primero a ella ¿no?, a mis carnalas y a otras mujeres, a ayudar ¿no?, en las labores del hogar carnal, a respetar a mis compañeros así de la primaria, era bien peleonero yo, entonces pues mi jefa me bajaba los pies, ella era educadora, pues no sé güey, así, ser un hombre es acá carnal, ser un hombre es asumirse como un igual con ciertas especificidades y con virtudes y también con un chingo de fallas y pues asumir con valentía la responsabilidad de sus acciones, asumir las

consecuencias de sus actos ¿no?, siempre salir adelante cuando es uno y apoyar al otro y a la otra ¿no? güey.

***Como que me cuestionaba ¿no?, que transa con la... ¿qué es la familia?***

Yo tengo dos carnalas y un carnal, pero una de mis carnalas no es mi hermana como tal o sea es mi media hermana. Yo crecí creyendo que sí era mi carnala, pero cuando mi jefa dijo la verdad, que era de otro güey, pues como que hubo una disgregación familiar en un momento dado, porque la otra de mis hermanas le sembró mala cosquilla a mi jefe, y pues se le dejaron ir con todo a mi jefa. Estuvo gacho, porque los que se supone que éramos la familia, los que crecimos como familia pues más bien resultó no serla ¿no?, y más bien pues a mí jefa no la visitó mi jefito en el hospital, estaba rete encabronado, y pues yo sí estuve ahí y empecé a tener así como interrogaciones, así como que me cuestionaba ¿no?, que transa con la... ¿qué es la familia? Mi jefa se quebró, fue bien gacho y ahí empezaron mis pedos, ya no me concentraba en clases y me salí de la escuela, entonces pues ya era un desmadre con mis carnalas y todo. Un desmadre, me quería morir, y nel: dije, mejor me jalo con mis compas antes de matarme. Ya había unos que vivían así como ocho güeyes en un depa y dije, pus con ellos.

En el barrio pues sabes, por ejemplo ahí donde vivo es cagado porque como tal, si tú lo ves, no es una colonia, es una unidad, y también son formas de relaciones, todo es bien distinto, bien específico. Al chile, cuando yo estaba morro con los que me juntaba les ponían unas verguizas los que le seguían no, y a esos que les seguían les pegaban los más grandes y los más grandes se daban tiros con los otros que también tenían su pedo y aparte habían otros bien locos que hacían dos tres... pues locos, de esa banda acá qué pues acá, pues más bien ya tiene dos, tres trastornos y llega y le pega a Juan y a Abraham, y al que no le gusta lo pica o le da un plomazo y la banda con la que acá llegaba y préstame tu acá, me gustó tu chamarra, tu baika [bicicleta], lo que sea y te tenías que tumbar porque al chile iba a ponerse la cosa bien acá, bien culera, pues.

***Me gusta la banda, porque ahí siempre hay comida, siempre hay chelas y mota, quién sabe cómo...***

Yo creo que era un pedo generacional ¿no?, los más grandes les pegaban a los más morros y así, como en cascada, pero era si de cierta manera sirvió para que dos, tres nos pusiéramos changos no y pues igual yo hoy en día no soy así, antes eran tiempos yo pienso más violentos, incluso ahí donde vivo ahora es muy tranquilo a... o sea si hay un chingo de bandita y si le brincan no, pero no son güeyes locos ni maloras como antes había, antes la pandilla le echaba ribete, así le valía verga si era... con lo que fuera güey. Igual hoy en día pues la banda evita acá un pedo más culero ¿no?, igual si sale un tiro pues ni modo hay que dárselo pero, pero pues ya un pedo más culero, no está chido güey, la neta la violencia está bien culera ahorita, yo pienso, y ahorita tienes que agarrar el pedo de que también tienes que tolerar a un chingo de banda y debes entrar a una pandilla para estar a salvo, aunque para eso te tengan que brincar, hay que aguantar, echar ribete y entrar y rifarse por el barrio, eso me lo enseñó mi jefe.

Ahorita no chambeo en ningún lugar no, más bien en la calle, en los semáforos, en los camiones, a veces vendiendo cosas, tratando de lo que sea, a veces cocinando para vender comida acá cuando hay ¿no?, sí sale, o a veces a ponerme un traje para trabajar acá de mesero o atendiendo así a la gente en eventos. Cuando por ejemplo son así eventos está chido, pero sí son unas verguizas en la madrugada y acá pero pues pagan lo justo, cuando es a veces en ciertos eventos.

Cuando es en la música está chingón güey, si cobras acá bien y pues también tienes que saber ser buen músico y acá o estar con buenos músicos para que te toque algo acá, una salpicada chida, pero la neta es que está cabrón, o sea ese pedo no es constante a veces hay y a veces no hay, y entonces hay temporadas en las que de plano no hay y tienes que vivir con cien baros diarios, ciento cincuenta baros diarios y está cabrón, ¿no?, igual con setenta

baros, con ochenta baros compras una comida para comer dos veces, no sé o como quieras pero sale para dos raciones o para cuatro raciones. Por eso me gusta la banda, porque ahí siempre hay comida, siempre hay chelas y mota, quién sabe cómo, pero siempre hay.

*Laura (26 años)*

Gabriel Hernández-Gustavo A. Madero

La colonia Ampliación Gabriel Hernández, es la comunidad que presenta mayores índices de violencia, índices delictivos y niveles de drogadicción en la delegación Gustavo A. Madero, de acuerdo con los vecinos de la delegación y las autoridades locales. Esto ha tenido como consecuencia que la colonia sea señalada como una demarcación prioritaria en el Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia. En la colonia se presentan altas tasas de deserción escolar y falta de oportunidades laborales. También se observa la carencia de espacios de esparcimiento y recreación, de servicios básicos a la población, así como el deterioro de la infraestructura y el equipamiento urbano. La entrevista con Laura se llevó a cabo en una de las escaleras de la colonia (que se sitúa en un cerro), donde según me cuenta mi informante: “ a cada ratito matan a chavos, los ejecutan”.

Una de las canciones favoritas de Laura se llama “Déjala ser”, es de la Banda Bostik y la letra dice lo siguiente:

<p>Ella está llorando, se le ve tan triste, la mirada se está drogando y al parecer no le importa nada estoy seguro de que todo empezó por diversión pero ya es tarde ella es una adicta y es su perdición</p>	<p>Me duele ver que tantas como ella están drogándose es una niña y no merece tan pronto la destrucción, quisiera tener el poder y los medios para ayudarla pero también solo soy otra victima de la inflación</p>
<p>Tal vez así es ella por que destrozaron su corazón, o tal vez el medio donde que se ha desenvuelto buscando amor</p>	<p>Tal vez mañana con el tiempo cambie de parecer un buen amigo le dé la mano y la haga</p>

<p>quizás en su casa hay problemas de desintegración,</p> <p>podría ser todo pero nunca la música del rock and roll</p> <p>No le digas nada, nada, nada, de hecho déjala ser</p> <p>en esta vida uno nunca sabe cuando va a perder</p> <p>podría suceder que el día de mañana tu puedas caer</p> <p>aprende a vivir</p> <p>aprende a sufrir</p> <p>y déjala ser</p>	<p>comprender,</p> <p>el día de mañana la vea repuesta y no en el mismo roll</p> <p>la quiero ver pero verla adicta solo al rock and roll</p> <p>Cuando tu veas que el vicio maldito ya la destrozó</p> <p>no te burles, ni la critiques, te lo pido yo</p> <p>Si no la ayudas no la ataques, déjala ser</p> <p>aprende a vivir</p> <p>aprende a sufrir</p> <p>y déjala ser</p>
---	---

### Mayo de 2014. (Laura)

#### ***Me salía con los cuates y le entraba a la grifa [marihuana] y con eso me alivianaba bien chido***

Yo siempre viví con mi jefa, mi jefe era aparte. Con mi jefa pagaba, buscaba qué pedo y me trenzaba, y mi jefe nomás iba a veces a donde vivíamos a chupar y a decirme: -tú quédate con ella, total, tú te sientes bien chingona para estar con la ruca-, y yo le decía que sí, que yo podía, aunque sí me desesperaba porque mi mamá estaba ya bien grande y bien enferma. Entonces, desde morra, me salía con la banda, para olvidar los pedos con mi jefe, porque tomaba un chingo y nos madreaba seguido a mi jefa y a mí.

Entonces yo me salía con los cuates y le entraba a la grifa [marihuana] y con eso me alivianaba bien chido. Pero luego mi jefa se murió, y pues estuvo gacho, porque ella estaba mal, creo que se ahogó y a esa hora yo estaba bien grifa, y pus no supe hasta en la noche, cuando llegué y la ví así, como dormidita. Nunca se me olvida güey, nunca... sueño pesadillas con eso.

Lloré un chingo y más porque la familia de mi jefe (nunca me llevé bien con

ellos), pero ese día ya todos querían según un chingo a la jefa, y me decían: -chale, pinche grifa, andabas de culera y tu jefa se ahogó- y es que se le atoró una ciruela en el pescuezo güey y no estuve ahí aunque sea para darle unos madrazos en la espalda, o una respiración de boca a boca y acá. Fue culero.

Cuando ya la enterramos, mi jefe me dijo que se iba para el gabacho y que me mandaría una lana, pero ya no volví a saber de él. Tuve que salirme del cuarto de azotea que rentábamos y me fui a vivir con unos compas que tenían un jacal de lámina, sus papás eran paracaidistas y se habían agarrado un terreno y me dieron chance de vivir ahí, aunque luego sí les tenía que pagar con cuerpo, porque pus no tenía varo.

### ***Ese güey estaba en una pandilla y yo lo empecé a acompañar***

Entonces yo seguía con la grifa, y pues le entraba a dos tres robos y dos tres madres, pero sí me daba un chingo de miedo irme al bote y así sola, sin nadie que me llevara varo. Un compa estuvo así, y no pus lo agarraban de ¿cómo se llama?, ah sí, de “monstruo”, de esclavo. Con las viejas es diferente, pero nel qué miedo.

Así que no, pues todo de la verga y ya me quería salir de con esos güeyes, y entonces pues a chambear, trabajaba en una lavandería y pus me fletaba todo el pinche día, para una madre que me dejaba como mil quinientos al mes, no chingues. Era un pedo de disolver tu forma de vida, de explotarte bien vergas, pero pus hay que formarle güey, hay que tragar.

Entonces conocí a un güey, ahí mero, se paraba afuera de la lavandería, y ahí se me quedaba nomás viendo, y yo me hacía pendeja. Pero pus estaba guapo y tenía una moto chingona. Ya una vez al salir, si le dije: pus qué me ves, y me dijo: -pus me lates un chingo-, y así estuvo un rato chingue y chingue, hasta que me ganó, y pus nos hicimos pareja y me fui a vivir con él. Ese güey estaba en una pandilla y yo lo empecé a acompañar, porque la neta ya estaba harta de la pinche dueña de la chamba, de que me negreara tan gacho. Ya no hubo

pedo para entrar a la pandilla, porque ese güey era de los que movían chido ahí.

***Por él tengo a la banda, y además la neta es que no tengo a donde ir...***

En la pandilla hay diferencias cuando eres mujer, pero yo creo que sí debe de haber diferencias o sea existe como cierta protección no, el hombre cuida a la mujer, pero también la mujer cuida al hombre, pero o sea yo pienso que con lo que sí hay que romper es como con esa definición de acá, de dominación, ¿no? de género o sea más bien sí debe de haber una igualdad ¿no? porque tanto el hombre aporta como la mujer ¿no?, tanto la mujer cuida como el hombre cuida, tanto la mujer enseña, como el hombre, entonces pienso que es acá, debe de haber un calificativo por igual ¿no?, aunque a veces una misma la caga y tiene impulsos estúpidos y acá.

Pero mi güey es cero maldad, neta, me ha dicho que prefiere ponerse unos vergazos él mismo, antes que tocarme siquiera, y está chido, porque a mí no me gusta pelearme, pero pues sí me peleo a veces y digamos que no lo disfruto pero tampoco me desagrada el pedo, pero nel, sí me he sacado de pedo con mi güey acá duro y feo y a veces nos hemos ofendido el uno al otro, pero no, no jamás acá me metería en un pedo gacho con él, me trata chido, por él tengo a la banda, y además la neta es que no tengo a donde ir.

Este güey y toda la banda, son mi familia y mi cantón, y con ellos vivo el barrio y acá la gente dice que es violento y sí, sí hay violencia, pero porque hay vicios y también hay otros lugares que, ¿cómo te digo?, pues colonias más populares y la banda se tiene que aprender, la banda aprende que también hay banda chaka y hay banda de allá adentro que... traen otros pedos, hasta narcos son y puede ser peligroso.

***En la banda todo está chido, no hay así que te discriminen, porque todos venimos de la misma mierda, todos la hemos vivido...***

Yo me voy a morir un día güey, pero quiero que la pandilla viva por siempre, que siempre sigan en la misma línea, para ayudarle a los suyos, a su pandilla güey, que es su familia güey, así pues, la neta. Que si una morra la está viviendo, como yo la viví, pues que siempre haya una pandilla para recibirla, para hacerle un quite, para sacarla del infierno.

A veces me acuerdo de mi jefa, ella era mi fuerza y mi ejemplo de vida, era bien importante para mí, güey, y es una mujer a la que respeto y hasta la fecha, aunque ella no esté aquí, creo que vive en mí por muchas cosas, y aunque a veces sé que soy una idiota, cabrón, por cómo me comporto, pues sé que ella me puso enfrente al amor, y que ella me trajo aquí, con esta familia, con mi barrio, para que me cuiden.

Seguro que ella sabe que aquí no me dejan morir de hambre, siempre hay algo que tragar, siempre hay grifa y chupe. Aquí está chido, ya nadie se mancha conmigo y si se quieren manchar les metemos unos putazos. En la banda todo está chido, no hay así que te discriminen, porque todos venimos de la misma mierda, todos la hemos vivido...

### *Gustavo (28 años)*

Barrio de Tepito

Tepito es un barrio popular de la Ciudad de México, que es conocido entre los capitalinos como el *Barrio Bravo*, y es un importante punto comercial y un foco rojo en delitos como narcomenudeo, robo y piratería. Los operativos policiales contra la delincuencia se topan a menudo con una comunidad sumamente cohesionada que responde violentamente. En 2012, la Alianza Internacional de Propiedad Intelectual (IIPA) ubicó a Tepito como una de las principales fuentes de manufactura y venta de mercancías piratas, que se producen por cientos de miles en laboratorios clandestinos que emplean a cientos de

familias Los habitantes del barrio son de los más pobres de la capital mexicana, con ingresos familiares promedio de entre uno y tres salarios mínimos, según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi). La entrevista se llevó a cabo en un puesto de tacos del mercado de Tepito y también en una vecindad de la calle Libertad.

Una de las canciones favoritas de Gustavo es “Distante instante “de Rodrigo González y la letra dice lo siguiente:

Si volviera el amor, si tuviera un hermano, un amigo un sueño en la mano, moriría ese dolor de buscar el calor en el cruel laberinto de este vaso de alcohol, de estas calles sin sol.

Si tuviera ilusiones, si existieran razones locuras, mentiras, pasiones, no habría necesidad de pasarme por horas bebiendo cantinfloras de esta gris soledad, de esta eterna ansiedad.

Si pudiera borrarlos esos viejos recuerdos que como viles cuervos arrancan ya mis ojos, dejando mis despojos entre historias hirientes igual de indiferentes al amor y a las gentes.

Si te hubieras quedado, si me hubieras pedido que quemara el sonido, de ese viejo pasado, no estaría aquí metido ahogando mis entrañas, arañando el olvido, ni confuso y perdido.

### Mayo de 2014. (Gustavo)

#### ***Yo entré a la pandilla desde niño, hermano, toda mi vida...***

Vivo con mi abuelita y mi mamá, la neta mi jefa ha tenido que romperse la madre por mí y mis dos carnales, ella es la base, el pilar para que pueda haber una familia. Para mí la figura de la madre es lo más importante, pero no para todos es la misma figura, la mayoría de mis compas de la banda pues han tenido jefas hojaldras, que los madrean y que luego atracan y están en el reclu, también hay un chingo de madres solteras y culeras aquí.

Otros, pa qué te cuento, otros compas que ya están muertos o presos, ni mamá tenían, y hay unos que a sus jefas las encontraron muertas en algún hotel por ser prostitutas, otras siguen siendo prostis.

Mi jefa no, ella siempre se ha rifado, es cocinera en un restaurante bien chido, y de ahí luego nos llevaba comida bien rica. Afortunadamente mi figura materna nunca ha tenido que estar en ninguna situación como esa, así que lo que para mí yo creo normal, yo creo para ellos ha sido lo anormal, por eso yo me atrevo a decir que ahí eso sería un foco rojo, pues la mayoría de los compas de mi pandilla, vienen de familias bien retorcidas.

Yo entré a la pandilla desde niño hermano, toda mi vida, ahora sí que yo nací acá en Tepis [Tepito], me crié acá y pues con toda la pandilla yo me he tratado de juntar, independientemente de las mañas que tengan o de sus problemas personales. Yo me llevo, me sobrellevo con ellos y hay unos que inclusive somos amigos ¿no?, no todos, pero desde chicos nos hemos juntado. Tenemos un punto en común de reunión ahí cerca de la calle de Manuel Doblado, no ahí, pero por ahí.

### ***Éramos un chingo y no podíamos estudiar todos...***

En la zona siempre han sido bolas de arriba de quince veinte, realmente son bastantes, un número exacto no te lo puedo decir porque siempre van llegando nuevas personas, siempre van llegando, no nada más güeyes nativos de allá sino de otros lados. Lo que tiene mucho Tepito es que también sabe darle la bienvenida a güeyes de otros lados aunque no sean del barrio, igual no falta el encajoso que quiera pasarse de listo y mancharse con la gente del barrio, y robarles, pero también no falta el que se quiera portar chido.

Me acuerdo que de morro mi papá me dijo que hizo un trato con la Santa Muerte y que por eso ya se estaba llevando a mi mamá, una vez que se enfermó, pero al final, según terminó de pagar esa cuenta y que por eso se salvó. Yo le creí, digo, pues cada quien, son creencias de cada uno y son como secretas voces que se dicen en el barrio, yo pienso que también está el poder que le quiera dar en cuanto a la mente ¿no? Sí, hermano, viví desde morro con toda mi familia, somos seis, somos seis.

Éramos un chingo y no podíamos estudiar todos, así que mi jefa dijo: -va, que estudien tres y los otros tres trabajan-, y me tocó chambear, pero no estuvo cabrón, ahí en el barrio si encuentras quien te diga: -órale, atiende mi puesto-, también hay dos tres culeros que quieren que vendas mierda, drogas, pero yo a eso siempre dije que nel, no porque esté mal, pus la gente tiene que vivir de algo, pero a mí no me late ese pedo.

### ***Supe que necesitaba una bola que me cuidara...***

Yo entré a la pandilla más bien por protección, para que me protegieran, porque como a los trece años estuvo en peligro mi vida. Me acuerdo que me estaba dando un toque [fumando marihuana] con un amigo de la secun en una calle que se llama Leona Vicario estábamos... era de mis primeros toques, estábamos él y yo a las tres de la mañana y estábamos caminando por esa calle que te digo, íbamos hacia el Centro, porque él vive en el Centro ahí, entonces nos metimos por una calle e iba pasando un carro Sentra de color arena, no le prestamos mucha atención, a pesar de que eran las tres y media de la mañana, pero cuando iba pasando se frenó y se oyeron unos disparos, le dieron a mi compa, le dieron, y el conductor ya me estaba viendo a mí, yo nada más me pegué a las cortinas y me paralicé por un momento, nomás me gritó: -luego sigues tú-, y se arrancó.

Esa fue la primera vez que estuvo en peligro mi vida y creo que el pedo era por una morra, no lo sé, pero supe que necesitaba una bola que me cuidara, pues ya cuando te apuntan con un arma, hermano, yo digo que es más que suficiente para que pienses en que está en peligro tu vida ¿no?, cuando te apuntan, ya cuando te apuntan o que estés cerca de un pendejo al que le dieron, pues ya con eso tienes para sentir esa adrenalina, no, para sentir eso...

***Y es que el barrio sí es cierto que es bravo, y hay broncas de mano a mano y también campales***

Una vez me sacaron... me acabo de acordar cuando una vez, yo no juego futbol ¿no? pero esa vez jugué con los de mi secun y me puse de portero, porque yo no juego muy bien futbol y entonces agarre el balón, ya lo tenía en las manos y un güey aun así pateó. Entonces me calenté y le empecé a pegar y le dí en la madre ahí en las rejas de las canchas, y este güey no se aguantó, hermano, y se fue de puto con sus valedores y se hizo la campal y pa´ pronto terminamos pues pegándoles, y después al día siguiente volvimos a ir nosotros ahí porque era un torneo y yo seguía de portero, y éste güey llegó hermano y llegó bien loco y... ah déjame te digo que era como tipo emo.

Entonces yo dije chale, yo no daba ni un peso por éste güey, inclusive ni le quería pegar, pero como que sí me calentó porque traía el balón en las manos y me pateó aun así, pues me calenté y le pegué pues ya no podía hacer otra cosa, pues más bien ya ni pedo ¿no? Era un güey que para mí tenía una complexión... o sea era flaquillo y alto, pero así relax ¿no?, se veía relax el chavo, pero no mames, al día siguiente que llega y que me saca un cuchillo y llegó llorando, cabrón, y a hacerle (empieza a sollozar) le hacía así y empezó a llorar y sacó un cuchillo de esos limoneros. Y es que el barrio sí es cierto que es bravo, y hay broncas de mano a mano y también campales.

En ese tiempo hasta varios de mis compas de la pandilla toparon ese pedo y les dio un chingo de risa, pero nomás al principio, porque cuando me venía siguiendo por la espalda y seguía haciendo eso, y ya me saqué de pedo la neta hermano, la neta ya me saqué de pedo, y pues no supe qué hacer y este güey me empezó a corretear de repente y yo sentía que si me quería dar unas metido... unos metidones con el cuchillo y en eso uno de los valedores que estaba viendo el juego que me pasa un tubo [arma de fuego], y ya con eso sí se tranquilizó y le dí unos tubazos nada más lo apantallé, le di unos tubazos (disparos) tipo a machete al piso, y ya. Y es que el barrio sí es cierto que es bravo, y hay broncas de mano a mano y también campales.

***Y me brincó esa tropa, trece segundos de putazos, pero ni contaban chido, repitieron doce como cinco veces...***

Entonces el güey que me prestó el fogón me dijo: -mejor vente y te presento a otros compas de una pandilla más cabrona, porque ese güey tiene barrio pesado-. Así que fui y me brincó esa tropa, trece segundos de putazos, pero ni contaban chido, repitieron doce como cinco veces, sí terminé todo sangrado, pero ya estaba dentro y me dijeron que me iban a hacer paro, y varios compas míos también eran de esa bola, así que no hubo tanto pedo. Pero en la brincada la cagué y que me rompen la nariz, pero mejor eso y ya estar protegido.

Una vez me volví a topar a ese güey en un reven, hermano, y estaba con su banda y yo con la mía, así que ya se armó y fue cuando nos sacamos un tiro [pelea] él y yo, yo estaba ya bien pedo, y pues más bien el alcohol es lo que luego hace que se propicien las peleas, hermano, creo que las veces que más me he peleado ha sido bajo los efectos del alcohol... ahí nos dimos en la madre y ya murió el pedo, pero si yo no hubiera tenido quien me hiciera esquina, seguro me revientan entre todos, hermano, la neta.

***Y así se arman las campales entre los mismos güeyes que somos vecinos, deja tú de barrios contra barrios, no güey, calle contra calle, son de calle contra calle.***

En el barrio la pandilla se rifa también de ahí de la misma calle hermano, de calle contra calle, ahí en Tepito le caminas otra calle y unos güeyes ya te quieren robar, nomás a una calle que está enfrente de tu calle, en las noches si ya pasas por ahí luego esos culeros te clavan, aunque sepan ellos que tú también vives ahí y si no te quieres dejar hermano pues te llega toda la bola güey, pues estás en otra vecindad. Aquí las vecindades, hermano, son como ratoneras, hay un chingo de güeyes, tú ves una puertecita y así algo bien leve, pero lo que no saben es que son de dos pisos y están hasta el fondo y entonces, de repente, se avientan la de (silbido) y ¡pum, pum!, y no mames un putero de güeyes, entonces tienes que gritarle a tu bola, debes tener una bola. Y así se arman las campales entre los mismos güeyes que somos vecinos,

deja tú de barrios contra barrios, no güey, calle contra calle, son de calle contra calle.

Ahí, por ejemplo, las colonias que están aledañas allá en Tepito pues el Centro, la Guerrero, el ex hipódromo de Peralvillo, la Morelos y la Veinte de Noviembre, con los güeyes de esas colonias, en cambio, no hay tanto pedo. Hasta esa tropa luego baja, por ejemplo hay una avenida y en la noche en donde toda la tropa baja, se llama Ferrocarril de Cintura. Esa avenida es el límite de Tepito con la Morelos, entonces ahí es el mero *point ¿no?*, es acá un fenómeno bien raro porque ahí bajan mucho güeyes y morras que andan ahí de cupulillas por, ya sabes, ahorita el vicio que... el número uno de moda, ya sabes, el activo hermano, los solventes, y entonces ahí te encuentras seguido morritas ofreciendo las nalguitas por unas monas.

***Pero mi jefa es la única que se encabrona por lo de la pandilla, porque por ejemplo la mamá de mi novia no me dice nada, pues ella es como la mayoría de aquí...***

Mi jefa tiene un chingo de pedos de que ande con la pandilla, sobre todo porque dejé la escuela, pero lo hice para que le alcanzara, para mis carnales. Además, la escuela me valía madre, yo creo que es una pérdida de tiempo. Pero mi jefa es la única que se encabrona por lo de la pandilla, porque por ejemplo la mamá de mi novia no me dice nada, pues ella es como la mayoría de aquí, de las que dicen: -no, pues ya ni pedo. Y lo aceptan, aceptan cualquier tipo de conducta de sus hijos, que roben mientras no lo agarren, que se droguen aquí mientras no se muevan a otros lados, cosas así que... por eso muchos güeyes llegan a un punto en que dices, no manches, ya son sinvergüenzas.

Para mí sería estar en un grado de cinismo, pues yo a pesar que soy de acá y ando en pandillas, y fumo de todo hermano, pues siempre me ando escondiendo de que no me vea mi... trato de esconderme de que no me vea mi jefa ¿no?, para que luego no haya pedo, hasta de sus conocidos luego

también trato de esconderme. Pero luego digo al final de cuentas yo también sé que mi jefa sabe que soy bien marihuano pero que tampoco sea tan obvio no, tan evidente, tampoco voy a fumar enfrente de ella, ¿Me explico? como la mayoría de mis compas lo hacen.

***Si hay otros morros que tengan pedos aquí, que puedan entrar a las bolas, que haya bolas, porque la tira sirve pa ni madres, y si te van a reventar te revientan si nadie te tira esquina...***

A veces sí me saco de onda con el futuro y pienso, pues que ojalá y la gente que sea de barrio, no nada más de Tepito, que sean de otros barrios pues se preocupen por la... por las otras generaciones que vienen, no porque igual uno ya está contaminado y anda de pandillero, pero yo creo que los morros son el reflejo de lo que vas a traer tú ¿no?, entonces que se preocupen por sus generaciones de ellos ¿no?, yo no tengo hijos por ejemplo hermano, pero yo creo que los hijos son el reflejo de lo que no... de todos tus errores, todos los vas a ver ahí, yo pienso, yo no tengo hijos, pero los que tengan que se preocupen más por las otras generaciones.

Pero la neta, si hay otros morros que tengan pedos aquí, que puedan entrar a las bolas, que haya bolas, porque la tira sirve pa ni madres, y si te van a reventar te revientan si nadie te tira esquina...

Muchos compas de la bola, andan ya vendiendo droga, yo creo que los narcomenudistas es un fenómeno que se ha dado por el contexto en el que nos estamos ubicando ahorita, hermano, digo estamos en la capital de México, estamos hablando que no estamos en cualquier capital, estamos en una de las capitales más pobladas del mundo, entonces y creo que los narcomenudistas han sido nada más una, es una consecuencia de tanta saturación de droga que hay hoy en día ¿no? En nuestros tiempos y vuelvo a lo mismo, a la ley de la oferta y la demanda, hermano, yo pienso que los narcomenudistas simplemente han salido a raíz de tanta... de tan fácil que está el acceso de todos a la droga ¿no? y pues te digo que ahorita estamos aquí en la capital y

lo de los narcomenudistas es el delito que más se ha incrementado, el que más ahorita ha habido ¿no?

Aunque no hay que ser doble moral, nosotros le compramos a esos güeyes la moto, y ya mucha banda anda vendiendo también, todavía es mal visto, pero sí se siente gacho que nosotros acá juntando unas monedas y esos güeyes con la moto y el camarón [dinero], y entonces sí como que dices: chale ¿y si vendo?, pero luego ves que los matan reculero y te da cosa, pero no sé, las cosas cambian.

*Rogelio (19 años)*

Mesa de Hornos Tlalpan

Esta zona se ubica en la delegación Tlalpan y fue fundada hace cerca de treinta años por horneros de las ladrilleras de Las Bombas (actualmente la colonia Avante). Aquí la miseria se vislumbra de inmediato y la pobreza se ve teñida por la arcilla que dejó el Volcán Xitle, al sur de la Ciudad. La entrevista con Rogelio se llevó a cabo en una banqueta cercana a la casa de sus padres. Según me cuenta, sus padres pusieron sus propias ladrilleras, los hornos de los que salió el tabique con que edificaron sus viviendas de tabique y lámina. “La mayoría eran horneros, pero luego llegaron un chingo de albañiles y sus esposas se hicieron así, como de las que limpian las casas”.

Ahora ya no hay ladrilleras, la colonia es habitada por cerca de ocho mil personas, que siempre se encuentran ante la posibilidad del desalojo y la violencia que cada día escala en mayor medida, como dice Rogelio “cada día se pone más culero, cada día hay más peleas, más ajustes de cuentas, se siente gacho...”

La canción favorita de Rogelio se llama “El perdedor” del TRI y la letra dice:

Sentado en la banqueta de un eje vial viendo el rodar de miles de láminas últimos modelos, carcachas y uno que otro	porque siempre he sido un perdedor. Siempre he tenido muy mala suerte y siempre contra la corriente
---	---

transporte escolar taxis, peseras y colectivos transportan millones de seres vivos y todos llevan en el rostro la confianza de que pronto llegarán y contemplando el tráfico y el ruido me puse a pensar en lo que he vivido de dónde vengo, a dónde voy, lo que tengo y lo que soy y analizando mi negro destino vi muchas piedras en el camino y es que todo lo que he querido hacer siempre me ha salido mal	he tenido que remar. El tiempo pasa y el mundo gira y de volada se me va la vida y por más que he tratado no he encontrado la forma de meter ni un solo gol y aunque no he perdido la esperanza lo que he ganado nunca me alcanza y al sentir que tengo vacia la panza no me queda mas que aceptar que siempre he sido un perdedor.
--	--

#### Abril de 2014. (Rogelio)

#### ***A la chingada, nada de familia, porque también la familia es la primera que vale verga ¿no?...***

Yo vivo con mis dos jefes, pero la mayoría de mis brothers de la banda nel, muchos ya se salieron de sus casas por que los madreaban o algunas porque algún tío las manoseaba, o los corrieron, así es ese desmadre.

La casa donde vivimos es de mi jefe, pero ahí también viven mis tíos, sus hermanos. En total somos con tres familias en unos cuartos ahí medio construidos. Yo creo que somos como quince personas, o sea un chingo.

Mi tío el más grande tiene como setenta años, y yo soy el más morro, tengo 17. Tengo dos carnalas, una ya se casó y también vive ahí con el marido, luego se pelean regacho. Mi otra carnala ya tiene un morrito, y esa se va y regresa, cuando no tiene casa o cuando tiene pedos económicos o pedos así pues vive ahí con mis jefes también, pero ahorita apenas se acaba de cambiar con su marido y pues ya se abrieron.

Es un desmadre y siempre somos más, unos tíos también luego llevan a sus hijos cuando se separan de sus mujeres y van a vivir ahí, entonces como todos viven ahí jajajaja. Mi carnala, la que te digo que se fue con el marido, ¡no má!, ella desde morra siempre se agarraba a madrazos con la familia, y es que un tío la espiaba cuando se bañaba y una vez intentó violarla, pero pus ese pedo se arregló en familia, pero ella nunca quedó conforme. Yo tengo una morra, una novia, ya tengo un rato con ella, pero ahorita sí estaría culero ya tener hijos, está bien cabrón como estamos viviendo, yo no quiero tener hijos, pero igual y ella sí quiere pero pues nel, a la chingada, nada de familia, porque también la familia es la primera que vale verga ¿no?, entonces así, sin molestar a nadie de principio a fin jajajaja.

***Por eso evito ya relacionarme, me abro a la chingada y ya...***

Yo a la familia como que la ignoro, como que trato de evitar todos los pedos, porque siempre en las familias hay pedos, entonces no me involucro mucho ya en sus broncas, me abro yo a la verga, sí la neta sí, no manches siempre, a mi... a un tío, bueno, pues es que viven ahí toda la pinche familia ¿no?, y un pinche tío que siempre me saca de pedo y un día sí le puse unos putazos jejejejeje pero también sé que eso es una mamada porque no tienes que llegar a eso. Por eso evito ya relacionarme, me abro a la chingada y ya.

Pero mi familia, yo siento que está quebrada. Nel, es que el pedo, tengo una car... una hermana y con ella me llevo chido y con ella platico y así, y con mi otra hermana este como que no me llevo tan chido, como tuve pedos con su marido pues ya, también yo dije ya, ella tiene ya otra familia, ya está en otro pedo, por qué me tengo que meter en su pedo, igual ella no se tiene que meter conmigo ni yo con ella, aunque la madrean.

Pero, la verdad espero que a las otras personas les vaya bien, entonces a mi familia también pido que estén bien ¿no?, pero igual con mis jefes, relax, o sea de respeto, de: a ver ¿cómo estás?, que la chingada, ¿qué comemos?, o cosas así, no soy así de que les platico mi jornada o me lleve así de ay papi,

papi o mami, mami, eso no pasa jajajajaja.

***Yo entré cuando iba en la secu y pues ya había güeyes de cuarenta años, ya había dones, eramos banda desde unos trece hasta treinta y cinco fácil sí, cuarenta años algunos, si yo digo que unos dones ya estaban por ahí...***

Ahora me dicen El Messi, pero antes me decían el "Sorullo" porque ps mis hermanas eran más como güeritas, un pedo así, y yo nací con más color pero, no sé, bueno esa es la explicación y lo del Messi pues porque me late la cascarita, me late jugar al futbol un ratito. Desde morro me salía de la casa, para no ver a toda la chingada familia, y entonces me empecé a juntar con una banda en Santa Úrsula (Coapa), con la banda ahí con los de la cuadra y pues ahí echando el coto, ya sabes de morros, echando desmadre un rato. Si éramos varios los que nos juntábamos, nos gustaba el desmadre, ir a las fiestas a bailar un rato, echar unos toques, unas chelas, ya sabes ¿no?

Yo entré cuando iba en la secu y pues ya había güeyes de cuarenta años, ya había dones, eramos banda desde unos trece hasta treinta y cinco fácil sí, cuarenta años algunos, si yo digo que unos dones ya estaban por ahí.

***Pero todo eso yo no lo encuentro con ellos, sino con la pandilla...***

No dejé de estudiar y acabé la secun, pero eso fue por mi jefe, yo digo que lo que más hacía por mí era qué siempre me obligaba a ir a la escuela ¿no?, eso fue lo que más le interesaba, que fuera a la escuela, igual en la familia pues siempre tienes muchos pedos, no, o sea nunca eres lo que esperan que seas para tus jefes ¿no?, pero si yo creo que fue lo más cabrón, de que me mandaban a la escuela a huevo y no sé, es una familia medio rara, si rescatan mucho el juntarse en familia y hacer como la comida de fin de semana o cosas así, entonces también esa unión, comprendo que hay cosas que se tienen que hacer como en grupo, comunión, yo entiendo así las cosas y yo pienso que así puede ser la transmisión de una familia. Pero todo eso yo

no lo encuentro con ellos, sino con la pandilla.

**Pero ya que entras todo está bien chingón, muchas emociones y adrenalina. Ya nadie se mete contigo, todo el barrio te respeta y quién sabe cómo, pero nunca falta el varo pa las chelas o el toque...**

La verdad entrar me dio un poco de frío, porque si te brincan cabrón, te meten unos madrazos, pero ya que entras todo está bien chingón, muchas emociones y adrenalina. Ya nadie se mete contigo, todo el barrio te respeta y quién sabe cómo, pero nunca falta el varo pa las chelas o el toque. Eso está chido, porque yo no quiero trabajar, luego nomás te explotan y no te dan chance de echar desmadre. Además no tengo que dar dinero en la casa, luego si me echan indirectas, pero pus me hago pendejo.

***Lo chido es que no se atreven a decirlo, te temen y se chingan, ya no te pueden decir eso en voz alta, porque se arma un desmadre...***

A mi familia le caga la banda, y luego le tiran chisme a mi jefe, que dizque ando de drogadicto y ratero, pero no entiendo por qué, ¿Por qué será que a la gente no les gusta nuestro comportamiento ni la forma de vestir, como que siempre causa prejuicio, no?, si no te vistes así como: ay, el que va a la escuela está bien vestidito y... yo digo que son los prejuicios ah el pinche vago, el mugroso, la chingada, y luego la banda pues sí, no sé si lo hagan, no se bañan, les late estar así, tumbado o la chingada, pandroso, y la gente pues se saca de pedo, yo digo que es por eso, no sé, por el prejuicio más que nada. Yo creo que eso se da porque pues la gente ya está vieja y no sé, yo siento que... ¿Cómo se llama?, que cuando ven a un pandroso, a un ñero, a alguien que está medio tumbado, les espanta.

Yo digo que es así de: -vente para acá no te vaya a robar ese güey o hazte para acá, ese güey es un drogadicto, cosas así, no te vaya a contagiar su mugre-, sí yo creo que es así. Lo chido es que no se atreven a decirlo, te temen y se chingan, ya no te pueden decir eso en voz alta, porque se arma un

desmadre...

***Luego llego con cosas o guardo comida para mis compas y se siente chido, darle una felicidad a la familia, a la mera tropa...***

Ahorita chambeo de chofer en una de esas empresas que hacen videos y cosas así y pues yo soy chofer, digamos que llevo personas, de vez en cuando, no siempre, cuando hay chamba ya, y cuando puedo. Está chido sí, me armo una lana, voy a trabajar y me gano cuatrocientos baros y ya luego si me dan una propina pues ya me armo una manita, pues ya está chido por un día de trabajo.

El horario pues depende, por ejemplo a tal hora hay que recoger a un güey a las cinco, seis, siete, ocho, nueve, diez de la mañana y ya hasta que se acabe el pedo, puede ser a las cuatro, cinco de la tarde o puede ser hasta las once, doce o una de la mañana, pero igual y me dan de comer, me dan las tres comidas; desayuno, comida y cena y pues ya está chido. Luego llego con cosas o guardo comida para mis compas y se siente chido, darle una felicidad a la familia, a la mera tropa.

*David (26 años)*

Colonia Buenos Aires.

Esta colonia se ubica al sur del Centro Histórico de la Ciudad de México. Lo enmarcan el Viaducto Miguel Alemán hacia el sur, el Eje Tres Sur al Norte, Eje Central hacia el este y la avenida Cuauhtémoc hacia el oeste. Es una zona de bajos recursos y actualmente viven cerca de cinco mil personas, según me cuenta David la mitad vive de la venta de piezas de automóvil. También me comenta que la mayoría son jóvenes de entre quince y treinta años, que la mayoría empiezan a trabajar o a robar a los doce años y abandonan la escuela. En la colonia abundan negocios de venta de autopartes, algunas registradas oficialmente y otras informales que, según se comenta, tienen la reputación de vender piezas robadas. Hay también robo de autos y tiendas y

la zona se considera como un barrio peligroso y delincencial. En la colonia es muy común la venta de drogas, que van desde los inhalantes hasta la cocaína. El robo a las personas que van a comprar autopartes es muy frecuente.

La canción preferida de David se llama “Dios salve a las bandas” de la Banda Bostik, y la letra dice:

Dios salve a las bandas hoy que perdidas están por cualquier punto de la ciudad sólo se escucha de que hay maldad y que las bandas se están peleando entre ellos mismos se están matando la droga los está enloqueciendo y no se puede evitar la ociosidad los va destruyendo imposible es de parar no hay causa, ni hay justificación el que formen su revolución	si no saben porque están peleando y entre ellos mismos se están matando hacen trincheras de odio y rencor de cuadra a cuadra viven peleando generación por generación este sistema siguen dejando. No deben pelear deben de buscar otro camino diferente busquen libertad y tranquilidad en sus mentes.
---	--

### Marzo de 2014. (David)

***Por eso dejé la escuela, bueno me expulsaron, y me puse a chambear de cobrador en un micro, y así ayudaba con la casa...***

Yo nací y crecí en Tulpetlac, Ecatepec, compa, pero ahora vivo en iztapalapa. Me llaman el César y vivo con mi jefa, porque mi papá nos abandonó bien morros, ya ni me acuerdo de él. Mi jefa dice que me arrullaba y que nunca me faltaron reyes magos de niños, pero pus la neta no me acuerdo. Sólo sé que mi jefa trabajaba todo el día, quién sabe en qué, ahora ya de compas te digo que le hacía a la prostitución, me duele decirlo pero así era, y varias veces me dí en la madre en la escuela con güeyes que me lo decían.

Por eso dejé la escuela, bueno me expulsaron, y me puse a chambear de cobrador en un micro, y así ayudaba con la casa, y le decía a mi jefa que ya

no trabajara tanto, pero lo que pensaba pues es que ya no tuviera que hacer eso, o hacerlo menos...

***Me gustaba mucho, porque con poquito que diéramos cada quien, ya salía la taquiza y las chelas, neta comíamos rebien ahí...***

En ese tiempo le empecé a meter bien cabrón a la mota y al activo, y ahí conocí a unos compas que eran un chingo, no sé si lo podríamos considerar como una pandilla, pero pues sí éramos un colectivo grande de personas que nos reuníamos y echábamos buen desmadre. Tampoco teníamos una forma de vestir, esta banda se vestía de diferentes maneras pues había unos chavos que les gustaba por ejemplo ese pedo del *skate*, y pues había una banda que les gustaba más esa onda del rock urbano, había una banda que le daba en ese entonces por vestirse así como más de... más tumbados, más como cholos... y pues yo me diferenciaba de ellos quizá también en la manera de vestir porque pues creo que no tenía la indumentaria, así como que algo que pudieran definir como de alguien perteneciente a algo así como una cultura así urbana o algo de lo que se llame así, no, me vestía normal como un morrillo de diez años que va a la primaria.

Pero simón, desde morro me gustaba mucho convivir con esa banda y era una forma de no pensar en mis pedos, de estar tranquilo. Además la banda era un refugio bien chido, éramos como unos cincuenta así, puros... en su mayoría éramos jóvenes, yo tenía diez años pero era de los más pequeños. Me gustaba mucho, porque con poquito que diéramos cada quien, ya salía la taquiza y las chelas, neta comíamos rebien ahí.

***Cada uno de mis compas de la pandilla me abrazó, todos y cada uno. Fue muy chingón, en ese momento supe que yo estaba bien, que tenía una familia bien grande y bien chingona...***

Yo estaba ahí todo el tiempo que quisiera, pues a mi jefa le valía madre, yo creo que porque estaba en su rollo. Sólo que una vez llegué y sí me dijo: -

sóplame cabrón- y pus todo el hornazo a mota. Yo ya tenía como quince años, y me acuerdo que me pegó con el cable de la plancha, nomás se me hinchaba bien cabrón la piel, y me ardí mucho, y pues me salí de la casa. Cuando se salió un día, me salí y me fui. Sólo una vez me buscó y se disculpó y todo, pero me dijo que ya estaba viviendo con un güey, y que me fuera bien.

Lloré mucho esa vez, y cada uno de mis compas de la pandilla me abrazó, todos y cada uno. Fue muy chingón, en ese momento supe que yo estaba bien, que tenía una familia bien grande y bien chingona. Se siente mucha paz compa, como si te acariciaran el alma.

Me gustaba mucho de la pandilla, el hecho de ir así como que a los reventones, las tocadas... a mí me gustaba juntarme con ellos por cómo bailaban en ese pedo, estaban como en lo de la escena *underground* y los graffitis y todo ese pedo pues me gustaba ese como que estilo de vida, como que me llamaba la atención, pero no sé, luego me acuerdo que mi jefa medio me regañaba porque me juntaba con esa banda, a veces me prestaban así por ejemplo discos y yo los ponía en mi cantón, en la sala acá y mi jefa me decía no andes escuchando esa pinche música de vagos y acá y entonces pues no me llegué a vestir así como ellos.

***Una especie de curva que nos quedaba como que muy chido para todos porque era como que el centro en el cual nos podíamos reunir...***

La mayoría éramos hombres, al menos que fueran no sé, la prima o la hermana de alguien de ahí de la misma banda, pero en su mayoría éramos puros hombres y pues había como un lugar como en el que nos concentrábamos que era ... no era una esquina como tal, era como una especie de curva porque era una carretera muy amplia, una avenida muy choncha entonces, mmmm llegaba un momento ya a una especie de curva que nos quedaba como que muy chido para todos porque era como que el centro en el cual nos podíamos reunir todos y que implicaba la misma distancia, era común encontrarnos ahí.

Le decíamos la curva o la curva del Diablo y ahí se rifaba la banda a la que le latía el graffiti solía poner sus placazos así por todo el barrio, no, entonces también rifaban con dos, tres pintas chidas ahí en la zona en la que estábamos nosotros pues tenía que ser así, había... había este como qué por ese lado una buena expresión por parte de la banda y eran buenos eh, sí güey, sí se rifaban.

***Cuando no tenías donde quedarte, se armaba una casita de campaña ahí en la curva y ahí nos amanecíamos...***

Éramos valedores así, muchos eran hermanos, un gran grupo de personas que nos reuníamos ahí. Yo seguía chambeando para la coperacha, y estaba chido, me acuerdo que cuando alguien sacaba varo de algún negocito, pues algunos vendían mierda o eran coyotes en el registro civil o en la secretaría esta de los coches, pues se rifaban con chelas y tacos, nunca faltaba eso güey. También, en días culeros, cuando no tenías donde quedarte... y es que muchos rentamos así unos cuartos medio culeros, con baños compartidos y ratas y así, pero te cobran por día, y entonces está chido... pero cuando no tenías donde quedarte, se armaba una casita de campaña ahí en la curva y ahí nos amanecíamos.

### *Israel (50 años)*

Colonia Morelos

La entrevista con Israel se llevó a cabo en la estación Morelos del Metro de la Ciudad de México. En esa zona, en 2014 se reportó una elevada venta y consumo de droga y fue el barrio donde más homicidios dolosos se registraron. También fue en esta colonia donde se registró el mayor número de lesiones por arma de fuego. Para Israel y otros vecinos de la colonia, la venta de droga ha aumentado rápidamente y deteriorado la convivencia vecinal, todo esto aunado a una infraestructura de servicios públicos muy deteriorada y a la falta de espacios públicos para jóvenes. Durante la

entrevista se puede ver pasar a numerosos jóvenes inhalando solventes, con una “mona” en la mano y la mirada perdida.

Esta colonia limita al oriente con el barrio de Tepito y, me comenta David, ha sido escenario de múltiples ejecuciones entre bandas de la zona. La colonia Morelos es considerada como “muy insegura” y los vecinos reportaron que hay muchos asaltos y muchas muertes, por el narcotráfico y las pandillas

Un grupo de jóvenes entrevistados comentó que hacen falta espacios deportivos, escuelas y oportunidades de trabajo y coincidió al señalar al narcomenudeo como causa de la delincuencia que hay en la colonia. También señalaron los problemas de iluminación y constantes inundaciones en la zona.

Una de las canciones preferidas de David se llama “Un gran circo” de la Maldita Vecindad:

Difícil es caminar en un extraño lugar en donde el hambre se ve como un gran circo en acción.	-También sin quererlo puedes ver a un flaco extraño gran faquir que vive y come sin comer ¡lanzando fuego!...
En las calles no hay telón así que puedes mirar como único espectador, te invito a nuestra ciudad..	Gran circo es esta ciudad, ajá... Un alto un siga un alto. Un alto un siga un alto.
-En una esquina es muy fácil que puedas ver a un niño que trabaja y finge sonreír lanzando pelotas pa vivir Sólo es otro mal payaso para ti.	Es mágico este lugar mientras más pobres hay, más alegría se ve, en las calles hay color no falta algún saxofón, al terminar la función allá en el palco de honor nadie podrá ya reír.

### Mayo de 2014. (Israel)

#### ***Yo sentía el odio hacia mi mamá, maldecía a mi mamá...***

Yo vivía con mi mamá y mi jefe, pero ese güey era un desmadre, bien

alcohólico el cabrón, la neta. A mi jefa, le agarré un coraje muy cabrón, porque yo era un desmadre en la escuela y un día me agarró y me llevó a un tutelar güey, en ese entonces te podían meter así nomás, y estuvo bien culero.

En la primer semana que estuve, los primeros 10 días, estuve...cinco días en la enfermería, si... me madrearon en la frente, de acá de la rodilla, unos güeyes bien lacritas me aventaron piedras y me dieron en la cabeza, me descalabraron y cada vez que estaba ahí curándome sintiendo el dolor de la curación, yo sentía el odio hacia mi mamá, maldecía a mi mamá, ¿no?, y así me la fui pasando, hasta que encontré amigos que nos habíamos visto así en la escuela, en la primaria y fueron los que empezaron a abogar o a brindarme un poquito de protección, ya, ya después de unos 25 días, un mes yo ya no pasé por penurias. Ya cuando nos sacaron, esos compas y yo nos hicimos súper carnales y formamos nuestra propia pandilla.

Pero más que el pedo de las familias, porque neta todos odiábamos a nuestras mamás por meternos a ese pinche infierno, yo creo que lo que nos hizo pandilleros fue el ambiente de la calle, porque haz de cuenta, en mi casa mis hermanos siempre... mi hermano, uno que murió del alcoholismo, él vivió las mismas cosas culeras, también lo metieron a un tutelar y luego a granjas bien gachas, y a pesar de todo, él se dedicó a su trabajo, a la compra y venta de tanques de gas, o sea ahí hizo su lana y estudió hasta la secundaria, de ahí en fuera mis hermanos, éramos siete, algunos no fueron a la escuela pero trabajan y otros sí fueron y ya son licenciados.

***Sentí regacho y me fui de la casa, estuve chillando como tres días, y metiéndole al activo. En esos días, sólo mis cuates de la pandilla estuvieron ahí, y me consolaron...***

Incluso mi madre tiempo después, como yo ya en mi locura llegué a maldecir a mi madre, ella me dijo: -David, por el amor de Dios ¿nunca vas a entender?-, y en esa ocasión yo le llegué a decir: - madre...¿cómo dice usted?, ¿que por amor de Dios?, si usted hubiera llegado a sentir el amor de Dios no me

hubiera hecho eso de llevarme a ese sitio ...no. y me contestó con algo que me dejó callado: —pero tú tenías el ejemplo de tus hermanos, ellos no fueron como tú, borrachos sí son algunos de tus hermanos, pero nunca drogadictos ni malvivientes como tú-. Sentí regacho y me fui de la casa, estuve chillando como tres días, y metiéndole al activo. En esos días, sólo mis cuates de la pandilla estuvieron ahí, y me consolaron.

De mi jefe me acuerdo poco, lo que sí, es que cuando yo estaba chavalón, a mí los borrachos me caían mal y me daban miedo...incluso mi padre cuando le hablaba a mi mamá ya borracho, me sacaba de onda. Mi papá, su oficio era orfebre, hacía cadenas, pero él era muy jugador y le hablaban a mi mamá de León, de Aguascalientes, de las ferias, y le decían: -señora, sabe que su esposo ya tiene varios días aquí, y ya está muy tomado y ya perdió todo, mejor venga por él. Y ahí iba mi mamá y lo traía a la casa y le ponía candado en un cuarto, y nunca he olvidado ver la imagen de mi jefe así tomado y dado a la patada.

Eso no me gustaba porque mi papá era bien elegante, como nació en 1912, era así como los intocables, así su sombrerito, siempre traía su maletín, pero no traía medicamentos sino traía sus joyas, alhajas. Por eso no me gustaba verlo así, porque mi papá me quería un chingo, nunca me pegó mi papa, a diferencia de mi mamá que siempre fue bien salvaje y me daba con lo que tenía a la mano a su alcance y que eso me aventaba, tablas y cosas así para agredirte, con eso te sonaba, pero mi papá sí me quería porque jamás, jamás de los jamases me dio un golpe, y entonces era horrible la imagen de mi padre todo desesperado buscando qué tomarse.

Con decirte que un día, cuando mi mamá se salió al mercado, y en ese entonces nos daba un jarabe medicinal que se llamaba “guampole” para la tos y que sabía como a alcohol, mi papa lo encontró y se lo chupó. Entonces llegó mi mamá y le dijo: —Óyeme cabrón, ¿qué hiciste?... te tomaste la medicina de tus hijos, no seas cabrón...

***Con esa experiencia del tutelar, llegar a mi casa era un pedo...***

Yo en ese entonces no sabía que era por la ansiedad de calmar su sed o por la cruda, pero en esos años yo me preguntaba: -por qué regaña mi mamá a mi papá, debería de dejar que se tomara algo, y entonces cuando yo me quedaba con él en la casa, luego él le decía a las señoras de la vecindad que le compraran algo y les daba una lana, entonces se empedaba y cuando llegaba mi mamá lo encontraba bien pedo y me decía: -no, a tu papá yo no lo dejé así, ¿por qué le trajiste?, y me pegaba mucho, y por eso creé un odio hacia ella y luego con esa experiencia del tutelar, llegar a mi casa era un pedo...

Un día dije: no pues a la chingada, entonces pues ya no seguí, me fui a Culiacán y allá viví 6 años, pero regrese aquí a México y ya no seguí la escuela ni nada, de allá me vine por cuestiones de otra cosa, ya luego me tocó estar un rato en la correccional, no fue un pedo de la pandilla, era porque una vez andábamos tomando, íbamos a comprar una botella a seguir en la peda, y de pronto iban unos chavos ahí en Tepito ¿no?, entonces llevaban una bolsa y mi valedor me dice, los asaltamos, y le digo...vamos... y estaba la DIP. Yo ya no pude correr y me agarraron.

***Si aquí usted no sabe mejor cállese, aquí vea oiga y calle, nada más, y no se meta en pedos...***

Ahí en la corre, había chavos que ya tenían condenas largas.... o sea, ahí, aparentemente tenían que cumplir su mayoría de edad y de ahí los tenían que trasladar a... en ese tiempo todavía no existían los reclusorios no.....tenían que llegar a Lecumberri y de ahí tal vez a trasladarlos a Santa Martha ¿no?... pero muchas de las veces los que cometían ese tipo de... ¿cómo se llama? de ... delitos. Incluso yo cuando ya sabía que ya iba a salir me dijeron unos compas que había conocido en la escuela: -sabes qué, cállate, aquí no digas nada porque si oyen que vas a salir te van a hacer algo o te van a hacer que cometas una pendejada para volverte a dejar aquí, y ya con una condena, o te

van a cargar un muerto, o te van a invitar a una violación para que también seas pártcipe de ello, y de alguna forma chingar tu salida... Recuerdo que había literas y a veces dormíamos... cuando yo llegue en el suelo junto a la taza de baño, porque no había lugar, en las literas de la entrada, habían tres o dos, pero se dormía la cabeza con los pies del otro y había veces que había mucha gente en el suelo, ponías un cartón o un vellón que era una cobija que te prestaban ahí y ya te echabas en el suelo.

En la corre hay ciertas situaciones que te las anticipan desde que llegas... aquí te dicen: -sabes qué mi amigo, aquí a la borrega [el delator]...aquí le vamos a poner en su madre, si aquí usted no sabe, mejor cállese, aquí vea oiga y calle, nada más, y no se meta en pedos.

***Ahí nadie me visitó de mi familia, sólo algunos compas de la pandilla siempre llegaba alguno, por lo menos al principio...***

Yo un día sí me puse a llorar bien gacho, porque no llegaban compas de la pandilla a visitarme, nomás uno, poco a poco llegaban más pero nomás al principio después ya no... ese día casi me madrean porque no estaba bien visto llorar en ese pinche lugar, pero un día que llegó un muchachón moreno, no sé si era mexicano, porque hablaba español, pero con acento así, no se era como hondureño o algo así. Con ese güey ya eramos como 40 o 35 en esa galera y lo pusieron a que nos mamara el pito y a mí cuando me tocó dije: ¡no!... y me dijeron: - o lo hace o se lo hace usted a él... ¡sale no!, entonces fue cuando me dijeron... usted lo que vea aquí cállese. Si va de borrega o de chivatón lo vamos a ...a.. someter a algo.

Entonces aprendí a ser callado y cuando me llevaban con la doctora o la trabadora social o la psicóloga, me preguntaban: ¿ve cosas raras? ¿lo han invitado a delitos? ¿ha mirado cosas de la droga?...¿Hay droga ahí en su celda?. Yo siempre contestaba: -bueno, ustedes cada semana pasan a parar de cabeza a los dormitorios ¿no?

Ahí nadie me visitó de mi familia, sólo algunos compas de la pandilla siempre llegaba alguno, por lo menos al principio. Cuando salí ya no quise regresar a la casa, me fui a vivir con unos compas de la banda y me tiré más a lo malviviente, ya salí como antes de cumplir mis quince años, luego ya después de ahí seguí en el desmadre, ya sin estudiar ni trabajar, ni nada.

***En la escuela iban dos chavos de ellos, uno era de apellido Quintero, y era primo de Rafael y Salomón que era de la familia de ellos y cuando me dí cuenta, ya me había empezado a relacionar con el pedo...***

Entonces un día pensé que si yo tenía un hermano que vivía en el estado de Sinaloa, pus por qué no me iba. Fui a decirle a mi jefa y me respondió: -pos si no entendiste por este lado a lo mejor sí entiendes con él- y me fui hasta Culiacán y allá terminé la secundaria, hice dos veces segundo de secundaria y una vez tercero y acabé la secun. Ya casi iba a cumplir los 17 años pero ahí, me sentía solo, extrañaba tener una banda, y ya me relacioné con los gomeros que había allí, así se les llama a los traficantes allá son gomeros, en la escuela iban dos chavos de ellos, uno era de apellido Quintero, y era primo de Rafael y Salomón, que era de la familia de ellos y cuando me dí cuenta, ya me había empezado a relacionar con el pedo.

Entonces, cuando venía a México a visitar a mi mamá, supuestamente por cariño, luego traía droga de allá. Los camiones que venían de la frontera los revisaban y los de Hermosillo no revisaban. Un día venía yo llegando a la central y entonces se me acercaron dos “aguacates”, así les decían a los aduanales, y que me dicen: -a ver las maletas-, allí estaba mi mamá, mi hermano que en paz descanse, y un amigo de mi hermano. Chíngale, en ese momento empecé a temblar, quería salirme de la fila y echarme a correr, pero ya no pude, yo creo que me vi blanco o así, ya cuando llegamos a la hora de revisar tal vez tuve suerte, porque en mi maleta solo traía ropa, yo traía la cocaína en una pierna del pantalón, de cómo 28 onzas cada una, y las metí, y me tocó que me revisara un señor viejo, ya grande de edad, y el agarró mi

ropa y empezó a revisar.

Yo pensaba: a ver a qué hora se sale esa madre, en ese momento yo ya no tenía fuerza en los pies y me empezó a entrar una taquicardia, así una aceleración del corazón y ya no tienes fuerza, y el que se dio cuenta fue mi hermano y me dijo—seguro traes tus chingaderas ahí, en la maleta. Yo le dije, a mí me dio gusto verte, y ¿sabes qué güey?...traigo a doña blanca, así que vámonos. Así que cerramos la maleta, y entonces me dijo mi hermano: -qué poca madre-.

***A los 26 años le paré a la droga porque... desde los 20 años me empezaron a dar ataques...***

Me sentí culpable y ya no quise regresar a Culiacán, así que busqué a mi pandilla, y ya me quedé con ellos, ya para segundo de preparatoria conocí a mi primer mujer, ya de ahí ya me dedique a otro tipo de actividades, a los 26 años le paré a la droga porque... desde los 20 años me empezaron a dar ataques. La primera vez fue por una sobredosis de LSD, en esa ocasión, trabajaba en una constructora y cuando llegué con la pandilla me acordé que tenía guardada una mica, la agarré y me la tomé. Acabé de comer y me salí en ese momento, entonces un compa traía chochos y me ofreció uno... pues va, agarramos uno completo y nos fuimos a la azotea donde yo vivía, ya cuando bajé, llegué a un negocio de pinturas que era donde nos juntábamos y ya no me acuerdo de nada más.

Cuando desperté estaban mis compas y ahí también se vendía droga, y en fin era un relajó, yo veía a mis amigos que me veían medio raro y había un cliente de drogas que me preguntó--¿Cómo estás?—No pues bien... -¿Cómo te sientes, no quieres un refresquito o algo?... , pero yo sentía la euforia de esa droga y no podía ni levantar los brazos. Ya que le digo a un compa que le decimos el pípila: - oye ¿qué me paso? --No pues te empezaste a poner así, y te pegaste con la compresora, te empezaste a azotar así...

### ***En la pandilla agarraron la onda de que me saliera...***

Dicen que gritaba: -chapulín,, ¡no te mueras!- así me salí de la pandilla, luego pasó un tiempo y encontré a un amigo que cada vez que nos encontrábamos así igual del relajo, me veía y me hablaba por mi apodo, y una vez estábamos en la esquina de los carros, estaba uno con un martillo, y me invitaron a hojalatear, el chavo me jaló y me dio otro ataque, entonces le pregunté a uno de mis cuñados que es médico: -Oye fíjate que me pasa esto, y me dijo, lo que pasa es que tu cuerpo ya se acostumbrió y si no le pones de “eso” te van a seguir dando ataques- pero pus lo dejé y ya no me volvieron a dar, en la pandilla agarraron la onda de que me saliera.

### ***5.2 Análisis***

A partir de estos relatos vitales narrados por las personas entrevistadas, a raíz del cuestionamiento sobre sus motivaciones para ingresar en las pandillas, podemos encontrar trayectorias marcadas por las privaciones económicas y afectivas, transiciones que van de la salida del hogar al ingreso en la pandilla, puntos de inflexión específicos (epifanías) que remiten a una gradual y progresiva acumulación de desventajas y un repertorio de agravios y resentimientos. Se encuentra también un antes y un después de ingresar en la pandilla, siendo ésta un espacio de refugio, donde además se adquiere respeto y la posibilidad de vengar, en grupo, las afrentas sufridas.

En los casos descritos se observa también un complejo proceso de desinstitucionalización en el sentido de que las personas jóvenes han abandonado el hogar y la escuela, y no se encuentran integrados al trabajo formal, es decir, se encuentran al margen de los espacios legítimos de obtención de méritos, de promesas de movilidad social y también de reconocimiento y respeto. En contraste, se encuentran inmersos en situaciones en las que prevalece la discriminación, la humillación y la exclusión. Estos aspectos enmarcan sus itinerarios biográficos, pero también definen sus

orientaciones emocionales hacia nuevos espacios y relaciones donde puedan obtener prestigio, reconocimiento, protección y emoción.

Las pandillas se convierten en un espacio propicio, dado que invierten los criterios y recursos para la obtención de bienes valorados socialmente: por ejemplo, en la pandilla no hay problema alguno si sus integrantes han dejado de asistir a la escuela e incluso si no trabajan o lo hacen de manera esporádica, tampoco requieren el capital cultural, social y lingüístico que exigen otros espacios sociales para otorgar reconocimiento y méritos.

En las trayectorias de vida presentadas encontramos transiciones, puntos de inflexión y una cierta temporalidad de los eventos vitales. Asimismo, es posible visualizar cómo los itinerarios biográficos se entrecruzan con la acumulación de desventajas y con un conjunto de desigualdades permanentes y dinámicas que dan lugar a biografías de exclusión social (Mora y Salas, 2014).

El origen familiar remite al pasado, mientras los itinerarios biográficos van del pasado hacia el presente. De esta manera se puede establecer una conexión entre unas vivencias del pasado muy acotadas y específicas, en relación con las vivencias en curso y el punto de inflexión que, aparentemente fue decisivo, pero que se instaura en un proceso gradual que llevó hacia el ingreso en la pandilla. Es importante destacar que en las narraciones existen vacíos imposibles de llenar y la visión del tiempo no es lineal, sino que es resultado de un esfuerzo por dar coherencia a una serie de vivencias que se ven atravesadas por desventajas acumuladas que incrementan la vulnerabilidad para ingresar en las pandillas o, como se vislumbra en varios de los relatos, a la oferta expansiva del crimen organizado y el narcotráfico.

Algunos ejes analíticos que hemos tratado de encontrar en estas trayectorias de vida marcadas por el silencio y la desconfianza son: el origen familiar que nos permite encontrar algunas desventajas sociales heredadas, la posición que ocupa el o la entrevistada en su familia y algunos aspectos específicos de la dinámica familiar. Es importante señalar que los aspectos destacados en la trayectoria de vida son seleccionados por la persona entrevistada, buscando pistas que pudieron haberles llevado a su ingreso en las pandillas. En esas narrativas se encuentran aspectos del pasado, previo al ingreso, y se

comparan con la situación posterior a la integración en pandillas, y las aspiraciones y expectativas en relación con esta participación grupal. En estas narrativas se expresan también diversos factores (relacionales, comunitarios y sociales) que ejercen influencia en los diferentes momentos del curso de vida y se entrecruzan con desventajas acumuladas y con aspectos emocionales específicos.

Lo que me gustaba es que habíamos tenido pedos muy similares, habíamos mandado la escuela a la chingada y nos habían corrido de las casas...

...Desde morra me salía con la banda, para olvidar los pedos con mi jefe, porque tomaba un chingo y nos madreaba seguido a mi jefa y a mí. Entonces yo me salía con los cuates y le entraba a la grifa (marihuana) y con eso me alivianaba bien chido.

...Mi papá nos abandonó bien morros, ya ni me acuerdo de él. Mi jefa dice que me arrullaba y que nunca me faltaron reyes magos de niños, pero pus la neta no me acuerdo. Sólo sé que mi jefa trabajaba todo el día, quién sabe en qué, ahora ya de compas te digo que le hacía a la prostitución, me duele decirlo pero así era, y varias veces me dí en la madre en la escuela con güeyes que me lo decían. Por eso dejé la escuela, bueno me expulsaron, y me puse a chambear de cobrador en un micro, y así ayudaba con la casa, y le decía a mi jefa que ya no trabajara tanto, pero lo que pensaba pues es que ya no tuviera que hacer eso, o hacerlo menos...

Yo vivía con mi mamá y mi jefe, pero ese güey era un desmadre, bien alcohólico el cabrón, la neta. A mi jefa le agarré un coraje muy cabrón, porque yo era un desmadre en la escuela y un día me agarró y me llevó a un tutelar güey, en ese entonces te podían meter así nomás, y estuvo bien culero...

El origen social es un aspecto clave para comprender las oportunidades y obstáculos que enfrentan las personas jóvenes a lo largo de su vida, en especial con respecto a sus trayectorias familiares, educacionales, laborales y a sus expectativas de movilidad social (Nolan et al, 2010). En ese sentido, puede pensarse en una transmisión intergeneracional de la desigualdad y una

mayor propensión a la acumulación de desventajas (Erickson y Goldthorpe, 2002) y la posibilidad de ser pobres en el futuro (Wagmiller y Adelman, 2009).

Provenir de una familia con serias privaciones económicas y dinámicas familiares violentas afecta las oportunidades de vida de sus integrantes y deja huellas profundas en el curso de vida de sus integrantes (Espíndola, 2013). Incluso, en ocasiones, la propia familia puede favorecer el ingreso de las personas jóvenes en pandillas o su participación en actividades como: la mendicidad, el robo, la venta de drogas, e incluso la prostitución (Espíndola, 2013).

La convivencia familiar puede estar marcada por la violencia, las adicciones, el abandono e incluso el abuso sexual, dando lugar a experiencias de vida traumáticas, a la salida temprana del hogar y a la búsqueda de nuevas instancias de pertenencia, acogida y protección. Las pandillas son una alternativa para estos jóvenes, cuando no cuentan con ningún otro tipo de apoyo familiar, comunitario o institucional. En estos casos, la propia familia contribuye a desestructurar los itinerarios biográficos de las personas jóvenes y se articula con otros factores que favorecen las dinámicas de exclusión social.

Sin embargo, las familias en condiciones de pobreza, también pueden brindar apoyo emocional, seguridad y protección, además de una constante supervisión que puede reducir, hasta cierto punto, el impacto de la falta de recursos materiales y actuar como factor de protección social de primer orden (Mora y Oliveira, 2014). En ocasiones es sólo un familiar cercano, como en el caso de las mujeres que asumen solas la manutención, crianza y supervisión de sus hijos, quien puede contrarrestar algunos de los efectos de la privación económica y la falta de oportunidades educativas y laborales.

Algunos aspectos de gran importancia al analizar las dinámicas familiares tienen relación con la presencia o ausencia de alguno de los progenitores, la condición de hombre o mujer y la posibilidad de contar con el apoyo de otros familiares o de otros integrantes de la comunidad. Es de gran importancia el tamaño de la familia y la posición que se ocupa en ella, pues cuando hay un número elevado de hijos pequeños crece la posibilidad de que los mayores

asuman una mayor responsabilidad familiar y abandonen la escuela para contribuir al ingreso familiar.

En el caso específico del apoyo de la familia extensa o bien de la comunidad, es posible pensar en la presencia de redes familiares y comunitarias que hacen frente a los eventos macrosociales en la vida de las personas jóvenes de la comunidad y aseguran la manutención (vivienda, comida, salud) y su permanencia en el sistema escolar (Barva, 2004).

El abandono escolar, la salida del hogar y el ingreso en el mundo laboral (formal o informal) son comunes a quienes han ingresado en pandillas, estas transiciones se dan a edades tempranas y contribuyen a la reproducción de desigualdades sociales, especialmente en el caso de las y los jóvenes más pobres, y al sentimiento de la imposibilidad de controlar sus vidas (Echarri y Pérez Amador, 2007).

A veces si me saca de onda con el futuro y pienso que pues ojalá y la gente que sea de barrio, no nada más de Tepito, que sean de otros barrios pues se preocupen por la... por las otras generaciones que vienen ¿no? Porque igual uno ya está contaminado y anda de pandillero, pero yo creo que los morros son el reflejo de lo que vas a traer tú ¿no? Entonces que se preocupen por sus generaciones de ellos...

La salida del hogar conduce a carencias emocionales y económicas, y cuando ésta es el resultado de dinámicas violentas o de abuso sexual, conduce a las y los jóvenes a vivir en la calle o integrarse a alguna pandilla local<sup>128</sup>. De hecho son procesos complejos que incluyen lo individual, lo relacional, lo comunitario y lo social los que conducen al ingreso en pandillas. Aún así, la mayoría de las personas entrevistadas aluden a ciertos momentos críticos (Thomson, 2002) que repercutieron en su trayectoria de vida y se articularon directamente con su decisión de ingresar a una pandilla. Se trata de eventos, acontecimientos o situaciones específicas que son narradas por los entrevistados como aspectos que marcaron profundamente sus vidas y que les llevaron a decidir un cierto

---

<sup>128</sup> En los casos en que esto es posible, suelen dirigirse hacia alguna institución que les brinde alojamiento, alimentación y alguna capacitación (Mora y Oliveira, 2014).

camino de vida. En ocasiones, este fenómeno es descrito en las narrativas como un punto de quiebre que les arrastró hacia la pandilla.

Como han escrito Mora y Salas (2014): los momentos críticos son puntos de inflexión en el curso de vida identificados por los propios sujetos como momentos cruciales en su vida, experiencias que modificaron de manera significativa sus condiciones de vida, su forma de ser y pensar, así como sus vínculos sociales significativos.

En el caso específico de la dinámica familiar pueden presentarse situaciones como el divorcio de los padres, la enfermedad o muerte de uno o de ambos padres, las adicciones de alguno de los padres, el cambio laboral –incapacidad, desempleo, jubilación, reducción salarial...- que impactan sobre las y los jóvenes desfavorecidos y favorecen la acumulación de desventajas sociales como: el abandono escolar y el ingreso al mundo laboral precarizado, informal o ilegal, para la manutención de la familia. En otros casos, estas transformaciones pueden convertirse en una exigencia constante para que las personas jóvenes dejen la escuela y empiecen a trabajar, trayendo consigo discusiones y confrontaciones diversas.

La salida del hogar es una de las experiencias que trastoca con mayor profundidad las trayectorias vitales de las personas y favorece la desestructuración de sus proyectos de vida. Ante este momento crítico, las y los jóvenes se enfrentarán con encrucijadas, lo que Elder et al (2003) han llamado imperativos circunstanciales, que les llevarán a decidir sobre determinadas opciones de acuerdo con sus recursos personales, familiares, institucionales o comunitarios y sus desventajas acumuladas. El ingreso en la pandilla es una alternativa entre otras y su elección responde tanto a tensiones estructurales y situacionales como a su articulación con elecciones individuales (racionales y emocionales).

El ingreso en pandillas trae consigo un conjunto de aspiraciones, expectativas y proyectos tanto grupales como por parte de cada uno de los miembros. Esas expectativas se relacionan con las elecciones y decisiones de ingresar y permanecer en dichas agrupaciones, las cuales responden a la identificación de oportunidades y restricciones. Sin embargo, es conveniente evitar las

interpretaciones puramente voluntaristas y para ello es conveniente reconocer la dialéctica entre las tensiones estructurales y la decisión individual. Esto significa que el control sobre la propia vida y la capacidad de decisión y acción dependen de los recursos socialmente disponibles y de las barreras culturales sociales e institucionales que limitan las elecciones y la elaboración de proyectos de vida (Mora y Oliveira, 2014).

En numerosas ocasiones quienes se integran en pandillas no elaboran planes o proyectos de largo plazo, debido a que en la agrupación se vive al día y esto complica la posibilidad de imaginar un futuro distinto. Cuando se intenta verbalizar, el futuro aparece como algo incierto y lejano. En contraste, como veremos, en la pandilla la certidumbre proviene del cumplimiento de ciertas pautas de moralidad grupales, aunque, paradójicamente, siempre se encuentra presente la posibilidad de sufrir alguna lesión e incluso de morir.

La actividad incesante de la pandilla y la necesidad de subsistencia, limitan la planeación de la vida futura, y ésta aparece ante muchos de estos jóvenes como algo que llegó de pronto, lo que configura una agencia adaptativa (Berger, 2008) más que proyectiva. Así, las elecciones aparentemente individuales están mediadas por diversos límites sociales y factores contextuales que contribuyen a moldear sus vidas (Evans, 2002) como la privación económica, el desempleo o el empleo precario, los obstáculos para alcanzar mayores niveles de escolaridad, las escasas expectativas de movilidad social, la falta de redes de apoyo familiares o comunitarias, entre otros.

En contextos de elevada privación económica, el apoyo de redes familiares, comunitarias, religiosas o institucionales es crucial para que muchos jóvenes puedan continuar estudiando, obtengan un trabajo o puedan eludir la vida en calle o el ingreso en pandillas; sin embargo, cuando estas redes no existen o no hay confianza en ellas, el camino hacia la exclusión social se afianza, y también la reproducción y acumulación de desventajas sociales. De esta manera, es posible entender por qué entre jóvenes con un mismo origen social y perfiles familiares, sociodemográficos y socioculturales similares, algunos ingresan en pandillas y otros no lo hacen.

Recurrimos en este apartado a la reconstrucción sintética y analítica de nueve relatos de vida paradigmáticos (elegidos entre los veinte que se obtuvieron). El objetivo fue mostrar el origen social, las trayectorias, transiciones y momentos críticos que los entrevistados relacionan con su ingreso en pandillas. La totalidad provenía de familias de escasos recursos, donde estaban presentes dinámicas de violencia y abuso, y se habían enfrentado a un ambiente familiar deteriorado donde la violencia y el abuso del alcohol y otras drogas eran asuntos cotidianos. Asimismo, habían vivido complejos procesos de desinstitucionalización expresados en algunos eventos vitales: abandono del hogar y de la escuela a edades muy tempranas y, en algunos casos, la generación de ingresos por vías ilegales. En sus trayectorias de vida es posible observar una mayor acumulación de desventajas sociales y una ruta de riesgo de exclusión social y de integración en pandillas. En esta ruta convergen algunos factores comunes asociados al ingreso y se entrelazan con motivaciones y momentos críticos específicos que orientaron la elección.

Al no contar con recursos familiares, comunitarios o sociales, para muchos de estos jóvenes el presente ofreció pocas esperanzas y el futuro se instauró en una narrativa de desesperanza aprendida, donde la única forma de afrontar la privación económica y tener acceso a cierto prestigio, respeto y emoción, fue el ingreso en la pandilla. De esta manera, estos jóvenes quedaron atrapados en una constelación de desventajas sociales y en la mayoría de los casos la familia había fungido como un espacio generador de vulnerabilidades más que como un factor de protección (Mora y Oliveira, 2014), por lo que, antes o después del ingreso en pandilla, varios recurrieron, para subsistir, a actividades económicas informales o ilegales.

Es conveniente señalar que la salida de la pandilla por parte de algunos entrevistados sólo fue posible cuando encontraron una vía para revertir ciertas dinámicas de exclusión que habían sido oscurecidas. Esto fue posible mediante su acceso a organización de la sociedad civil, religiosas o programas asistenciales. También cuando se contó con apoyos familiares y comunitarios que les brindaron apoyo emocional o les ofrecieron vivienda o algún trabajo formal o informal. En estos casos, fueron capaces de construir nuevos cursos de vida mediante el aprovechamiento de las escasas oportunidades que se les

presentaron. Aún así, la amenaza de exclusión siempre está presente en sus vidas.

Existen importantes similitudes entre las personas entrevistadas, pues aunque sus historias de vida tienen particularidades propias del itinerario biográfico, lo cierto es que su origen social está marcado por un contexto de privación económica y, en la mayoría de los casos, por el abandono, la violencia y el maltrato:

Vivía con mi jefe y dos hermanitos [...] nunca se me olvidó que mi jefa nos abandonó y yo sí pensaba, chale, yo nunca le haría eso a mi familia [...] Mi jefito le echó un chingo de ganas, pero la neta quien cuidaba a mis hermanos era yo, él nomás llegaba hasta la noche, empezaba a tomar y luego nos pegaba regacho, y ya.

Siempre viví con mi jefa [...] éramos cinco, entonces no alcanzaba el varo, y eso que mi jefa lavaba ajeno, cuidaba a una viejita y hacía dos tres quehaceres. Yo empecé a chambear desde los diez años, ya limpiaba parabrisas y lavaba coches en un estacionamiento.

Aunque en pocos casos contamos con información un poco más precisa sobre la propia experiencia escolar, nos encontramos con experiencias de maltrato y discriminación por parte tanto de maestros como de compañeros:

Varias veces los maestros me pararon en clase –a ver tú, párate al frente para que los demás vean que deben lavar su ropa-. Se siente regacho, luego todos me decían que la mugres, que la chupitos.

Nunca me gustó la escuela, la neta no sé cómo acabé la primaria, jajaja, no tengo idea. Pero entré a una secun ahí en la doctores y ya me empezó a valer madre, ya me iba de pinta casi siempre. A veces entraba nomás para saltarme y salirme. Me sacaba de onda que yo no sabía nada de lo que enseñaban, no entendía y que nos castigaran tan gacho.

Estas experiencias tempranas denotan un importante desajuste entre los requerimientos escolares (llevar limpio el uniforme, no dormir en clase, cumplir con las tareas, mantener un determinado nivel de aprovechamiento...) y las condiciones de vida de las y los jóvenes estudiantes. Sin duda la violencia escolar en sus diferentes expresiones marca de forma duradera la propia

concepción de muchos jóvenes sobre lo que implica la escolaridad y un resentimiento que favorece el abandono escolar:

...Neta hasta odiaba a los maestros [...] A veces también me quedaba dormida en clase, por lo mismo de lo cansada, y no pus a la dirección. Y así nomás me traían castigada y nomás humillada, por los maestros y por los demás.

Una vez me dejaron en cuclillas como una hora y la maestra me daba madrazos con una regla de madera si me movía, luego una vez me dejaron parado en el patio y el sol estaba bien culero). Una vez me dejaron como cuatro meses sin salir al recreo, como pinche preso.

En ocasiones son también las propias expectativas individuales y familiares sobre la escuela y su importancia, las que conllevan la permanencia en los centros escolares<sup>129</sup>. Lo importante es que en todos los casos el abandono escolar apareció como un aspecto trascendente en la propia vida, ya sea porque detonó procesos de violencia por parte de los familiares o porque fue la misma familia quien motivó el abandono y el ingreso en la vida laboral:

“Ese día mi jefe me puso una madriza [...] entonces me dijo: -si te corren de la escuela, te vas a chingar a tu madre-“.

Observamos una importante relación entre el abandono escolar y el ulterior abandono del hogar, y normalmente ambos sucesos se encuentran marcados por ciertos puntos de inflexión o momentos críticos, pero remiten a procesos previos:

Eso (el regaño y la golpiza por la situación escolar) fue el pedo que derramó el vaso, porque ya antes me había madreado muchas veces [...] entonces me salí de la casa y empecé a vender chicles...

Mi jefa nunca supo que andaba con esos güeyes, pero me madreaba por llegar tarde, según de la secun, y yo me hacía el indignado. Me salí de la casa antes de que se enterara de que ya no iba a la escuela y que andaba en otros asuntos. A veces la voy a ver, sobre todo cuando no tengo ni pa comer, y siempre me da un taco y su bendición. Yo creo que hasta estuvo chido para ella, una boca menos que mantener.

---

<sup>129</sup> Como ha mostrado Bartolucci, la permanencia en la escuela se asocia con el hecho de haber obtenido algunos éxitos de aprovechamiento.

Podemos observar una trayectoria marcada por el abandono, la presión familiar para trabajar, los compromisos escolares de difícil cumplimiento, la violencia constante y el ulterior abandono escolar y la salida del hogar que recrudecieron aún más la acumulación de desventajas.

Por otro lado, el acceso a la pandilla, en la mayoría de los casos está mediado por un ritual iniciático (la brincada) y por la posterior adaptación a ciertos requerimientos de membresía como la forma de vestir, la música y la manera de divertirse:

La verdad entrar me dio un poco de frío, porque si te brincan cabrón, te meten unos madrazos, pero ya que entras todo está bien chingón, muchas emociones y adrenalina. Ya nadie se mete contigo, todo el barrio te respeta y quién sabe cómo, pero nunca falta el varo pa las chelas o el toque.

Así que fui y me brincó esa tropa, trece segundos de putazos, pero ni contaban chido, repitieron doce como cinco veces, sí terminé todo sangrado, pero ya estaba dentro y me dijeron que me iban a hacer paro, y varios compas míos también eran de esa bola, así que no hubo tanto pedo. Pero en la brincada la cagué y que me rompen la nariz, pero mejor eso y ya estar protegido.

En la pandilla se comparten historias, algunas son muy similares, y en otros casos se expresa la vivencia de otras personas cuyas trayectorias de vida han sido más complicadas. En la voz de las personas entrevistadas logramos conocer algunos casos que remiten a una situación que rebasa su propia biografía y da cuenta de una situación generalizada:

En esta bandita entran porque muchos tienen, o tuvimos una familia con muchos pedos, otros tienen una familia completa, pero no los pelan ni les brindan atención o sólo los madrean, otros muchos entran porque tienen pedos con alguien o con otra pandilla y pus para protegerse.

Yo vivo con mis dos jefes, pero la mayoría de mis brothers de la banda nel, muchos ya se salieron de sus casas por que los madreaban o algunas porque algún tío las manoseaba, o los corrieron, así es ese desmadre.

Otros, pa qué te cuento, otros compas que ya están muertos o presos, ni mamá tenían, y hay unos que a sus jefas las encontraron muertas en algún hotel por ser prostitutas, otras siguen siendo prostis.

La pandilla sustituye a la familia como espacio de acogida y protección, pero principalmente se trata de una comunidad de responsabilidad, donde se realizan acciones de apoyo y asistencia mutua que garantizan la vivienda, la alimentación y el acceso a alcohol y drogas para los integrantes.

En la pandilla encuentras hermandad, amistad, estás acompañado de alguien que se puede encontrar en la misma situación que uno.

Pero también es una comunidad de asistencia mutua que garantiza la supervivencia de sus integrantes (siempre enmarcado por la adquisición grupal de alcohol y otras drogas):

Yo seguía vendiendo chicles, pero la banda se cooperaba chido para que me comprara acá, una ropita de paca en el tianguis, eran bien chidos. Una vez ya no pudimos pagar la renta con mi güey y la banda nos recibió chido, empezamos a vivir como diez en un cuarto chirris, pero la pásabamos chido. Ahí empecé a chupar bien cabrón, y a meterme otras madres de droga y así, y aprendí a querer mucho a esa banda.

Les dijimos que queríamos ser de la pandilla, y nos brincaron, y dijeron: - cámara, ya están dentro, pero tienen que echar ribete. Y entonces nos íbamos de pinta, para estar con ellos, a veces no teníamos varo para las chelas y entonces nos lanzábamos a tumbar espejos laterales, lunas y calaveras de las naves estacionadas, y las vendíamos en corto [...] y no, pus la pásabamos chido.

Éramos valedores así, muchos eran hermanos, un gran grupo de personas que nos reuníamos ahí. Yo seguía chambeando para la coperacha, y estaba chido, me acuerdo que cuando alguien sacaba varo de algún negocito, pues algunos vendían mierda o eran coyotes en el registro civil o en la secretaría esta de los coches, pues se rifaban con chelas y tacos, nunca faltaba eso güey. También, en días culeros, cuando no tenías donde quedarte... y es que muchos rentamos así unos cuartos medio culeros, con baños compartidos y ratas y así, pero te cobran por día, y entonces está chido... pero cuando no tenías donde quedarte, se armaba una casita de campaña ahí en la curva y ahí nos amanecíamos.

En la pandilla parecen superadas varias dinámicas que habían sido experimentadas como “humillantes” y también se presenta la posibilidad de cobrar venganza de quienes las cometieron:

Desde que entré a la bandita ya nadie me decía mugrosa, ya me respetaban. Todavía tuve chance de ir y darle en la madre a dos-tres culeras que me habían humillado y le rayé su coche a un maestro ojete, nomás pa que vieran que ya era otro pedo, que ya me tenían que respetar o todo iba a valer madres.

Seguro que ella (su madre muerta) sabe que aquí no me dejan morir de hambre, siempre hay algo que tragar, siempre hay grifa y chupe. Aquí está chido, ya nadie se mancha conmigo y si se quieren manchar les metemos unos putazos. En la banda todo está chido, no hay así que te discriminen, porque todos venimos de la misma mierda, todos la hemos vivido...

Yo digo que es así de: -vente para acá no te vaya a robar ese güey o hazte para acá ese güey es un drogadicto, cosas así, no te vaya a contagiar su mugre-, sí yo creo que es así. Lo chido es que no se atreven a decirlo, te temen y se chingan, ya no te pueden decir eso en voz alta, porque se arma un desmadre...

Sin embargo, quienes integran las pandillas se enfrentan con nuevas formas de discriminación:

Lo que sí, es que ahora sí me discriminaban bien gacho en las calles por mi nueva forma de vestir [...] Sientes en corto como te miran distinto y te distinguen de otros [...] Si estás jodida ya te desgraciaste la vida porque te tatuaste.

¿Por qué será que a la gente no les gusta nuestro comportamiento ni la forma de vestir, como qué siempre causa prejuicio, no?, si no te vistes así como: ay, el que va a la escuela está bien vestido y... yo digo que son los prejuicios ah el pinche vago, el mugroso, la chingada, y luego la banda pues sí, no sé si lo hagan, no se bañan, les late estar así, tumbado o la chingada, pandroso, y la gente pues se saca de pedo, yo digo que es por eso no sé, por el prejuicio más que nada. Yo creo que eso se da porque pues la gente ya está vieja y no sé, yo siento que... ¿Cómo se llama?, que cuando ven a un pandroso, a un ñero, a alguien que está medio tumbado, les espanta.

Se presenta también una narrativa ambivalente donde la pandilla se concibe como algo positivo y al mismo tiempo como algo negativo:

Este pedo tiene su parte padre pero también tiene su propio dolor. La vida dentro de la banda es una bendición de dios, yo jamás me arrepentiré de todo lo que he vivido en ella, digamos que tengo la suerte de conocer y ser parte de una. Conoces el cielo y el infierno, has visto crecer a tus amigos, otros que se quedan, a algunos los han matado, otros se han tenido que ir de ilegales, muchos han caído a la cárcel por diversos delitos y es triste, pero luego se olvidan de ellos y no los van a ver, pero al fin y al cabo las experiencias son buenas, llenas de risas, de chistes, de peleas”.

A mí nunca se me olvidó lo que me hicieron (quienes nos atracaron), aunque les agradezco, porque gracias a ellos conocí a mis compas, y aunque en la brincada me rompieron una costilla y en una corretiza casi me matan, los quiero un chingo, son la familia, carnal...

Otro aspecto de gran relevancia que se aprecia en los relatos vitales es la ausencia de una comunidad de responsabilidad, en el sentido de relaciones vecinales que proporcionarían redes de asistencia mutua, de apoyo e incluso de economía solidaria, que permitiera a las y los jóvenes alternativas al ingreso en pandillas. Por el contrario, la mayoría se perciben como “solos, muy solos” y la pandilla se presenta como un grupo donde nunca falta la comida grupal (mediante la coperacha):

Por decir tú tienes cinco varos nomás, pus no te alcanza para nada, pero en la pandilla es un chingo, porque cada quien pone cinco y sale para la comida, las chelas y la grifa...

Sí, la banda siempre se rifa, comemos chido y nunca falta un porro o una mona pa la banda, eso me gusta, que no te dejan morir, que te respaldan chido...

Pus ya con ser parte de la banda mucha gente como que te conoce y te respeta, entonces te acercas y: “qué putos, suelten un varo”, y ya te lo dan, así los taloneas y los terroreas porque saben que si es cierto, que si tienes barrio, y así va saliendo pa la vaca...

Al respecto, se podría decir que la pandilla no sustituye únicamente a la familia, sino también a la comunidad, y se convierte en un espacio donde es posible

encontrar vínculos afectivos, pero también mecanismos de supervivencia, criterios para la obtención de méritos, inversión de las definiciones y el acceso al prestigio, el respeto y la membresía, así como una fuerte eficacia colectiva en torno al control territorial y simbólico que ejercen.

## **Capítulo 6. Cuerpos efervescentes: rituales de interacción en pandillas de la Ciudad de México.**

Randall Collins afirmó que existen diferentes clases de conciencia colectiva y tipos diversos de membresía grupal, simbolismo y tonalidad emocional de la experiencia. Para los objetivos de este apartado destacaremos específicamente los rituales que favorecen la membresía, el simbolismo y la tonalidad emocional de los integrantes de pandillas. Al respecto, recuperamos las historias de vida realizadas, pero también notas de campo e información obtenida en las entrevistas informales que se realizaron durante el proceso de investigación.

En la pandilla se obtiene protección, o mejor dicho una cierta idea de protección, se regeneran vínculos de confianza y amistad que incluso se marcan en la piel, se presenta la apropiación territorial y simbólica a través de la imposición de un conjunto de pautas morales particularizadas que deben cumplir no sólo los integrantes de pandillas, sino cualquiera que transite por los territorios controlados.

El cumplimiento de las pautas morales establecidas invierte, pero también contraviene los parámetros establecidos, y delinea contornos que requieren una constante actitud realizativa por parte de los integrantes. Es decir, primero los rituales colectivos generan ideas morales y después éstas obligan a la práctica ritual. Por su parte, los rituales ponen a prueba cada una de las pautas de moralidad establecidas y a partir de ello definen criterios de membresía y afianzan lazos artificiales de parentesco.

Lo único que requieren las personas jóvenes que participan en los rituales de mediana y alta intensidad es la participación en confrontaciones violentas, donde se prueba la lealtad, la confianza, la solidaridad, la amistad, el cumplimiento del “deber”, el compromiso sacrificial y la pleitesía a la pandilla. En ese sentido, la violencia no asume un papel central como finalidad, sino como medio de confirmación y como un recurso accesible a todas y todos los integrantes. Como nos ha dicho DG y JK:

No necesitas saber pelear chido, lo único es aventarte, echar ribete, siempre son peleas campales, así que no hay pedo... [Notas de campo, reunión grupal, agosto de 2015].

Con tener ribete ya eres parte, si cumples con eso te echarán un guante, te darán su mano, pero si no cumples, mejor llégale porque la pandilla no juega con rajones...[Notas de campo, reunión grupal, agosto de 2015].

Estos rituales son necesarios, pues son los que permiten la permanencia de las personas jóvenes en las pandillas, pues de otra manera sus reuniones se convertirían, en poco tiempo, en acciones estereotipadas y ceremonialismos muertos, dada la escasa energía emocional que proporciona a los integrantes la reunión en sí...

Llevamos cerca de cinco horas sentados enfrente de un gran graffiti, primero empezamos hablando de algunas cosas intrascendentes, después uno de los integrantes tocó una rola con la guitarra y la banda empezó a chupar, a inhalar monas o a fumar marihuana, en un momento dado alguien sacó un dominó y dos se pusieron a jugar, otro hablaba no sé qué cosas sobre la revolución mexicana y la necesidad de desmadrar todo. En un par de horas la mayoría ya sólo estábamos ahí por inercia, sentados, escuchando algo de música, algunos se reían esporádicamente, de pronto llegaba alguien más y se reactivaba un poco la energía grupal. Pasadas tres horas el aburrimiento era de muerte, pero todos permanecíamos ahí, esperando que el anochecer trajera algunas emociones distintas... [Notas de campo, septiembre de 2015].

Hoy fuimos a echar una reta a un deportivo, sólo algunos, otros se quedaron jugando poliana y frontón. Jugamos y al jugar tuvimos algunas emociones interesantes, pero cuando llegamos a contarlas no ocurrió lo que otras veces sucedía, que la banda dejaba lo que hacía para escucharnos, ese día la banda

estaba como triste, después me enteré de que un compa había ido a contar dos, tres rolas y algunos habían contado su vida y hablado del futuro, eso malvibró muy feo a la banda, fue una tarde triste, bajoneada y muchos se desafanaron y otros dijeron que fuéramos a otro lado, a cualquier lugar... de pronto uno dijo: tengo unas latas y entonces empezaron a graffitear y a monear [Notas de campo, septiembre de 2015].

Esta semana ha sido sumamente aburrida, han pasado cuatro días sin hacer casi nada, sentados, viendo a la gente pasar, de repente alguno que otro destello de diversión, pero nada más. A veces pienso que muchos están aquí sólo por la inercia, por estar con alguien, pero me imagino que el tedio que experimentan también es espantoso. Ayer, sin embargo, alguien llegó con una guitarra y tocó algunas rolas del haragán y otras de su propia creación, la banda bailó y muchos lloraron porque las canciones tenían letras que hablaban de la miseria y del sufrimiento...más tarde, alguien dijo: -no mames, qué hueva- y propuso que fueran a arrojar piedras a algunos coches o a rayar tags de otra pandilla, ganó la segunda opción y un grupo de diez personas se lanzó a hacerlo, a obtener un poco de emoción en esa semana tan poco motivadora... [Notas de campo, octubre de 2015].

Dado lo anterior, los rituales cotidianos en las pandillas (conversar, saludar, escuchar música, graffitear, entre otros) no parecen ser suficientes para mantener su deseo de estar juntos durante el número tan importante de horas que lo hacen (en la pandilla se puede estar de 10 a 12 horas por día, algunos van y vienen, pero otros realmente permanecen todo el tiempo. Frente a este panorama de relativamente pocas actividades y también escasas expectativas a futuro, son los rituales de mediana y alta intensidad los que garantizan la efervescencia colectiva y la emoción compartida en torno a un foco de atención común. Estos rituales además requieren una constante actualización para insertarse en la interacción como símbolos frescos en la memoria, emocionantes y satisfactorios. A su vez, estos rituales se convierten en tema de conversación durante varios días y fortalecen el sentido de pertenencia de los integrantes. Sin embargo, poco a poco el tema va dejando de ser emocionante y entonces se precisa participar en nuevos rituales para recargar los símbolos con emoción renovada.

En cambio, a la pandilla le gusta mucho narrar las peleas y los “desmadres pasados”, se rescata cada detalle y hay mucha risa, ya sea porque alguien corrió “chistoso” o porque los rivales o los policías estuvieron cerca de alcanzarlos. Estas peleas se narran con mucho entusiasmo y la banda se siente unida, porque “todos le entraron y nadie le rajó, todos le echaron ribete”, entonces destacan lo que hizo cada uno, o cómo “se rifaron”, esas tardes son las mejores, la banda está alegre y quiere ir a bailar, entonces incluso le hablan a varias chavas de la colonia y les empiezan a invitar, y “brillan sus cadenas de oro” y sacan las motos... los de la banda se prenden después de las peleas y de las fiestas, tienen mucho qué contar y lo hacen con mucha emoción... [Notas de campo, octubre de 2015].

Cada vez que hay una fiesta, un partido o una pelea donde se presenta una alta dosis de violencia, la banda parece estar más unida y feliz, incluso cuando algunos han sido lesionados. Parece que entre más violencia se presenta es mejor para el grupo, la emoción dura más, hay muchas cosas que narrar durante varios días y se confirma, y repite constantemente, quiénes se “rifaron” y cómo... de este modo se reafirma la confianza, la solidaridad y los integrantes tienen la oportunidad de mostrar una fachada grupalmente aprobada que se mantuvo firme durante la confrontación... a veces hay ciertos regaños:

-no mames güey, ponte chingón, cómo me agarras cuando ese güey me va a pegar- o –no vuelvas a correr y abrirte lejos de la banda güey, eso no se hace-, estos “cagues” producen un fuerte efecto en los integrantes aludidos, quienes se disculpan y garantizan una mejor participación del “regañado” en confrontaciones futuras... [Notas de campo, Noviembre de 2015].

En estos rituales se define quiénes son integrantes “de confianza” en el grupo, “con los que se puede contar” y al mismo tiempo el grupo se delimita respecto de otros grupos “nosotros como banda”, “esos otros cabrones”, y al mismo tiempo se recuerdan las obligaciones y expectativas grupales a quienes no estuvieron “a la altura” de la situación... los aludidos se disculpan y prometen una mejor participación futura, y con ello demuestran que siguen reconociendo

como válidos los compromisos adquiridos con la pandilla (rituales reestablecidos).

Los participantes llaman la atención de algunos integrantes sobre un error de conducta o una transgresión a las pautas de moralidad grupales y, como consecuencia, sugieren que debe evitarse que ciertas afirmaciones sean amenazadas y ofrecen una oportunidad para restablecer el equilibrio, pues el transgresor reconoce, la falta y el castigo o sanción moral que debería recibir por su acción y se compromete a demostrar que es un participante responsable que puede ser admitido en el proceso ritual y que las reglas de conducta siguen siendo valiosas para él.

Es importante destacar que esta posibilidad de restablecer el ritual ante una transgresión es algo que sólo se ofrece a integrantes de la pandilla y no a miembros de pandillas rivales o a otros integrantes de la comunidad.

Ayer golpearon a un muchacho de la comunidad, su error fue pasar enfrente de ellos con una actitud que la banda consideró “retadora”, entonces le dijeron: -no se sienta muy verga, no ande de caldoso-, y el chavo les dijo: -tranquilos, voy a la escuela, aquí vivo- pero la banda ya no escuchaba, ya se había encendido, porque parece que este joven era novio de una chica que “le gustaba” al que movía ahí al grupo. Entonces nada más buscaban un pretexto y él lo dio al pasar por ese parque con esa postura “retadora” (pues en la pandilla también se aprende que hay formas de mirar, caminar y de correr específicas: hay formas de caminar seguras, retadoras, tranquilas; y formas de correr también que son tranquilas y otras que te hacen “parecer que te chingaste algo”), le pegaron y le quitaron su mochila. El chavo se fue muy golpeado y uno de los integrantes me dijo: -y tú chitón, que ya de por sí me caga qué tanto ves y anotas ahí en tu cuadernito- [Notas de campo, noviembre de 2015].

### *6.1 Sacralización*

La unión grupal en las pandillas genera vínculos de solidaridad sumamente densos, pues su conjunción no se encuentra mediada institucionalmente (como en el caso de la unión policial, por ejemplo) y la pandilla es el único espacio que la gran mayoría de sus integrantes tienen para sentirse parte de algo más

grande. Es también una posibilidad de supervivencia (vivienda y comida comunes), de exaltación de la experiencia (mediante el consumo de drogas) y de nuevas emociones (la participación en rituales de mediana y alta intensidad mediados por la violencia). En ese sentido, la pandilla y sus pautas de moralidad se sacralizan, pues reciben un trato de respeto superior “la pandilla es sagrada”, se le consagra un espacio ceremonial de reunión (una esquina, una calle, una escalera...) donde se agudizan las reglas impuestas por el grupo a otras pandillas rivales o a los vecinos. Se definen claramente criterios de ingreso y permanencia en la pandilla a través de rituales iniciáticos (la brincada) y también constantes confirmaciones realizativas que aseguran la confianza y el cumplimiento de las pautas de moralidad grupal, por parte de los integrantes. Toda transgresión a las reglas de la pandilla, se conozcan o no, trae consigo fuertes represalias y sanciones contra los transgresores, y éstas se consideran absolutamente justas. El valor de la pandilla trasciende a las propias fachadas individuales, pues es la fachada de la pandilla (como dura, entrona, violenta...) la que se busca preservar con la acción conjunta (aún así, las sanciones son individuales). El grupo se considera superior a quienes lo integran y se busca a toda costa preservarlo (incluso cuando algunos integrantes sufren lesiones mayores o son asesinados).

El territorio controlado también se sacraliza, y en éste se determina quiénes pueden reunirse ahí y qué actividades pueden realizar, también se definen las pautas de moralidad que han de regir al grupo y a cualquier otra persona que atraviese por ese territorio, generando accesos y barreras al tránsito, a los horarios y a la convivencia.

La gente de la comunidad sabe que al parque de la colonia sólo pueden estar hasta las seis de la tarde, porque a esa hora “empiezan a llegar los maloras” y ya hay que irse. También saben que los niños no pueden salir solos y procuran que sus hijas siempre vayan acompañadas. Aún así, las personas aseguran que el peligro puede sortearse “pos hay que saber quiénes son para no meterse con ellos, y ellos no se meten contigo, a veces te talonean: -présteme cinco varos, jefe- y ya se los das y te dejan en paz. Lo malo es que sí debes saber todo lo que ellos hacen y eso, para que no vayas a cometer algún error...

aquí en la tienda antes se chingaban a mis repartidores, pero ya no lo hacen porque a veces les llevo una coca de dos litros y unos sandwiches” [Notas de campo: conversación en tienda de la colonia, noviembre de 2015].

Son re-canijos esos muchachos, me traen espantados a mis chamacos y a mis hijos, nomás me les quitan el dinero o nomás a ellas me las persiguen y molestan. Además son remarihuanos y luego sí respetan cuando hay niños, pero nomás hasta como las seis, después ya les vale. Varias veces hemos tenido que llamar a la patrulla, porque le suben a la música y nomás se oyen sus risas toda la noche, y pus los vecinos tienen que dormir porque trabajan temprano, y los más chicos se tienen que ir temprano a la escuela [Notas de campo, diciembre de 2015].

Una vez uno de mis hijos tuvo un problema con uno de ellos, y n’ombre ya me lo estaban matando de una golpiza entre todos, ese día fuimos un grupo de vecinos a reclamarles y se nos pusieron al brinco, así que llamamos a una patrulla y luego mi hijo les puso una demanda “contra quien resulte responsable” y así nos dejaron en paz. Pero pus ya mejor no pasamos por ahí, por donde están, aunque tengamos que dar más vuelta [Notas de campo, diciembre de 2015].

Ayer se metieron aquí a la casa, es que traían una bronca con uno de mis hijos, y se metieron a echar balazos, pensé que nos iban a matar. Ya hace un mes mataron a uno, le metieron un plomazo aquí afuerita y a veces es por mensadas, quesque porque el chavo les había mentado la madre, a veces por eso se matan estos muchachos... [Notas de campo, diciembre de 2015].

También los emblemas grupales son sacralizados, principalmente la marca del grupo que normalmente se plasma en diversos lugares del barrio controlado, en paredes, cortinas de negocios, casetas de teléfono, banquetas, entre otras. Una delimitación territorial y simbólica que delimita quién puede usar esos emblemas y cómo circulan dichos símbolos (por ejemplo el nombre del grupo se inserta en los diversos himnos y “gritos de batalla” del grupo) y cómo estos se oponen a los símbolos consagrados por otras agrupaciones rivales. Aunque también puede haber redes de intercambio simbólico, por ejemplo con pandillas aliadas, donde los emblemas se unen y articulan no al plasmarse, pero sí en

los “gritos de batalla”. Estas alianzas suelen ser efímeras y con objetivos específicos.

A veces nos juntamos con otras pandillas, para la fiesta o para algún pedo con otros güeyes, pero siempre queda claro que cada grupo tiene sus placas y sus gritos, y también que no vamos a ser barrio, nomás nos estamos juntando por una cosa, pon tú, para una fiesta o para una madriz [Conversación informal en campo, agosto de 2015].

La consagración de la pandilla, el territorio controlado y los emblemas compartidos, favorece la unión grupal, pero los lazos son frágiles y la interacción cotidiana tan poco emocionante, que la manera cómo se consigue el interés constante de los integrantes por mantenerse agrupados y se afianzan sus vínculos de asistencia mutua, confianza y solidaridad es a través de la comida y la bebida (u otras drogas) compartida –ritual de comunión- y a través de la superación del miedo y el cumplimiento de las reglas establecidas por el grupo –ritual sacrificial- en constantes rituales de mediana y alta intensidad, donde el único recursos solicitado es el valor –ribete- y la violencia.

## *6.2 Rituales de interacción: efectos y condiciones*

Los rituales favorecen la demarcación de un grupo frente a otros y delimitan quiénes forman participan en lo rituales y quiénes no pueden hacerlo. En estos rituales se comparte un foco de atención –acción o suceso común- que permite a los participantes enfocar su atención sobre un mismo objeto y comunicárselo entre sí. El resultado es un estado emocional compartido, y a medida que los participantes se centran en una actividad compartida, experimentan su emoción con una intensidad común que domina su consciencia. Esta emoción se ve retroalimentada por la consonancia rítmica y da lugar a una experiencia emocional/cognitiva compartida. Lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva.

Los efectos de los rituales de interacción exitosos en las pandillas son:

- Pautas de moralidad: la sensación de que sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos de los transgresores es hacer lo correcto; a esto se une una percepción de la impropiedad y la vileza moral inherente a vulnerar la solidaridad grupal o a ultrajar sus representaciones simbólicas, lo que desencadena una ira<sup>130</sup> contra las transgresiones que se percibe como justa<sup>131</sup>.
- Símbolos de relación social: emblemas u otras representaciones (íconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad –son los objetos sagrados de Durkheim. Las personas imbuidas de sentimientos de solidaridad grupal se muestran reverentes con esos símbolos y los defienden de las faltas de respeto de los gentiles, y más aún de los renegados, son, por lo tanto, objetos sagrados.
- Solidaridad grupal: sentimiento de membresía.
- Energía emocional individual: una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción.

No todos los rituales tienen éxito, algunos fracasan, otros se desvanecen y hay otros donde se presentan formalidades resultantes de la coacción; tales rituales generan sentimientos de frustración, dolor, ira y resentimiento cuando fracasan (Collins, 2009:75). Es importante señalar que lo importante no es si la pandilla “triumfa” en los enfrentamientos o si se preserva la integridad física de los

---

<sup>130</sup> La ira es un sentimiento con intenciones destructivas, pero no siempre se pasa de la movilización para el ataque a la agresión hostil ya que nuestra acción puede ser reprimida por temor a las consecuencias, gracias al “retardo de la reacción”. Esto no impide, sin embargo que el sistema biológico de ataque permanezca activado, expresándose fisiológicamente a través de “un incremento de la frecuencia cardiaca, un aumento de la presión sanguínea y un aumento de la tensión muscular [...] también incluye una exhibición de expresiones faciales intimidatorias, como, por ejemplo, fruncir el ceño o mirar fijamente” (Beck, 2003: 63, 66).

<sup>131</sup> En los rituales se crean las reglas morales, y éstos derivan de un contexto que muchas veces incluye también a otras sociedades. Los abusos y los agravios, son reconocidos como tales en relación con un contrato social implícito (Moore, 2007: 29), ya que éste permite considerar que se ha dañado o lesionado la dignidad o el valor de un ser humano.

participantes, lo verdaderamente valioso es el hecho de participar, de cumplir con las pautas de moralidad, con el compromiso adquirido, es decir, con lo que consideran “su deber”.

En contraste, Randall Collins (2009:76) nos ofrece criterios específicos para saber cuándo un ritual ha fracasado y cuándo ha tenido éxito, esto depende de:

- El bajo nivel de efervescencia colectiva, expresado en la ausencia del característico rumor de animación, la escasa o nula consonancia compartida.
- Poco o ningún sentimiento de solidaridad grupal.
- Ausencia de respeto hacia los símbolos del grupo.
- Energía emocional deprimida, es decir, un sentimiento de fastidio, de tedio y de constricción o incluso de abatimiento, de ‘fatiga de interacción’ y ansia de huir.

Este aborrecimiento y resentimiento, surgido de los propios rituales de interacción, trae consigo individuos y pequeños subgrupos que se van desgajando. La razón sustancial de esta situación tan poco emocionante, es la falta de un foco de atención común y “la formación de grupos muy pequeños que dificultan la sensación de participación colectiva” (Collins, 2009:77).

Los rituales requieren la proximidad de los cuerpos para generar el sentimiento de membresía y reafirmar la identidad de los miembros. En esos momentos de convergencia física el grupo se ve arrastrado hacia una misma efusión. El contagio emocional es aún mayor cuando existe un patrimonio de símbolos compartidos en el grupo congregado y esto permite la efervescencia colectiva.

Los rituales de interacción de mediana y alta intensidad, fortalecen los lazos de solidaridad grupal, diferencian a la agrupación de otras, permiten que las acciones se orienten hacia un mismo foco y una consonancia emocional que refuerza la sacralización de los símbolos de la pandilla y compromete a sus miembros en el cumplimiento de rigurosas pautas de moralidad.

Aunque muchos rituales suelen ser de corta duración –en comparación con el tiempo en que no se presentan-, dan lugar a un sentido de comunidad que se reproduce en momentos de elevada intensidad ritual.

Al participar en los rituales, los participantes se sienten en el lugar “indicado”, donde se pondrá a prueba su compromiso con el grupo, deberán cumplir con las obligaciones adquiridas, presentar una fachada acorde con los requerimientos grupales, reforzar la confianza y cumplir puntualmente con las pautas de moralidad sacralizadas. Sin importar la duración de los rituales, al concluir se evaluará el cumplimiento de las expectativas y durante varios días se narrará lo sucedido, en una constante retroalimentación cognitiva y emocional. En esas narraciones se evalúan las acciones particulares de los miembros y el desempeño del grupo en general. Asimismo, la narración del ritual retroalimenta la emoción. En ese caso lo importante no es lo que verdaderamente ocurrió, sino el hecho de que la experiencia narrada sea capaz de generar una plática dinámica y absorbente que potencie el material dramático y fortalezca los vínculos de solidaridad entre los miembros.

En los rituales se generan también las expectativas a futuro, y se delimita a un conjunto de participantes que son dignos de confianza y a otros que requieren reafirmar su compromiso con el grupo. En esos casos, la pandilla dispone de algunos mecanismos para la restauración de la confianza; este repertorio va desde la confrontación individual del transgresor con algún integrante de una pandilla rival, hasta el hecho de recibir una golpiza por parte del grupo como expiación a la falta. Con frecuencia los transgresores sienten que han faltado a un deber moral y buscan limpiar el descrédito generado mediante un camino que les permita resguardar las implicaciones simbólicas de sus actos, demostrando con ello que siguen considerando a la pandilla como algo

sagrado. Lo verdaderamente complejo de las pandillas en relación a los rituales de mediana y alta intensidad es que la confianza y la propia fachada es puesta a prueba constantemente y corre el riesgo de fracturarse en cualquier momento.

Esto genera un cuidado ritual en el cumplimiento de las pautas de moralidad por parte de los integrantes, sin importar los riesgos que esto implique. Ritual tras ritual se van confirmando e incluso ampliando las reglas morales del grupo y, al mismo tiempo, se va anteponiendo el sostenimiento de la pandilla por encima de los integrantes en particular. La satisfacción que esto genera se relaciona con los componentes simbólicos de aquellos actos que demuestran cuán digno de respeto es cada integrante y que tan dignos sienten que son los otros.

En el caso específico de la fachada (face) en la pandilla, ésta depende del valor positivo que el propio grupo concede a ciertos atributos considerados como aprobados y que genera respuestas emocionales tanto en quien la adquiere (cuando sus sentimientos se ligan con ella) como en los demás.

Como hemos visto, mantener la fachada en la pandilla es bastante complicado, debido a los exigentes y constantes rituales donde ésta debe preservarse. El esfuerzo reiterado y el cuidado ritual para mantener una línea específica evidencia la sacralización de una fachada particular. Al ser la fachada un “bien” sagrado, es posible pensar en una fachada errada que afecta directamente la reputación de los participantes que incumplen o cumplen de manera poco satisfactoria con la línea exigida, y es posible que sientan vergüenza y una fuerte necesidad de restaurar la imagen a la que se encuentran emocionalmente ligados y que se ha visto afectada.

En síntesis, en los rituales de interacción se producen y reproducen pautas morales cuyo cumplimiento genera satisfacción en los participantes y les permite asumir una fachada a la cual se ligan emocionalmente. En los rituales se pone a prueba el compromiso de los integrantes con las pautas de moralidad establecidas grupalmente y, al mismo tiempo, se confirman o se deterioran las expectativas sobre el comportamiento de cada integrante. En ese

sentido, se refuerza o se fractura la fachada valorada por el grupo y que los miembros buscan presentar. En el primer caso se produce satisfacción y una sensación de que se cumplió con el “deber”, en el segundo caso se desatan sentimientos de vergüenza y frustración y la necesidad de restaurar la fachada y restablecer los rituales. Tanto para preservar la fachada como para restaurarla, hay una orden ritual, por lo que puede afirmarse que la fachada es una cosa sagrada.

### *6.3 Rituales de interacción que se vislumbran en las narraciones*

A continuación se describen algunos rituales de interacción de mediana y alta intensidad que favorecen la cohesión de las pandillas y la permanencia de sus integrantes.

La intención principal de este capítulo es destacar los rituales de interacción en las pandillas, tomando en cuenta que estos resultan de reuniones colectivas reiteradas (enmarcadas por términos como: “siempre”, “seguido”, “a cada rato”, entre otros) donde la copresencia física y un foco común les afecta recíprocamente (Collins, 2009). En estos rituales se delimitan contornos de pertenencia que distinguen a quienes pueden formar parte de los rituales de quienes no pueden hacerlo. Por otro lado, los participantes enfocan la atención sobre el mismo objeto y se lo comunican entre sí, lo que les permite generar un estado emocional compartido con distintos niveles de intensidad y lograr una retroalimentación intensificadora al recordarlos (Collins, 2009), lo que favorece una consonancia rítmica que provoca una experiencia emocional/cognitiva que da lugar a lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva. Se trata de cuerpos en efervescencia ritual.

Sin embargo, los efectos del ritual no concluyen al consumarse, dado que, cuando son exitosos, fortalecen la solidaridad grupal, el sentimiento de membresía, la sensación de confianza, el contento, la fuerza, el entusiasmo y la iniciativa para la acción. Estos aspectos configuran lo que Collins llama: energía emocional (Collins, 2009), y quienes la reciben se ven en la necesidad

de generar símbolos de relación social, como emblemas, íconos, palabras y gestos que sienten asociados a sí mismos como colectividad y a los que rinden una pleitesía que los convierte en objetos sagrados (como los entendió Durkheim).

#### Conversación informal 15 de enero de 2015

##### ***Se siente chingón rifarte por tu banda, saber que puedes morir por ellos y que eso te llena de emoción***

Lo que más me gusta de mi banda es que *a cada rato* hacemos pintas en todos los barrios donde se pueda y luego nos vamos a jalar a otros barrios a un barecito y ya nos vamos a rayar ahí. Me latió mucho ese pedo, desde antes, porque íbamos mucho para el chopo y nos juntábamos en un bar que le decían el Abundi, que estaba al lado. Era un lugar bien culero pero ahí íbamos a cotorrear y echar desmadre, vendían chelas y estaba chido. El pedo es que luego también la banda tenía pedos con los ñeros de ahí de las unidades habitacionales de atrás del chopo y sí llegaron a haber balazos o putizas o te correteaban, luego sin saber por qué nomás porque te veían así vestida o vestido como alguno de los güeyes con los que habían tenido pleito y ni eras tú y te correteaban.

Una vez en el Abundi llegamos y hubo un pedo, empezaron los plomazos y todos nos tuvimos que tirar al piso. Estuvo muy cagado, porque estaba asqueroso el lugar y se salían los miados del baño, y nos tuvimos que tirar encima de esa madre. Lo chido es que nada más fueron a soltar plomazos y romper vidrios. Pero yo sentí adrenalina y a mí la neta sí me latía ese pedo, porque cuando nos peleábamos o nos correteaban estaba chido porque se siente un sentimiento de adrenalina, sientes la sangre bien caliente, como entre euforia y miedo, pero eso se combina y se siente como una sensación de droga, de tacha, bien alto. Y de repente, aunque pierdas o alguno de los valedores salga herido, pues se siente chido la adrenalina que sigues sintiendo aunque ya terminó. También se siente chingón rifarte por tu banda, saber que puedes morir por ellos y que eso te llena de emoción. Las campales

y los desmadres, pero también los toquines y los reven, son anécdotas que pasan a la posteridad y luego lo platica la banda y pues estaba bien chingón, nada te daba miedo, una sensación bien chingona. Eran peleas masivas, contra lo que fuera y con lo que fuera: piedras y palos. Pero algo así como un tiro frente a frente, eso no.

Una vez sí tuve miedo en una corretiza que nos dieron en la zona de "Cabañas" salió todo Cabañas a corretearnos, éramos poquitos y no teníamos con que defendernos, pero sabíamos que echaríamos ribete hasta el final, por eso ya nos habían madreado al entrar a la banda, para prepararnos para ese momento. De todos modos, yo digo que las muertes son como lapsos que se van terminando, pero no es algo a lo que le tema y la banda que nos juntábamos no teníamos miedo, alguna vez te tiene que pasar, pero sabíamos que juntos éramos invencibles. Aunque, de cabrona a cabrón, una vez sí la ví cerca, te digo que éramos un desmadre, estábamos hasta la madre de chelas y mota, y chocamos con la columna de un puente, porque el güey que iba manejando estaba bien pedo, uno terminó descalabrado, pero yo salí bien.

***Me gustaba mucho que con la banda podía ir a un chingo de fiestas y circula un chingo de alcohol y drogas: lo más común es la mota...***

A mí me gustó la metanfetamina un chingo, yo consumí esa madre 6 años. Los primeros tres años eran cuatro por semana y los últimos años era una y media, cada vez que me metía y a veces la combinaba con LSD. Lo hacía con valedores que les gustaba, otros sólo fuman mota y otros sólo chupan. El último año fue con mi novio porque los dos éramos adictos a esa madre. Ahora estoy en rehabilitación, pero ahora sí se siente culero, el bajón y ver el pedo en su dimensión. Yo te digo que esa madre era una fugota, si te sales del entorno y ya ahorita se me hace bien insoportable la vida y digo: chale, sí está bien culero y ando emputada todo el tiempo. Me gustaba mucho que con la banda podía ir a un chingo de fiestas y circula un chingo de alcohol y drogas: lo más común es la mota.

Cuando entré a la banda me hice cuatro tatuajes uno en la espalda que son gaviotas con signos musicales y eso se lo tatuaban los marineros de buena suerte, para llegar a tierra firme. Yo entiendo que es un pedo de origen y retornar al origen, a mi familia, a la banda. Tengo en la pierna tatuado un ligüero con una pistola que tiene en la cacha una rosa de los vientos, ese me gustó y con la rosa tengo una onda con las direcciones y me late un chingo viajar. En la otra pierna tengo el esqueleto de una gato con un corazón, me late lo del instinto, que lees gusta andar investigando qué pedo. Arriba del gato tengo una estrella náutica también de buena suerte.

### Conversación informal 20 de enero de 2015

***Cuando había partido nos gustaba que siempre había corretizas entre muchas pandillas que iban ahí con las porras y había que entrarle al desmadre...***

Somos una pandilla de treinta güeyes, más o menos, pero cuando hay partidos siempre nos les pegamos a los de las porras y ya somos como quinientos. Dos güeyes mueven ese pedo de poder ir al estadio, tienen como 25 y 26 años. Cuando había partido nos gustaba que siempre había corretizas entre muchas pandillas que iban ahí con las porras y había que entrarle al desmadre, la neta me llegó a tocar valedores que apuñalaron o banda que apuñaló a otros.

Siempre tenías que  *echar ribete y hacer esquina*, entonces nos agarrábamos con güeyes que iban con los porros de la monu y con güeyes del Cruz Azul. Nuestros valedores eran los que iban con los libres y locos del Tigres, pero siempre era un pedo territorial, se defendía el espacio y la zona, nosotros cuidábamos una escalera que está en el estadio de CU y aunque era un espacio reducido siempre había alguien de los que nos juntábamos ahí.

***El chiste, la neta, era estar juntos y echar desmadre, el fútbol finalmente nos valía madre...***

Nosotros no somos porras y la neta tampoco somos así de la porra, pero pus nos daban boletos pa llenar el estadio y para armar desmadre chido, tranquilón, durante el partido. Como nos latía un chingo ir con la gente del Pumas pues nos juntábamos en CU, ahí nos reuníamos, era nuestro centro, ahí pintábamos “orgullo skinhead” o “skinhead soy” o un símbolo del Pumas o de la universidad, ese también era nuestro símbolo. Me acuerdo una vez que nos sacaron antes de que terminara el partido, salimos por Insurgentes y ya íbamos yendo a las escaleras, y llegaron unos güeyes de la monu, de Tepito, y traían unos bates, nos empezaron a corretear. Ya no sé quién pero traía una punta y picó a uno de esos güeyes, de mis compas, y ahí quedó lleno de sangre. Después llegaron las patrullas, pero ya estábamos adentro de CU. Ese era el paro y sabíamos que eso no se iba a quedar así, nos dolió mucho porque el compa quedo renguito, pero sabíamos que nos íbamos a desquitar, porque así es este pedo, quien te la hace te la paga.

También nos gustaba ir a fiestas, y cuando había ese pedo sí llegaban como doscientos, nos juntábamos en CU y de ahí nos íbamos al Edén un bar que está sobre Insurgentes. Ahí nos divertíamos chupando y esa era la manera de cotorrear, era armar unas chelas y estar ahí hasta que nos sacaban. Desde las dos de la tarde hasta las diez, once de la noche, llegaban unos compas y se iban otros, pero en ese rango siempre encontrabas a alguien. Algunos fumaban mota, porque cada quien tenía como sus vicios. Había güeyes que les gustaba más la coca o la línea, había distintas personas, como somos tantos. Casi siempre escuchábamos Oi! que era una derivación del punk y del Street punk, como algunos hablan en sus letras de las porras y las barras bravas, esos nos prendían, y te repito que no somos porros, pero vamos con esos güeyes.

A veces también nos gusta escuchar el ska, pero el skatotoon, que es como

una variedad distinta. Ya en ambiente escuchamos hasta pibes chorros o banda argentina que hace música para barras. El chiste, la neta, era estar juntos y echar desmadre, el fútbol finalmente nos valía madre.

#### Conversación informal 24 de enero 2015

***A donde íbamos siempre traíamos el pedo, así de: -ese guey se pasó de verga o me empujó-. Nos gustaba darnos en la madre...***

Yo era parte de una banda bien culera, éramos bien chakas, esos gueyes salían y se daban en la madre a cada rato, esos gueyes sí le daban en la madre a las vírgenes y a los nichos, ya sabes, en esos santitos con rendijitas donde metes las moneditas de la limosna. Yo a veces iba con ellos y sacábamos el varo de los santitos y eso si es bien chaka. Lo chido es que luego nos íbamos a chupar con ese varo porque eramos muy pedotes y seguimos siendo.

A dónde íbamos siempre traíamos el pedo, así de: -ese guey se pasó de verga o me empujó-. Nos gustaba darnos en la madre. Nosotros decíamos que éramos como nazis, pero más bien estamos en contra de los nazis, escuchamos el oi, el ska. El oi es como la música punk de antaño. Traemos el orgullo obrero y por eso traemos botas y tirantes. Son botas industriales de marca Dr. Martens, que en Inglaterra es una marca de una fábrica, traemos también los tirantes, las bonitas. A veces traemos tenis de marca Adidas, los que son estilo samba.

La mayoría traemos esos tenis que son negros con una madre de cuero al frente y rayas blancas, y traemos cadenitas muy pequeñas, pero que sí son gruesas y sí te dan un madrazo. Luego íbamos al terrorrear a la gente al centro histórico, como la mayoría somos altos y pelones y con gabardina, sí se sacaban de pedo. Íbamos y nos juntábamos por ahí en una esquina. Ahí nos madreábamos a los que se veían así como autóctonos, con expansiones, perforaciones o tatuajes prehispánicos o que usaban huaraches (pero que

eran chilangos), les aventábamos el: -a poco si bien nacionalista puto y acá-. Como que era algo bien racista contra los morenos, porque nosotros éramos blanquitos nomás.

Éramos veinte güeyes y la mayoría altotes y mamados, y sí somos de un tiro. Nuestro líder toca en una banda, mide como 1.80, está mamado y sabe kickboxing.

***Luego íbamos a toquines donde había punks, otros skins y hasta rastas. Cada quien en su pedo. Dos tres güeyes moneando. Tú vas con tu grupo...***

Me gustaba que nos distinguiéramos de los prietos, aunque luego sí sentía medio culero, porque mi jefa sí es medio morenita, pero me gustaba tanto ser parte de la banda que más bien le entraba y me la pasaba bien chido. Luego íbamos a toquines donde había punks, otros skins y hasta rastas. Cada quien en su pedo. Dos tres güeyes moneando. Tú vas con tu grupo y si hay banda que topa a otros güeyes, pus va. Luego te separas tantito si quieres ir a conectar con una morra. Pero a veces esos son pedos y a veces las morras ya van con un güey, pero depende de la situación. Pero muchos putazos se arman por las morras. Cuando terminaron de tocar mis cuates una vez dijeron: hay están unos cholos que una vez nos dieron unos putazos y uno de ellos se le aventó a una morra que era de un güey de nuestro grupo.

Nosotros éramos ocho y como seis morras, los cholos eran como un diez o un doce. Terminaron de tocar y metimos los instrumentos. El lugar era una bodega así como de aluminio, una bodega chingona. Llegamos en corto con los cholos y los empezamos a putear, dos güeyes les dejaron caer unas puertas a unos güeyes que estaban tirados. En eso salieron un chingo de cholos y nos echamos a correr. En eso sale un güey todo puteado y el "largo", un güey de la banda que estaba alto, así como va le da un patadón que hasta lo levantó y lo regresó, y todos les dimos unos putazos y también a los que iban saliendo. Nos subimos a los carros.

***Nomás se escuchó un putazote y nos pusimos a cantar ¡oi oi oi! Loroloi skinhead!, y a echar la chela, se sentía bien chingón...***

En eso estaban los emos de moda, y a ese lugar le cae de todo. Esos gueyes no sabían ni qué pedo de lo que pasaba adentro. Y no mames, el “oruga”, otro compa, llevaba una botella y que se la avienta a velocidad en su jeta a uno de los emos, nomás se escuchó un putazote y nos pusimos a cantar ¡oi oi oi! Loroloi skinhead!, y a echar la chela, se sentía bien chingón.

Otro día nos fuimos al bar Uta que está en el centro y fue cagadísimo porque nos estacionamos y vamos dando la vuelta y vemos que los de seguridad le están dando en su madre a un punk. Y un punk gritando “regrésenme mi ipod”, jajaja, bien cagado. Pero vimos que empezaron a mancharlo. Y en corto que el “oruga” le da un putazo a uno de seguridad y nos dejamos venir todos y los metimos adentro del bar. Y ya cuando nos íbamos a los coches y en corto se dejaron caer yo creo que toda la banda que estaba adentro, darkis y skatos, punks, industriales... el bar Uta es para ese tipo de banda. Un chingo de esos gueyes y los de seguridad, bajaron con palos, con botellas. En corto, un compa estaba dándole en su madre a tres güeyes, el “oruga” con su cadenita dándole a algunos güeyes ahí hasta adelante. No nos quedó más que aventarle huevos, echar ribete. Hasta que se escucharon las sirenas de policía y ya a la chingada.

Conversación informal 4 de febrero de 2015

***Para entonces yo ya andaba de chaka, taloneando a la banda, a los güeyes de bimbo, de jumex, de la coca. Eso hacíamos en la banda, les caíamos a los repartidores...***

Nosotros, la pandilla, somos de Santa María y Santa Cruz, donde se hacen carnavales chonchos y cierran avenida Ermita y con carros alegóricos y todo, antes llevaban bandas chidas. Ya no voy porque se puso culero y de dos o

tres lugares sí nos corretearon por un malentendido. Mi banda era chingona, eran los de la unidad, a los que yo movía, jalaban conmigo y estábamos juntos. Yo traía otro desmadre, andaba en la tabla [patineta] y esos güeyes ya fumaban mota y andaban en pleno desmadre. Pero aparte me juntaba con güeyes de Santa María, por un pedo con un güey que se llamaba el Melitón. Para entonces yo ya andaba de chaka, taloneando a la banda, a los güeyes de bimbo, de jumex, de la coca. Eso hacíamos en la banda, les caíamos a los repartidores y les decíamos: “cámara güey no se sienta bien vergas” y les bájabamos unos panes, unos chescos, unas chelas.

***Luego iban los sonideros: el Cóndor, la Changa, el Miller. Yo iba con mi bandita de la unidad...***

Hay unos güeyes que les dicen “los campa” en Santa María Aztahuacan y luego iban los sonideros: el Cóndor, la Changa, el Miller. Yo iba con mi bandita de la unidad, pero mi banda no topaba tanto a esos güeyes, sabían quienes eran pero no los topaban. De pronto un güey que se llama el ratón empezó a descontar a un güey del otro grupo y se metieron todos. Entonces cámara ya valió verga y corrimos desde el deportivo de Santa Cruz hasta el barrio, nos metimos por Santa María en las fábricas y ahí nos quedamos dos horas. Pero cuando llegamos a la unidad ya le habían dado unos tubazos y picaron a uno de los nuestros, tenía 18 y no tenía nada que ver, se echó a correr también con la bola y lo trezaron solo afuera de la unidad.

Luego me enteré que el pedo comenzó porque un cuate dijo ya vámonos y el de mi grupo le dijo: nel vete tú si quieres y se empezaron a picar la cresta. Cuando me enteré cómo había sido el pedo, sí les di un cague y le dije a este cuate: no mame, si fue su bronca porque no salió a tirar paro, picaron a uno y está bien grave, se pasan de verga. Al compa de los otros vatos le rompieron la nariz y el labio, y sabíamos que se desquitarían, porque así es esto. Hubo un tiempo en que no salía la banda, y entonces iban y me decían: -qué pedo dile a esos güeyes que salgan y tú mejor ábrete a la verga cuando estés con ellos-. Un compa de ellos era mi cuate, pero sí tomo distancia después de eso.

Nos habíamos manchado y por eso nos cazaban y nos traían tendos. Mis cuates ya no se juntaban y ya no salían a echar la reta.

Una morra de la bandita tenía un novio de ahí de Santa María y ella nos hizo el paro y calmó la bronca, qué bueno, porque la banda traía los huevos en la garganta. Pasó el tiempo y ya se calmó el pedo.

### Conversación informal 9 de febrero de 2015

***Con mi pandilla, mi pandilla sí nos saludábamos acá, aventábamos nuestro saludo y teníamos nuestro tag...***

Es mi pandilla del barrio, habían unos compitas que pintaban y tenían su *crew*, habían dos que tres *crews* y así, un chingo de banda, estaba chido güey, estaba chido yo sí los vi meneados por ahí pero a mí no me late plaquear y no te voy a decir acá, pero pues sí habían dos tres banda que le pinta chido ahí. Siempre nos juntamos la pandilla del barrio, un chingo crecimos desde morros juntos, nuestras jefas eran amigas y por equis o yé, surgieron dos tres pedos en nuestras casas, con nuestras familias, y terminamos conviviendo en la *lleca*, en la calle pues y muy cerca de la tropa, de la pandilla del barrio.

Con mi pandilla, mi pandilla sí nos saludábamos acá, aventábamos nuestro saludo y teníamos nuestro *tag*, y sí nos saludábamos de cierta forma o sí nos identificábamos con esa placa pero yo no pintaba carnal en las paredes, la banda sí, a ellos los conocía del barrio pero pues eran mis compas pues casi de la edad y andábamos haciendo dos, tres travesuras juntos y pues acá ¿no? Sí teníamos nuestro saludo acá.

El saludo era haz de cuenta: -acá así y luego así, así, luego así, así y éste pedo es acá, éste pedo es de acá, te llevo en mi mente, en mi alma y en mi corazón ¿no?-, así como el saludo rasta, porque a la banda le gusta el reggae y entonces pues así era el pedo, nada más acá y generalmente nada más nos

saludábamos así de así, así y así y acá de que transa carnal no y así nada más, pero luego acá ya en la peda no pus decíamos: hay que hacer saludo completo- y era igual cuando hacíamos pactos, lo hacíamos completo y nos sentíamos muy unidos, dispuestos a echarle candela a lo que caiga. También teníamos un chillido que es acá –(silba)- es acá el chillido.

***Cuando la vida es acá torcida pues están ahí dos que tres y te das cuenta de quienes son tus verdaderos carnales...***

Luego salían dos que tres güeyes de otros barrios que también le pintaban y ya sabes también habían pedos porque estaban en nuestro territorio, pisando cancha o rayaban nuestro tag, y pues no éramos los héroes y alguna vez también corrimos y pues también... después aprendimos a echarle candela no y no sé, poco a poco fuimos así echándole un ribete, pero pues esa... la principal era que no se abrieran no, más bien sabes que no puedes dejar abajo a un carnal y así, si se avienta un tiro o le estan pegando o tenía un pedo acá familiar pues tenías que estar ahí de rigor, bueno no a huevo, sino más bien porque pues así es el pedo no, ahí se ve quién va a estar en todas las situaciones, porque uno puede hablar mucho pero la neta es que cuando la vida es acá torcida pues están ahí dos que tres y te das cuenta de quienes son tus verdaderos carnales, porque hay una pandilla pero hay carnales también hay dos tres como no digamos que niveles pero pues sí hay formas de llevarte de relacionarte con los otros, que la relación es distinta con algunos carnales, o sea con la pandilla a huevo hay códigos y acá, pero luego entre la pandilla hay güeyes que te hacen sacones de cuadro y te tienes que sacar un zapato no y así no sé, pero con un carnal sabes que si es acá, a muerte con ese ¿no?, bueno con cualquiera, hasta con los ojetes, porque son de la pandilla y también son familia.

***Andábamos donde saliera el reventón porque generalmente allá en el cantón no nos daban... ahí en la unidad no nos invitaban a fiestas***

Cuando entré a la pandilla ya la había vivido, ya nada me sacaba de onda, ya me habían corrido de la casa, ya había vivido en la calle. La pandilla sí era una buena tropa, salíamos como unos quince de rigor, pero luego le caían de otros crews pero que eran amigos de mis compas, y pues íbamos a dos tres cotos y así, aparte así como tal, bueno nos juntábamos luego a veces como unos treinta morros, pero mi pandilla, mi pandilla, mi pandilla somos quince... hasta la fecha, todavía nos llegamos a juntar en las tardes, pero de vez en cuando, porque ya ahorita unos chambean y acá, pero cuando nos juntamos somos como unos nueve o diez que de repente nos topamos.

En la pandilla había como seis que tenían entre sonido y discos y unas mixers y cuando se juntaba una buena banda nos íbamos de reventones, nos íbamos a trabajar por ejemplo con el sonido, íbamos a cada rato, así, a tocar, así nada más nosotros, esos güeyes ponían música y nosotros íbamos quesque a cargar, a conectar y a estar cotorreando, ya sabes. A veces también la pandilla se iba a raves, íbamos acá de hip-hop, a toquines de ska, pues más bien andábamos donde saliera el reventón porque generalmente allá en el cantón no nos daban... ahí en la unidad no nos invitaban a fiestas, pues ya nos topaban y... pues es que es la banda es bien conflictiva ¿no?, o sea con los compas con los que me junto si son así peleoneros, yo siempre trataba de calmarlos, pero pues sí son, hay varios que sí son peleoneros, entonces pues más bien ahí terminaban en pedos por pendejadas, ya sabes: - ese güey me pegó o ese o su jefa se pasó de verga- y siempre en la peda pues valía madre.

***Ya cuando me toque te digo que habrá que afrontarlo también ¿no?, es parte de la vida...***

De mi pandilla, han fallecido varios güeyes de la pandilla del barrio, de los

compas del barrio sí han fallecido varios compas cercanos ¿no?, banda que he topado, que he conocido que he convivido con ellos varios, varios de mi pandilla cercana, y esos carnales eran bien vergas, la vida luego se lleva a la gente más chingona y a los pendejos nos deja aquí para que aprendamos carnal, yo pienso.

Para mí la muerte está chida, en un parpadeo ya sabes que vas en la nave y en un parpadeo te lleva la verga ¿no?, y también en las verguizas, si nos han puesto unas que nos han dejado graves y a algunos al borde de la muerte, otros andan rengos, pero pues ya cuando me toque te digo que habrá que afrontarlo también ¿no?, es parte de la vida.

#### Conversación informal 1 de marzo de 2015

***Íbamos atizando todos como siempre que alguno se quiebra, con un toque cada quien, yo iba manejando y acá con un gallo, ya sabes sintiéndonos artistas...***

Una vez íbamos una pandilla a un velorio porque falleció un carnal de la banda, lo atropellaron a propósito y se lo echaron, y como mi jefito tenía un coche viejito, un vocho, íbamos un chingo de pandilla de ahí del cantón y se unieron todos y fuimos al velorio de ese carnal ¿no?, y se pegaron dos tres compas de ahí del barrio y pues yo llevaba mi grifa y pues mis carnales yo sabía que llevaban su grifa, los demás también llevaban su grifa ¿no? Entonces, al chile, llevábamos entre todos una maleta, al chile una maleta ¿no? y pues así como qué será como un... no pues sí unos varios pues casi unos ochocientos gramos llevábamos una maletota y todo, entonces haz de cuenta qué acá buey pues íbamos atizando así valiendo verga y acá sobre Tlalpan y justamente en una avenida la banda ya había sacado el tanque, íbamos atizando todos como siempre que alguno se quiebra, con un toque cada quien, yo iba manejando y acá con un gallo, ya sabes sintiéndonos artistas carnal ¿no?, entonces sale la patrulla, pues yo creo que le llegó el

tanque y aunque yo iba wachando ¿no?, poniéndome al tiro, que les digo ahí vienen los puercos, en lo que me alcanzan, bajen, bajen, y apagamos y dos tres prendieron un tabaco y pero pues ya todos nos veíamos bien grifos y pues esos güeyes se aproximaron a toda máquina carnal y en corto: -a ver, a ver, a ver, oríllense-, cámara ¿no?, pues torcidos, y ya que nos orillamos y en corto nos dijeron: -a ver qué transa, al chile huelen a mota bien machín- , y nosotros dijimos: .no, pues no, no , no, no-, y acá nos dijeron: -cómo no, hijos de la verga, y que llega otro atrás en una moto con una bacha nuestra, que aventaron mis compas... y entonces, ya sabes, una revisión pues, la revisión. Y nos dijeron: -¿ésta mochila de quién es?- No pues eso es mío, - a ver ábrelo, cámara ¿no? y ya lo abría y salía un toque y luego me empiezan a basculear a mí, y preguntan: -¿de quién es la nave?-, - No, pues mía-, -a ver ábrele aquí-, todo en regla, tenía licencia y todo, todo en regla, me empiezan a basculear y en un suéter tejido que me había hecho mi jefita tenía unos toques, al chile como tres bolsas de veinticinco baros y unos toques pochados, entonces y cuando empiezan a revisar a la banda, nos dicen: -a ver hijos ¿esto qué pedo?- y los cuicos nos empiezan a encerrar: -¿y esto? y, no mames, a todos así yo nada más empezaba a escuchar ¿y esto? ¿y esto?, eran tres los dos de la patrulla y el cuico ese que llegó en la pinche moto y nosotros así de: vale verga, y de pronto: ¿y esto? ¿y esto ¿y esto?...

***Llegamos bien torcidos al velorio y le aventamos también el verso a nuestro carnal fallecido...***

No, dije ya valió y nada más empecé: -al chile poli tira un paro, jefe háganos una esquina, tírenos un paro, la nave no es mía ya sabes-, sí le empecé a hacer la chillona y que según mi jefito estaba en el hospitaly blablablá y total que nel, se aferraron los cuicos y afortunadamente un compa en ese entonces había hecho un *busisnes* buey y tenía depositado acá en el banco como unos cuatro mil varos y otro llevaba ahí en efectivo como unos seiscientos y yo llevaba como unos trescientos baros y pues ya sabes unos fones de la época y los hijos de su pinche madre todo nos tumbaron y pues ya la chispamos, ya llegamos bien torcidos al velorio y le aventamos también el verso a nuestro

carnal fallecido, contamos el pedo ahí, para la terapia y ya, pero si nos torcieron acá chido, nos vaciaron nuestros bolsillos y sólo nos regresaron unos toques.

### Conversación informal 15 de marzo de 2015

**Cuando se veló a ese carnal, que fue cuando yo asistí, pues la pandilla empezó a sacar unas liras y empezamos a tocar unas rolas, no, y a cantar y a chillar y pues dos, tres bandas estaban chupando también y el llanto...**

La pandilla es bien expresiva ¿no?, es artista, la pandilla es artista, entonces pues les late la música y así, les late expresarse ¿no?, cuando un carnal falleció fue igual un proceso rudo porque estuvo en el hospital, no, y ahí estuvo su familia y pues el sufrimiento, yo entendía por lo que estaban pasando perfectamente, igual y pues la neta procure no acercarme tanto porque entendí el pedo y a veces uno nada más estorba ahí, aunque a veces está chido el ánimo no, no sé, está culero ese pedo de estar en un pinche hospital, está culero, está culero ese pedo.

Entonces pues, este, el ritual es así más bien ya digamos en el... cuando se veló a ese carnal, que fue cuando yo asistí pues la pandilla empezó a sacar unas liras y empezamos a tocar unas rolas no y a cantar y a chillar y pues dos, tres bandas estaban chupando también y el llanto y así ¿no?, estuvo raro güey, porque también la pandilla pues estuvo cantando rolas que a ese güey le gustaban, igual pues no sé, son raros los rituales así que hacemos a un muerto ¿no?, a veces no los entiendo y no sé si conviva tanto con ellos, sí estoy ahí pues porque socialmente estoy en esa red carnal, no me puedo abstraer tanto pero se me hacen tan raros, al chile son como difusos también a mi mente ¿no?, la neta güey.

De mi jefa nada más me acuerdo cuando la enterramos, buey, cuando la velaron y eso yo estaba jetón al chile estaba no sé, estaba también

descansando yo, de que ella también ya estaba descansando del pedo que pasó después de engañar a mi jefe ¿no?, entonces me acuerdo nada más de que chillé cuando la enterraron, está chido llorar, pero a veces lloro por cualquier mamada, por cualquier sentimiento o emoción que no me pertenece, no, carnal y cuando son pedos míos como que me los trago y así quien sabe, está cagado ese pedo, el ritual de la muerte no sé cómo vivirlo, me siento como en un espacio en el que así el pedo cristiano pues no me pertenece, carnal...

***Una forma de juntarte que implica todas esas cosas que no aprendes en ningún otro lado ni en la escuela ni en una zona rica ni en un lugar, o sea el barrio es la calle buey...***

Para mí, el barrio son los güeyes que están ahí echándole ribete, el barrio es violento, el barrio es rudo, es crudo, el barrio también es la amistad, el barrio también es la amistad, es compañerismo así irremediable y también incondicional; el barrio es acá, la banda echándole huevos, no, la banda dándose un tiro, la banda pasándose de verga, la jefita, las jefitas que te ponen, las jefitas que echan acá el dieciocho buey, el barrio es acá, hablando lo acá con... es así, una forma de llevarte ¿no?, una forma de juntarte que implica todas esas cosas que no aprendes en ningún otro lado ni en la escuela ni en una zona rica ni en un lugar, o sea el barrio es la calle güey, el barrio es... son las calles del barrio, no, la banda que está en las calles del barrio, viviendo la calle del barrio, ese es el barrio y la violencia que hay ahí y los vicios que hay ahí y el compadrazgo, el compañerismo y las amistades y las pendejadas, toda la cábula ¿no?, la carrilla, ese es el barrio para mí.

***La pandilla trae de todo, hay como el que le gusta hablar nada más de pura delincuencia como al que también le gusta hablar de cuestiones políticas...***

No estoy a favor de la violencia, pero la reproduzco, aunque pienso que estaría chido darle oportunidad a la banda de que conozca otras cosas,

oportunidad de que se acerque a otra chamba no, más chidas, que hubieran chambas más chidas pero así en breve: acercar a la banda a la música y a lo que no conozco ni practico que es la vida del hip-hop ¿no? por ejemplo, que es un pedo bien verga, buey, y otras cosas, acercarlo a otros pedos, a otros pedos artísticos, que se pueda expresar la banda, manifestar otras mamadas, no nada más a vergazos o pasándose de verga.

En mi pandilla hay hombres y mujeres, de hecho sí, hay muchas mujeres también nativas de ahí y de otros lados. Uuffff! pues bueno hay niños hasta desde trece hasta como... hay niños de trece años, diez años hasta banda adolescente o ya grande, señores hasta como de cincuenta o sesenta años. La pandilla se junta generalmente nada más pa' drogarse, hablar de cualquier tipo de cosas acerca del barrio a quién agarraron, a quién mataron, quién vende, quién no vende, qué se robaron, que tal está la policía, donde andan, pues por lo general puras cosas gachas, hermano, aunque es raro el que llega a hablar de algún tema de cultura o de inclusive también de música, pero los hay. La pandilla trae de todo, hay como el que le gusta hablar nada más de pura delincuencia como al que también le gusta hablar de cuestiones políticas ¿no?, pues hay de todo hermano.

También jugamos poliana, mucha de la pandilla le gusta jugar mucho la poliana, es la que más se juega allá poliana y conquián con la baraja, conquián es lo que más se juega allá este en todas las esquinas de las calles hay bandita jugando poliana y también conquián. Se apuesta, lo mínimo que se apuesta ahí son veinticinco pesos no, por lo común...

### Conversación informal 1 de abril de 2015

**Lo característico de este pedo es que hay pura banda acá ¿no? con un aspecto de malandrín, carcelario, ¿no?...**

Una señora que se llama doña Queta, ella es la máxima representante ahí en Tepito que trajo eso de la Santa Muerte, esa señora, no manches, yo la

conozco desde que era niño, entonces esa señora tenía una lonchería, tenía una lonchería y todo, cualquier güey que la conozca desde, desde hace tiempo como... que conoce Tepito, te va a decir lo mismo hermano, que doña Queta tenía una lonchería, vendía quesadillas, es más tenía fondilla ahí, ahí donde tiene ahorita su altar de la Santa Muerte, ella fue la primera en llevarlo y no mames ¡puu! Un éxito rotundo, así hay no sé porque a nadie se le había ocurrido, no pues ¡pum!, ¡pum!, ¡pum!, ¡pum!

No, pues, contacto, dinero, influencias, no pues simplemente te digo que la he visto en *National Geographic* buey, vive enfrente de mi casa y la he visto en *National Geographic* de ahí de la Doctores donde vive mi abuelita y la he visto en *National Geographic* cuando vivía ahí en Tlatelolco, y yo digo chale como ya se hizo famosa en todo el mundo nomás por este pedo, por las misas, todos los días de la Santa Muerte son todos los primeros hermano, todos los primeros de cada mes, pero el verdadero, el día chido, su aniversario obviamente es el día de muertos, el primero de noviembre.

Él que ha ido (señalando a uno de los compas que se encontraban alrededor nuestro) puede ver, por ejemplo aquí mi carnal me ha acompañado, una vez fue y pues un putero de gente, pues como lo que mueve una imagen, una religión así igual, pero en esta ocasión lo especial, lo característico de este pedo es que hay pura banda acá ¿no? con un aspecto de malandrín, carcelario, ¿no?, acá, la ves y sabes que es banda chaca, pura banda malvibrosa hermano, entonces eso es lo característico de este pedo, que esta imagen la trae pura banda negativa, en comparación con... por así decirlo, en los cristianos se ve más evidente que la banda acá, pues es más positiva, hacen cosas más a favor, tienen un aspecto más positivo acerca de ese pedo, son más alegres.

***A veces con la pandilla vamos a Chalma caminando, para hacer alguna manda o un pedo así, vale madre si crees, pero lo chido es hacerlo e ir juntos...***

Con la Santa Muerte rezan por la banda que está en el reclusorio ¿no?, por la banda sec... por secuestradores, narcotraficantes, aquí rezan por todo ese tipo de banda, más negativa, que por lo general está relacionada con los reclusorios, con cosas más negativas, más no buenas, no son buenas personas hermano, tratan como de justificar todo lo malo que hacen con esa imagen.

Yo he ido realmente nada más porque está cerca de mi casa, a mí en lo personal no me llama la atención ningún tema de religión, no, no tengo ningún santo, no tengo ningún santo, ninguna religión ni nada, entonces yo por lo general no tengo ninguna imagen, ninguna religión...

Las tres religiones que más se ven en Tepito entre los jóvenes, actualmente yo creo sería San Juditas estaría en tercer lugar, en segundo lugar la santería y en primer lugar la Santa Muerte por el otro lado pues las personas ya más grandes como de unos treintaicinco hacia arriba como los papás o de cuarenta para arriba, los señores son por ejemplo todavía de la religión católica ¿no? o cristiana, todavía se sigue viendo que en Tepito es muy común todavía que la gente grande como se les puede decir los de la vieja escuela todavía siguen haciendo sus... en la semana santa lo de tapan a su santo, la visita de las siete casas no, por ejemplo eso es bien tradicional, no, yo con mi familia inclusive la ida a Chalma, no, entonces en Tepito es parte de la cultura todo esto no, obviamente pues yo ya más grande pues los chavos de mi edad ahorita pues lo que más les gusta en estas tres, en estas tres religiones que te acabo de mencionar, la de la Santa Muerte, la santería y San Judas Tadeo, ya quedó muy por atrás esas creencias católicas y cristianas. A veces con la pandilla vamos a Chalma caminando, para hacer alguna manda o un pedo así, vale madre si crees, pero lo chido es hacerlo e ir juntos...

***A la banda si le gusta el San Juditas, es punk y además es un santo así como de las causas perdidas o desesperadas...***

Al San Judas Tadeo se le celebra el veintiocho de Octubre es el mero día en el

que se celebra a San Judas Tadeo, ese mero día, el veintiocho de Octubre pero todos los veintiochos se lleva a cabo ese mismo rito, la pandilla va a la iglesia de San Hipólito y ahí pasamos y rezamos y luego echamos la mona y el baile... la cual está ubicada en Reforma y en no recuerdo la calle, en cual otra está pero está ahí en la esquina de la colonia Guerrero, saliendo del metro Hidalgo, entonces todos los veintiochos se lleva a cabo ese tipo de festividad, con lo cual en lo personal para mí es un tipo de rito nada más por parte nada más de una cultura que cree en este santo y tratan de justificar sus conductas de esta forma, encomendándose en estos santos, no, entonces desde San Judas Tadeo por ejemplo hay una forma de decir que independientemente del palo que sostenga en el brazo es interpretativo de algo ¿no?, si lo tienen del lado derecho es para los policías, si lo tiene del lado izquierdo es para la banda que es rata ¿no?, entonces por lo general la banda lo tiene del lado izquierdo.

A la banda sí le gusta el San Juditas, es punk y además es un santo así como de las causas perdidas o desesperadas, también ha sido olvidado por llamarse como el otro Judas malo, ha sido olvidado güey, como nosotros...

### Conversación informal 2 de abril de 2015

***Luego sinceramente la banda simplemente no se aguanta, luego no vienen de buenas...***

Las peleas primero son mano a mano, ya luego de dos contra tres y así se arman las campales, ya después hasta andan sacando los tubos. Pues luego porque la banda así pues pura mamada hermano, luego la banda anda de loca no, luego no se aguanta, apuestas, no quieren pagar, la cábula, la cábula, luego sinceramente la banda simplemente no se aguanta, luego no vienen de buenas, simplemente, luego realmente nada más andan buscando al pagador, luego a lo mejor tuvieron un día de malas, lo hizo enojar la morra, llegan y lo que quieren es pagador, luego la banda así llega, realmente luego uno ni los pela, ellos nada más llegan a buscar con quién, cuando llegan así pues a la

banda igualmente pues tampoco no los pela ¿no? , más cuando sabes que es un güey que ahí luego, luego, llega y acá ¿no?, brillando el tubo y dices chale de repente volteas y están disparando ¡pum, pum, pum, pum! No, ya se andan dando unos tiros, ¿no? ,hermano.

***Yo entré a la banda por eso, porque antes las morras ni me pelaban y ahora sí, ahora me avientan el calzón por andar con el barrio...***

Antes Tepito era un tianguis, la Lagunilla no, Tepito, la Lagunilla era... siempre fue un tianguis muy como de la alta, estaba cerca de Tlatelolco que era una zona así medio fresona, entonces ahí habían cosas de antaño chidas hermano. A Tepito antes llevaban cosas acá chidas, mucho dinero, mucho, mucho, mucho, mucho dinero entra... yo sé que por las armas, la droga y la rata que viene de fuera. No sé porque denigran así a la banda de acá, realmente sí son vecindades donde vivimos pero hay muchos tipos de vecindades, no digo por afuera que es una fachada gacha, pero por adentro también la banda vive diferente, digo ya la banda va remodelando, no creas que son las vecindades de antes, he visto vecindades que por afuera las ves y no das ni un peso, te metes y puta güey, no mames, así otro pedo, güey.

No sé si te acuerdes del decomiso que hicieron ahí en la calle de Jesús Carranza y Tenochtitlán, en una vecindad muy conocida que le decían el Laberinto, el Túnel, el Cuarenta, o el veintiuno, el veintiuno de Jesús Carranza y el cuarenta de Tenochtitlán, era una vecindad que por afuera la veías y se veía bien fea, pero por adentro la banda tenía retratos y pinturas, no mames, otro pedo ¿no?

La banda también es muy, muy muy excéntrica, no, la banda teniendo dinero luego hasta si son muy acá no, como dicen levantan mucho polvo, les gusta tirar mucho caldo, mucho mole, sobre todo con las morras, pues las morras nada más... la neta la mayoría de las morras nada más van a cotorrear, van por su dosis, ya bien pasadas andan con la banda ¿no?, se meten con uno, se meten con el otro, la banda luego abusa de eso de que andan ellas así,

abusan me refiero a que pues también digo ellas... digo está mal que lo diga pero pues ellas realmente saben, luego van allá con esa mentalidad ¿no?, realmente uno las ve niñas pero no realmente las morras ellas también van a buscar su dosis o ya buscar cotorrear con alguien, con alguien que le pague su fiesta, el hotel y el desayuno no el día siguiente, así hermano, así, y la vuelves a topar el próximo fin y así, así llegan las morras allá y de varios barrios. Yo entré a la banda por eso, porque antes las morras ni me pelaban y ahora sí, ahora me avientan el calzón por andar con el barrio...

### ***En las fiestas, no má, sí se armaba...***

Teníamos como un chillido para llamarnos. Así, y bueno nos saludábamos acá con las manos (choca las manos extendiendo la palma, y posteriormente choca el puño y el mismo se lo lleva al corazón), así y el corazón, no sé. Pues sí, más bien de como que eres la banda no, es acá de corazón. Pus la que era la pandilla pues sí, si era el saludo y pues ya con otros compas de ahí del barrio, que luego te topas con otra bandita y todo, pues relax, igual nada más el choque así (choco las palmas y posteriormente los puños) normal, sin pedo.

En las fiestas, no má, sí se armaba, es que igual siempre echas culpa no, pues no sé, ese puto, no sé, se me quedó viendo, le dijo algo a mi morra, como sea, pero siempre cuando hay broncas fuertes, pues no sé yo siento que es como que, bandas de barrio ¿no?, como que siempre quieren ser como que el más vergas y ahora sí le voy a demostrar a esos putos quién es la verga ¿no?, y pues cosas así, no sé, pero siempre es así, de que le dijo algo a mi morra o pedos de esos, cosas, mamadas que terminan en pedos chonchos.

Nos defendíamos siempre, así de tírame esquina no, vamos a echar putazos o ya valió verga y sí, luego sí era, igual de todo no, pero había momentos muy chacas pues sí me daba culo algunas veces, pero pues si tienes que rifarte, porque si no se pasan, termina siendo peor luego no, si te agarran de pendejo, luego termina siendo peor.

***A quienes querían entrar a la bola luego les dábamos unos patines...***

Teníamos la esquina ahí en este, más bien dónde se juntaban los *skates*, pues las calles principales de nuestra zona, porque Santa Úrsula entonces hay varias zonas, y yo vivo por donde estaban, en la esquina y ahí llegaba la pandilla echando una chelita, luego jugando cartas o no sé, las drogas nunca falta en el barrio. Nos juntábamos en San Antonio, San Antonio y San Julio, es como una cerrada y termina, es donde termina Santa Úrsula.

A quienes querían entrar la bola luego les dábamos unos patines, este, una fila india y patines y acá unos putazos, no era acá tan ñero como la Mara Salvatrucha o algo así, unos patines, una zapisa o algo así, manchado pero sin pedo. Yo estaba bien chaparrito y sí me agandallaban, pero ya después me fui aplicando y ya me rifaba más tiros.

Conversación informal 5 de abril de 2015

**Ponían los sonidos y pues le caía toda la banda ahí...**

En la banda no pensábamos en tatuajes, era más bien... ¿qué será? La música, el reggae, el ska, nos latía un chingo, ¡ah! Las patinetas, si ahuevo y los toques, eso no puede faltar. Yo empecé a patinar, bueno desde morro no sé, como que la banda se echa sus chelas y ya después cuando ya creces y ya conoces la mota, ya hasta te echas tus toques con ellos y este, pues no sé, básicamente íbamos a los conciertos de Ska, eso sí nos latía un chingo, los conciertos de C.U., pues si se podía el portazo, así, chingue su madre y ya pues ya no pagábamos en los camiones y cosas así. Las morras, voy a invitar a tal morra y vamos a echar acá, porque estaban los sonidos, bueno luego el sonido, ponían los sonidos y pues le caía toda la banda ahí, al sonido y ya llegaban las morras de la cuadra, las más mamitas y pues ya o algunos compas que ya conocían a alguna mamita, pues ya, no pues voy a invitar a tal

o tal y pues así.

**No sé porqué tienen el prejuicio de que somos pinches vagos borrachos...**

La neta tuvimos varios pedos con los vecinos, luego de que echando desmadre así en la cuadra, pues es que es una cerrada y luego se escucha así cabrón el coto y la música, y pues había como una bajadita donde... con esa banda casi no nos parlábamos; hay como una bajadita ahí donde empieza la Ruíz Cortines y esa banda era la que más la hacía de a pedo, pues pasaban ahí para sus casas todas las noches o siempre que estábamos ahí, luego sí había pedos, sí llego a haber pedos con esa pandilla, pues gente que vive ahí, que no sé por qué sea, no sé porqué tienen el prejuicio de que somos pinches vagos borrachos y han de decir: -que se pongan a hacer algo-, no sé, no sé por qué será. Los rucos son los que más la hacen de a pedo

No teníamos pedos con otros güeyes de la colonia pero sí de diferentes puntos, bueno con los de la Ruíz Cortines porque hay también hay dos que tres pandillas, ahí hay también unos bueyes recios ahí en la Ruíz, y este... y luego pues si le caían ahí a la cuadra y luego si se armaban los putazos, hasta los fogones, hasta el fogón llevaban, no, sí se armaban recio y pues... a un compa que ya estaba más ruco sí le dieron una verguiza alguna vez bien recia, que ya lo estaban medio matando y ya, había broncas muy seguido y sí, sí hubo varias veces que ahí en la cuadra tuvimos que rifarnos.

***La banda se rehízo y tiró esquina...***

Recientemente nos rifamos con unos culeros de ahí... porque ahí hay una, hay una zona que es por el estadio Azteca y están los del Refugio, el Refugio Azteca, así se llama como su zona, ahí donde se juntan, y esos güeyes pues son chacalones, son ñeros y con esos vatos alguna vez le cayeron ahí a la cuadra y se armaron los putazos, fue, bueno hace poco, como unos seis meses y estuvo ñero, sí, me levantó mi jefa, me despertó, y era el pedo con mi

primo y pues ya tuve que salir, yo estaba todo jetón y dije: ¡¿qué pedo?!, no sé qué está pasando y ya que salgo y ya mi jefa me dio un palo y me dijo: - cámara, para que te rifles- porque hubo un pedo jajajaja, pero no, era un pinche palo de escoba y dije: no mames, esa madre no le va hacer nada a nadie y ya pues salí, veo primero a ver qué pedo, y sí estaba chido el pedo y a mi primo ya lo iban a reventar y no sé qué, bueno ahí ya es una historia más larga, pero ya quedo en que se iba a rifar un tiro con uno de esos vatos y ya pues le chiflé a la banda y andaban medio jetones, pero como que ya la banda se rehízo y tiró esquina.

Se aventaron el tiro y pues mi primo sí le sabe, sí le mueve al bofe y se quedaron calientes porque le partió su madre, pero ya la banda entera dijimos nel, pues a ver, ¿de a cómo va a ser?, y ya dijeron: nel pues ya estuvo el tiro y ya, ya se paró, pero sí estuvo chacalón. No ma, sí estuvo recio, navajas y todo el pedo. Esos eran de ahí del Refugio, normalmente usan acá pantalones anchos y traen como playeritas de tirantes, son charangueros, les gusta la charanga a esos bueyes, son acá de pipipipi, jajajaja.

***No hubo refuerzos, no pidieron, ya sabían lo que habían hecho...***

La policía son los puercos, la policía pues es la mamada no sé, la policía son los principales ladrones y son los que protegen a la delincuencia, porque luego vas así por la calle y te ven y te revisan ¿no? y a ver una revisión de rutina ¿no?, cuando al lado pues es donde está el punto, donde venden la piedra y ahí, mismo... pero esos güeyes son culeros y luego la neta si te agarran con mota, pues te hacen un pedo... son culeros, no mames, que chinguen a su madre.

Ahí, en la cuadra les dimos una putiza a unos policías, pinches... pues por pasados de verga, llegan y achilan y así, a unos de la pandilla les dieron unos madrazos, les dieron vueltas en una patrulla y los amenazaron con desaparecerlos o con sembrarles un chingo de droga, todo sin motivo, porque los agarraron patinando y les querían sacar varo... y pues los morros nos

dijeron y luego pues ya cuando la banda está al tiro pues ahí va la nuestra ¿no? Nuestro desquite, nuestra venganza. A esos dos tiras que eran unos pasaditos de verga, una noche que andábamos ahí, llegaron, y nuestros compas dijeron: -son esos- y pues valió verga, y aunque estábamos acá en el desmadre pues ya dijimos: -es ahora o nunca- jajajajaja. No hubo refuerzos, no pidieron, ya sabían lo que habían hecho, les dimos unos putazos y ya se fueron a la verga jajajajajaja. No, pues, no se la esperaban, no les dimos tiempo, no les dimos chance a los putos.

***No sé, si le cargas pila a la banda cuando los ves diferentes a como estaban antes, pero no lo abrimos gacho, sólo poco a poco...***

Al principio corríamos a los que cambiaban de rollo, fue así porque el Huever que era un compa que también iba acá a los conciertos de ska y todo, igual y ese buey empezó a escuchar otra música... y este y le empezó a gustar el *dark* y el güey al principio se ponía estoperoles, pantalón entubado, unas botas acá chonchas jajajajajaja, pues estaba bien cagado, al principio era así de cámara qué vaciado. No sé, si le cargas pila a la banda cuando los ves diferentes a como estaban antes, pero no lo abrimos gacho, sólo poco a poco, y entonces mejor se empezó a juntar con banda *darky*, nunca dejo de juntarse con nosotros de vez en cuando, pero pues ya nadie lo pelaba y como a ese güey le empezó a latir el *darky* pues ya se empezó a abrir un poco, pero pues así.

Entre la pandilla, pues sí se carga la pila recio, sí hay unos güeyes que le vale verga son manchados, cargan pila, y pues el Huever acá llegó con botas acá de Marilyn Manson y acá bien recio pues sí le cargaron la pila. Aguanta güey ya no puedo (no podía prender su hiter)... es que era relax ese buey o sea le gustaban los putazos pero era calmado el buey y sí aguantaba pila, pero en la peda luego sí se sacaba de onda, no pues ya hasta luego ya hasta jajajajaja se sentía vampiro, sí, una vez creo que se cortó las venas en la peda, sí, le valió madre quién sabe qué pedo... estábamos echando ahí el trago en la esquina, ahí donde nos juntábamos en la esquina y rompió la botella y que se

hace así (simulo cortarse las venas) y le dice al chino: a ver puto que no sé qué, quieres ser eterno, la mamada jajajajaja y el Chino va y acá le chupa de su sangre, le valió verga, sí, y no se veía acá su pinche... no, sí se veía bien cabrón y pues ya, le latía el vampirismo, y lo abrimos de la banda, no sé qué pedo jajaja.

***Una vez me fui a una manda a Chalma, caminando, sí me aventé toda la... casi un día caminando. Esa manda la hice con los compas de la pandilla, sí, con mis compas...***

No topo así tan chido ese pedo pero digamos que a la banda le late San Judas Tadeo que hizo muy famoso no sé, tiene como un boom y de un tiempo para acá pues muchos vatos los traen en las camisas y los traen en los collares y hasta tatuajes. Yo no sé qué pedo con el San Judas Tadeo pero es como una religión más y no sé porque haya pegado en los ñeros, algunos compas de la banda tienen unos bien grandotes y así los llevan cada día veintiocho...

La Santa Muerte es como no sé, este, siento que se le da un respeto diferente a la Santa Muerte que a San Judas Tadeo, se le adora de diferente manera, a lo mejor y porque a San Judas Tadeo nunca lo vamos a ver, pero a la Santa Muerte tal vez mañana te aparece, te toca la puerta y san Judas Tadeo no. A lo mejor ahí radica la diferencia del tipo de creencia, y sí la banda pues sí son diferentes, igual y sí son ñeros los que adoran a la Santa Muerte pero es otro tipo de adoración, no sé.

He ido sí a la Santa Muerte, ahí en Tepito, la que este... el Tito con el que voy a cotorrear, ese don pues va ahí, pone un altar y vamos y echamos el toque y le cae la banda y ahí se echan unas chelas, se pone chido, pues todo el mundo se la pasa grifiando y una vez me fui a una manda a Chalma, caminando, sí me aventé toda la... casi un día caminando. Esa manda la hice con los compas de la pandilla, sí, con mis compas, pero es que, bueno, sí, ellos si tienen más creencia en la religión, como que sí le encuentran más sentido a la religión y pues sí, pues es la banda ¿no?, pues dijimos vamos allá,

pues vamos a Chalma y fuimos caminando en la noche, en la madrugada, de día, grifiando, rockeando, estuvo chingón. Mi manda era llegar jajajaja, pero esos güeyes, los compas de la banda que sí creen, no sé, sí tienen su manda o cosas así y pues yo ahora que sí era llegar porque me costó un chingo de pedo, llevábamos un pomito y ahí estuvimos echando el toquecito y las chelas, bueno el pomo ¿no?, muy fuerte, una anforita, era tiempo en el que armábamos aguas locas y comprábamos unos antihumanos jajajaja barato como la carne de gato.

Conversación informal 16 de abril de 2015

**Nosotros hemos madreado a dos tres ratas y mucha gente del barrio nos quiere por eso, porque los defendemos...**

No me late qué en el barrio se siguen peleando entre la banda y hay otros a los que deberíamos de estar haciéndonosela de a pedo, entonces así como que no me late, pero sí, la gente del barrio son gente cabrona, sí hay gente chingona, pero el pedo es de que están pues no sé cómo que se pelean entre, pues entre a banda, gente de la misma condición se está peleando y digo chale pues no, como que eso si no me late.

Pero al final el barrio siempre se hace paro con pedos así que son, bueno con los tiras, la gente siempre manda a la verga a los policías, pero este y luego con gente así que viene de otro barrio que no son de Santa Úrsula, pues como qué sí, sí, los mandan a la verga o se las hacen de a pedo ¿no?, pero en cuestión de otro tipo de seguridad pues... porque sí hay delincuencia, sí te atracan, si te ven medio chaqueto sí te roban y en las noches, pero ya más o menos topas tu barrio, ya sabes qué pedo, ya te topan. En las noches el barrio se pone más culero.

Hace poco hubo una pinche euforia de robar casas, había unos güeyes ¿quién sabe qué pedo?, no mames robaron un chingo de casas allá en Santa Úrsula y este y luego roban un chingo de carros también, se roban bien cabrón los

carros, antes hace no mucho también hubo pedo con los taxistas buey, que estaban atracando los taxistas a la gente, entonces como que si hay de todo, pues también ahora con lo del narco sí llegaron y balacearon a varios culeros de los que vendían y acá a ráfagas locas mataron a varios, todo de noche. Nosotros hemos madreado a dos, tres ratas y mucha gente del barrio nos quiere por eso, porque los defendemos, pero con el narco, no, ahí si es otro pedo...

### **El barrio sí entró la fiebre del narco ¿no?...**

Es que sabes qué, en el barrio si entró la fiebre del narco ¿no?, entonces habían muchos bueyes que vivían también de esa madre, de decir que yo me junto con tal narco y yo trayendo esto, andan robando carros, andan haciendo *bisnes*, entonces pues, pues la gente así como que luego ya no dice nada, lo ve más normal, no sé, es que no sé, siento qué... bueno, es que a un compa que mataron, era de la banda y trabajaba en seguridad privada, pero a mí me impactó porque dices: pues chale ¿por qué matan a un compa aquí en la colonia?, pero luego están los que también rafaguean a unos que venden droga y así, pues sí, sí me saca de pedo, no sé qué transa ahora.

Es que la neta es como decir que robar es malo y eso, pues la gente está en la economía que es informal y pues la fayuca es el pedo aquí y el pinche narco es la economía más informal, pero deja, es ilegal, a lo mejor, pero de eso vive mucha gente, pues es parte del negocio, ¿no?, el narco, es una industria, el narco es una pinche industria mundial. No es cualquier cosa el pinche narco, pues, no sé si está bien, mientras no los agarren, así dice el don Tito: -sólo los pendejos están en la cárcel-. En cambio los políticos, todo lo que hacen y salen de la cárcel, el pinche Salinas güey que sale de la cárcel y le regresan su millonada y entonces no sé qué pedo.

**La rosa de Guadalupe luego si se avienta eso, de los pandilleros, son lo peor, cuidado...**

Hay un programa que se llama la pinche rosa de Guadalupe, y pues no mames, en la banda somos bien pinches guadalupanos ¿no? y cuando fue la virgen de Guadalupe, su fiesta, van como que como cinco millones a la pinche basílica, no, pues ya, prenden la tele y lo primero que ven es a la virgen moviéndose y dices ¡ay güey! Los compas se excitan jajajaja sí, no mames, es un pinche, es lo que te decía de la religión de que no sé si estoy bien o mal pero sí hace pendeja a la gente, nos han enseñado unas cosas que si nos las brillan así tantito reaccionamos a ellas y así es la virgen de Guadalupe, así es el pinche programa te lo ponen y dices ¡ay güey, no mames!, Dios nos va a salvar, no sé, la mamada. La rosa de Guadalupe luego sí se avienta eso, de los pandilleros, son lo peor, cuidado jajajajajajaja, cuídate de ellos y nos hacen feos, malos y este, o sea como que no mames, los hacen bien cagados en la rosa de Guadalupe... y eso que somos bien pinches guadalupanos...

#### *6.4 Pautas de moralidad grupales*

En la descripción tanto de los relatos de vida como de los rituales de interacción, podemos identificar un conjunto de reglas grupales implícitas que remiten a las obligaciones y expectativas de los integrantes de pandillas y cuyo cumplimiento refuerza la cohesión grupal y garantiza la confianza, la solidaridad y la obtención de satisfacción y energía emocional, por el hecho de cumplir con lo que consideran “su deber”. Esto sucede en cualquier agrupación, por lo que será necesario describir las principales pautas de moralidad que se presentan en las pandillas para distinguirlas de otras.

A continuación describimos algunas de las principales pautas de moralidad que son comunes a las distintas pandillas, y en las que se vislumbra un orden moral que requiere una constante confirmación ritual. Cabe destacar que estas pautas permiten una certidumbre muy particular a los integrantes de pandillas, pues aún cuando las fiestas y los enfrentamientos son contingentes y en cualquier momento, de manera inesperada, pueden presentarse situaciones violentas donde los participantes pueden sufrir lesiones, morir o ser encarcelados, el hecho de saber que los demás cumplirán con las expectativas configura una seguridad ontológica muy particular.

## Pautas de moralidad

1. La brincada. Es el rito iniciático más tradicional en las diferentes agrupaciones pandilleriles. Se le conoce como brincada y consiste en que el candidato a ingresar debe recibir golpes de tres integrantes durante 13 segundos. Durante este tiempo puede cubrirse pero no defenderse. Cuando ha concluido la prueba se le considera como parte del grupo.

2. El ribete. Consiste en participar de todos los enfrentamientos que tenga la pandilla, ya sea contra grupos rivales o contra la policía misma. “Echar ribete” implica que se cumple con las expectativas generadas por el grupo y que se es alguien “con quien se puede contar en las buenas y en las malas”. Se articula con la brincada, en el sentido de que ésta representa una pequeña parte de la violencia que viven las pandillas y que, por lo tanto, quien ha sido iniciado “echará ribete” cuando sea necesario.

3. El paro. Consiste en la disposición para defender a algún integrante específico de la pandilla en cualquier momento. En el caso específico de Los Pablos, el paro tiene criterios muy específicos: que quien lo solicita tiene menores habilidades para la pelea que su contrincante o que este último tiene mayor edad. En ocasiones algún integrante es golpeado o amenazado por varios integrantes de otra pandilla, en esos casos el paro es grupal y se articula con la importancia de “echar ribete”. Cabe señalar que quien no cumple con esta expectativa normalmente es sancionado o incluso, cuando ha sucedido varias veces, expulsado de la pandilla. “Bandita, necesito que me tiren un paro” es una expresión común al solicitar el apoyo grupal.

4. El paro-martillo. A diferencia del paro “a secas”, el paro-martillo remite a la necesidad de apoyo o ayuda en condiciones distintas. En ese

sentido, se pide paro-martillo para obtener dinero (un varo, una lupe) que les permita comer algo o bien para comprar alcohol y “curarse la cruda”. También piden paro-martillo cuando van a comprar droga o pretenden conseguir un arma. En ocasiones se refieren a este mismo ritual mediante la expresión: “tirarse un guante”.

5. El tiro. Aunque muchos de los enfrentamientos suelen ser grupales, todos los integrantes de la pandilla deben estar dispuestos a “aventarse un tiro”, es decir, tener un enfrentamiento individual con algún integrante de la misma pandilla o contra alguno de una agrupación rival. El tiro es el mecanismo privilegiado para “resolver” conflictos intrapandilleriles, pues cuando dos integrantes tienen problemas o existe una tensión entre ellos, la pandilla misma prepara las condiciones para que tengan una pelea y diriman sus diferencias. La regla básica es que después del enfrentamiento “no hay rencores”.

6. La esquina. Consiste en la obligación de los integrantes de la pandilla de respaldar al integrante que se va a “aventar un tiro”, este respaldo es sólo latente y como precaución por si alguien más “se mete” en la pelea. Es frecuente que los “tiros” se conviertan en enfrentamientos interpandilleriles cuando alguno de los integrantes está siendo golpeado y “va perdiendo”, ya que se cruza con el ritual del paro y del ribete.

7. El cague. Cuando un integrante de la pandilla ha cometido alguna equivocación o no ha cumplido con alguna de las expectativas rituales. El líder informal, comúnmente llamado “el que mueve” reprende a quien cometió la falta y le advierte que si no cumple con los rituales establecidos recibirá una sanción, que va desde una golpiza grupal “una megamadriza”, hasta la expulsión definitiva de la pandilla.

8. Topar—banda. Esta pauta es compleja, pues normalmente el vínculo entre pandillas depende de integrantes (nodos) que se conocen (se topan) o son familiares, y a partir de ellos se tejen lazos de confianza y

solidaridad entre pandillas o, cuando es necesario se resuelven problemas. Es complejo porque esto no puede ocurrir con las pandillas rivales, en esos casos no es conveniente afirmar que se “topa banda” y se debe asumir el código que clasifica a rivales de la pandilla como enemigos.

9. El desmadre. Consiste en participar de todas las actividades de la pandilla, no sólo los enfrentamientos. Asistir a partidos de fútbol, acudir a fiestas, bailes y reuniones y beber alcohol (echar la chela), consumir drogas (no es obligatorio), escuchar música, rayar (pintar graffiti), comer con la pandilla (echar el taco), dar aviso –por turnos- cuando llega la policía (echar dieciocho), entre otras.

10. El afloje. En el caso de las mujeres de la pandilla, muchas veces el ritual de ingreso consiste en tener relaciones sexuales con el líder de la pandilla, pero pocas veces se lleva a cabo. El ingreso de muchas de las mujeres de la pandilla (haynas) se da por la relación afectiva con algún integrante o de manera automática, al acudir a las reuniones donde se congrega el grupo.

11. La manda. En el caso específico de las pandillas estudiadas, los integrantes deben acudir los días 28 de cada mes a la iglesia de San Hipólito y rendir pleitesía a San Judas Tadeo. Esta fecha fortalece el vínculo entre los integrantes de la pandilla, quienes acuden en grupo al transporte, cargando figuras de diferente tamaño alusivas al santo. Normalmente terminan el día escuchando música e inhalando solventes.

12. El desquite. Consiste en una obligación de todos los integrantes de la pandilla para responder a alguna afrenta, ya sea contra algún integrante (el paro) o contra la pandilla. La afrenta puede ser cuando alguna persona o grupo “raya” un graffiti de la pandilla, se reúne en el territorio controlado (pisa territorio) amedrenta, insulta, asalta, lesiona o asesina

a alguno de los integrantes o a un familiar suyo, mantiene una relación afectiva o sexual con la pareja de algún integrante, entre otras. El cumplimiento con este ritual de venganza es obligatorio para los integrantes de la pandilla desde el momento de su ingreso, y en ocasiones puede ser la respuesta a un problema heredado por la pandilla desde antes de su integración en la misma.

El cumplimiento de estas pautas morales en los rituales de interacción, permite estructurar la confianza y la certidumbre dentro de las propias pandillas. Aun cuando el contexto es sumamente contingente, la certeza en el cumplimiento de estos compromisos de confianza y lealtad, es destacada por las y los jóvenes como algo que les permite soportar la incertidumbre social.

Al asumir estas reglas se garantiza también el sostenimiento de una determinada fachada en los rituales de interacción. Quien cumple en mayor medida con estas reglas grupales, aunque el resultado no sea el triunfo de la pandilla o la ausencia de lesiones e incluso de asesinatos, es considerado como digno de confianza y como miembro destacado. Esto configura expectativas sobre su persona y garantiza al resto del grupo que “se cuenta con él o ella”. En contraste, quienes no cumplen con las reglas, muchas veces por no ser capaces de superar los miedos ante los exigentes rituales intra e interpandilleros suelen tener alguna oportunidad para demostrar su entereza y el respeto que tienen al grupo, de tal manera que puedan restablecer su fachada. Cuando ocurre una transgresión tras otra, es probable que el participante se vea cada vez más segregado del grupo y de sus beneficios alimenticios, económicos y emocionales.

#### *6.5 Sacralización ritual y las pandillas como clanes totémicos*

Adicional a los rituales descritos en los relatos previos, en torno a actividades que implican la copresencia física y la consonancia emocional, además de poner a prueba el cumplimiento de las pautas de moralidad grupal y favorecer el sostenimiento de la fachada, pudimos vislumbrar otros rituales de gran

importancia para la permanencia de personas jóvenes en pandillas, mediante pláticas grupales y conversaciones informales.

Sobre la brincada como ritual de iniciación en la mayoría de las pandillas estudiadas, se golpea al candidato durante un número variable de segundos, para demostrarle lo que vivirá al ingresar en la pandilla y poner a prueba su dureza y su compromiso con las reglas grupales.

Posterior al ingreso se tiene acceso a los emblemas y objetos sacralizados que simbolizan al grupo congregado, estos tatuajes y marcas remiten al nombre de la pandilla, que es un símil del tótem durkheimiano, es el grupo hipostasiado y representado en figuras sensibles. Los rituales que exige la pandilla posteriores al ingreso requieren superar el miedo, arriesgar la integridad e incluso la vida por el grupo, seguir pautas de moralidad y mantener una fachada individual que contribuya a la fachada de la pandilla frente a otros, y esto sólo es posible porque los integrantes sacralizan al grupo y lo colocan por encima de sí mismos.

En la bola te marcas y te inicias y te brincan... no es tan culero como en la Mara Salvatrucha y esos pedos, pero sí es fila india y patines y unos putazos. No es tan ñero pero si una zapisa, todo manchado pero sin que haya pedo.

Primero te brincan, te dan madrazos y luego te haces el tatuaje y besas la marca de la pandilla en la pared, para que la bola sepa que eres leal, que vas a saltar con cualquier pedo. Te marcas y se siente chido, aunque te escondas los tatuajes cuando vas por otro barrio...

Primero te madrean y luego te dan tu marca y eso es que ya eres parte, que vas a defender al grupo hasta la muerte, que les vas a hacer esquina y no vas a permitir que nadie pisotee al barrio. Tu marca es lo máximo, es tu gran aspiración, es que ya eres del grupo, ya chingaste. Ya son tus carnales, ya lo que les hagan te lo hacen a ti...

Al ingresar en la pandilla y comprometerse a respetar los emblemas y objetos totémicos, los integrantes se ligan moralmente y adquieren deberes de asistencia mutua, de protección y de venganza que afianzan sus lazos artificiales de parentesco y dan lugar a una identidad colectiva: así, los miembros de la pandilla de los “pitufos”, son, por ejemplo, “pitufos”.

La figura totémica (muchas veces es el nombre de la pandilla expresado en tatuajes y graffitis) garantiza la cohesión y la obtención de energía emocional por parte de los integrantes de la misma, pues les remite a pautas de moralidad sacralizadas que incrementan su sensación de cumplir con “su deber” y la satisfacción que de ello se deriva. El tótem es también un elemento de identificación entre los miembros que lo comparten y de diferenciación respecto de otras agrupaciones, lo que favorece el sentimiento de membresía.

Nuestra banda pone sus placazos en nuestro territorio y por todo el barrio ¿no? Unos se rifan dos tres pintas chidas en nuestra zona y pues tiene que ser así, para decirle las otras pandillas quien manda acá. Pero también para enseñarle a la gente del barrio que acá nuestra banda rifa y controla, que estamos unidos y somos invencibles...

El barrio está señalado, no sólo en las paredes, también en las banquetas, en las casetas de teléfono, en las cortinas de los locales, en todos lados está nuestra marca, debes aprender a verla. Pero las otras bolas lo saben y nosotros también conocemos sus marcas. A huevo tienes que saber eso, pa no meterte donde no debes, pa no hacer una pendejada que los ofenda. Pero a veces nosotros vamos por ellos, cuando pisaron nuestro territorio o rayaron nuestra placa. El barrio es sagrado y no nos vamos a quedar callados, vamos a romper madres...

Mi grupito de parceros, somos como cincuenta cabrones. Tenemos nuestro tag y nuestro símbolo, somos los pitufos. Y la neta si nos saludamos y nos identificamos cabrón con nuestra placa y con nuestro nombre, representa a la banda carnal y pues por nuestro tag nos rifamos y nos partimos la madre con

quien sea hermano. Todos tenemos un tatuaje común y hemos hecho pactos hasta de sangre. Y es que la banda es sagrada, aquí comemos juntos, chupamos y nos ponemos hasta la madre. Aquí a veces pegamos dos, tres talones y dos, tres robos, pero para seguir juntos, para armar desmadre. La banda primero carnal y luego nosotros...

Pero ser parte de una pandilla no es cosa fácil, ya que implica un conjunto de privaciones y sacrificios. Sin embargo, lejos de provocar sufrimiento, el sacrificio es sentido por los miembros como una fuerza excepcional y acciones que los hacen dignos de pertenecer al grupo. El renunciamiento y la abnegación se convierten en criterios esenciales para lograr la membresía, esto implica anteponer una gran parte de los deseos e intereses individuales, al servicio de la necesidad grupal.

Pues no es fácil la vida en el barrio, no es fácil. Luego salen dos que tres güeyes y te pintan el tag y te la arman de a pedo y entonces pues te rifas, aunque a veces no eres el héroe y te echas a correr. Pero eso no está chido, debes echar ribete y no abirte, si se meten con algún compa hay que estar ahí, güey, de rigor. Bueno, no es que sea a huevo sino que más bien así es el pedo y ahí se ve quien está y quien va a estar. Porque uno puede hablar mucho pero cuando la vida está acá torcida es cuando te das cuenta de quienes son tus verdaderos carnales y hay códigos y hay reglas y te tienes que aventar aunque no quieras, aunque hay güeyes que hacen sacones de cuadro y te tienes que sacar un zapato, pero a esos la pandilla los abre porque son ojeis y no van a estar ahí, no se van a sacrificar por el grupo y pues los carnales se respaldan a muerte, carnal, es la familia.

En las pandillas estudiadas podemos observar, con un importante nivel de claridad, el cumplimiento de pautas de moralidad grupales. A diferencia de las pandillas más complejas que dan paso al cumplimiento de las prescripciones mediante la coerción física, en las pandillas estudiadas las motivaciones para cumplir con los requisitos de pertenencia se vinculan directamente con la

obtención de energía emocional, mediante los rituales grupales; y con el respeto “de ascendente moral” de\* las obligaciones contraídas al ingresar.

Quienes ingresan en las pandillas y permanecen de manera relativamente voluntaria en ellas, participan de la violencia, censura y represión física de quienes transgreden los códigos morales del grupo. Así, el respeto hacia las reglas establecidas, se convierte en un ardor de convicción común frente a los disidentes y tales transgresiones son también castigadas cuando las cometen miembros de otras agrupaciones, dando lugar a fuertes conflictos interpandilleros.

Por lo general vienen banditas de otros lados y ya sabes, lo que siempre pasa en el barrio, cuando topas a alguien que no conoces en donde tú rolas y como tienes más brillo que elegancia pues te pones en la madre con ellos, güey, porque debes hacer que respeten tu espacio y hay broncas y hay madrazos.

Luego se quieren pasar de chingones en las fiestas y dicen que acá que tu barrio no rifa y que pinches putos... y entonces se arma el desmadre, porque las vecindades son como ratoneras y de pronto un chillido y ¡pum! ¡pum! No mames un putero de banda y luego es otro pedo, calle contra calle, barrio contra barrio, y debes rifarte porque se metieron con el nombre de la familia

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el hecho de que haya disidencia implica que la fuerza social ejercida por el grupo hacia los miembros no es una influencia externa total, sino un estado de opinión compartido por la mayoría y un ordenamiento que es querido y aceptado.

Es precisamente la idea de cumplir con “su deber”, lo que fortalece a los integrantes de pandillas y les proporciona una dosis importante de energía emocional. Lo interesante es que tal energía provenga de sacrificios, privaciones y esfuerzos que, en numerosas ocasiones, ponen en riesgo la salud y la vida de los integrantes. De este modo, la influencia “reconfortante y vivificadora” que otorga el sentimiento de membresía y el seguimiento de las

reglas grupales, puede convertirse en una influencia “dolorosa y mortal” en el caso de las pandillas. Pese a todo, la participación ritual permite a los individuos sentir la influencia de los demás o, mejor dicho, del conjunto, y elevarse por encima de sí mismos, obteniendo satisfacción.

Me siento mejor con la banda que en mi casa, güey, y me gusta cotorrear con ellos, pero a veces hay otros cabrones que nos caen mal y son de barrios distintos y pues hay que darse en la madre con ellos. Pero luego unos sí son bien aguerridos y les vale madre y agarran que la piedra, que el palo y hasta sus zapatos. Pero tu deber es aferrarte y tenderte, echar ribete. La neta si tú vas a otro barrio te van a agandallar así que mejor te das en la madre con el otro para sentirte más chingón, para demostrarle que tu bandita es la que pesa, y pues ya en los madrazos sientes, cuando lo haces, que te da como... a mí en lo personal pues la adrenalina y un placer chingón que sientes cuando ganas...

Pues es así, es como un deber, hay que rifarse y no rajarse. Una vez nos peleamos con otros güeyes porque se mancharon con un carnal nuestro y madres sentí miedo, porque sacaron los tubos (armas de fuego), güey, y nos apuntaron, y ya cuando te apuntan y estén en peligro tu vida, piensas en la pandilla carnal y en que das tu vida por ellos y sientes adrenalina y miedo, pero también sientes chido.

Para que lo sagrado esté protegido, se requieren santuarios o centros ceremoniales donde los “seres sagrados” habiten y que tales lugares sean resguardados. En el caso de las pandillas, esos centros ceremoniales van desde una esquina hasta una marca en las paredes del territorio controlado que se reclama como propio.

Sí, pues hay un lugar en el que nos concentramos, que era... este... no es una esquina como tal, es como una curva porque hay una carretera muy amplia y una avenida muy ancha, entonces... mmmm... llega ya un momento a una como curva y nos queda muy chido el lugar porque es el centro donde nos

reunimos todos y ahí nos encontramos diario. Le decimos “la curva del diablo”.

Desde morro me empecé a juntar en una esquina del barrio y nos llamamos los perros y hay otros: los rolex, la banda de los ojos rojos y hay un chingo de pandillas acá, pero yo me junto con los míos y nuestra esquina la hacemos respetar. Ahí nos juntamos una bola de más de quince cabrones diario y siempre llegan nuevos o carnales de otros lados, de otras bolas con las que nos llevamos chido y les damos la bienvenida y les decimos cómo está el pedo acá, la mayoría respeta pero no falta el encajoso que quiera pasarse de listo y armar desmadre, pero también hay los que se portan chido.

En contraste, el incumplimiento de las reglas grupales da lugar al rechazo, la sanción y hasta la exclusión. Además de provocar un efecto desagradable y una sensación de vergüenza y arrepentimiento en quien ha incumplido sin por ello dejar de considerar a las reglas grupales como válidas.

Una vez no me aventé, era un pedo muy cabrón, con cuete y todo. Yo sé que la bola no se arruga, pero yo no me aventé. Estuvo muy cabrón, después todos los de la bola me querían madrear, me dijeron: ábrete, aquí ya no hay chemo ni rocky-power (piedra) y fue bien gacho, fueron muchos días. Después tuve que buscar a un güey de aquellos ojetes y aventarme un tiro, para que la bola viera que no había pedo, que no les iba a volver a fallar.

Los rituales sacrificiales de las pandillas se caracterizan también por alimentos compartidos entre los miembros, y también por la forma de compartir alcohol y otras drogas. Este compartir se encuentra también ritualizado y los movimientos que se perciben al compartir la cerveza, el cigarro de mariguana o los inhalantes, adquieren un sorprendente grado de reverencia (que no se encuentra exento de lustraciones, unciones y rezos). Estos rituales contribuyen a crear un vínculo artificial de parentesco entre los miembros del grupo y con la pandilla como tal.

Además esta asistencia mutua hace que la pandilla no sea sustituta sólo de la familia sino también de la comunidad, pues garantiza: alimento, vivienda, emoción y hasta la obtención de satisfactores como respeto y prestigio, a personas jóvenes que han pasado por complejos procesos de exclusión...

Compartir alimento, drogas y también jeringas y otras cosas, se convierte en un acto de comunión, donde la misma carne y la misma sangre, se asemejan al mismo tatuaje y la misma placa. Pero implica también compartir el sufrimiento, las carencias y enfrentarse conjuntamente a los “enemigos”; implica sufrir y sangrar por los otros, pero especialmente por la pandilla, es decir por el grupo en su conjunto.

Cuando un grupo ha asumido un número, un vegetal o un animal como símbolo, éste adquiere un parentesco también con la pandilla. Esta hermandad se traduce también en la exclusividad: nadie más puede apropiarse de dicho símbolo ni transgredirlo. Resguardar los símbolos favorece la preservación del “buen nombre” del grupo y por lo tanto debe recordarse en frecuentes rituales festivos, orgiásticos y mediante reuniones frecuentes y prolongadas del grupo; pero también en la dispersión de sangre, en la batalla campal y en la confrontación frente a los símbolos de otras agrupaciones.

La defensa y la venganza aparecen entonces como deberes sagrados. El cumplimiento con este deber puede dar lugar a lesiones y hasta muertes, pero al mismo tiempo proporciona mayor cohesión al grupo y refuerza los lazos de confianza entre los miembros.

Es evidente que cuando tales rituales dejan de repetirse la pandilla simplemente se disuelve; en cambio, el sostenimiento de los mismos favorece la continuidad del grupo y su evolución hacia formas cada vez más organizadas de pandilla. De esta manera, a los rituales cotidianos de baja intensidad que favorecen la interacción entre los integrantes se agregan excepcionales rituales de elevada intensidad que conllevan la realización de acciones sobrehumanas o de barbarie sanguinaria.

En el caso de las fiestas y las orgías, el corrobori desmadre provocaba la sensación de elevarse por encima de la situación cotidiana y generaba en los individuos la sensación de habitar dos realidades distintas: la de la vida cotidiana con sus rituales específicos y la fuerza máxima, el frenesí y la exhaltación de los momentos excepcionales del corrobori-desmadre, vinculados con frecuencia al enfrentamiento entre pandillas o con las fuerzas policiales.

Este, pues esa banda gusta más de ir así como a los reventones, a las tocadas... a mí me gusta juntarme con ellos porque como bailan y ligan y cogen y todos esos pedos, pues me gusta ese estilo de vida, me llama la atención. Aunque a veces es demasiado carnal y todos nos ponemos hasta la madre de chupe y droga, y entonces se pone feo y hay madrizas. Pero la sensación no la cambio por nada.

La pandilla es como el grupo de personas güey, con el que tú... con quienes tienes lazos y hay cariño carnal, y estás dispuesto a sacrificarte a ti mismo por la pandilla, a abandonar tu vida y entregársela y hay está la gente que te dice las cosas como son y aunque sepan que la estás cagando están ahí, porque tienen que estar, porque también se sacrifican por ti. Pero la neta la pandilla es mucho más, es la posibilidad de echar desmadre y esos momentos compensan todo el sacrificio güey, ya cuando estás en la fiesta y en el pedo, hasta se te olvida que casi te desmadran o que te iban a picar o que te apuntaron con el cuete.

Somos una tropa chingona, nos encanta ir a dos tres cotos. A veces hay pedos con otros güeyes o con la tira, pero no hay pedo porque somos un chingo. Además estamos muy unidos, cada fiesta y cada desmadre o campal nos unen más. Nos gusta andar en el desmadre, en toquines y en raves y en hip-hop y en toquines de ska y ya que acababan nos vamos a fiestas en casas o donde haya y a veces se arma el desmadre porque muchos carnales son peleoneros y de repente, hay que darle a ese güey porque me pegó o su jefa se pasó de lanza, y ahí nos aventábamos porque así se mide la lealtad.

Nos encanta ir a los conciertos de ska y dar el portazo para no pagar y chingue a su madre y treparnos en los camiones y hacerla de a pedo a otros grupos. Después de los madrazos nos sentíamos muy unidos y no se hablaba de otra cosa en mucho tiempo. Las fiestas con sonidos chingones, cuando te ligabas a una morra también era chido, pero nada como las campales... esas sí te hacía parte de la bola.

Además de los rituales excepcionales e intensos que se practican en las pandillas, existen otros rituales de menor intensidad, pero no por ello de menor importancia. Como destacó Goffman, estos rituales se refieren también a reglas de comportamiento que han sido sacralizadas y cuyo incumplimiento propicia reacciones sancionadoras.

Pues hasta el nombrecito carnal, no les digas bandas, se llaman bolas y si dices de otra forma se lo toman a mal y dicen que eso suena como que eres de pueblo y no les agrada, porque nuestro barrio no es un pueblo y hasta te pueden madrear si lo dices.

Aquí debes aprender a saludar, si eres del equipo o de la pandilla, entonces saludas con un dedo acá en la frente, otro que apunta al barrio y un golpe con el puño y se lleva hacia el corazón, pero eso sólo lo hace el equipo, si no eres nomás saludas así la palma y el puño carnal, no hagas lo que no has ganado.

Ejemplo de estos rituales cotidianos son: los saludos, así como la apertura, cuerpo y cierre de conversaciones, las formas de mirar, las formas de hablar y hasta las formas de caminar y correr. Por supuesto que también los enfrentamientos con otros grupos se encuentran ampliamente ritualizados, especialmente cuando no se trata de batallas campales, sino de peleas individuales.

Hace poco hubo un desmadre, y estuvo ñero: unos güeyes le cayeron a la cuadra y se armaron los madrazos, y que me levantan mis compas y órale cabrón toma y que me dan un palo de escoba y me dicen "pa que te rifes" y

pues tuve que salir todo jetón. No chingues, el pedo estaba bien choncho e iban a reventar a uno de mis compas, eran un chingo y nosotros sólo estábamos tres, así que les dijimos que aguantaran vara, que un tiro derecho y así fue, mi compa se rifó con ese güey y se aventaron un tiro. Mi primo ganó, pero los otros güeyes quedaron calientes, así que les dijimos: ya estuvo, ya fue el tiro derecho, o ¿de a cómo va a ser? Y pues así es el barrio, hay reglas y ellos dijeron: nel, pues ya estuvo el tiro y ya se paró el desmadre.

Por otro lado, el constante cumplimiento con el comportamiento esperado, muestra que un integrante de la pandilla es digno de confianza y esto permite generar significados ceremoniales y afianzar la reverencia hacia los emblemas y objetos sacralizados. Las relaciones entre grupos, especialmente cuando se trata de miembros de pandillas con miembros de otras agrupaciones juveniles, pueden provocar lo que Goffman llamó dificultades ceremoniales, dado que se presentan formas diferentes de comunicar y de manifestar respeto, de ese modo, los códigos establecidos en un determinado modo de conducta producen lo que el autor llamó *misa negra*, ya que pueden ser efectivamente transgredidos por quienes no se encuentran familiarizados con dichas reglas

Sí, es como si viene un güey de esos pirrurris y quiere acá hacer menos a alguien de la banda, por cómo habla o cómo se viste, pus se le arma un desmadre y hasta los tenis le bajamos. A veces ni saben qué pedo, pero pus para qué vienen.

Pues no hay pedo, está chido cuando tú vas allá con los pinches riquillos. Pues mejor te andas tranquilo, pa que no humillen y no te chingue la tira. Pero en el barrio esa banda no cabe, yo no los trago. Yo me siento como si cada cosa que digo o algo estuviera mal y pus nel, eso me caga. Yo mejor no salgo del barrio pa que no me chinguen, pero si le caen por aquí, luego me caen mal, me dan ganas de darles un susto.

En la fiesta te peleas porque la neta hay que saber cómo está el pedo, siempre echas culpas, ese puto no sé, se me quedó viendo o le dijo algo a mi

morra, y es como si insultara a la bola carnal, como que cada uno siente que se está manchando con todos. Pero en el barrio eso no se aguanta, no te dejas achicalar,

Tales transgresiones pueden pasarse por alto cuando se interpretan como el resultado de un error; sin embargo, con cierta frecuencia se asumen como infracciones intencionales dado que se convierten en una falta de respeto y reflejan, por lo tanto, el desprecio hacia las reglas establecidas. Esto puede ocurrir incluso si quien comete una falta no lo sabe...

No, güey, si alguien te insulta o insulta a la bola, entonces todos echamos putazos porque no hay que dejar... tampoco que te vean feo o que se burlen de ti o de tu tag, debes rifarte aunque a veces te dé culo, porque están chingando a la bola y luego nos van a querer agarrar de pendejos y pus no.

Una vez llegaron unos de otra bola y con sus playeritas de tirantes los pinches charangueros, y nos dijeron: ¡huevos! Y eso es intolerable carnal, pinches pi-pi-pi, que nos les echamos encima, porque aquí al barrio no deben venir a chingar y menos a la banda. Ellos lo saben, y sería lo mismo si nosotros chingamos allá.

Pues ya ves, un güey no sabía qué pedo y embarazó a una morra de la cuadra, y pues ella le gustaba a uno de la bola, y madres se armó un desmadre y hubo muchos pedos ahí, hasta chochos con puntas y todo. Unos encontrnazos chingones. Siempre hay güeyes que quieren ser más chingones, que no respetan el barrio, que no respetan la facha ni las marcas, y entonces pues le demostramos a esos cabrones quienes somos.

Aquí, ya cuando eres del grupo, ya tienes que tirar esquina, si uno llega y dice: ya se armó, hay que tirar putazos, pues vas y te la rifas, Y así es de todo y hay momentos chacas, donde sientes miedo, que te van a matar güey, pero pus es el grupo, el grupo es más que tú, le debes tu vida y tienes que rifarte, porque si no termina siendo peor luego, te agarran de pendejo y termina siendo peor. Si

no te rifas el grupo te abre, te ven mal. Hay que hacerlo carnal, hay que hacerlo y se siente chido rifarse por el grupo, se siente algo muy chido. Así los otros saben que no te vas a rajar, que le vas a entrar, que te vas a aventar por ellos y te agarran confianza.

Podemos decir ahora que los integrantes de las pandillas permanecen en ellas porque comparten un horizonte de experiencia cultural y ello les permite establecer relaciones afectivas y sentimentales. Comparten también símbolos de membresía (capital cultural particularista) que han sido acumulados en rituales de interacción previos y que los orientan hacia las situaciones en las que se encuentran más involucrados emocionalmente.

Pues sí, siento que hay mucha discriminación hacia mí, hacia el como hablo y como me visto... pero la neta es que me vale verga, trato de que no me afecte nada y donde me siento discriminado trato de no ir la neta, pues ya no estoy tan excitado como antes, antes iba y todo y me valía madre y hasta más duro hablaba para chingar... pero he tenido tantos pedos y hasta con la tira que ya mejor evito todo eso.

Con la bola me siento libre, puedo hablar como yo quiera y reírme sin pena, pero luego tu lugar de origen se vuelve un desmadre, yo les decía que era de Tepito y siempre me retaba, que si a poco muy chingón y luego, en otros lados, te discriminaban por como hablas más que nada. Yo luego mejor ya no digo de donde soy, aunque la verdad trato de no salir mucho del barrio no tengo pa qué.

Otros rituales, sin embargo, suelen ser forzados. Esto ocurre con frecuencia cuando los integrantes deben mantener encuentros con otros grupos sociales al margen de la pandilla. La participación en tales rituales suele ser desgastante y provoca una pérdida importante de la energía emocional,

La consonancia emocional obtenida se ve muchas veces exhaltada aún más mediante el consumo de alcohol y otras drogas, que les permiten intensificar

aún más la experiencia grupal El humor de la pandilla es particular y también se encuentra altamente ritualizado. Hay gestos, palabras o formas de caminar que producen risa y escalan hasta convertirse en una carcajada común. Cada pandilla cuenta con un repertorio de historias graciosas que se convierten en verdaderos objetos venerados y son repetidas y defendidas constantemente.

Como he indicado, la risa es un ritual de interacción y el humor compartido permite demarcar lindes grupales y afirmar los lazos de solidaridad entre los integrantes Aunque las condiciones de investigación no permitieron contar con grabaciones que permitieran un mayor análisis (principalmente debido a la reticencia grupal respecto de la grabación), lo cierto es que las conversaciones en la pandilla suelen cumplir con las reglas de coordinación de tiempos y una conversación continua que evidencia interacciones solidarias. Sin embargo cuando se involucra alguien que no pertenece al grupo, los silencios se hacen más frecuentes y se vuelve más forzada la conversación, por lo menos en la etapa inicial del “intruso”.

Cabe destacar que en las conversaciones de las pandillas hay un contenido específico que conlleva dimensiones que en otras interacciones podrían ser consideradas agresivas o incluso violentas, pero en el grupo son comunes y no provocan censura ni generan un ambiente de hostilidad. Tampoco hay ningún reclamo a quienes han abandonado su hogar o la escuela, o a quienes no tienen un trabajo, pues la pandilla se caracteriza por un tiempo paralelo.

En el caso específico de los integrantes de las pandillas el diálogo suele fluir con facilidad y esto sólo se ve interrumpido en sus encuentros con miembros de otros grupos sociales, donde el estilo dubitativo choca con la naturalidad y el estilo hilado de los integrantes.

Las narraciones de los integrantes suelen centrarse en lo “emocionante”, y en engrandecer los pequeños sucesos cotidianos convirtiéndolos en historias dotadas de exhaltación o humor, pero también puede incrementarse el tono emocional de una situación mediante la transformación de tales sucesos en martirios o escándalos. Estas narraciones retroalimentan cognitivamente el

sentimiento de membresía y contribuyen a cimentar los lazos sociales y la naturaleza particularista de sus contenidos. Es así como las pandillas adquieren un capital cultural particularizado que se convierte en un repertorio simbólico conformado por reglas, pautas morales y procesos de identificación y diferenciación, así como de asignación de reputaciones positivas o negativas.

Pero al interior de las pandillas no hay sólo concordia y solidaridad, sino también disputa y sufrimiento. Algunos integrantes son intimidados y humillados, otros son excluidos y su resistencia suele presentarse cuando están libres de cierta vigilancia adquiriendo un papel trascénico. Pues a pesar de la fuerza de las pautas de moralidad grupales y los rituales de interacción que las ponen a prueba y son compartidos en las pandillas, es evidente que muchos jóvenes continúan reconociendo como superiores a los rituales de la sociedad más amplia y la imposibilidad de acceder a los méritos promovidos fuera del grupo les genera vergüenza y enojo consigo mismos.

Si me hubiera gustado seguir estudiando, yo era lista, creo. Pero no se pudo por los pedos en mi casa, pero luego veo a las morras con su uniforme y su mochila y pus me gustaría. También me gustaría ser mamá, estar tranquila, tener una mejor vida. Sí me gusta mucho la banda, les debo mucho, pero a veces me gustaría algo más normal, luego me pasa así y chillo y moneo, y ya luego se me olvida y otra vez jalo al desmadre...

Pus en la pandilla, en el barrio todo está chido, pero afuera ya está bien culero. Cuando vas al metro y así, pues la tira nomás te ve y cualquier cosita y ya te están chingando, tienes que bajar la mirada con la gente para que sepan que no haces nada, que vas en son de paz. Es bien incómodo, ya nomás quieres bajar y largarte, a veces me gustaría ser más normal y comportarme bien, como se dice, entonces me encabrono conmigo mismo. Menos cuando vas con algunos de la banda, entonces sí armas tu desmadre y haces burlas y así. Pero ya solo es otro pedo. Una vez quise buscar una chamba y me puse traje y todo, y no má, me trataron peor que delincuente, entonces dije: -nel, pa qué-, mejor hago dos-tres mandados, dos-tres talones y ya con eso...

A veces pienso en el futuro y se siente gacho, si piensas: ¿a poco siempre voy a ser pandillero? Y se siente regacho, porque no importa si sales, siempre te van a decir: -ese güey era chaka y así-, está culero porque el tiempo pasa y luego qué, luego qué... no soy nada, nomás aquí soy alguien... en cambio a veces en el barrio veo a otros que también están jodidos y esos son gente valiosa, estudian y todo... pero no le pienso mucho, cuando así, entonces mejor aplico un porro o una mona y ya, otra vez la calma, carnal...

De este modo, la pandilla es siempre el lugar al que se regresa como resguardo de la exclusión cotidiana fuera del territorio físico y simbólico construido, y este repliegue comunitario contribuye a la generación de lazos cada vez más fuertes entre los integrantes.

Finalmente, los rituales de interacción y las pautas de moralidad grupal estructuran la confianza y la certidumbre dentro de las propias pandillas. Aun cuando el contexto es sumamente contingente, la certeza en el cumplimiento de los compromisos de confianza y lealtad es destacada por los integrantes como algo que les permite soportar la incertidumbre social, tras haberse enfrentado a contextos sumamente complicados a lo largo de sus vidas.

Me gusta saber que la pandilla siempre va a jalar, te va a tirar paro y siempre va a cumplir. Aunque nos estén dando en la madre, nunca te van a dejar sola y si ya te madrearon, sabes que van contigo por el [des]quite. Me gusta eso, porque el panorama está bien cabrón y ojalá pase algo chingón para que se cambie algo, porque el país está de la verga. Aquí ya de repente sí me da tristeza de decir que nadie hace ni madres, pero yo también ya no confío en la gente, te van desilusionando en el camino. Ojalá pase algo que cambie esta sociedad tan malvada. Yo creo que en cinco años ya no soy joven y voy a ser adulta y se nos pasa el tiempo y ya no hacemos ni madres y vemos cómo se nos va yendo la vida y está culero. Me tranquiliza saber que la banda siempre está, que siempre va a estar.

Me tranquiliza saber que mi barrio me respalda, que mi pandilla siempre va a tirar paro y hacer esquina. Una vez venía de Santa María, iba caminando, estaban unos gueyes chupando y me dijeron cámara saca para otra chela, los tiré de a lucas, que me alcanzan y que me sacan el tubo y me lo ponen en la cabeza. Ese día me oriné del susto, me recargué y dije: chale, cámara putos y me sacaron todo. Llegué bien chillón a mi cantón y la banda me dijo: va estás chido, todo relax ya vendrá la nuestra. Me dijeron trata de estar tranquilo y alerta del entorno, eso te puede salvar la vida. Pues ahora cuando me han asaltado o pedos así, ya trato de estar tranquilo.

## Conclusiones

Las pandillas surgen en contextos marcados por la exclusión social y ésta se expresa en desigualdades permanentes y dinámicas que favorecen la acumulación de desventajas especialmente por parte de las personas más jóvenes. Incluso en entornos donde la gran mayoría es excluida, hay quienes acumulan más desventajas y se colocan en situaciones de mayor vulnerabilidad para su inserción en pandillas o en grupos del crimen organizado.

Las personas más desfavorecidas suelen sufrir un complejo proceso de desinstitucionalización (al abandonar el hogar y la escuela) y su curso de vida se ve desviado de las normas y expectativas legitimadas socialmente. Así, las influencias externas y las situaciones de vulnerabilidad se insertan en las trayectorias de vida de los integrantes de pandillas y los vinculan a contextos de violencia y criminalidad donde son tanto víctimas como perpetradores.

El ingreso en pandilla es una respuesta para las personas jóvenes sometidas a fuertes tensiones estructurales y dinámicas, pero esta inserción favorece una ruptura con la sociedad más amplia y los hace transitar de una exclusión parcial a una total. En ese sentido, puede afirmarse que el ingreso en la pandilla es una inclusión ilusoria, pues el repliegue comunitario, los recursos simbólicos y los objetos y emblemas consagrados, sólo adquieren sentido en el grupo, en el territorio que reclama como propio y en la dinámica interpandilleril.

Quienes ingresan en pandillas creen encontrar protección, pero en realidad incrementan su vulnerabilidad presente y futura, pues al pertenecer a una pandilla se heredan problemas y enemigos individuales y grupales, y aumentan las posibilidades de sufrir lesiones de gravedad o mortales y de ingresar en comunidades de adolescentes o reclusorios.

En ese mismo sentido, la participación en pandillas intensifica procesos de discriminación y estigmatización que prevalecen incluso cuando se ha abandonado la agrupación, y se convierten en limitantes para permanecer o

transitar por ciertos territorios, conseguir un empleo o participar en ciertas dinámicas sociales (al no conocer las habilidades sociales exigidas, las obligaciones y expectativas socialmente validadas, y la fachada social esperada).

La apropiación territorial es también ilusoria, pues muchas veces se ve confrontada por las propias autoridades policiales o por comunidades que se organizan para recuperar y reapropiarse los espacios públicos, lo que suele conducir a la exigencia de acciones represivas contra los integrantes de pandillas que van desde el llamado de atención policial hasta operaciones de “limpieza social”.

Por otro lado, los integrantes de pandillas se ven inmersos en un círculo de violencia, pues su unión requiere un proceso de sacralización que altera significativamente la manera de comportarse frente a ciertas palabras, emblemas y acciones, otorgando un carácter sagrado a su propia agrupación y a las pautas de moralidad compartidas. Esto tiene como consecuencia que se espere el temor y la veneración de los nombres, objetos y emblemas consagrados por parte de otras pandillas o vecinos.

De este modo, cuando hay transgresión –intencional o no- se levanta una viva indignación que exige un castigo inmediato y ritualizado a los profanadores (en ese sentido, las pandillas actúan como verdaderos clanes totémicos). Cabe señalar que la frecuencia de las transgresiones es alta, pues toda consagración pandilleril –que además es un recurso para la permanencia grupal- tiende a expandirse, y esto trae consigo una creciente posibilidad de profanaciones (“misas negras”). La respuesta suele darse a través de sanciones y enfrentamientos altamente ritualizados, que permiten preservar y proteger lo sagrado (la pandilla y sus pautas morales) de la “mancha de aceite” que se extiende y amenaza con “destruir” al grupo (pues las afrentas que no son “vengadas” producen frustración y tristeza en los integrantes, debilitan sus lazos, generan conflictos internos y pueden dar lugar a la ruptura grupal).

En otro orden de ideas, la pandilla es un sustituto de la familia, pero sobre todo de una comunidad de asistencia mutua y responsabilidad, donde los

integrantes muchas veces viven juntos, comen juntos, beben juntos y se drogan juntos. Estas prácticas ceremoniales fortalecen los lazos artificiales de parentesco entre los integrantes de pandillas y transitan de un mero recurso de supervivencia a la sacralización del grupo congregado. La pandilla exige de sus integrantes un compromiso pleno con los rituales de interacción que producen y reproducen las pautas de moralidad que garantizan su continuidad. En ese sentido, la pandilla es sacralizada y cada participante la antepone a sí mismo, de tal manera que la permanencia de la pandilla mediante el cumplimiento de los rituales pautados es superior a la preservación e integridad individual. Sólo este complejo proceso de consagración puede ayudar a comprender la forma como sus integrantes participan en la violencia y arriesgan sus vidas, sin ningún tipo de mediación institucional (como en el caso de la policía) o económica (como en el caso de los sicarios).

A cambio, los integrantes obtienen de la pandilla la posibilidad de acceder a recursos simbólicos como el prestigio y el respeto, que son válidos en un importante circuito geográfico (donde se establecen dinámicas interpandilleras de conflicto o alianza), que a veces son válidos incluso por parte de personas no implicadas (jóvenes que admiran a las pandillas y las refieren como “orgullo” o símbolo de la comunidad, mujeres que valoran la pertenencia a pandillas y conceden atractivo a sus integrantes, adolescentes que se jactan de formar parte sin que necesariamente sea cierto, entre otros...).

Los integrantes de pandillas obtienen también la posibilidad de formar parte de algo “más grande” y orientar su esfuerzo y sacrificio hacia el cumplimiento de un “deber” que les trasciende. Cuando cumplen con los rituales de interacción y reproducen las pautas de moralidad grupales, los participantes experimentan una enorme satisfacción y una dignidad que les lleva a elevarse por encima de sí mismos (esto es lo que Durkheim llama efervescencia colectiva y lo que Collins llama energía emocional), y les proporciona también la posibilidad de sostener una fachada social específica (dureza, ribete, arrojo...) y construir expectativas que fortalecen la cohesión grupal y les permiten presentarse como personas dignas de confianza y respeto.

En contraste, el incumplimiento con las pautas morales del grupo (evidenciada en los rituales de interacción) provoca la indignación grupal y somete al transgresor a sanciones específicas (sea del mismo grupo, sea de una pandilla rival, sea un habitante no implicado). Sin embargo, en el caso de los transgresores que son integrantes de la pandilla, existe la posibilidad de resarcir la falta al aceptar la amonestación verbal (el cague), organizar un enfrentamiento individual contra algún integrante de pandillas rivales o actuar de manera sobresaliente en el siguiente ritual de interacción que lo requiera. Todo participante puede restaurar el daño si reconoce frente al grupo la sanción que amerita (que a veces puede incluso ser una golpiza por el grupo mismo) y sigue reconociendo como válidas las reglas grupales; y también puede restablecer la fachada errada o deteriorada si actúa de acuerdo con las expectativas y regenera la confianza del grupo. Normalmente esto sucede, ya que los participantes que siguen validando las pautas de moralidad consagradas, sienten frustración y culpa por su transgresión, e incluso un fuerte sentimiento de angustia y vergüenza.

Los datos teóricos y empíricos obtenidos nos han mostrado, hasta ahora, posibles respuestas a nuestras preguntas de investigación: los jóvenes parecen ingresar en pandillas después de una exclusión prolongada y un conjunto de desventajas acumuladas que los conducen al abandono de los intercambios social e institucionalmente validados, a la evitación deliberada de los encuentros y, finalmente, al repliegue comunitario en la pandilla que funge como clan totémico *sui generis*.

Por otro lado, los jóvenes parecen permanecer en las pandillas porque en éstas mantienen constantes encuentros cara-a-cara, comparten un código restringido, identifican su similitud (todos han sido excluidos de forma similar) y participan en rituales exitosos de mediana y alta intensidad que les permiten obtener energía emocional, cumplir con lo que consideran su “deber”, reforzar sus lazos artificiales de parentesco y sostener una fachada grupalmente aprobada y altamente valorada (incluso sacralizada).

Sabemos por Durkheim (1999) que cuando un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos y ocupaciones que no comparten con el resto de la población es inevitable que se sientan atraídos unos por otros y se busquen y asocien, dando lugar a un grupo limitado y con una fisonomía especial dentro de la sociedad general. Cuando dicho grupo se ha conformado se desprende de él una vida moral, ya que es imposible que los seres humanos se reúnan con frecuencia y de forma prolongada, sin que surja el sentimiento del “todo” que forman con su unión y lo tengan en cuenta en su conducta, mediante fórmulas rituales definidas y un código de reglas morales. Por otra parte, si en los rituales se obtiene energía emocional y un sentimiento de membresía, es altamente probable que se repitan y permitan afianzar cada vez más los lazos entre los participantes.

Finalmente, Durkheim ha demostrado que la moral doméstica, es decir, los grupos que se asumen como “familia”, no dependen de la consanguineidad, dado que el parentesco artificial puede “surtir todos los efectos del parentesco natural” (Durkheim, 1999:23). Además de la consanguinidad, la vecindad material, la solidaridad de intereses, los rituales comunes y la necesidad de unirse contra un peligro común son también causas potentes de aproximación. Así, cuando una agrupación se convierte en “familia”, podemos vislumbrar aspectos de una comunidad completa, dado que se extiende sobre las diferentes actividades de sus miembros y los actos que se realizan individualmente tienen eco en ella y provocan las reacciones correspondientes.

En resumen, esta tesis no ha tratado sobre los grandes factores que llevan a que los jóvenes, especialmente los más desfavorecidos, ingresen de forma determinante y acrítica en las pandillas, tampoco de las reacciones que los llevan a decidir su ingreso y permanencia en tales agrupaciones exclusivamente como una posibilidad de supervivencia y protección; en cambio, sin dejar tales elementos de lado, en esta investigación me he concentrado en lo que he llamado “ingreso y permanencia relativamente voluntaria” de personas jóvenes en pandillas, aludiendo a la búsqueda de una experiencia común, una consonancia emocional y un foco de atención conjunta; es decir, a la búsqueda de energía emocional mediante la realización

de rituales exitosos de los que han sido privados y excluidos en su tránsito por la sociedad diferenciada y estratificada.

Esto se debe a que la pandilla no es sólo un espacio de supervivencia y de unión grupal, sino que también implica un tiempo paralelo donde se crean recursos simbólicos como el prestigio y el respeto, que circulan por un circuito específico: el territorio controlado por la propia pandilla, y se ofrecen experiencias emocionantes que comprometen a los integrantes con algo “más grande” y les permiten producir y reproducir pautas de moralidad grupal.

Es importante destacar que en la pandilla no hay un cuestionamiento o crítica al hecho de que sus integrantes hayan abandonado el hogar o la escuela, pues lo único que se exige para ser parte del grupo es cumplir con las fuertes exigencias internas, las cuales se relacionan muchas veces con la violencia.

Por su parte, el grupo ofrece vivienda a quien no la tiene (pues pueden compartirla varias personas), comidas grupales (que multiplican los ingresos precarios que reciben sus integrantes o los que obtienen por medio de la extorsión a baja escala –el taloneo-), alcohol y drogas compartidas. Pero además de estas condiciones materiales que conforman un sentido de comunidad de asistencia mutua, la pandilla ofrece también un sentido de comunidad donde lo que ocurre a cualquiera de sus integrantes se convierte en una responsabilidad grupal.

En la pandilla no es importante que se triunfe en las confrontaciones o que sus integrantes salgan ilesos de éstas, lo verdaderamente importante es que participen, “que echen ribete”. Esto requiere un compromiso muy fuerte con el grupo e incluso una consagración de la pandilla, de tal manera que permita a sus integrantes poner en riesgo su integridad física. Esto es posible gracias a los complejos procesos de sacralización y a los fuertes lazos de parentesco artificial que se han establecido.

En la pandilla son precisamente las pautas de moralidad las que proporcionan una sensación de certidumbre, pues no importa cuan contingente sea el entorno o cuáles sean los problemas que deben enfrentarse, se confía en que la gran mayoría cumplirá con su parte, es decir con sus obligaciones y ello

permitirá la construcción de expectativas y una convicción de que “así será también en el futuro”.

Finalmente, la cotidianeidad de la pandilla trae consigo una serie de ceremonialismos muertos que rayan en el aburrimiento, por el hecho de transcurrir tantas horas juntos sin otra intención que estar en copresencia física, con ligeros atisbos de emociones efímeras y con el consumo de drogas como medio de exaltar la experiencia. Ante esto, lo que verdaderamente garantiza la cohesión grupal, estrecha los lazos de confianza, y retroalimenta cognitivamente las emociones de los integrantes, son los rituales de interacción de mediana y alta intensidad, en donde se pone a prueba el temple para cumplir con las pautas de moralidad y sostener una fachada acorde con las exigencias grupales.

## Epílogo: Ser joven pandillero en el oriente de la Ciudad de México

### El Hoyo

Los muros de tezontle decoran el camino hacia un barrio olvidado por los mapas que trazan la capital metropolitana: la colonia La Joya en el Peñón Viejo, delegación Iztapalapa, mejor conocida como El Hoyo. Más de 500 familias habitan este lugar, donde hace aproximadamente cincuenta años se formaron los primeros asentamientos irregulares. El deterioro de las viviendas y la fuerte acumulación de basura es tan natural como la imagen de adolescentes que deambulan con andar descompuesto y ojos perdidos: efectos inevitables del consumo de “activo” y otras drogas.

En El Hoyo, las unidades habitacionales deterioradas y los campamentos de lámina, tejas y otros materiales, cubren la otrora mina de Tezontle ubicada en la cavidad del cerro del Peñón Viejo. En ese lugar, muchos de los adolescentes no han rebasado, a lo largo de su vida, las tres o cuatro cuadras que implica su recorrido cotidiano.

El hacinamiento es evidenciado por colchonetas que sobresalen de pequeños cuartos de cemento. Es mediodía y la gente continúa durmiendo, hasta podría pensarse que el barrio está abandonado, pero las botellas vacías, los condones usados, la gran cantidad de desechos y el andar somnoliento de los perros callejeros nos anuncian otro barrio, uno más invisible y más nocturno. Aunque los servicios básicos como drenaje y agua potable han sido cubiertos en un porcentaje importante de la colonia, muchas viviendas se encuentran “colgadas” de los postes de alumbrado público para obtener energía eléctrica.

Hoy, como todos los días, el calor seco y un olor que combina marihuana, solventes, agua estancada y alimentos en descomposición, se adueña de las calles. El sol sale para todos, incluso para este lugar olvidado, el cual evidencia una desconcertante erosión institucional y una profunda carencia de servicios educativos y de salud.

Mario tiene 18 años y creció en El Hoyo. Llegó a nuestra cita caminando por los peñascos, los mismos que vieron su familia y otras provenientes de las colonias Doctores, Morelos, Tepito y Guerrero, las cuales fueron reubicadas después del sismo de 1985 en la colonia Ejército de Oriente, y que decidieron, por cuenta propia, ocupar estas tierras. Como todos los días, Mario despertó muy tarde, motivo por el cual llegó una hora después de lo convenido. No fue fácil la espera porque Mario me había alertado previamente: a los jóvenes de aquí no les gustan los extraños. Afortunadamente, los jóvenes del barrio dormían, como todos los días, hasta muy tarde.

Cuando llegó, Mario estaba apenado y se disculpó de inmediato: “Perdona, la banda, es que la neta acá te desvelas cabrón, acá más bien la vida es de noche, así en la mañana neta qué hueva, pero pues va, te tiro paro pa’tu librito”. Mario se cruza de brazos y desde el mediodía caminamos al costado de una cancha de grandes dimensiones, mientras habla sobre su barrio. —Por aquí se pone bien culero en la noche, llega la banda a atizarle chido y a monear. Antes robaban coches, pero eso neta era antes, ahora otra vez como que quieren, pero a la banda le gusta más pegarle al robo y neta luego hasta al secuestro. Aquí hay casas donde dicen que se escuchan luego gritos, pero pus yo nunca he oído, la neta. Para el gobierno la neta es que no existimos, y no queremos existir, porque además este predio es irregular y hay un desmadre. Como que ya nos olvidaron y está chido, yo la neta prefiero que digan: ‘ese cabrón está pesado y es del Hoyo’. Se siente chido que te respeten y que no vengan acá a sentirse muy caldosos—. Esto último es dicho por Mario con un orgullo que se parece a la tristeza.

Mario se refiere a El Hoyo como un laberinto y considera que eso lo ha convertido en un lugar donde se refugian secuestradores, criminales y delincuentes comunes. —La neta está cabrón salirte hacia las otras colonias. Hay que cruzar unos callejones bien culeros y subir por las faldas del Peñón; la neta acá sube la rata y ya no la encuentras, te chacalea y se pierde y pa’que los encuentres—.

Continuamos caminando hasta encontrarnos con la única calle que permite entrar y salir de la colonia La Herradura, y Mario empieza a relatar

experiencias asociadas con ese lugar. —Antes ahí se desvalijaban coches y después los vendía un cuate, un padrino bien pesado de la zona, neta que hasta tenía paro con la tira, y por eso está cabrón entrar acá, porque neta estaba cabrón y luego vienen tiras encubiertos, por eso está chido que vengas conmigo—. Tras unas pausas, Mario se ve decidido a profundizar sobre el grupo que desvalijaba automóviles. —Sí, había un güey bien chido, ahorita creo que está entambado o se lo chingaron. Ese cabrón y su banda eran la ratota, se robaban acá un chingo de coches, también asaltaban trailers y se traían teles y madre y media. Luego la gente de acá los cuidaba si venía la poli, y se discutían chido con una tele o acá. Luego hasta la gente les ayudaba a vaciar los pinches camiones, era bien cotorro, acá con pan y el resto, no, bien chido; lo demás lo vendían en el Salado, ese tianguis que está allá abajo, ahí te venden de todo y bien bara porque es acá de “Roberto”—.

En los lugares empobrecidos y abandonados es posible encontrar estas redes de trabajo y protección entre comunidades enteras y bandas dedicadas al robo de transportistas. Eso explica por qué en las viviendas de algunas zonas desfavorecidas, hay siempre una televisión a color o un aparato de sonido.

Mario tiene una opinión sólida sobre las redes de complicidad de la comunidad con los delincuentes, y no tiene problema en mostrar la desconfianza que le genera la política. —Sí, la neta defendíamos a esos güeyes, a la rata, porque eran chidos, porque te daban cosas, no como el pinche gobierno que nomás vienen pa’que les votes y luego te mandan a la verga. Nel, la gente se agarraba a madrazos por esos cabrones. Una vez hubo un madral de heridos, como cien. Llegaron helicópteros y toda la madre, y se puso bien cabrón y el resto. Ya en tres años se han llevado a un chingo de robacoches, como 250 más o menos, un chingo, pero de todos modos a cada rato hay balaceras, luego llega la tira y se mete a las casas y todo el pedo—.

### *Solo no entras*

Mario y yo nos conocimos gracias a su primo, quien se encuentra detenido en la Comunidad de Tratamiento para Adolescentes (CTEA) de San Fernando. El me dijo: “Contacta al Mario, él te lleva con la bandota, yo estaré por acá un rato

porque me chingué a uno, bueno, nos lo chingamos, los otros también están acá, son mis ‘causas’”.

Desde que nos conocimos, Mario consideró que el contactarlo fue una buena entrada (Mientras caminamos la gente de la comunidad nos mira con recelo, no hay jóvenes en las calles, pero si muchos niños) —Sí, así solo ni madres que entras, sólo que vengas acá de la dele o con un chingo de tira, si no, luego luego te salen los morros y “a ver puto, qué transa, a quién buscas o qué pedo”. Es que la neta han subido muchos polis a buscar a la banda. Sí, hay morros que vigilan, el que se acercó hace ratito y se nos quedó viendo bien culero, ese es un morro ojete, seguro ya fue a decir que andas por acá, pero no hay pedo, yo soy de la tropa—. Las palabras de Mario me hicieron percatarme de un niño de entre 12 o 13 años que nos miraba con la curiosidad natural ante un extraño. Sólo después de escuchar a Mario cambió la impresión y tuve la sensación de haber sido evaluado profundamente por esa mirada infantil que se movía en bicicleta por el barrio.

Mario los llama halcones y asegura que obtienen dinero por informar quién o quiénes entran y salen de El Hoyo. A él también le han ofrecido ese trabajo, pero no ha aceptado. —Yo la verdad nunca he sido halcón, no está fácil, hay que tener muchos huevos y buena vista. Si llega alguien y no avisaste, ¡pum!, te carga la chingada. Tú subes acá en la hora nona, pus ya va a ser en un ratito, a las tres, a esa hora suben los halconcitos a checar allá arriba que no haya pedo, que no venga la tira, pero tampoco otros culeros que se la quieren cobrar—.

Son cerca de las cuatro de la tarde y Mario me sugiere que visitemos una zona recuperada por el gobierno local. —Aquí—dijo Mario— han querido hacer actividades deportivas y hasta han limpiado los caminos, neta que antes sólo encontrabas basura, jeringas y condones, y madre y media, ahora como que medio limpiaron—. Mario conoció estos proyectos desde que empezaron a implementarse, sobre todo las actividades deportivas y culturales dirigidas a los jóvenes englobadas en el proyecto Zorros Camp, iniciado en 2011 con la intención de realizar actividades sabatinas de rapel en lugares previamente ocupados por pandillas.

Mario me contó sobre eso cuando caminábamos cerca de un lote baldío y por el tono de su voz supe que no le entusiasmaron tanto las actividades, no obstante parecía estar de acuerdo con la propuesta. —Sí, fui, como dos veces, pero nel, la neta me da hueva, pa'hacer ejercicio hay que comer, y la neta no se come chido si no se roba, y además acá te tiran el sermón, que acá que tu futuro y el resto, neta qué hueva. Pero por otro lado, sí armaron ahí unos desmadres con llantas y pesas y la madre, y pusieron acá como actividades chidas y deportivas, y pus ya las familias medio vienen, varios chavos de acá dicen que acá, que está chido, pero la neta van una vez y después ya no les late y se rajan y otra vez al vicio, pero yo digo que está chido. Ves que a veces no tienes nada que hacer, yo ni sabía que era bueno para eso de rapelear, pero neta me estaba yendo chido con esos güeyes, a lo mejor luego voy otra vez, porque está chido, se llaman los Zorros Camp, o una madre así—.

### *La pandilla*

Mario terminó con una carcajada, pero de súbito cambió de tema y de actitud. Con un tono de enojo y resentimiento me dijo. —Sí, la neta sí me siento discriminado, para todo lugar donde voy y digo que soy de aquí, la neta ni me han dado chamba y acá como que se cuidan, y te ven bien culero. Yo por eso prefiero andar acá en mi barrio, y a veces les bajo a robar por culeros, porque me barren acá con la mirada, como que tú eres menos y pus se siente gacho. Con la tira al llegue, los putos se han querido manchar, luego te ven allá abajo, y “¿De dónde eres cabrón?”, entonces no dices que de acá porque te sacan varo—.

Mario pertenece a una pandilla que, según él, se conforma por alrededor de 200 jóvenes de la colonia y de otras aledañas. Cuando comienza a contarme como se insertó en el grupo lo comenta con mucha naturalidad, como si la historia la hubiera contado muchas veces. —Desde que estaba chavo me empecé a juntar con esos güeyes, pero no por pedos en mi casa, la neta en mi casa siempre me han tratado chido, y mi jefa me quiere un chingo, tengo una

carnala y un carnal, ese güey está morrito, ella ya está juntada. Me juntaba porque jugábamos fut y acá, pero luego sacaban el activo o la piedra, y bien chido. Un día no teníamos varo, y otro güey, uno que ya se chingaron, me dijo: “Vente carnal, jálate, vamos por lo chulo”, y chingue a su madre, bajamos a robar y ya nos trepamos y chido.

Mario sugiere que nos sentemos en el quicio de una tienda y mientras continúa hablando, recoge pequeñas piedras de la calle y las arroja sin un propósito específico, ha dejado de mirarme y su conversación prosigue con la vista enfocada en un horizonte incierto.

Acá la poli no entraba, te digo que es un pinche laberinto. La neta es bien chido estar con la bandota, ir a bailar. Hoy en la noche vamos a bajar a un toquín que se pone bien vergas, ¿no quieres venir? Bueno, mejor al otro, porque ahora tenemos unos pedos con unos morros y se va a armar un pinche desmadre, pero a la otra sí vamos. Pero te digo que con la banda se pone chingón, a mí me gusta la banda por el desmadre y eso, la neta nosotros no tuvimos que hacer ningún desmadre para entrar, como fuimos acá los que la fundamos, pero ahora a los nuevos sí los brincamos, más por desmadre. La banda no te deja, como que está contigo, luego van a ver a los compas que están en la corre o en el reclu, acá, pa'darles ánimo. Pero también luego se pasan de verga, te dan la del amigo y luego te chacalean, no, que me gustan tus tenis y si no se los das, unos chingadazos, pero bueno eso es cuando andan más colocados, luego la neta hasta te desconocen los putos—.

De pronto su rostro reflexivo da lugar a una sonrisa y comienza una narración que parece llenarlo de satisfacción.

—Me gusta de la banda que luego vienen las morras y te perrean bien chido y sí aflojan, y luego hasta te las traes acá al Hoyo y ya y te las fajas y todo. Yo he tenido morras chidas, me cae que hasta fresas, pero porque traigo la moto y la neta luego le pego a dos tres robos, al llegue, y traigo el varo, y no, que vamos al cine o acá, y pues está chido. Ahora ya lo hago, pero la neta antes no robaba, yo era más bien la fuga, con la moto esperaba a la banda y cuando acababan de atracar me los traía. A mi primo, el güey de la corre, a ese güey ya le habían roto la mandíbula unos culeros de otra

banda, entonces se desquitaron y mataron a un cabrón entre siete, a ver qué pasa ahora que regresen, dicen que los andan cazando—.

Mario reflexiona mirando a lo lejos un conjunto de casas “de abajo”, que muestran que hay vida más allá de El Hoyo. En ese momento se ve pasar a un grupo de adolescentes uniformados que van hacia la secundaria, se empujan y gritan, a veces corren. Mario reanuda la conversación.

—Te digo que la banda está chida, pero luego sí te sacas de onda, porque en cualquier momento te chingan. A mí me ha dado miedo, nuestro grupo es como de 200 culeros, pero los que más nos juntamos somos como treinta, activamos o le metemos a la piedra y luego un compa nos toca rolas del TRI o del Haragán, bien chido, a veces también compone rolas el morro, rolas de desamor, ¿no?, de la pobreza, del pinche vicio. Pero luego unos se ponen bien locos con el activo y se ponen a picudear, luego te das en la madre con unos, el chiste es que vean que estás bien pinche loco pa’que no se pasen de verga. Te digo que nos juntamos como treinta, los demás bajan cuando hay fiesta o hay pedos, te digo que la neta activamos en las tardes, en cualquier esquina, luego un morro trae la guitarra y chido, se pone chido el toquín y toca dos tres rolas acá, bien de nostalgia, la neta te sacas de onda, porque acá de la pobreza y del pinche gobierno, un desmadre—.

Para este momento, la tarde cayó y Mario cortó de súbito el recorrido. —Ya vámonos carnal, ya más tarde se pone bien culero y ni estando yo te dejan de talonear, además, no te vistas así cuando vengas, carnal, van a pensar que tienes varo—. Mario me acompañó hasta una calle transitada y llena de comerciantes, allí abordé el transporte público hacia el metro más cercano. Él sólo levantó la mano para despedirse y se dio la vuelta para tomar una de las callejuelas y caminar lentamente hacia las canchas de El Hoyo para juntarse con los demás.

## Bibliografía

- Abramovay, M. y Castro, M.G. (2003). *Violencia y vulnerabilidad social*. [Disponible en:
  - [http://www.google.com.mx/#q=abramovay+pandillas&spell=1&sa=X&ei=LJaZUfaXDYjR0wHDgoGQCQ&ved=0CCcQBSgA&bav=on.2,or.r\\_qf.&fp=c7e59ee590ea0a2&biw=1366&bih=667](http://www.google.com.mx/#q=abramovay+pandillas&spell=1&sa=X&ei=LJaZUfaXDYjR0wHDgoGQCQ&ved=0CCcQBSgA&bav=on.2,or.r_qf.&fp=c7e59ee590ea0a2&biw=1366&bih=667)].
- Álvarez-Icaza, E. (2011). “Discriminación y exclusión” en OEA. *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.
- Arteaga, N. (2004) *Violencia y Estado en la globalización*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Atkinson, R. (2000). *Combating social exclusion in Europe: The new urban policy challenge*. Urban Studies Review, Vol. 37, N°5-6.
- Bálcazar, M. (2012). “Una aproximación al tema de las pandillas” en: Bálcazar, M (coord.) (2012). *Pandillas en el siglo XXI*. El reto de su inclusión en el desarrollo Nacional. CIES.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (1996). “Modernidad y ambivalencia” en Beriain, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Bayón, C., B. Roberts y G. Saraví, 1998, “Ciudadanía social y sector informal en América Latina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, 7 (30).
- Beck, U. y E. Beck, 2003, *La individualización*, Barcelona, Paidós
- Beck, A. (2003) *Prisioneros del odio: las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, Paidós Saberes Cotidianos, México.
- Berger, R. (2008) “Agency, Structure and the Transition to Disability: A Case Study with Implications for Life History Research” en *The Sociological Quarterly*. Vol. 49, núm. 2, pp. 309-333.
- Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona.
- Bertaux, D. (1989) “Los relatos de vida en el análisis social” en *Historia y Fuente Oral*, no. 1.

- Blackwell, A. y Duarte, P. (2011). “Violencia, crimen y exclusión social” en OEA. *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. FCE, Buenos Aires.
  - \_\_\_\_\_ (1996). Las consecuencias perversas de la modernidad. Anthropos, Barcelona.
- Bourgois, P. (2010). En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem. Siglo XXI, Madrid.
- Calderón, R. (2012). *Delito y cambio social en Costa Rica*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Académica, Costa Rica.
- Cano, J. (1991). *Diálogo de la banda*. Texto inédito.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres*. FCE, Buenos Aires.
- Castillo Berthier, Sergio Zermeño y Alicia Ziccardi, 1989, "Juventud popular y bandas en la ciudad de México", en revista *Presença*, núm. 14, Río de Janeiro.
- Cerbino, M. (2006). Jóvenes en la calle: cultura y conflicto. Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2013) “Imaginaris de conflictividad juvenil en Ecuador” en Las maras: identidades juveniles al límite. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Collins, R. (2009<sup>a</sup>). *Quatro tradições sociológicas*. Editora Vozes, Petrópolis, RJ. Trad. Raquel Weiss.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Anthropos, Barcelona.
- Cunjamá, E. (2012). “Factores estructurales y el origen de las pandillas en México” en: Bálcazar, M (coord.) (2012). *Pandillas en el siglo XXI*. El reto de su inclusión en el desarrollo Nacional. CIES.
- Dowdney, L. –coord- (2005). *Informe Ni Guerra ni Paz*. Viva Rio, ISER (Instituto de Estudos da Religião), IANSA (International Action Network on Small Arms).
- Durkheim, E. (2003 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón S.A.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica, México.

- \_\_\_\_\_ (1999). *La división del trabajo social*. Colofón S.A.
- \_\_\_\_\_ (1898). *De la définition des phénomènes religieux*.

Documento electrónico disponible en:

- [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/annee\\_sociologie/an\\_socio\\_2/phenomene\\_religieux.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologie/an_socio_2/phenomene_religieux.pdf).
- Echarri, J. y Pérez Amador, J. (2007) “En tránsito hacia la adultez: eventos en el curso de vida de los jóvenes en México” en *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 22, núm. 1, pp. 43-77.
- Elder, G; Kirkpatrick J; Mark y Rob Crosnoe, (2003) “The Emergence of Development of Life Course Theory” en Mortimer, Jeylan y Shanahan (eds.), *Handbook of the Life Course*. Nueva York, Kluwer, pp. 3-19.
- Elías N. (2009). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México.
- Erikson, R. y Goldthorpe, J. (2002) “Intergenerational Inequality. A Sociological Perspective” en *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 16, núm. 3, pp. 31-44.
- Espíndola, F. (2013) “Grietas en el tejido social: experiencias biográficas de jóvenes montevideanos desde los ‘lugares’ del espacio social”. *Tesis doctoral*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
- Evans, K. (2002) “Taking Control of their Lives? Agency in Young Adult Transitions in England and the New Germany” en *Journal of Youth Studies* Vol. 5, núm. 3, pp. 245-271.
- Fassin, Didier (1996). “Exclusion, underclass, marginalidad: figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etatsunis et Amerique Latine”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 37, pp. 37-75.
- Feixa, C. (2013) “Jóvenes y bandas latinas en Barcelona: fantasmas, presencias y espectros” en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Fitoussi, J.P. y Rosanvallon, P. (1997). *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires, Manantial.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. FCE, Buenos Aires.
- Frank, R. y Cook, P. (1996). *Winner-take-all Society*. Free Press, Nueva York.

- García-Robles, J. (1985). *¿Qué transa con las bandas?* Posada, México.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996). “Modernidad y autoidentidad” en Beriain, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Hobsbawm, E. (2003). *Historia del siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- Goffman, E. (1956). *The nature of Deference and Demeanor*. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, 473-502. Disponible en [www.links.jstor.org](http://www.links.jstor.org).
- \_\_\_\_\_ (1991) “El orden de la interacción” en Winkin, Y. (comp.). *Los momentos y sus hombres*. Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Ritual de interacao. Ensaio sobre o comportamento face a face*. Vozes, Petrópolis, RJ.
- Golbert, L. y G. Kessler, 2001, “Cohesión social y violencia urbana. Un estudio exploratorio sobre la Argentina a fines de los 90”, en C. Vaitsos (comp.), *Cohesión social y gobernabilidad económica en la Argentina*, PNUD-Eudeba, Buenos Aires.
- Iñiguez, M. (2013) “Las maras, un problema sobredimensionado” en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Kaztman, R. (2001). “Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos” en *Revista de la CEPAL* n°. 75, Santiago de Chile, pp. 171-189.
- \_\_\_\_\_ (2003), *La dimensión espacial en las políticas de superación de la pobreza urbana*. Santiago de Chile, CEPAL-ECLAC.
- Kornblit, L. (2004) *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Biblos, Buenos Aires.
- Lasso, L. (2011). *Bandas y Pandillas en México*. Documento electrónico.
- Leven, M. (2011). “La desigualdad en la Educación en las Américas: trabajando para crear oportunidades educativas para todos” en OEA. *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.

- Liebel, M. (2004). "Pandillas juveniles en Centroamérica o la difícil búsqueda de justicia en una sociedad violenta" en Revista Desacatos No. 14, Primavera-verano.
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Marshall, T.H. (1996) [1950] *Citizenship and Social Class*. London: Pluto.
- Mauss, M. (2003). *Sociología y Antropología*. Sao Paulo. COSAC NAIFY.
- Mayol, P. (1999): *Habitar*, en M. De Certeau, L. Giard, y P. Mayol, *La invención de lo cotidiano*, México, D.F., Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- Melero, José (1993) *Conflictividad y violencia en los centros escolares*, Siglo XXI editores S.A. de C.V., México D.F.
- Mier y Terán, A; Vázquez, I; Ziccardi, A. (2012). "Pobreza urbana, segregación residencial y mejoramiento del espacio público en la Ciudad de México" en *Sociologías* vol.14 no.30 Porto Alegre May/Aug.
- Mora, M. y De Oliveira, O. (2014). "Los caminos de la vida: acumulación, reproducción o superación de las desventajas sociales en México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol 59, No 220.
- Nateras, A. (2013). "Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: cholos y maras" en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Nateras, A. y Valenzuela, J.M. (2013). *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Navarro, J. (2013). "La construcción de un enemigo: seguridad, maras y derechos humanos de los jóvenes" en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.

- Negro, D. (2011). “Pobreza, desigualdad, sectores vulnerables y acceso a la Justicia” en OEA. *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.
- Nolan, B; Esping-Andersen, G; Whelan, Christopher y Bertrand Maitre, (2010). *The Role of Social Institutions in Intergenerational Mobility*. Documento de trabajo 201018. Geary Institute, University College Dublin.
- Offe, C. (1984). *Contradictions of the Welfare State*. Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd. London Sydney- Melbourne- Auckland- Johannesburg.
- Oliveira, O. y Roberts, B., 1996, “Urban Development and Social Inequality in Latin America”, en J. Gugler (ed.) *The Urban Transformation of the Developing World*, New York, Oxford University Press.
- Organización de Estados Americanos (OEA, 2011). *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.
- Organización de Estados Americanos (OEA, 2007). Definición y categorización de pandillas. Washington D.C.
- Park, R. (1967, [1925]), “The City”, en R. Park, E. Burgess y R. McKenzie (eds.). *The City*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Perea, C. (2013) “Pandillas y sociedad contemporánea” en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- \_\_\_\_\_ (2004). “Pandillas y conflicto urbano en Colombia” en *Revista Desacatos* No. 14. Primavera-verano.
- Prévôt-Schapira, M., 2002, “Buenos Aires en los años ´90: metropolización y desigualdades”, en *eure*, 28 (85).
- Reguillo, R. (2013) “Pandillas y sociedad contemporánea” en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Reygadas, L. (2004). “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional” en *Política y Cultura* (22).

- Robert, M. (2011). “Desigualdad e inclusión social en las Américas: elementos clave, tendencias recientes y caminos hacia el futuro” en OEA. *Desigualdad e inclusión en las Américas, trece ensayos*. OEA/Ser.D/XV.10.
- Rodríguez, E. (2012). Pandillas juveniles y políticas públicas en América Latina: notas para una nueva agenda de investigaciones. [Disponible en <http://www.celaju.net/wp-content/publicaciones/2012/11/pandillas-juveniles.pdf>].
- Rodríguez, J., 2001, Segregación residencial socioeconómica: ¿qué es?, ¿cómo se mide?, ¿qué está pasando?, ¿importa?, Serie Población y Desarrollo, núm. 16, Santiago de Chile, cepal / celade.
- Sabatini, F., G. Cáceres, y J. Cerda (2001): Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción, EURE, vol. 27, N° 82, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Sahlins, M., 1983, Economía de la Edad de Piedra, Madrid, Akal.
- Saraví, G. (2004). “Juventud y violencia en América Latina: reflexiones sobre exclusión social y crisis urbana” en *Revista Desacatos* No. 14, primavera-verano.
- \_\_\_\_\_. (2006). “Biografías de exclusión: desventajas y juventud” en *Argentina Perfiles Latinoamericanos*, núm. 28, julio-diciembre, FLACSO, México.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Mundos aislados: segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México” en *EURE*, XXXIV (103).
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.
- SSP (2010). *Pandillas: análisis de su presencia en Territorio Nacional*. Subsecretaría de Prevención y Participación Ciudadana. Dirección General de Prevención del Delito y Participación Ciudadana, México.
- Stanford W. G., Jr. and Webster , S. (1996). *A Nonverbal Signal in Voices of Interview Partners Effectively Predicts Communication Accommodation and Social Status Perceptions*. Kent State University

Journal of Personality and Social Psychology. Copyright by the American Psychological Association, Inc. Vol. 70, No. 6, 1231-1240.

- Thomson, R; Bell, R; Holland, Janet; Henderson, Sheila; McGrellis, Sheena y Sue Sharpe, (2002). "Critical Moments: Choice, Change and Opportunity in Young People's Narratives of Transition" en *Sociology*. Vol. 36, núm. 2, pp. 335-354.
- Tilly, Ch. (2000). *Durable Inequality*. University of California Press.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Ediciones Península, Barcelona.
- Torres, H., 2001, "Cambios socioterritoriales en Buenos Aires durante la década de 1990", en *eure*, 27 (80).
- Valenzuela, J.M. (2013) "Cien años de choledad" en *Las maras: identidades juveniles al límite*. Prólogo a la segunda edición. Colegio de la Frontera Norte, UAM, JP.
- Vasilachis, I. (2007). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa Editorial, Buenos Aires.
- Wagmiller, R. y Adelman, R. (2009). *Childhood and Intergenerational Poverty. The Long-term Consequences of Growing up Poor*. National Center for Children in Poverty, Mailan School of Public Health, Columbia University.
- Wacquant, L. (2010), *Las dos caras de un gueto, siglo XXI* editores.
- \_\_\_\_\_ (2001): *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial.
- Weiss, R. (2013). "Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado" en *Mana* vol.19 no.1 Rio de Janeiro.
- Willis, P. (1988) *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid: Akal-Universitaria.
- Young, J. (1999). *The exclusive society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*. Sage Publications, Inc. London, Thousand Oak, New Delhi.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Merton with energy, Katz with structure: The sociology of vindictiveness and the criminology of transgression*. *Theoretical Criminology*, Vol.7, N°3.

- Ziccardi, A. (2009) "Ciudades latinoamericanas: procesos de marginalidad y de exclusión social" en Cordera, R.; Ramírez, P. y Ziccardi, A. (coord.). Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI. México: IISUNAM, Editorial Siglo XXI, Seminario Universitario "La Cuestión Social", 2009b, pp. 73-91.