



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“SOY BARRIO”. JÓVENES Y SENTIDOS DE PERTENENCIA
EN LA PERIFERIA ORIENTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO**

TESIS

PARA OPTAR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CON CAMPO DISCIPLINARIO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

HENRY MONCRIEFF ZABALETA

TUTORA PRINCIPAL

DRA. MARÍA CRISTINA BAYÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES-UNAM

INTEGRANTES DEL COMITÉ TUTOR

DR. NITZAN SHOSHAN
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS-COLMEX

DR. CHRISTIAN ASCENSIO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES-UNAM

LECTORES

DRA. MARCELA MENESES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES-UNAM

DR. RAMIRO SEGURA
ESCUELA INTERDISCIPLINARIA DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE, 2021



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.

A mi madre,
mi ancla y mi norte,
en el norte del Sur.

También para aquel chavo,
convertido en recuerdo de esquina,
su muerte injusta me impulsó a escribir con conciencia.

AGRADECIMIENTOS

Escribí muchas páginas de este texto sin rumbo, o, quizás más bien, sin sentido sociológico. Sí, buscaban pertenencia. La hizo posible la Dra. Cristina Bayón (IIS-UNAM), la persona y la maestra que hizo de mí un sociólogo, “un lugar” como investigador entre el antropólogo y el fotógrafo que empujaban mi formación inicial y mis curiosidades. El presente manuscrito es fruto de un trabajo cotidiano en su compañía y de heredarme algo de su experiencia académica. En un lapso de cuatro años, logró desestabilizar mi visión y mis estereotipos para comprender la vida social de los jóvenes de barrios populares. Le agradezco a Cristina esta enseñanza rigurosa y su compromiso humano y profesional con cada una de estas líneas.

De mi comité de tesis recibí orientaciones conceptuales y metodológicas pertinentes. Más allá de esto, han sido invaluable otras cosas para mí. Aprendí a cuidar mi integridad en el trabajo de campo con el apoyo del Dr. Christian Ascensio (FCPYS-UNAM) e hice relucir mi personalidad etnográfica bajo el consejo del Dr. Nitzan Shoshan (CES-Colmex). Las sinodales, la Dra. Marcela Meneses (IIS-UNAM) y la Dra. Ángela Giglia (UAM-Iztapalapa), respectivamente, remarcaron la necesidad de un nuevo vocabulario para referirme a las agrupaciones juveniles callejeras y en el hecho de implicarme más en la reflexión personal y política que debía tener como etnógrafo y escritor de etnografía. Después del lamentable fallecimiento de Angela, aceptó muy cordialmente el Dr. Ramiro Segura (IDAES-UNSAM) a contribuir con este proyecto en calidad de especialista en antropología urbana.

Tampoco puedo olvidar el aliento diario de mis amistades y profesores, quienes en diferentes tiempos, momentos y procesos, afinaron mi mirada crítica y profesional en esta investigación, hablo en preciso de Franciny Iglesias (UNAM), Soledad Jiménez (CIDE), Maura Roldán (UNAM), Jovani Rivera (UNAM), Hugo José Suárez (IIS-UNAM), Vicente Moctezuma (IIS-UNAM), Fernando Blanco (UCV), Verónica Zubillaga (USB), Andrés Zambrano (EHESS) y Cantaura La Cruz (EHESS). Por otro lado, reconozco la valiosa labor del personal administrativo del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, supo indicarme el camino en mi tránsito como extranjero poco familiarizado con la burocracia universitaria. Asimismo, para el periodo 2017-2021, me sostuve económicamente con una beca concedida por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) del gobierno federal mexicano. Igualmente recibí soporte financiero del Social Science Research Centre (SSRC) y la International Sociological Association (ISA) a través del premio *Rachel Tanur Memorial Prize for Visual Sociology 2020*.

En Iztapalapa, en mi querida Desarrollo, agradezco con el corazón a Lidia Barrón y a las compañeras del Centro Comunitario “La Comuna”, quienes me acogieron por dos años y me dieron un apoyo incondicional en el barrio. No olvido tampoco a “Calavera”, que me llevó a los lugares más inhóspitos con su moto, y a Fredy, que estuvo siempre presente cada vez que mi interpretación titubeaba por ser “un güero”. Ambos plasmaron sus puntos de vista en mis materiales etnográficos y visuales. Por último y lo más importante, reconozco la confianza de todos los jóvenes que accedieron y se abrieron a compartir aquí algo de sus vidas, son los verdaderos protagonistas de estas páginas. Esta investigación no hubiera sido posible sin esos compromisos pequeños y el reconocimiento que me dieron. Aquí su voces y miradas como una prueba más de sus luchas por obtener dignidad en la Ciudad de México y rebasar los estigmas de los cuales son objeto. No puedo por este medio enviar toda la gratitud a “Salvador”, un héroe anónimo para mí. ¡Va en tu honor! Que en paz descanses carnal...

A todas y todos, mi más sincero agradecimiento.

RESUMEN

Este trabajo de investigación doctoral presenta las variadas formas que puede tomar la pertenencia en la vida social de los jóvenes que residen en una colonia popular ubicada en Iztapalapa, en el oriente de la Ciudad de México. Esclarece el marco identitario dentro del cual se configura el arraigo local que los jóvenes generan hacia su territorio de residencia, lo que acusa el proceso complejo y fluido donde interactúan el poder, el afecto, la movilidad y el lugar. En un escenario urbano donde es evidente la fragmentación social y las brechas acuciantes en los estilos de vida de la ciudad, los jóvenes del barrio son estigmatizados y criminalizados y en esta circunstancia deben encontrar “su lugar” en los espacios públicos.

Mientras trabajan, estudian, consumen, hablan, se divierten y se mueven, los jóvenes deben lidiar con las fronteras de clase que los señalan negativamente y buscan dejarlos “sin lugar” tanto en sus comunidades como fuera de ellas. Así, en diversos ámbitos urbanos, la pertenencia es ganar en una lucha personal para sentirse “parte de algo”, para “encajar” o para ser reconocido y respetado dentro y fuera del barrio. La experiencia de subordinación en la ciudad hace que sus sentidos de pertenencia sean contingentes y oscilen entre la resignación, la afirmación, la contradicción y la resignificación de la identidad *soy barrio*. En su propio dinamismo, la noción juvenil de “barrio” sobrepasa cualquier concepto centrado en las condiciones de carencia material o desventaja socioeconómica en las zonas urbanas periféricas y marginadas. En el mundo de los jóvenes, el barrio, en sí mismo, es un lugar de socialización, una poderosa fuente de identidad, un *locus* afectivo y una plataforma cultural para contestar un conjunto de desigualdades urbanas. Dicha identidad barrial los hace sentir como “en casa” y “seguros” en un contexto social de inseguridad, precariedad y violencia. La pertenencia se inscribe así en el cuerpo propio y en las redes del espacio local. En efecto, puede transportarse, activarse, mantenerse, disimularse, traspasarse y disolverse con respecto a los diferentes límites simbólicos y morales que atraviesan el territorio donde crecieron.

Para resaltar la complejidad intrínseca de los sentidos de pertenencia en la juventud de los sectores populares, se llevó a cabo una investigación etnográfica de dos años (2018-2020) con jóvenes en un barrio periférico, considerando la heterogeneidad de sus perfiles en términos de hogar de origen, experiencias educativas y laborales, gustos y consumos culturales, contacto social con grupos en el espacio público (desde vecinos y agrupaciones deportivas hasta vendedores de drogas y policías). En total participaron 39 varones jóvenes, entre los 16 y 24 años, quienes fueron entrevistados en varias ocasiones y diferentes lugares, acompañados en sus actividades cotidianas y desplazamientos a lo largo de la Ciudad de México. En paralelo, se desarrolló un trabajo de documentación fotográfica (realizado por el investigador y los informantes) y se recuperaron cartografías subjetivas, ambas cuestiones han sido comentadas por los jóvenes entrevistados vía mensajería electrónica. En la narrativa etnográfica y visual que resulta de este trabajo de campo, se intersectan la clase, el espacio, el género y el cuerpo como elementos performativos de las diversas formas que asumen las pertenencias juveniles en un contexto desfavorecido y estigmatizado. En este sentido, esta investigación permite desclasificar a los jóvenes de las clases populares como categoría social unificada y homogénea, considerando que los modos en que viven, sienten y transitan la ciudad rebasan cualquier encasillamiento y los estigmas de los cuales son objeto por sus cuerpos, arraigos, espacios, movimientos y maneras de ser.

Palabras clave: pertenencia, juventud, barrios populares, estigmatización, criminalización, etnografía urbana, métodos visuales.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. “¡PORQUE SOMOS DE AQUÍ, GÜEY!”	9
2. PROBLEMATIZACIÓN Y RELEVANCIA DEL ESTUDIO	10
3. PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN	13
4. ESTRUCTURA DE LA TESIS	15

PARTE I: ESTUDIAR EL ARRAIGO SOCIAL

CAPÍTULO 1

PERTENENCIA, JÓVENES Y BARRIOS POPULARES

1. “UN LUGAR”	20
2. ¿POR QUÉ HABLAR DE PERTENENCIA? CUESTIÓN DE PERSPECTIVA	22
3. LÍMITES Y POLÍTICAS DE PERTENENCIA.....	24
4. FRONTERAS, OTREDAD(ES) E IDENTIFICACIONES FLUIDAS	27
5. LUGAR, CIRCUITO Y RECONOCIMIENTO.....	30
6. NO-PERTENENCIA, DES-IDENTIFICACIÓN	33
7. CENTRALIDAD Y HETEROGENEIDAD DEL ESPACIO LOCAL	36
8. LAS FRONTERAS DEL BARRIO	41
9. EL CUERPO ESTIGMATIZADO Y LA CRIMINALIZACIÓN	44

CAPÍTULO 2

LA JUVENTUD DE LA DESARROLLO: UN BARRIO EN EL ORIENTE

1. JÓVENES DESFAVORECIDOS.....	49
2. UNA COLONIA POPULAR	51
3. UN SUBURBIO.	56
4. UNA ZONA ROJA	64
5. UN LUGAR ESTIGMATIZADO	67

CAPÍTULO 3

UN ETNÓGRAFO EN EL BARRIO: MÁS ALLÁ DE LO VISUAL Y LO ORAL

1. LA FOTO-ETNOGRAFÍA PARA MIRAR “DENTRO”	70
2. UNA METODOLOGÍA CON DOS MODOS.....	75
3. CUESTIONES ÉTICAS: ACCESOS, RIESGOS Y EMOCIONES	81

PARTE II: HACER SU LUGAR EN LA CIUDAD

CAPÍTULO 4

LAS FRONTERAS INTERNAS.COMUNIDAD Y SOCIABILIDADES DEL MIEDO.

1. DES-ROMANTIZAR LO COMUNITARIO.....	90
2. TIERRA DE NADIE.	92
3. EL <i>CHAKA</i> : DEPOSITARIO DEL PELIGRO.....	95
4. EL <i>CHAKALEO</i>	100
5. SEGURIDAD Y PROXIMIDAD FAMILIAR	104
6. LA EXTENSIÓN CALLEJERA DE LA DIGNIDAD	108
7. CONFIANZA Y TRANZA	112
8. COMERCIO JUVENIL.....	114
9. ¿AMIGOS O ENEMIGOS DE LA COMUNIDAD?.....	116

CAPÍTULO 5

LAS CALLES EN EL CUERPO:

LUGARES MASCULINIZANTES DEL BARRIO

1. PLURALIZAR EL ESPACIO PÚBLICO	119
2. UN JUEGO POSITIVO.....	122
3. CLAROSCUROS DEL BUEN AMBIENTE	125
4. EL FÍSICO AMENAZANTE.....	128
5. UN GIMNASIO CALLEJERO	132
6. LA CULTURA BANQUETERA.....	134
7. LOS DOS CAMINOS.....	138
8. UNA ESQUINA TEÑIDA DE SANGRE	142
9. VIDA Y MUERTE EN LA CALLE.....	149

CAPÍTULO 6

LOS RECORRIDOS HACIA AFUERA:

CIRCUITOS URBANOS DE BARRIO

1. EL ORIENTE COMO FIJACIÓN: LA MIRADA DESCENTRADA.....	152
2. SALIR. EL SIGNIFICADO DE LA EDUCACIÓN.....	155
3. LA ESCUELA LUCHADA.....	157
4. ZAPATOS TALISMÁN	162
5. JORDAN COMO OBJETO DEL DISGUSTO	167
6. LA BURBUJA. DESCUBRIRSE BARRIO.....	172
7. EXCLUSIÓN Y RECALCITRANCIA	176
8. ENTRAR. GANANDO PERO PERDIENDO	180
9. BIENVENIDO A LA REALIDAD: AFECTOS RECOLOCADOS	187
10. INTERCALADOS DENTRO Y AFUERA	191

CAPÍTULO 7

CONTESTAR ÓRDENES METROPOLITANOS:

MOVIMIENTO Y RECONOCIMIENTO

1. LA IMPORTANCIA DE MOVERSE	193
2. VIGILANCIAS Y CALLEJONES	196
3. CUERPOS PERSEGUIDOS Y PARALIZADOS	199
4. LEJANÍAS: VIVIENDO LA DISTANCIA SOCIAL	202
5. CERCANÍAS. LOS LÍMITES DEL YO	205
6. CHIDO O ERIZO POR LA CALLE.....	212
7. NUEVAS COORDENADAS PARA EL LIGUE Y LA FIESTA.	215
8. REHACER LA CIUDAD	222

CONCLUSIONES

1. EXPRESAR EL BARRIO. DILEMAS DE CLASE.....	224
2. PERTENECER EN LA CIUDAD. ESPACIOS Y PODER.....	225
3. DESFIJAR LA OTREDAD URBANA. ALCANCES DE ESTA INVESTIGACIÓN	229

BIBLIOGRAFÍA.....	232
-------------------	-----

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. Camión-pipa.....	52
Foto 2. La urbanización popular en La Desarrollo.....	54
Foto 3. Volcán de Xaltepec e interrupción de la mancha urbana.....	58
Foto 4. Calles deterioradas y acumulación de basura.....	62
Foto 5. Comercio callejero.....	62
Foto 6. Advertencia de linchamiento en la vía pública.....	67
Foto 7. Penitenciaría.....	69
Foto 8. Paisaje de Iztapalapa.....	74
Foto 9. Dibujando cartografía (video captura).....	80
Foto 10. Actividades del centro comunitario: serigrafía y comedor.....	81
Foto 11. Traslado cotidiano.....	83
Foto 12. Entrando al barrio (video captura).....	84
Foto 13. Paseando por el tianguis (video captura).....	84
Foto 14. Circulando en calles cerradas (video captura).....	84
Foto 15. Caminando juntos.....	94
Foto 16. Preparando una mona.....	99
Foto 17. Muralismo y grafiti.....	103
Foto 18. Auto abandonado.....	107
Foto 19. La calle transformada en mercado.....	110
Foto 20. Ropa para jóvenes en el tianguis.....	116
Foto 21. Escenarios sociales de la cancha.....	123
Foto 22. Cotorreo fuera de la cancha.....	126
Foto 23. Cancha de noche.....	126
Foto 24. Cuerpo hecho en las barras.....	129
Foto 25. Acrobacias en barras.....	131
Foto 26. El outfit callejero.....	136
Foto 27. Jóvenes desde una ventana.....	138
Foto 28. Supervisión de la esquina.....	139
Foto 29. Mural conmemorativo en una esquina.....	141
Foto 30. El traqueteo.....	145
Foto 31. Tenis chidos.....	159
Foto 32. En la cima.....	159
Foto 33. Tenis de pobre.....	164
Foto 34. Look rapero.....	166
Foto 35. Jordan en el Metro.....	168
Foto 36. Musculosa.....	169
Foto 37. Degradé.....	172
Foto 38. Frustrado en el Metro.....	175
Foto 39. Sin sentido en el metro.....	177
Foto 40. Estéticas despreciables.....	184
Foto 41. ¿Qué me gusta de mi barrio? (fotografía participativa).....	188
Foto 42. Laberinto.....	198
Foto 43. Moto-tatuaje.....	200
Foto 44. Lugares solitarios.....	207
Foto 45. Lugares feos.....	208
Foto 46. Lugares malditos.....	209
Foto 47. Infierno.....	210
Foto 48. Erizo.....	215
Foto 49. Ligue virtual.....	218
Foto 50. Moto en venta.....	219

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Indicadores de la juventud en la Ciudad de México y su periferia oriente, 2020	50
Tabla 2. Equipamiento urbano de los distritos electorales en Iztapalapa, 2015	61
Tabla 3. Delitos recurrentes en La Desarrollo, 2018-2019	64
Tabla 4. Técnicas, modalidades e información recuperada	76
Tabla 5. Perfil de los entrevistados.....	78

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Grado de desarrollo social de la zona metropolitana	57
Mapa 2. Plano urbano de Iztapalapa.....	59
Mapa 3. Mapeo del índice de desarrollo social en Iztapalapa, por colonias, 2010	60
Mapa 4. Ubicación de casas familiares	105

INTRODUCCIÓN

1. “¡PORQUE SOMOS DE AQUÍ, GÜEY!”

Cuando los conocí, Vicente y Óscar sobrepasaban apenas los veinte años, eran amigos incondicionales y “ser barrio” para ellos era un emblema urbano que les enorgullecía y les identificaba. Estaban en una esquina de “La Desarrollo”, como nombraban a la colonia popular de Iztapalapa donde vivían, en el oriente de la Ciudad de México. “¿Cómo es vivir por aquí?” “¿Cuál es la onda por acá?” fueron mis preguntas detonantes. El cuestionamiento existencial “¿Quién soy?” responde también a la pregunta “¿De dónde soy?” (Casey, 2001). Buscaba explorar en los arraigos, apegos, afectos, identificaciones y memorias de estos jóvenes para desentrañar todo aquello que les daba soporte en el mundo. Me interesaba conocer los vínculos, espacios y ambientes donde se sienten cómodos, *a gusto*, como “en casa” (Yuval-Davis, 2006). Sentirse familiar en el entorno y reconocido por los demás es fundamental en la construcción social de cualquier sentido de pertenencia (May, 2011).

“Si güey, aquí ‘tá chido”, respondía Óscar cuando me contaba sobre el *perreo*, los *compas* de siempre, los amores que tenía en La Desarrollo. En el *tianguis*, tenía su tatuador favorito, compraba ropa *de paca*, sus playeras y gorras *Tommy Hilfiger* y la barbería para retocar su *mohawk*. Pero lo rechazaban cuando se aventuraba a buscar trabajo fuera de la colonia, momento en el cual descubría *ser barrio*. Por otro lado, a Vicente le gustaba lucir bien como rapero, con cadenas *bling-bling* y unos *Nike Air Jordan* comprados en una plaza comercial, que le dan un estilo en la calle y entre sus *compitas*. “Nos topan bien, sin pedo por acá”; su amigo reguetonero y él como rapero, no tenían problemas en el perímetro donde se sentían reconocidos. Habían ido a la misma escuela secundaria, ambos habían jugado en las mismas canchas de fútbol, habían compartido en las mismas fiestas, caminaron juntos ebrios en la madrugada, habían peleado por el amor de una chava del barrio. Eran diferentes, aunque también similares: son del mismo barrio y se aprecian por una historia común. “¡Porque somos de aquí, *güey!*”

2. PROBLEMATIZACIÓN Y RELEVANCIA DEL ESTUDIO

Los ejemplos de Vicente y Óscar contribuyen a dar cuenta de cómo el arraigo local moldea la experiencia social y subjetiva de los jóvenes de La Desarrollo. Dicha colonia se encuentra en un área urbana desfavorecida, con carencias en establecimientos educativos, servicios de salud, servicios básicos e infraestructura de la vivienda, tiene una alta incidencia delictiva y una penetración considerable del tráfico de drogas ilegales. Dicho escenario de precariedad e inseguridad lo acompaña la estigmatización de esta colonia como sinónimo de “infierno social” (Wacquant, Slater y Borges, 2014). El estigma recae, sobre todo, en los jóvenes que allí residen: son delincuentes, son drogadictos, son sicarios, son *chakas*, son reguetoneros. En el imaginario social, este territorio es pensado como “lo peor” o “lo más peligroso” de Iztapalapa y habitado por personas peligrosas y delincuentes. La mencionada colonia popular es considerada “zona roja” según la narrativa de seguridad ciudadana del Estado, motivo por el cual, lleva varios años siendo intervenida por operativos policiales. En 2019, la Guardia Nacional (GN) inauguró aquí su operación en la Ciudad de México, justo en La Desarrollo, a fin de hacer descender los índices de criminalidad urbana en el oriente capitalino.

En este contexto adverso, emerge la pregunta sobre cómo los jóvenes construyen formas de pertenencia¹ en un territorio urbano periférico con fuertes desventajas sociales e incidencia delictiva, además de estigmatizado y criminalizado. Esto conduce a problematizar la dimensión espacial de la identidad y los modos y procesos diversos mediante los cuales la juventud construye su arraigo local, respecto a los espacios donde se inscribe, habita y circula en la Ciudad de México. Al respecto, quisiera resaltar el carácter dinámico, fluido y móvil en las maneras de sentir (o no) *su lugar* en la perspectiva del mundo juvenil de los barrios de menores ingresos. Como observan Cuervo y Wyn (2017, p. 220), “el concepto de pertenencia está a menudo implícito pero poco teorizado en discusiones sobre el lugar, el espacio y los jóvenes.” La presente investigación pretende contribuir a la comprensión sobre cómo los sentidos de lugar son contruidos y recreados por los jóvenes de colonias populares. El

¹ En el reporte del *International Panel on Social Progress “Rethinking Society for the 21st Century”*, hay un capítulo sobre “Belonging”, en el tercer volumen dedicado a la transformación en valores, normas y culturas (Devji *et al*, 2018). La problematización de la pertenencia ha ganado importancia en el debate sociológico actual, ofreciendo respuestas ante la creciente crisis de la globalización como discurso y la emergencia de nuevos localismos, un fenómeno donde entra en juego el arraigo social en el marco de categorías como la nación, la clase, la raza, el género, entre otras.

señalado proceso de arraigo social se entiende a partir de sus esfuerzos cotidianos y luchas por sentirse parte de espacios, grupos, tiempos e instituciones que son trascendentales para su identidad, autovaloración y reconocimiento. Así, la pertenencia puede ser pensada como una “metáfora relacional” que evoca la cualidad y la calidad de las conexiones juveniles con lugares, momentos, personas y objetos (Cuervo y Wyn, 2014). Esta noción hace posible dimensionar diferentes registros de la adscripción social al espacio y los procesos de anclaje al territorio que se considera y se siente “propio”. *El barrio* (como lugar y discurso) es crucial para llenar de significado la vida de estos jóvenes y la identidad urbana que producen para sí mismos y para los demás (Cordeiro, 2009). El apego hacia las colonias populares se elabora y se gestiona por sus habitantes como un proceso territorial de reafirmación subjetiva y social frente a las desigualdades y precariedades que experimentan (Preece, 2020).

En América Latina se han desarrollado diversas investigaciones sobre el tema, como las formas que asume pertenencia escolar entre jóvenes de sectores populares en México (Saraví, Bayón, y Azaola, 2019); los afectos y el orgullo por habitar la favela que resalta Cordeiro (2009) en Río de Janeiro (Brasil); las complicidades entre jóvenes y los usos que hacen del espacio metropolitano en La Plata (provincia de Buenos Aires) destacados por Chaves (2010). En el mismo sentido, Magnani (2005) nos habla de los circuitos juveniles que se inscriben y producen la ciudad de São Paulo (Brasil); es también la legitimación de la violencia masculina en el espacio público que describe Meneses (2020) ante el abandono de las unidades habitacionales en la Ciudad de México o las estrategias de movilidad juvenil que estudia Winton (2005) para lidiar con el miedo y la violencia en los márgenes de la Ciudad de Guatemala.

Respecto a la Ciudad de México, *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, de Duhau y Giglia (2008), es un trabajo fundamental para entender diversos modos de pertenencia y sus recovecos en la geografía metropolitana. Los autores reflexionan más allá del aparente caos en la capital mexicana, para definir una tipología de órdenes urbanos que los habitantes sienten “propios”, en cuanto lugares y geografías que son apropiadas y habitadas a partir de representaciones, memorias, usos, prácticas y experiencias. Las formas diversas del habitar configuran “el lugar” (entre otros lugares) que los habitantes sienten

suyo, además, representado como espacio tranquilo y seguro para vivir, independientemente de su localización – favorable o no – en una cartografía urbana desigual y segregada.²

Concentrándose en los jóvenes de distintas clases sociales, Saraví (2015) propone un análisis espacializado sobre la fragmentación de las experiencias urbanas en la Ciudad de México. La desigualdad en el entorno urbano se consolida y legítima en espacios de inclusión y exclusión recíproca: la escuela, la ciudad y los sitios de consumo. Para los jóvenes privilegiados y los jóvenes de sectores populares estos mundos se rechazan entre sí, se convierte en invisibles el uno del otro, se limitan los contactos sociales hasta zanjarse una frontera geográfica, material e imaginaria. Del mismo modo, en un escenario de movilizaciones y aislamientos, los jóvenes de una clase u otra, pueden estar “dentro” o “fuera” de *su lugar* en el espacio urbano.³ Los estudios sobre apropiaciones de la ciudad avanzan en esta misma senda, buscando “el lugar” de los jóvenes en los entornos urbanos y los modos en que los hacen suyos, también como transgreden los órdenes o son rechazados, temidos, expelidos, discriminados. Hay muchas expresiones juveniles de sociabilidad en los espacios públicos que han ganado terreno en el debate académico latinoamericano (estrategias de movilidad, eventos musicales, el *hip-hop*, protestas indígenas, movimientos feministas y de minorías sexuales, entre otras), con perspectivas, temáticas y problemáticas también novedosas soportadas en la dimensión espacial (Chaves y Segura, 2015; López Guerrero y Meneses, 2018; Rodríguez Alzueta, 2016a; Segura, 2019).

Esta investigación se inscribe en la misma agenda, explorando vínculos entre juventud y espacio, coincidiendo con Farrugia y Wood (2017, p. 211), quienes señalan que “un enfoque en el espacio ofrece nuevas oportunidades para repensar la naturaleza de la juventud.” Esto permite desesencializar la misma temporalidad normativa y la base ontológica que la define como etapa, progresión, hito o cambio a través del tiempo.⁴ Al

² La problemática de la pertenencia en ambientes desfavorecidos en Ciudad de México, se muestra en Giglia (2019), cuando explora malestares en el hábitat, las complejidades de la identificación local y el sentimiento de desilusión en propietarios de departamentos en las urbanizaciones ubicadas en la periferia, quienes se reconocen como habitantes de manera parcial y temporal en estos espacios.

³ Bayón y Saraví (2018) aclaran que el sentido diferencial que otorgan los jóvenes de sectores medios y populares al lugar de cada quien en la ciudad (o, más bien, su lugar en oposición a otros) se conforma sin coerción y mediante un mecanismo naturalizado de separación física y social de cada clase social, lo cual supone prácticas, cuerpos y comportamientos que son propios o no para cada lugar.

⁴ La propuesta de Farrugia y Wood (2017) retoma el giro espacial (*spatial turn*) en ciencias sociales (impulsado por Soja, 1989), para reconocer el papel activo del espacio en lo social y en el mundo juvenil. En este sentido, el espacio es una categoría social que no tiene carácter fijo ni es cerrada en sí misma, considerando su construcción a través del género, la clase, la edad, la raza, la nacionalidad (Mitchell, 2000). Tal perspectiva

respecto, los aspectos espaciales, intrínsecamente asociados a la construcción situada de la pertenencia, son fundamentales para entender el conjunto de afinidades juveniles respecto a un territorio. Cabe resaltar que el apego al lugar no es estático, ni es algo dado o autosuficiente, sino que es un proceso performativo y dinámico, en constante flujo, donde se co-construyen el espacio y la identidad (Antonsich, 2010), a través del cual se condensan sentidos sobre rutinas cotidianas que son ancladas en el tiempo y que sirven de referencia a un espacio vivido como si fuera “propio” (Bell, 1999). Este trabajo indaga sobre cómo el espacio local es incorporado, vivido y defendido por los jóvenes de la Desarrollo. En otras palabras, *el barrio* como soporte, medio y efecto de la pertenencia.

3. PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Pregunta general

- ¿Cómo los jóvenes que residen en un barrio periférico y estigmatizado construyen sentidos de pertenencia o arraigo social en diferentes grupos sociales, espacios y recorridos en la Ciudad de México?

Preguntas específicas

- ¿De qué manera estos jóvenes se sienten “en casa” en un contexto marcado por la pobreza, la violencia, el estigma y la inseguridad? ¿Qué sentido de comunidad tienen al ser culpabilizados por los vecinos por estos problemas sociales?
- ¿Cómo son tratados y valorados socialmente estos jóvenes en diversos lugares de la colonia y la ciudad como la casa, la calle, la escuela, la universidad, el trabajo, el *tianguis*, la plaza, el parque, entre otros espacios compartidos y públicos?
- ¿Cuáles son los recorridos, rutas, lugares y puntos de encuentro donde estos jóvenes se sienten en confianza y aceptados? ¿Dónde sienten miedo, son rechazados y temidos? ¿De qué manera se visualizan a sí mismos y son visualizados dentro y afuera de su zona de residencia?
- ¿Cómo la estigmatización y la criminalización de estos jóvenes y sus espacios afecta sus movibilidades y vidas cotidianas? ¿Cuáles son sus tácticas para moverse ante la presencia de grupos delictivos, policías y militares?

Objetivo generales

- Comprender cómo los jóvenes que residen en una colonia popular construyen un sentido de lugar propio a través de su identificación/desidentificación con el barrio, a través de sus cuerpos, arraigos, espacios, identidades y movibilidades.
- Desclasificar a los jóvenes de colonias populares como una categoría homogénea y estigmatizada, considerando su heterogeneidad constitutiva como grupo y actor social.

Objetivos específicos

- Identificar cómo los límites entre “nosotros y “otros” son experimentados, apropiados y desafiados por los jóvenes en el barrio donde residen y fuera del mismo.
- Reconstruir los circuitos sociales de reconocimiento de estos jóvenes a través de rutas, espacios y áreas urbanas donde son aceptados y respetados, en contraposición a donde son temidos, expelidos, subordinados y discriminados.
- Explorar cómo la presencia de grupos delictivos y policiales en el territorio impacta en las movibilidades, relaciones, identidades y emociones de estos jóvenes.

supone conceptos como “lugar”, “territorio”, “frontera”, entre otros, los cuales están presentes en esta investigación, considerando que son construcciones fluidas del espacio en el marco de la interacción, el poder y la identidad. Funcionan a partir de una concatenación histórica y temporal, en una atmósfera afectiva, y en torno a escalas geográficas que van desde lo local hasta lo global (Massey, 2005).

*Estrategia metodológica*⁵

La pertenencia supone un amplio abanico de cuestiones donde se entrecruza lo social, lo material, lo simbólico, lo moral y lo emocional, por lo que la estrategia metodológica privilegió un diseño etnográfico, a través de métodos orales y visuales que recuperan información de primera mano en dos modos analíticos. Esta metodología plural y diversa estuvo orientada a aprehender y no perder de vista toda la fluidez y la complejidad de los sentidos de pertenencia de los jóvenes de La Desarrollo, buscando así reconstruir sus juicios personales, valoraciones y arraigos en la ciudad. Para ello, fueron importantes los aspectos espaciales y performativos de la identidad, también la forma en la cual se delinea la frontera “dentro” y “fuera” del barrio y la manera de sentirse (o no) en *su lugar* en diversos espacios urbanos donde hacen vida cotidiana, donde transitan o donde circulan. El modo oral, mediante entrevistas y conversaciones casuales en diferentes sitios y recorridos, permitió reconstruir las experiencias urbanas, los itinerarios recurrentes en la colonia y en la ciudad, las narrativas biográficas y las memorias del barrio, las valoraciones de sí mismo y de los demás. El modo visual, a partir de la observación (participante o no), la fotografía (entre mi documentación y la de los informantes) y la cartografía subjetiva, respectivamente, considera la interacción y el reconocimiento en espacios, la presentación y estética de sí mismos (corporalidades, estilos de vestir, modas, actitudes), la centralidad de ciertos lugares en la vida cotidiana y las rutas para transitar, así como un repertorio de emociones y sensaciones con respecto a las zonas transitadas y experimentadas.

Vale destacar que el estudio de la vida cotidiana de los jóvenes de la Desarrollo no se limitó a la colonia, también se requirió de un trabajo de investigación móvil y virtual, considerando diferentes lugares, momentos y desplazamientos por la Ciudad de México y su área metropolitana. El reiterado contacto con los jóvenes, presencial o virtual (vía *WhatsApp*), ha sido crucial para ampliar la información. Asimismo, mantuve el anonimato de lugares, prácticas ilegales y nombres de personas. Esto acontece en un proceso reflexivo y ético respecto a mis vínculos con el barrio y los jóvenes que participaron en el estudio.

⁵ La estrategia metodológica será detallada en el tercer capítulo.

El trabajo de campo en La Desarrollo duró casi dos años (mayo de 2018- abril 2020), período durante el cual realicé 39 entrevistas de varones jóvenes,⁶ cuyas edades oscilaban entre los 16 y los 24 años, ellos residían en esta colonia popular de Iztapalapa, al oriente de la capital mexicana. El perfil de estos jóvenes es heterogéneo en términos de hogar de origen, experiencias educativas y laborales, gustos y consumos culturales, relaciones con grupos en el espacio público (desde vecinos y agrupaciones deportivas hasta vendedores de drogas y policías). El estudio no busca ser representativo, sino que pretende evidenciar la diversidad social y los modos de vida de los jóvenes de sectores populares, a fin de desmontar las miradas monolíticas y homogéneas que tienden a negativizarlos. El trabajo presencial fue interrumpido abruptamente en abril de 2020 por la contingencia sanitaria de la Covid-19.

4. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Esta tesis de investigación doctoral está dividida en dos partes, en la primera, “Estudiar el arraigo social”, se presentan el marco teórico, el contexto y la estrategia metodológica. La segunda parte, titulada “Hacer su lugar en la ciudad”, comprende el análisis empírico y la narrativa etnográfica y visual sobre los sentidos de pertenencia que son elaborados socialmente por los jóvenes de La Desarrollo. En la primera parte, el capítulo inicial construye el marco teórico que articula el análisis de la juventud, con conceptos y discusiones actuales sobre barrios populares, pertenencia, identidad, *habitus*, lugar, frontera, otredad, circuito, reconocimiento, resistencia, poder simbólico, estigma y criminalización. Dicho *corpus* conceptual busca resaltar el análisis espacial y performativo del arraigo y la identificación juvenil con un territorio periférico, sus redes sociales y su estilo de vida.

El segundo capítulo es contextual, ubica a La Desarrollo en el oriente de la Ciudad de México, delineando el escenario socioeconómico, histórico y simbólico de esta colonia popular en Iztapalapa. Se analizan un conjunto de indicadores cuantitativos y registros administrativos que permiten dar cuenta de las desventajas sociales de jóvenes en la periferia, así como de las fuertes privaciones en servicios básicos, la infraestructura insuficiente y los altos índices de delincuencia en esta área urbana. En la comunidad es evidente como sus habitantes enfrentan y deben lidiar con un contexto de inseguridad y precariedad social, a su

⁶ Por economía de lenguaje, utilizo la categoría masculina “los jóvenes” a lo largo del texto.

vez reforzado por la estigmatización mediática y el desligue de la fuerza policial y militar del Estado, donde los jóvenes son precisamente el grupo más criminalizado y hostigado.

Para el tercer capítulo se detalla la estrategia metodológica desarrollada, que articula el trabajo etnográfico y visual en La Desarrollo, en el marco de las vicisitudes del trabajo de campo y una metodología situada y plural para entender la pertenencia local de los jóvenes. En varias situaciones y localizaciones, incluso en movimiento y atravesando la ciudad, se describe cómo funcionan diferentes técnicas, a saber: la entrevista, la fotografía y la cartografía. Esto permite explicitar la experiencia etnográfica en un ambiente por momentos adverso, resaltando problemas y soluciones con quienes participaron en esta investigación. Destaco el dilema ético de proteger a los informantes y mi propia seguridad, así como temas relativos al acceso a la comunidad y su anonimato para evitar su identificación pública. Este proceso de autovigilancia en el trabajo de campo dio como resultado una narrativa foto-etnográfica comprometida con la perspectiva de los jóvenes.

Los capítulos sucesivos de la segunda parte se concentran en el análisis etnográfico, al problematizar los sentidos de pertenencia de los jóvenes dentro y fuera de La Desarrollo. El cuarto capítulo explora las fronteras del barrio, recreadas con base en divisiones sociales internas fraguadas por el miedo y la reputación que se les asigna a los espacios públicos. Por medio de estos límites se entrevé la representación sospechosa e insegura de la calle y el imaginario de dignidad que se proyecta en el *tianguis*. Así, los jóvenes se ven obligados a construir una pertenencia subordinada bajo las reglas de ambos mundos, producen su propia certidumbre y una identidad valorada en el territorio al manipular las fronteras internas de la comunidad, sobre todo, al participar en la economía local y familiar, al distanciarse de la vida callejera “inmoral” y al recrear una otredad que reproduce el discurso público (los *chakas*).

A continuación, el quinto capítulo explora la huella de la masculinidad hegemónica en la producción social de lugares de pertenencia en el espacio público, a saber: canchas, barras y esquinas. A través de estos espacios se pueden distinguir diversos performances juveniles, diferencias en las relaciones de poder en los grupos de varones jóvenes y las múltiples formas de estigmatización que se inscriben en la geografía barrial. Algunos de estos lugares tienen una mejor o peor reputación para los vecinos, lo cual, afecta las maneras de pertenecer de la juventud dentro del barrio. Esto permite dimensionar, en el mismo espacio local, distintos tipos de vigilancia social y policial; en otra palabras: en qué sentido las

sociabilidades de la calle son legítimas para el vecindario, entre los jóvenes y consigo mismos como personas.

En los capítulos sexto y séptimo se analiza la vida social de los jóvenes fuera de La Desarrollo. Tanto en las lejanías y cercanías de la colonia y la comunidad, se problematizan desplazamientos y límites de reconocimiento en la Ciudad de México. En el sexto, examino tres circuitos juveniles hasta el centro de la ciudad, sea por educación (universitaria), por trabajo o por consumo. Esto implica una experiencia urbana donde los jóvenes deben lidiar con estereotipos clasistas y racistas que tienen base en su lugar de residencia, es decir, son etiquetados como “jóvenes del oriente” en concordancia con las fronteras de clase, la fragmentación urbana y los imaginarios de la “otredad urbana”. El acto de “salir” de una colonia popular, conforma la identidad *soy barrio* como sentido de pertenencia inscrito en la movilidad y los desplazamientos cotidianos. En las mismas rutas urbanas de estos jóvenes se expresa el arraigo territorial en tensión con su autoimagen como estudiantes, trabajadores y consumidores. Cuando vuelven a casa, se cierra el circuito por la ciudad, al mismo tiempo, redescubren su valor como personas, se reconfigura la perspectiva sobre “lo propio” o se ven desgarrados subjetivamente por la frontera “adentro” y “afuera” del barrio.

En el séptimo y último capítulo, se destaca la posibilidad de movimiento y de libre circulación que tienen los jóvenes de La Desarrollo. En efecto, se analiza el acceso a la ciudad reducido por encontrarse definidos como sujetos “sin lugar” en los espacios públicos. Esto funciona tanto por la coerción directa de las fuerzas del orden público (policías, militares, vigilantes privados...), como por la mirada clasificatoria de los sectores medios y altos. De esta manera, los jóvenes incorporan sus límites de movimiento en lo lejano y lo cercano, con relación al hecho de ser despreciados o extraños en ciertas zonas de la cartografía metropolitana. Para resistir, trazan una ciudad diferente y otro eje de coordenadas. Erigen una geografía juvenil alterna a través de rutas impredecibles, invisibles y subterráneas (*underground*), sobre todo, en momentos de fiesta, de ocio y de ligue. Así, estos jóvenes encuentran “su lugar” en la ciudad, una territorialidad fuera de las obligaciones escolares y laborales, donde además pueden revalorizarse a sí mismos y ser personas respetadas en sus propios circuitos sociales.

Finalmente, en las conclusiones se recuperan y presentan los principales hallazgos de este trabajo de investigación. *Soy barrio* es una identidad a partir de la cual se construyen

sentidos de pertenencia signados por la intersección compleja entre la juventud, la clase, el espacio y el género en la Ciudad de México. Para entender dicha expresión identitaria es importante considerar la heterogeneidad que constituye a los jóvenes de los sectores populares como sujetos autónomos y actores sociales con agencia, subrayando que sus prácticas, experiencias, relaciones, lugares y movimientos sobrepasan los discursos clasistas y racistas que los fijan en una clasificación homogénea, estigmatizada y criminalizada. Asimismo se resalta una agenda futura de investigación y algunos puntos pendientes para entender más los diversos modos de pertenencia de la juventud en la periferia urbana.

La organización de este manuscrito busca subrayar así diferentes escalas geográficas de la pertenencia local desde la perspectiva de los jóvenes que residen en La Desarrollo, en términos de la construcción social de sus propias fronteras, corporalidades, identidades y movimientos. Dichos procesos de (des)identificación con el entorno “cercano” y “lejano”, remarcan las complejidades inherentes del apego hacia un barrio localizado en el oriente capitalino y el sentido que tiene esta territorialización como soporte de prácticas, objetos, imágenes, emociones, lenguajes y adscripciones juveniles en la ciudad.

PARTE I

ESTUDIAR EL ARRAIGO SOCIAL

Esta primera parte incluye tres capítulos, donde se precisa el marco teórico y la estrategia metodológica construida para abordar el problema investigación, así como el contexto en el que se desarrollan las vidas y las experiencias cotidianas de los jóvenes que residen en una colonia popular al oriente de la Ciudad de México. Para ello, primeramente, exploro en torno a las diversas perspectivas para abordar el fenómeno del arraigo social, luego presento el diseño de un trabajo de campo etnográfico con dos modos: visual y oral. En preciso, la pertenencia viene siendo un concepto sociológico que permite describir y analizar el arraigo, de una forma tanto compleja como fluida, donde por cierto confluye lo simbólico, lo material, lo moral, lo emocional y lo político en el marco de las interacciones cotidianas. Este enfoque es lo suficientemente dinámico para dar cuenta de los diversos sentidos que adquiere la identidad, el apego, la integración, la resistencia y la distancia social para los jóvenes, en un contexto atravesado por desventajas, privaciones sociales, estigmas e inseguridad. En principio, en este escenario complicado y adverso intento comprender las prácticas, los cuerpos, las imágenes y los procesos identitarios de los jóvenes de La Desarrollo.

CAPÍTULO 1

PERTENENCIA, JÓVENES Y BARRIOS POPULARES

Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. [...] El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente.

Simone Weil, *Echar raíces* (1996 [1949], p.51)

1. “UN LUGAR”

Cuando los jóvenes me decían: “yo soy de aquí, de La Desarrollo”, afirmaban una identidad que me planteaba un problema sociológico donde el arraigo local se entrecruza con juventud, clase y espacio. ¿Qué significaba esa frase, en ese contexto geográfico y cómo experimentan lo social a partir del barrio como categoría social? Siguiendo a Chaves y Segura (2015), cabe preguntarse, entonces, cómo los jóvenes de periferias desfavorecidas se sienten parte de espacios, circuitos y trayectos; en otros términos: ¿de qué manera hacen *su lugar* en la ciudad? Una ciudad, como Ciudad de México, marcada por la desigualdad, la segregación y la fragmentación urbana, se expresa en la identidad como geografías de exclusión recíproca para los jóvenes de distintas clases sociales (Saraví, 2015).

En México, diversos autores⁷ han cuestionado una definición normativa y sesgada de la juventud de acuerdo a factores bio-psicológicos y ciclos lineales de vida. En cambio, se han destacado transiciones complejas, rituales de paso y estatus, actividades de ocio y entretenimiento, subculturas y producciones culturales, “bandas”, “tribus” y agrupaciones urbanas, manifestaciones sociales de la violencia estructural (delincuencia, uso de drogas...), gustos, estilos, modas y consumos, para entender la juventud de la ciudad. En dichos estudios se explora el hecho de “ser joven” como punto de partida. Esta investigación propone abrir la agenda para pensar la construcción de lo juvenil como arraigo a un territorio urbano con precariedad social y devaluado en el imaginario. En la frase “La juventud no es más que una palabra”, que Bourdieu (1980) usó para desesencializar la juventud, esta se entiende como una categoría histórica y relacional. Al respecto, pretendo aquí problematizar la lucha de los

⁷ Entre otros, véase: Feixa (1998); Pérez Islas (2015); Reguillo (2007); Saraví (2009); Urteaga (2011); Valenzuela (2002, 2015).

jóvenes de los barrios populares por “encajar” socialmente, ello implica analizar la capacidad que tienen de ser aceptados y reconocidos en un contexto de desigualdad urbana.

En esta investigación se propone utilizar el término *pertenencia* como herramienta conceptual para entender un conjunto de vínculos entre juventud, sociedad y ciudad. En principio, tal término es poco utilizado en lenguas romances como concepto (Antonsich, 2010) y ello puede ser oportunidad para romper con el sentido común. La expresión inglesa “I belong” (yo extendido en algo o un lugar) no podría ser traducida literalmente en nuestro ámbito lingüístico. En nuestra región funciona más la frase “yo soy de aquí”, que indica “ser de” o “ser en” un espacio. Ambas maneras son próximas al *Dasein* de Heidegger (2009 [1927]) cuando describe el “ser-en-el mundo”.⁸

Sobre la utilización del término “pertenencia”, considero oportuno realizar algunas precisiones iniciales y advertencias, a fin de vigilar su uso corriente y su circulación en el lenguaje común, de hecho suele estar cargado de cierto cariz idealizado, positivo o asociado al bienestar. Esta orientación se halla muy presente en la historia de la psicología. Existe un dejo normativo en la “necesidad de ser parte” que propone Maslow (1954) en su escala de motivaciones. Tal definición sin duda ofrece algunas pistas,⁹ pero aun así y como concepto, queda pendiente en la sociología. Es un término vago, poco teorizado, asistemático y dado por sentado, como indican varios autores en el tema (Antonsich, 2010; May, 2011; Yuval-Davis, 2006). El verbo “perteneer” se utiliza para preguntas existenciales como “¿de dónde soy?” o “¿de dónde provengo?”, reflexiona Casey (2001) al señalar la cuestión filosófica sobre “¿quién soy?”. Pero “perteneer”, en esta investigación, no implica un acto virtuoso y positivo en sí mismo. Es un verbo que sirve de metáfora para entender la identificación respecto a “los otros”, es decir, un conjunto de cualidades performativas que adquiere el reconocimiento social. Como concepto refundando en sociología, la pertenencia tiene carácter multidimensional, ya que se encuentra atravesado por el poder, el afecto y la identidad (Yuval-Davis, 2006). Tal conceptualización destaca las identificaciones fluidas

⁸ Puede revisarse más de esta discusión en Casey (1993).

⁹ En esta perspectiva, todo miembro de la sociedad necesita construir algún modo de pertenecer. Por el contrario, “no pertenecer” tiene consecuencias en la salud mental: soledad, angustia y depresión (Baumeister y Leary, 1995). En la jerarquía de necesidades humanas desarrollada por Maslow (1954), la afiliación social es entendida como un aspecto motivacional del comportamiento.

entre el yo y lo social, entrelazando dimensiones espaciales, emocionales y morales que (des)articulan la relación con personas, cuerpos, tiempos, grupos, objetos y lugares.

Hablo de “sentidos de pertenencia” para advertir esta complejidad en el reconocimiento social, el trabajo cotidiano con “el otro” es lo que establece la sensación de confianza, apego y familiaridad desde un plano subjetivo e identitario. En el caso de los jóvenes de los barrios populares, implica el significado del “lugar propio” en la ciudad, un *locus* donde es posible contestar los estigmas, las humillaciones, las opresiones y las desigualdades urbanas (Segura, 2019), lo cual no está exento de los compromisos y conflictos que mostraré más adelante. En lo sucesivo presento una revisión de literatura sobre algunos contextos y vías en que los sentidos de pertenencia son creados, representados y vividos por los jóvenes que residen en territorios populares y estigmatizados. Mi propuesta es explicitar el concepto de pertenencia, debatiéndolo y conectándolo, con otras nociones como identidad, habitus, identificación, poder simbólico, estigma, lugar, frontera y performatividad, las cuales han sido desarrolladas, principalmente, en el campo de la sociología, la antropología y la geografía cultural.

2. ¿POR QUÉ HABLAR DE PERTENENCIA? CUESTIÓN DE PERSPECTIVA

La pertenencia como concepto señala la interacción no lineal, ambigua y contradictoria entre el afecto, la identidad y el poder en la construcción del sentido de lugar propio. Ello abre una perspectiva y una sensibilidad sobre las complejidades que tiene el arraigo social para los jóvenes de barrios populares, como el sentido de sí mismos en la ciudad, el apego emocional por ciertos territorios urbanos, adentrarse a las lógicas del consumo como identidad (el hip-hop, la moda...), la sensación de familiaridad y seguridad en el entorno próximo y las luchas de reconocimiento dentro de redes comunitarias y en circuitos sociales más allá del barrio.

¿Los jóvenes que residen en las periferias se encuentran “excluidos”? ¿Están “fuera” de la sociedad y de la ciudad? La pertenencia entra en cortocircuito con la noción de exclusión en el análisis social. Pensar en “excluidos” implica sobredimensionar aspectos normativos, valores dominantes y condiciones moralmente aceptadas. Partir de *la exclusión* responde, muchas veces, a una idea de la juventud desfavorecida como “peligrosa” y “desconectada”; alejada de las “buenas costumbres”, de la disciplina institucional y de los “beneficios” económicos del trabajo asalariado. Tal discurso atraviesa las formas políticas conservadoras, las miradas mediáticas y hasta los debates académicos. MacDonald y Marsh (2005) señala

que a partir de esta concepción de la exclusión se reproduce una patologización social –sin aparente solución- de la “juventud pobre”, portadora de atributos propios de una cultura de la pobreza,¹⁰ con estilos de vida conformistas y destructivos, contaminada por su residencia en barrios “peligrosos”.

En esta perspectiva se “negativiza” a los jóvenes de las periferias, al visualizarlos como carentes “de algo”; una narrativa que conduce a una visión deficitaria¹¹ donde no tienen atributos positivos, tampoco tienen vidas, identidades y prácticas valoradas socialmente (Chaves, 2018). Ahora bien, desde la noción de pertenencia el reto es reconstruir aquellos vínculos que unen a estos jóvenes y a la vez reconsiderarlos como sujetos activos de lo social. Para “conectarlos” con la sociedad, hay que señalar que su condición no se limita a lo económico, involucra también una dimensión simbólica, que es relacional, heterogénea y conflictiva respecto a lo material, produciendo experiencias y sentidos heterogéneos sobre la precariedad y la privación que experimentan. Por otro lado, también habría que entender bajo qué condiciones y desde qué lugar la integración social de estos jóvenes es posible a partir de recursos materiales y simbólicos distribuidos desigualmente. Lo que existe es más bien una *integración excluyente* (Bayón, 2015) que resalta la paradoja y la complejidad de la pertenencia a los sectores sociales desfavorecidos. Es válido así modificar las interrogantes. ¿De qué manera están “dentro” de la sociedad los jóvenes de los sectores populares? ¿Cuál es “su lugar” en la ciudad? ¿Desde dónde la experimentan y qué hacen para “sentirse parte”?

De particular relevancia es el trabajo de MacDonald *et al.* (2005), sobre la sensación de pertenencia de los jóvenes en un vecindario pobre en Teesside, conurbación en el nordeste de Inglaterra. El punto de partida de esta investigación es que los vínculos de proximidad, como familiares, amistades y vecinos, se hallan incrustados en la zona de residencial. Estas

¹⁰ El concepto de “cultura de la pobreza”, acuñado por Lewis (1969), ha sido y es utilizado para imputar comportamientos propios de *los pobres* como un grupo homogéneo y portador de valores y normas relacionadas con las bajas aspiraciones, la apatía, la indefensión (victimización), la distancia cultural con la clase media, la promiscuidad. Según Lewis, esta cultura impide a los pobres escapar o salir de las situaciones de desventaja y económica, cosmovisión que pasa de generación en generación a través de la transmisión familiar y comunitaria. Como nota crítica, para Bayón (2013, p. 90) este concepto “alimentó estereotipos y estigmas sobre “los pobres” y “su” cultura que se extendieron en el sentido común y sustentaron (y todavía sustentan) el diseño de numerosas políticas sociales y no pocos trabajos académicos.”

¹¹ Autores como Araujo y Martuccelli (2015), desde Chile y América Latina, son críticos a las perspectivas deficitarias que solo visualizan carencias, marginaciones y exclusiones en los sectores populares. En el mismo sentido, Watt (2006) despliega una crítica a *La Distinción* ([1979] 1988), considerando que Bourdieu presta poca atención al análisis de las clases desfavorecidas, definiéndolas a partir de un conjunto de carencias de capital cultural, social y económico.

redes tienen la particularidad de ser homogéneas y redundantes,¹² limitando las posibilidades de salir del entorno de relegación y de expectativas de mejora económica. Paradójicamente, en la comunidad hay un sentimiento de inclusión que parte de ser reconocido entre los vecinos, de contar con el apoyo de familiares y amigos¹³ y de participar en actividades locales de subsistencia (legales e ilegales). La integración desfavorable no significa que estos jóvenes no tienen trabajo ni educación, de hecho no han desaparecido de sus vidas estas instituciones, sino que se reafirman precarizadas.¹⁴ No debe pasarse por alto que en la experiencia de los jóvenes de clase baja priman fuertes constreñimientos estructurales. Los menores niveles educativos y la poca cualificación laboral en un mercado de trabajo fuertemente precarizado hacen que muchos deban resignarse a un futuro incierto, a un trabajo “de pobre” (mal pagado, inestable, poco gratificante, sin derechos o beneficios) y a adscribirse en diferentes modos de sobrevivencia económica. Si bien la realidad que enfrentan ciertamente es muy adversa en lo económico, deben considerarse también la multiplicidad de pertenencias sociales que los mantienen “conectados” con su entorno inmediato y la sociedad más amplia.

3. LÍMITES Y POLÍTICAS DE PERTENENCIA

Entender los sentidos de pertenencia en la vida de los jóvenes de barrios populares pasa por indagar sobre su integración y reconocimiento social. De hecho, la comodidad que sienten con su entorno y con los demás es lo que define la sensación de pertenecer. Para May (2011, p. 368), ello opera a través de la negociación de la identidad y la capacidad de reconocerse como yo frente al otro. En esta conceptualización se imbrica el trabajo teórico de Mead, Goffman y Bourdieu. Según Mead (1968), la identificación parte del “otro generalizado” adscribiendo como propiedad del yo ciertos códigos colectivos. Por su lado, Goffman (1993)

¹² La redundancia en las redes de los sectores populares supone, en muchos casos, una horizontalidad en las relaciones y vínculos más próximos (como la familia y amigos), que son de carácter fuerte y en donde circula la misma información. En contrasentido, Granovetter (1973) se refiere a “la fortaleza de los lazos débiles”, ya que las redes distantes dan acceso a una mayor diversidad de oportunidades, permitiendo la interacción de personas ubicadas en diferentes posiciones en la estructura social.

¹³ A estas redes hace referencia Lomnitz (1975) en *Cómo sobreviven los marginados*, dando cuenta de una trama de apoyo que permite a los pobres lidiar con la precariedad económica.

¹⁴ MacDonald y Marsh (2005) critican la interpretación de Wilson (1996) sobre la desaparición del empleo causada por la desindustrialización y la emergencia de la economía de las drogas en la que participan jóvenes afroamericanos y sin oportunidades en los guetos de Estados Unidos. Más bien, el trabajo no ha desaparecido, sino que se ha precarizado bajo diversas formas de subempleo, informalidad laboral y “trabajos pobres” para los jóvenes en estas localidades marginadas.

señala los ajustes necesarios para gestionar la imagen de sí mismo y el *performance* en un escenario. Mientras, el *habitus*¹⁵ de Bourdieu (1991) radica en la incorporación, la reproducción y la producción subjetiva de reglas de acción que forman parte del entorno social, en otras palabras, sentirse como “pez en el agua” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 188). Aun así, para May (2011, p. 369), la pertenencia como concepto adquiere un carácter propio y se distingue de nociones próximas como *habitus* e identidad, ya que considera la interacción en la vida cotidiana, los compromisos morales de la acción y el apego emocional con lo social. Pertenecer es un acto procesual del yo, en la medida que se afirma a sí mismo en el marco de identificaciones dinámicas y discursos que reiteran valores, creencias, comportamientos y prácticas que hacen lazo con diversos espacios, grupos y personas, así el sujeto puede encarnar lo social y también formas de *ser* y *estar* en el mundo (Fortier, 2000).

Estos procesos, siempre activos en las relaciones cotidianas, permiten definir lo que significa pertenecer según el contexto entre el yo y lo social. En Halse (2018, pp. 4-5), las pertenencias (ahora en plural) pueden ser un símil de aquellas cualidades que adquiere la producción social de solidaridades, cohesiones y campos de interacción, como del atrincheramiento de diferencias y del sostenimiento de desigualdades. Ello ilustra, por ejemplo, cómo se organizan dependencias mutuas y exclusiones recíprocas entre personas, grupos, lugares y objetos. Puede ser compartir una cultura o referente común, hablar el mismo lenguaje o código, reconocerse dentro de una categoría de diferencia social (nacionalidad, género, sexo, clase, “raza”, entre otras) o participar en redes de adscripción (formales e informales). Las pertenencias operan en escalas (más adelante profundizo este aspecto), que van desde el hogar hasta escenarios mucho mayores, como cuestiones nacionales, redes transnacionales y comunidades globales. Halse (2018, p. 6) menciona que los jóvenes contemporáneos pertenecen a un sin número de grupos sociales, solidaridades y estructuras nacionales e internacionales, que son consecuencia de la globalización del consumo (modas, música, juegos en línea) y vinculaciones cruzadas con redes más inmediatas y locales, como la familia, los amigos, e instituciones sociales como la escuela, el trabajo y la iglesia. No están limitados por una sola solidaridad o un esquema cerrado de la misma, más bien, en la

¹⁵ Para Bourdieu (1991, p. 92), “[las] condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas”.

vida cotidiana se encuentran “enredados” en un conjunto de relaciones siempre cambiantes, de carácter local, pero también desterritorializadas del entorno inmediato.

Burkitt (2004) señala que los sentidos de pertenencia se estructuran cotidianamente produciendo las reglas formales e informales de la membresía en espacios y grupos. Esto permite conocer las vivencias de adscripción social en términos de inclusión/exclusión. Por otro lado, la pertenencia tiende a construirse de modo naturalizado, tácito y pre-reflexivo, pero, aun así, puede politizarse su sentido social cuando se ve amenazada o atacada. Tal mirada es planteada por Yuval-Davis (2006), enmarcando los sentidos de pertenencia como creación social entre la identidad, el afecto y el poder. En efecto, es oportuno no confundir entre la sensación de estar “como en casa” (incluso cuando no es cálida y positiva) y la formación social de la pertenencia como aspecto político e identitario (en la interacción de grupos diferentes). Yuval-Davis (2006, p. 204) traslada esta discusión hasta lo que llama “políticas de pertenencia” para delimitar quién es el Nosotros y quién es el Otro, un amplio terreno de contestación simbólica, donde se preserva o modifica el límite nosotros/otros como marco de identificación y adscripción. Para que una persona se perciba “en casa”¹⁶ requiere de un trabajo incesante de frontera social y de construcción de la otredad que se acompaña siempre de un efecto de familiaridad, seguridad y comunidad (Yuval-Davis, 2010, p. 276).

Estos límites nosotros/otros son resultado de las relaciones de poder constitutivas de lo identitario y lo subjetivo. La identificación depende de “lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*, [...] las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión solo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar ‘afuera’” (Hall, 2003, pp. 18-19). La identidad no es solo lo que está “dentro” de ella, sino lo que queda “fuera”, la no-identidad, el “exceso” que funciona de contorno simbólico. La política de pertenencia es profundamente performativa de estas fronteras, entraña el significado que adquiere el “lugar propio” (o *habitus* para Bourdieu, 1988) en relación con el lugar de “los demás”, lo que supone verse inscrito en un sistema de clasificación, donde la subjetividad depende de ciertas categorías propias y al mismo tiempo se vuelve objeto del trabajo categórico que hacen los demás. Estas

¹⁶ Señala Antonsich (2010) que esta noción de pertenencia vinculada a encontrarse confortable o como “en casa”, ha sido criticada por académicas feministas, al visualizar las relaciones patriarcales de opresión, violencia y miedo en el hogar. Como excepción, bell hooks, en el libro autobiográfico *Belonging: A Culture of Place* (2009) mantiene esta definición del hogar ligada al simbolismo espacial de la tranquilidad, el confort y la seguridad, demostrando gran nostalgia por el lugar donde creció, en las colinas de Kentucky (Estados Unidos).

clasificaciones son arbitrarias y articuladas a partir del poder simbólico, que Bourdieu (1988, p. 22) precisa como la capacidad de ciertos grupos de legitimarse a sí mismos, de designar los nombres de los otros y de hacer el mundo social a medida de sus palabras (*world-making*), en tanto, este poder simbólico se expresa por medio de divisiones sociales y límites de interacción que se imponen como legítimos para el conjunto de la sociedad.

Cuando Le Grand (2014) describe la figura *chav* para los jóvenes en un barrio periférico en Londres, destaca que la performatividad identitaria está compuesta desde el “exterior” por las categorizaciones que provienen de los discursos públicos y las narrativas mediáticas, pero también desde el “interior”, con la posibilidad de manipular estas categorías, de reubicarse dentro o fuera de las mismas. De modo que el análisis de las políticas de pertenencia debe responder a una comprensión dinámica, fluida y contingente de estos límites nosotros/otros, como ha ido demostrando la investigación empírica reciente (Pachucki, Pendergrass y Lamont, 2007). En este sentido, es crucial situar esta dimensión política que alimenta la idea de frontera, diferencia y construcción de la otredad, tanto en la naturalización del orden y de discursos de discriminación como el racismo, el clasismo, el sexismo, como también de las resistencias, contra-narrativas y contestaciones de la desigualdad.

4. FRONTERAS, OTREDAD(ES) E IDENTIFICACIONES FLUIDAS

La cuestión de la otredad realza un nosotros idealizado, aquella “comunidad imaginada” de individuos que se perciben parte de un grupo (Anderson, 1983). Pertenencia y frontera son nociones que tienen parentesco, que se articulan, retroalimentan y afectan entre sí, por medio de tensiones, desencuentros y luchas que definen que está dentro y fuera del “nosotros” (Lamont y Molnár, 2002). La función de estos límites es organizar la experiencia social, no de manera permanente, delimitada y fija, sino abierta a los movimientos de orden político (Mezzadra y Neilson, 2017). El “nosotros” se vive a partir del hecho subjetivo de saberse reconocido “entre fronteras”, lo que transmite cierta sensación de confianza, de estar incluido, de volverse familiar para los demás. Giddens (1995) lo expresa como la “seguridad ontológica” que permite tal identificación entre el sí mismo y el entorno. En otras palabras, “pertenecer es sentirse natural y sin amenazas en un grupo” observa Chin (2019, p. 3). Incluso en contextos de excesiva violencia y conflicto, Ignatieff (2006, p. 17) precisa que “uno pertenece allí donde está a salvo, y donde está a salvo es donde uno pertenece”.

Lo interesante es que la mencionada seguridad ontológica es socialmente creada y delimitada simbólicamente “dentro” de un grupo social. En este sentido, es clave el aporte de Brubaker (2002) sobre la noción de frontera (étnica), sobre todo, al poner en suspenso la reificación grupal. El *grupalismo* es “la tendencia a tomar discretamente y muy diferenciados, a grupos internamente homogéneos y delimitados externamente, como constituyentes básicos de la vida social, principales protagonistas de conflictos sociales y unidades básicas del análisis social” (Brubaker, 2002, p. 164). Al trabajar sobre esta propuesta, Chun (2009) sostiene que la *similaridad* es una ficción identitaria, un discurso de asimilación dentro de la sociedad, que no puede desligarse de procesos de legitimación y la referencia a las instituciones dominantes. Es fundamental no confundir la narrativa que recae sobre los “jóvenes de los barrios populares” (conformándolos como categoría), con sus propias complejidades, vínculos, posiciones y representaciones de la realidad social. El proceso por el cual estos jóvenes son homogeneizados discursivamente, condiciona la ficción de que son un “grupo” y su cosificación como “otredad” permite justificar la desigualdad. El conjunto de imaginarios sobre el “Otro” moldean nuestra relación con él y ello tiene consecuencias prácticas. En *Orientalismo*, Said (1977) destaca todo el ejercicio político para volver al *Otro más Otro* (en su planteamiento poscolonial es hace más Oriente a Oriente desde Occidente), radicalizando las distancias sociales y morales, además de seleccionar arbitrariamente los atributos que acentúan “lo familiar” del Nosotros y “lo extraño” del Otro.

Estas cuestiones se observan también, en el contexto mexicano, lo cual es extensivo a la realidad contemporánea de América Latina. Al respecto, Bayón (2019) señala que bajo el paradigma neoliberal se han acentuado y legitimado las desigualdades de clase en la región, por medio de un concepto del Otro no solo como diferente, sino como un Otro inferior, despreciado o temido, alguien “perdedor” según a los parámetros del fundamentalismo de mercado. En este contexto, los jóvenes de los barrios populares, contruidos como “otredad urbana”, experimentan identidades surcadas por diferentes estereotipos negativos: vagos, drogadictos, reguetoneros, delincuentes, sicarios, entre otros. Extrapolando a Tyler (2013), tales imágenes de abyección social devienen en una propiedad que cosifica y atrapa la representación del cuerpo. Tal proceso no es pasivo en la subjetividad de los jóvenes, sino que activa un ejercicio performativo y cotidiano en la medida que son clasificados; si bien interiorizan los nombres que lo cosifican y también los contestan, resisten y resignifican.

Este juego clasificatorio funciona para fijar “el lugar” en la sociedad que tienen los jóvenes de sectores populares, más precisamente, en una posición social desfavorecida y en un territorio relegado en la ciudad. Fijación (*fixity*), es el término utilizado por Bhabha (1983) para referirse al encapsulamiento del “Otro” bajo la mirada de los demás y la estabilización de su mundo subjetivo dentro del estereotipo. Dicha operación discursiva produce una otredad inmutable, estable y fija, cuya función es no perturbar la perspectiva y la imaginación de los dominadores (colonizadores). Aquí radica la importancia de una conceptualización más fluida de la pertenencia y la identidad, evitando reificar “desde arriba” una categoría esencializada para los mencionados jóvenes.

Diferentes autores han aportado en este debate crítico sobre la reificación identitaria. Hall (2003) ha resaltado que los procesos de identificación se encuentran siempre abiertos y en “sutura” constante, no terminan nunca de consolidarse. Brubaker (2002) sostiene que no hay identidad en sentido “fuerte”, lo identitario es frágil en la vida social; habla de un proceso fluido, situado y contingente en sus facetas y dimensiones subjetivas. Por su parte, Jenkins (2014) ha dado fundamentos para pensar sobre las “dialécticas de identificación”, es decir, el estudio de las tensiones entre límites sociales contingentes, configurando así una subjetividad fluida y abierta. Lähdesmäki *et al.* (2016) abogan por analizar la fluidez de los sentidos de pertenencia en un entorno signado de complejidades.

Por ejemplo, respecto a los jóvenes de origen árabe de las *banlieues* en París, Troung (2019a) remarca este aspecto fluido que produce las identificaciones, un proceso ambiguo y contradictorio que es provocado por la situación, la interacción y la experiencia cotidiana, procurando evitar las lecturas que reducen la identidad juvenil a vivir en un territorio devaluado y a la pertenencia de clase o religiosa. Para este autor, no se trata de oponer y marginar las identidades de estos jóvenes respecto a la ciudad, al sistema educativo y laboral, a los valores, estética y creencias de las clases privilegiadas. El esfuerzo se orienta a observar relaciones más complejas y fluidas; se trata de entender cómo se construyen esas oposiciones y antagonismos en diferentes situaciones mientras los jóvenes se mueven, sienten y hacen itinerarios por la ciudad.

En la presente investigación, se utiliza el concepto de pertenencia resaltando dicho carácter abierto, multifacético y multidimensional de las identificaciones sociales (May, 2011). En autores como Bell (1999) y Leach (2002), la pertenencia está siempre haciéndose,

se encuentra en estado imparcial y hay una lucha permanente por pertenecer. Siendo algo que se busca en lo cotidiano y lo ordinario, pero que deviene en un “logro” extraordinario. Así me interesa explorar las maneras en que los jóvenes buscan “encajar” en el mundo, cómo se experimentan a sí mismos dentro de una categoría social o de qué modo como dan sentido al lugar que tienen dentro del espacio social (Goffman, en Bourdieu, 1988, p. 17).

5. LUGAR, CIRCUITO Y RECONOCIMIENTO

La geografía de Antonsich (2010) ha replanteado la noción de pertenencia haciendo énfasis en su dimensión espacial. Sin dejar de lado la identificación con grupos sociales, resalta la importancia del apego emocional como construcción geográfica de la pertenencia. Tal autorreferencia socialmente construida en el espacio permite la sensación de estar arraigado, en “su lugar” o como “en casa”. Sin duda ello se relaciona con diversos aspectos: la historia, la autobiografía y los recuerdos que se tienen y se desarrollaron en un lugar, las redes sociales inscritas en el espacio, las prácticas culturales y comunitarias que evocan calidez, las condiciones económicas que proporcionan soporte material y los factores institucionales y legales (protección de un Estado, ciudadanía) que afirman un sentimiento de seguridad. Estos aspectos funcionan y se constituyen como modos de inclusión y exclusión que devienen en arraigos multiformes en un espacio tanto geográfico como social.¹⁷

Puede distinguirse una visión escalar a fin de indicar de qué manera se inscribe la pertenencia local en un contexto globalizado (Morley, 2001). Escalas geográficas como la casa, el barrio, la ciudad, la región, la nación, no son dadas de antemano, sino más bien resultado, expresión y organización de procesos que rompen el romanticismo del lugar como espacio cerrado, homogéneo y sin relaciones de poder (Massey, 2005). Swyngedouw (2004) señala que dichas escalas no son unidades territoriales, en donde se encierran motivos, fuerzas, grupos e interacciones dentro de una configuración geográfica reificada. Tampoco son niveles, ni se relacionan con un tamaño cartográfico, de donde podría suponerse alguna jerarquía piramidal entre lo local y lo global. Las escalas funcionan a partir de una dialéctica

¹⁷ La pertenencia al lugar no debe confundirse, ni es efecto unilateral de políticas de pertenencia o construcciones de la alteridad. Antonsich (2010) reitera que la ausencia de arraigo social hacia un territorio no implica como tal una experiencia total de separación y exclusión de la sociedad, pudiendo resarcirse en otros puntos geográficos (véase también Haesbaert, 2011) y experimentarse desde la confusión, la alienación, el aislamiento y la desterritorialización.

“entre” las mismas, una “política de escalas” que señala Brenner (2001), donde son flexibles, se intersecan entre sí y se hacen porosas, siendo interactivas y transformables. Al respecto, autoras como Huot, Dodson, y Laliberte (2014), destacan la cualidad multiescalar de la pertenencia y la relación compleja respecto a su anclaje en espacios diversos.

Las identificaciones escalares parten de un *lugar*¹⁸ o en referencia a un “espacio de identidad, relacional e histórico” (Augé, 1992, p. 83), siendo atadas a una localidad donde se generan (Tilley, 1994). Esta dialéctica entre identidad, escala y espacio, permite la producción de lugares y el mantenimiento de los mismos (Benson y Jackson, 2013; Leach, 2002; Low, 2017). En el espacio se emplazan procesos de identificación que generan compromisos con el mismo. Ya en la década del setenta, Tuan (1974) había propuesto el concepto de *topofilia* para definir afectos positivos hacia lugares, llenándolos de eventos emotivos y experiencias memorables, en contraposición a otros lugares donde no se siente lo mismo. Relph (1976) hablaría de *sentido de lugar* para describir la huella en el espacio de las vivencias, recuerdos y percepciones que lo impregnan y lo hacen significativo. Un concepto similar es el de *identidad de lugar* propuesto por Proshansky, Fabian, y Kaminoff (1983, p. 59), para dar cuenta de un conglomerado de memorias, concepciones y sentimientos que configuran al yo en relación con un entorno físico. Esta identidad “abre” el espacio físico para ser usado dentro de su posibilidad y usabilidad (Greeno, 1994). Así, la creación de un lugar debe ser comprendida a la luz del dinamismo relacional e histórico que imbrica afectos, hábitos, prácticas, usos y significados en el contexto amplio de una geografía física y social.

Por otro lado, la experiencia de la sociedad está comprometida por las relaciones entre los sujetos que habitan el espacio. En el caso de la ciudad, se habla de experiencia urbana. Al respecto, Duhau y Giglia (2008, p. 21) precisan cómo se desarrolla esa experiencia social en la vida cotidiana, en la interacción entre los lugares urbanizados y sus habitantes y en áreas desigualmente valoradas, pero con posibilidad de resignificarse en cuanto usos y significados específicos. El análisis de un lugar urbano no puede olvidar de qué manera este espacio es ocupado y transitado por las personas. La pertenencia no es solo una relación del yo con el

¹⁸ Los conceptos *espacio* y *lugar* suelen ser utilizados como sinónimos o sin precisión. En geografía social se hace un esfuerzo por distinguirlos como líneas epistemológicas. Los geógrafos humanistas suelen privilegiar el uso del término *lugar* para referirse a lo sentido o lo vivido en un entorno; los geógrafos marxistas utilizan la noción de *espacio* para explorar las relaciones de dominación, subordinación y explotación que se producen una geografía particular (Mitchell, 2000).

entorno, también deriva de la presencia, orientación y consciencia corporal en relación con el espacio (Tilley, 1994). Se trata de una *Hexis corporal* en términos de Bourdieu (1991), que encarna lo social como manera de estar de pie, hablar, caminar, sentir y pensar la ciudad. Esta corporalidad espacializada es maleable ante la pluralidad de lugares socializados y sensible a constantes reconfiguraciones dinámicas y jerarquías (Massey, 2005).

Un lugar también depende de su reconocimiento y posición en la estructura social, en tanto, la distribución de diferentes recursos (económicos, sociales y culturales) pasa a estar sujeta dentro de una economía moral donde se produce lo correcto y lo adecuado, en otras palabras, justificando la desigualdad material a través de juicios y maneras legítimas de ser persona (Sayer, 2005). Los soportes morales de la subjetividad, en buena medida, implican participar en redes de pertenencia que no necesariamente son libres de escoger (Calhoun, 2003). La construcción valorativa de un lugar en la sociedad, siguiendo a Skeggs (2011), pasa por tener acceso a los circuitos sociales dominantes donde convertirse en persona digna de respeto. Ubicarse fuera de ellos, revierte en una identidad abyecta, sin valor, visible o notoria por sus carencias y ausencias. Por otro lado, hay redes de intercambio que son alternativas, espacios, momentos e instancias de resistencia, resignificación y relegitimación de quienes son despreciados socialmente, donde es posible construir respeto y autovaloración más allá de circuitos dominantes (Skeggs, 2011). Como advertía Foucault (2007 [1976], p. 116): “donde hay poder, hay resistencia”. Siguiendo este punto de vista, las discrepancias y ambivalencias respecto al discurso y al poder, expresan sentidos de pertenencia, una distancia del yo¹⁹ frente a las clasificaciones, juicios, valores, circuitos y narrativas hegemónicas. Tales contra-discursos son performativos, buscan siempre negociar las estructuras predadas, es decir, hacerlas propias (apropiación) o “domesticarlas” como sugiere De Certeau (1996).

De allí que los sentidos de pertenencia encuentren arraigo en espacios, prácticas y desplazamientos que pueden ser alternativos y resistentes respecto al orden político. Magnani (2005) problematiza los itinerarios y desplazamientos urbanos de los jóvenes de los sectores populares, destacando aquellos circuitos de reconocimiento para encontrarse “entre ellos” fuera del barrio donde residen y para inscribirse, usar, significa y producir la ciudad. Las redes sociales pueden ser móviles y recrean un territorio reconocido a través de rutas e itinerarios

¹⁹ La distancia de rol fue estudiada por Goffman (1961) en las llamadas “instituciones totales” (el hospital psiquiátrico, el cuartel militar, entre otras), en las que, a pesar del control para homogeneizar y suprimir la identidad personal, la subjetividad nunca termina por ser enteramente cónsona con la organización social.

cotidianos. Gustafson (2001) cuestiona así la oposición entre movilidad y pertenencia, ya que las rutas de movimiento pueden estar definidas por su raíz territorial o punto de partida, permitiendo con ello entender cómo el arraigo en un territorio puede reafirmarse a través de coordenadas y trayectos de reconocimiento en la ciudad.

Este movimiento de los jóvenes se topa con límites simbólicos y físicos que reflejan el grado de segregación y fragmentación urbana como efecto concreto de la desigualdad (Saraví, 2015). Asimismo, según Cresswell (1996), las personas pueden estar en *su lugar* (o fuera del mismo), considerando cómo encajan (o no) comportamientos, cuerpos, prácticas y maneras de ser en un espacio determinado con sus propios códigos y barreras. Por ejemplo, las clases medias, se emplazan en zonas de residencia por la capacidad de elegir dónde vivir. Se constituyen por medio de una pertenencia electiva²⁰ en su biografía, al distanciarse físicamente de barrios con menores ingresos y al verse reconocidos en sus estilos de vida en un lugar adaptado y propio a sus estéticas, gustos y niveles de ingreso (Savage, Bagnall, y Longhurst, 2005). Esto no sucede del mismo modo en territorios populares y con concentración de desventajas, donde la pertenencia se va afinando en algunos micro-territorios, en las fronteras internas y en el reconocimiento y cobijo de las redes sociales y familiares (Preece, 2020). En suma, identidades y lugares se construyen de manera fluida y dinámica en la estructura social, se resienten en el mismo cuerpo, ya que su generación y creación mutua no encaja lineal y permanentemente con el espacio, incluso a veces pueden quedar “fuera de lugar”. Lo relevante es que, de alguna manera u otra, los lugares “enrután” sentidos de pertenencia que pueden ser incorporados y resistidos en diferentes situaciones, momentos y posiciones.

6. NO-PERTENENCIA, DES-IDENTIFICACIÓN

Una lectura cuidadosa de Bourdieu permite descubrir que el *habitus* no es completamente predecible, asimilable y circunscrito al entorno social (Hillier y Rooksby, 2016). Esto puede traducirse en la vida de los jóvenes como un esfuerzo constante por poner en relación el yo y el mundo colectivo. Esto lo viven desde la posibilidad siempre latente de ser excluido, con

²⁰ Watt (2009) amplía estos argumentos con la pertenencia “selectiva” (no confundir con “electiva”), a fin de dar cuenta del aspecto clasista de las narrativas estéticas de un lugar abarcado por un territorio despreciado más amplio; un fenómeno típico de las áreas residenciales exclusivas colindantes a suburbios, barrios populares y de menores ingresos.

inseguridades existenciales y en medio de constantes luchas personales por vincularse a algo, por pertenecer. Hay incertidumbre por no sentirse parte de la sociedad²¹ y quedar “fuera de lugar” en un proceso construido por la interiorización del poder normativo. Justamente, la negación del reconocimiento descrita por Fanon (2001 [1952]), en un plano íntimo y en relación con el colonialismo y el racismo, advierte de qué manera las personas víctimas de humillación e injusticia social, pueden ver minada su autoestima al ser sistemáticamente degradadas y visualizadas como “inferiores”. El menosprecio produce un sentimiento de no ser igual a los demás, de no tener la misma valía moral, señalando la integridad de la persona (Honneth, 1995). Esta abyección social permite entender cómo la subjetividad experimenta *ser dejado* de lado, fuera o abajo, condicionado en su posibilidad performativa como “otro inferior” y lo que implica el hecho de vivirse y ser abyecto (Tyler, 2013).

Partiendo de este punto de vista, la *no-pertenencia* tiene relación con la denegación simbólica y la falta de reconocimiento y empatía, siendo un asunto social, histórico y espacialmente construido. Constituirse “fuera de lugar” sin duda advierte una división subjetiva que genera sufrimiento, deviene por ello en habitus escindido o desgarrado (Bourdieu, 1999, p. 210). El estudio de Skeggs con mujeres jóvenes de la *working class* en Inglaterra, plantea el desafío teórico de entender la subjetividad que no es digna de respeto dentro de las valoraciones de la clase media y cómo es enfrentarse a esta norma social. Una reacción al desprecio puede ser la *des-identificación*, “un rechazo de reconocimiento en lugar del derecho de ser reconocido” (Skeggs, 1997, p. 74). En sí, estos sentidos de no-pertenencia no se constituyen por los procesos de incorporación y adscripción social, sino por formas de evasión de las clasificaciones y los circuitos hegemónicos de reconocimiento.²²

Esta no-pertenencia puede asociarse con el anonimato que menciona Augé (1992) respecto a los *no-lugares*, aquellos sitios de paso (aeropuertos, *malls*, supermercados, autopistas, gasolineras) donde los individuos no se relacionan ni negocian su significación y se encuentran enajenados por la rapidez de la interacción. En estos lugares se dificulta una

²¹ Han sido documentadas las emociones erráticas de algunos migrantes, refugiados o nómadas, quienes pueden recrear y vivir un espacio al que no pertenecen, que es transitorio, liminal e incluso puede ser imaginario, donde se experimentan a sí mismos desde el “consuelo de no ser algo” (Harris y Gandolfo, 2014, p. 574).

²² Estos procesos de desidentificación son cercanos a lo que propone Muñoz (1999) cuando estudia las cadenas sociales de resistencia de minorías *queer* racializadas. La resistencia es constitutiva de la corporalidad y las relaciones de autovaloración, pasa por la rearticulación subjetiva y social (“con”, “encima” y “en contra”) de las clasificaciones dominantes donde no tienen lugar ni encuentran aceptación.

experiencia auténtica, genuina y distintiva del yo (Relph, 1976). La falta de reconocimiento caracteriza también la des-territorialización,²³ el desarraigo, la soledad, el solipsismo, la carencia ritual, y en general, la pérdida del sentido de lugar. En efecto, los mismos circuitos y desplazamientos urbanos, podrían afectar la legibilidad de la ciudad (Lynch, 1959), es decir, la habilidad visual mediante la cual puede reconocerse el yo dentro de un ambiente físico, pudiendo ser sitios sobresalientes o significativos, sendas habituales, límites físicos entre áreas, nodos de concentración, hitos o puntos de referencia (iglesias, montañas, tiendas, plazas, grafitis, etcétera). Cuando el yo no puede encajar en el entorno se desvanece la seguridad ontológica y los arraigos sociales (Giddens, 1995). Por otro lado, la alienación del lugar se expresa en el sentido de quiénes somos (Casey, 1993, p. 307), conduce a modificaciones inesperadas en la identidad y distancias narrativas en el sí mismo.

El desanclaje identitario es un punto de inflexión que puede ser productivo en ciertas instancias y momentos de libertad (Goffman, 1993). En otras palabras, la interrupción de la pertenencia (anonimato, des-identificarse, falta de reconocimiento) es una oportunidad de resistencia (May, 2011). Implica salir de la rutina, abrir nuevas rutas e identificaciones con el espacio, orientar las circunstancias donde se cuestionan todos los límites simbólicos y las adscripciones sociales. Al respecto, el hecho de rehacer una identidad introduce singularidad, flexibilidad y creatividad en las experiencias de pertenencia. Es el desplazamiento hacia nuevos destinos (imaginarios o reales) e identidades posibles lo que permite relocalizarse en tiempos pasados y futuros (May, 2017). El análisis de la no-pertenencia conlleva indagar sobre el terreno de la táctica social y la domesticación de la realidad cotidiana, explorando la posibilidad que tienen los sujetos para constituirse a sí mismos en otras maneras de actuar, así como en las astucias que les proporcionan autonomía y agencia para reencontrarse a sí mismos. Como sostiene de Certeau (1996, p. 43) en *La invención de lo cotidiano*, “este no lugar le permite [a la persona], sin duda, la movilidad, [...] la táctica es un arte del débil”.

Estos seis apartados han destacado los debates teóricos e investigaciones empíricas que permiten dar cuenta de las complejas formas de integración y adscripción de los jóvenes de barrios populares. A continuación se discute esta literatura a la luz de la pertenencia como

²³ Haesbaert (2011) hace una revisión crítica del concepto “desterritorialización”, indicando que tal proceso nunca es completo e invita a pensar este fenómeno, más bien, entendiendo las territorializaciones débiles de grupos subalternos; son formas geográficas escurridizas a las territorializaciones fuertes y a la imaginación espacial de las clases privilegiadas.

concepto y la posibilidad siempre latente de la no-pertenencia como respuesta social a la humillación, la estigmatización y criminalización de las cuales estos jóvenes son objeto. A tal fin, se revisan diversas investigaciones en México y América Latina donde se analiza la apropiación del espacio local, la agrupación juvenil y los procesos de identificación cultural donde se evidencian un conjunto de resistencias y luchas por pertenecer en la ciudad.

7. CENTRALIDAD Y HETEROGENEIDAD DEL ESPACIO LOCAL

El espacio local tiene un lugar central en la vida cotidiana de los jóvenes de los sectores populares, lo cual expresa una particular experiencia de clase y de segregación en la Ciudad de México (Saraví, 2015). En contraste con el mundo social de los sectores privilegiados, que pueden des-territorializar sus vínculos de solidaridad, elegir espacios para estar “entre ellos” y mantenerse físicamente alejados de “los pobres”; los sectores de menores ingresos se ven forzados a vivir donde pueden y construir solidaridades ancladas en la proximidad (Bayón, 2015, p. 91). En un ejemplo polarizante, la calle, para un joven de clase media, es un lugar “de paso” (incluso temido), mientras, para un joven que viva en una colonia popular, puede ser un espacio de reconocimiento y sinónimo de pertenencia social.

Si bien la presencia de jóvenes en las esquinas de los barrios se ha demonizado, el espacio público se conforma como un lugar de pertenencia y de socialización para estos jóvenes, sobre todo para los varones. Esta apropiación del territorio próximo se debe a las condiciones de “ocio forzado” creadas y producidas socialmente por la falta de oportunidades escolares y laborales (Tonkonoff, 2007). Vale destacar, el tiempo de ocio en una esquina oscila entre el desempleo, el apoyo familiar, el trabajo precario y el coqueteo constante con el mundo delictivo (Kessler, 2004). Los jóvenes recrean y viven una cultura callejera en la que se sienten parte de su propio entorno y donde no se los rechaza. Se integran a un grupo de reconocimiento (a veces llamado “grupo de pares”). El objetivo de esta sociabilidad es “escapar” por un momento de la disciplina familiar y escolar, disfrutar “el no hacer nada” y producirse a sí mismo en identidades lúdicas (Duschatzky y Corea, 2002; Saraví, 2004).

Si bien existe una vasta literatura sobre el tema, me concentraré en los estudios clásicos donde se resalta que los jóvenes no constituyen un grupo indiferenciado, sino que tienen una heterogeneidad constitutiva e interna en sus identidades, prácticas y sentidos.

Desde las etnografías urbanas de la Escuela de Chicago de antaño²⁴ se ha criticado la unidimensionalidad de los agrupamientos juveniles en las barriadas de menores ingresos. Whyte (1993 [1943]), en *Street Corner Society*, destacaba a los “street-corner boys” y los “college-boys” de un vecindario italoamericano en Boston, como grupos que se pueden distinguir entre sí. De esta manera se cuestionan las representaciones monolíticas, difundidas por políticos, periodistas y funcionarios de asistencia social, que reducen la presencia de los jóvenes en las esquinas y en el espacio público como si estuvieran hablando de unos “delincuentes” agrupados en bandas y pandillas. La naturaleza de estos grupos no es necesariamente delinencial, sino que está marcada por el ocio o la escolarización.

En otro estudio en una comunidad italiana en Estados Unidos, Gans (2015 [1982]) piensa el espacio comunitario sin necesidad de reificarlo, de hecho lo intersecta con otras categorías sociales. En su etnografía caracteriza la etnicidad y el nivel socioeconómico como factores de cohesión en “grupos de iguales”: varones jóvenes que hacen vida callejera y tienen condiciones similares de vida. Estos grupos son subculturas de clase trabajadora que responden y deben negociar su cosmovisión ante la estructura social, siendo transmitida generacionalmente y volcada hacia la familia y la comunidad. Evidencian también un fuerte rechazo hacia la cultura del trabajo y al culto del individuo como base de la vida social, conformando así una expresión identitaria contraria al liberalismo *ad hoc* de las clases medias. Tales conclusiones le permitieron a Gans discutir las políticas de renovación urbana dirigidas a mitigar el desempleo y la pobreza y desmontar la creencia de que los problemas sociales son intrínsecos a estos grupos de jóvenes racializados. En resumen, tanto Whyte como Gans cuestionan la falta de contexto en el lenguaje alarmista (de flojera, vagancia, delincuencia) que clasifica a los grupos juveniles de estos barrios, así como el papel de los políticos, periodistas y académicos como actores sociales que legitiman tales prejuicios.

En otro ejemplo, las disposiciones diferenciadas en los jóvenes de un vecindario de ingresos bajos en Estados Unidos, son analizadas por MacLeod (1987), quien da cuenta de las expectativas de movilidad y las memorias históricas de inserción social entre jóvenes blancos y afroamericanos. Mientras los afroamericanos comulgan con el “sueño americano”, el discurso meritocrático y consideran que su situación ha mejorado respecto a sus padres y

²⁴ Estas etnografías forman parte de una tradición o género sociológico que podría denominarse “estudios de comunidades urbanas”. En la Escuela de Chicago, para principios del siglo XX, sus precursores estudiaron comunidades en la ciudad con el lente teórico de la ecología urbana y un énfasis espacial (Apter *et al.*, 2009).

abuelos en términos de la discriminación racial; los blancos no perciben mejoras en términos intergeneracionales, ni tienen grandes expectativas a futuro, internalizando los estigmas del fracaso social, la vergüenza y la resignación ante empleos precarios y mal remunerados.

Como señalé previamente, la pertenencia no es necesariamente virtuosa o positiva. El reconocimiento barrial puede implicar compromisos con la violencia, el machismo extremo y las conductas autodestructivas en el contexto local. En la conocida etnografía de Bourgois (2010) con los traficantes de *crack* en Harlem (New York), se observa el deterioro de la autoestima masculina por medio de la desposesión, la segregación étnica, el desprecio de sus estilos de vida y el encarcelamiento selectivo del cual son objeto. Ante la desprotección del Estado neoliberal, poco a poco se enredan en la economía subterránea de las drogas, que ofrece una vía de subsistencia legítima y permite acumular el respeto que no tienen,²⁵ tal capital simbólico se adquiere por demostraciones de poder, actos reiterados de violencia y la participación directa en carreras de vida delincuente. Según Bourgois, dicho juego perverso engancha (*illusio*) a los jóvenes puertorriqueños en una interminable espiral de violencia y autodestrucción personal (drogadicción, peleas callejeras, violencias de género).

La veta de la sociabilidad masculina ha sido importante para comprender a los varones jóvenes en el espacio público de los barrios relegados. En el clásico trabajo de Willis (1977) *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Job.*, la resistencia a los valores que transmite la escuela es lo que permite reproducir una masculinidad “ruda” dentro de los códigos locales, un símbolo de adscripción y orgullo masculino para los jóvenes que aspiran integrarse a trabajos manuales y en el sector obrero. Se ha señalado que el machismo y el sexismo son prácticas de poder a escala barrial, de esta manera, el éxito en la escuela puede interpretarse como debilidad, “homosexualidad” y falta de pertenencia al barrio de procedencia (Ward, 2019). Existe además una vasta literatura etnográfica de cómo en los vecindarios pobres hay vivencias de confrontación y miedo, experiencias de violencia y agresión física y luchas por el control territorial dentro de una cultura callejera que moldea

²⁵ Distingo honor y respeto entre varones ya que son nociones que guardan cierto parentesco. El honor masculino es investigado por Pitt-Rivers (1979) en el Mediterráneo, lo define a través del juicio positivo de los demás dentro de valores colectivistas como la familia, el linaje y la religión. En la etnografía de Vidal (1999) en una favela de Recife (Brasil), el respeto reivindica un tipo de honor individual (expresa autonomía y libertad personal) como sociabilidad legítima dentro de territorios que concentran precariedad y violencia. La lucha concentrada por este capital simbólico conforma una *illusio*, que significa “estar en el juego, cogido por el juego, de creer que el juego vale la pena, que valga la pena jugar” (Bourdieu, 1997, p. 91).

la interacción cotidiana y las estrategias de movilidad (Anderson, 1999; Auyero, 1993; Saraví, 2004; Winton, 2005). Esta caracterización etnográfica ha sido cuestionada por el riesgo de homogeneizar a los jóvenes de los barrios populares bajo las etiquetas de “violentos” y “peligrosos” como advierte Lobo de la Tierra (2016). Aun así, tampoco puede omitirse cómo muchos varones jóvenes son vulnerables, víctimas y también partícipes de la letalidad de la violencia cotidiana en los enclaves de pobreza que son desprotegidos por el Estado. Lo han demostrado diversas investigaciones etnográficas sobre la brutalidad policial y los excesos de las fuerzas del orden público, el enfrentamiento entre pandillas y grupos rivales, las riñas callejeras, la circulación descontrolada de armas de fuego y la lógica sangrienta del tráfico de drogas ilegales y de la delincuencia organizada.²⁶

El espacio barrial también es sede de intercambios económicos y de oportunidades de trabajo remunerado para los jóvenes. En el caso de los mercados públicos ambulantes, conocidos en México como *tianguis*, Giglia (2018) destaca que son un centro importante de abastecimiento y consumo para los sectores populares, que también funciona como eje de socialización entre vecinos. El *tianguis* es un espacio de reconocimiento en las calles: el intercambio de bienes y servicios se hace a través de lazos comunitarios y familiares. Esto puede ser indicativo de sensaciones de pertenencia, identificación, solidaridad y seguridad entre vendedores y consumidores (León Salazar, 2011, p. 77). Resaltando el papel del trabajo en la identidad, Zanotti (2010) profundiza estas relaciones de pertenencia económica de los jóvenes en la periferia de Córdoba (Argentina). Si bien el trabajo les reduce el tiempo libre y el ocio, posibilita también consumos vinculados al mundo juvenil como la ropa y el calzado de moda y la construcción de la dignidad bajo el discurso “lo hice con mi esfuerzo”.

En estos barrios, también hay jóvenes estudiantes y no solo trabajadores. Para Chaves, Fuentes, y Vecino (2017) el discurso meritocrático se halla inscrito en las escuelas de las villas populares en Buenos Aires, haciendo que los jóvenes escolarizados rechacen a sus compañeros “desertores” y los “vagos” de las esquinas. En su trabajo sobre escuelas públicas de las zonas periféricas de Ciudad de México, Saraví, Bayón y Azaola (2019) destacan que

²⁶ Estas investigaciones etnográficas han contribuido a dimensionar el significado de la violencia masculina y masculinizante como lógica de adscripción de los jóvenes de los barrios marginados y asimismo han fomentado el debate ético y metodológico en ciencias sociales. Por solo mencionar algunas en América Latina: Ascenso (2015), Baird (2018), Bourgois (2005); Hernández Baca (2018); Maldonado, (2013), Meneses (2020); Moncrieff y García Ponce de León (2018), Nateras (2015), Rodgers (2017); Scheper-Hughes (1992); Valenzuela (2015); Zubillaga (2009b).

los sentidos de pertenencia, puede ser ambiguos e implican negociaciones difíciles de la identidad para hacer frente a la devaluación simbólica de estas instituciones. Estas escuelas tienen un clima autoritario donde hay una supervisión de la apariencia (el uniforme escolar, el cabello corto o recogido, etcétera) y el comportamiento, es decir, no tienen cabida muchas expresiones de la juventud (como tatuajes, piercings, o rapear). Si bien, por un lado, los estudiantes pueden desafiar estas normas, por el otro, también quieren ser incluidos y aceptados, debido a que la escuela les permite mantener contacto con las amistades, así como mantener viva la esperanza de movilidad o ascenso social. En el mismo sentido, Hollingworth y Archer (2009), dentro de las escuelas estatales de la *inner city* en Londres, observan que en la consciencia de los estudiantes pesan tanto las condiciones deficientes de infraestructura como el hecho de ser visualizados como “problemáticos” y “tontos”. Esto acontece al acudir a escuelas localizadas en un territorio urbano con mala reputación. Asimismo, la interacción escuela/barrio pueden ser muy compleja e inclusive contradictoria, permite sentimientos de inclusión, como emociones cargadas de miedo y desesperanza.

Otro aspecto no menos importante son las narrativas de pertenencia al espacio local que son gestionadas culturalmente por los jóvenes. Caldeira (2010) señala la importancia que tiene la cultura hip-hop para revalorizar y mantener una identificación positiva con el barrio, en muchos casos, utilizando el término “gueto” en pintas, grafitis y raps, para adscribirse con orgullo a los barrios segregados en São Paulo (Brasil). En este sentido, el espacio local puede convertirse en una referencia que abre un campo de posibilidades simbólicas frente a las privaciones materiales. Cordeiro (2009) explora en una favela de Río de Janeiro (Brasil), cómo el lugar de residencia se transforma en un espacio de memoria, afectos y adhesión en la vida de los jóvenes. El orgullo de habitar el barrio produce una pertenencia afectiva y una experiencia urbana particular, concede legitimidades para adentrarse a la movida musical del *funk* y del *break dance* en la ciudad, permanecer reconocidos dentro de los circuitos de los “favelados” fuera de las favelas y jamás separarse emocionalmente del barrio (aun cuando se esté lejos de él). Desde esta perspectiva, el concepto juvenil del “barrio” va más allá de un espacio mermado en empleos, escuelas, saneamiento, transporte y seguridad.

En conjunto, estas investigaciones contribuyen a cuestionar las imágenes homogéneas de los jóvenes de los barrios populares. La centralidad del espacio local en sus vidas también es plural y diversa, dado que conviven grupos, prácticas, lugares, narrativas e identidades

heterogéneas, incluso divergentes y contradictorias, entre tanto, son posibilidades simbólicas que agregan complejidad a la realidad precaria y de privación de sus experiencias urbanas. Enfatizar esta pluralidad de experiencias permite desestabilizar los cimientos del discurso público sobre estos jóvenes, abandonando así las reducciones estereotípicas sobre la clase social y a la vez entendiendo que los sentidos de pertenencia son diversos, contingentes y ambiguos respecto a un contexto atravesado por múltiples desventajas socioeconómicas.

8. LAS FRONTERAS DEL BARRIO

Como el arraigo de estos jóvenes puede manifestarse a través de la identificación con el espacio local y sus redes sociales, es justo y pertinente romper con una visión romántica del barrio, ya que no es un espacio sólido, homogéneo socialmente y autónomo en sí mismo (Massey, 2005). Recuperando la reflexión de Mayol (1999, p. 8), es necesario ubicar los procesos de reconocimiento que surgen de la tensión entre proximidad y distanciamiento que se producen por la misma coexistencia en un vecindario. Existen fronteras simbólicas (no necesariamente físicas) que son producidas por el acuerdo, el consenso y el contexto social que delimitan la pertenencia y sus sentidos, o, en otros términos, de qué lado está el “nosotros” y quienes son “los otros” (Lamont y Molnár, 2002). Estos límites manifiestan el carácter normativo de la pertenencia barrial, desmintiendo la ideología de un “nosotros” unívoco en el espacio comunitario (Le Grand, 2014).

En el espacio local hay relaciones de poder entre grupos y lugares, en las cuales se pueden precisar definiciones de una “otredad inferior” que son claves para entender las fronteras internas del barrio. Watt (2006) describe las líneas defensivas en las áreas deprimidas del centro de Londres para aislar física o simbólicamente una comunidad de pertenencia dentro del territorio. Estos contornos socio-espaciales de la *inner city* funcionan para desmontar la imagen de un lugar habitado por una “clase indisciplinada”. El análisis que propone este autor supone entender la pertenencia en paralelo de una construcción de la otredad con categorías como la clase, el espacio y lo racial. La cohesión barrial funciona por medio de una imagen positiva de la familia, las tramas cotidianas de apoyo y la red extensiva de los vecinos ya consolidados en la historia comunitaria. La clase trabajadora procura distinguirse y hacer “su lugar” de cara a los más desfavorecidos del barrio (jóvenes,

desclasados, *homeless*, desempleados, recién llegados), lo cual termina siempre por legitimar las privaciones de estos grupos (Bayón, 2015).

Este trabajo reafirma la hipótesis de Elias y Scotson (2016 [1965]) en *Establecidos y marginados*, donde los procesos de diferenciación en Winston Parva (Inglaterra), son fomentados por los residentes más antiguos, quienes difaman y dirigen su hostilidad hacia los grupos de recién llegados, con menor prestigio y reconocimiento social. Las divisiones y prejuicios terminan por distanciar grupos y personas en posiciones similares, y al mismo tiempo, reproducen las jerarquías y desigualdades de la estructura social. Como consecuencia de la estigmatización territorial de las áreas urbanas desfavorecidas, una reacción común de los residentes es validar la denigración simbólica del espacio donde viven, un proceso de distinción que termina por concertar estigmas sobre ciertos grupos sociales en la zona que circundan y donde tienen residencia (Wacquant, Slater, y Borges, 2014). Una de las fronteras internas de los vecindarios populares es el límite entre adultos y jóvenes, haciendo de los primeros, los empresarios morales del orden social, y de los últimos, los culpables finales del desorden, la delincuencia y la inmoralidad (Rodríguez Alzueta, 2016b). Ello es importante para entender cómo se disputa el espacio local y de qué manera las fronteras están abiertas a la transgresión (Cresswell, 1996). En consecuencia, los jóvenes también pueden construir sus propios límites frente a los espacios proyectados por y para la adultez.

Massey (1998) considera una cartografía social de lugares apropiados por la juventud en oposición al mundo adulto, como la escuela, el trabajo, la calle y los parques públicos, a través de la cual se crea una red de reconocimiento por la ciudad (Magnani, 2005). Puede considerarse así otra frontera, el “adentro” y el “afuera” del barrio, que permite dar cuenta de los significados y las jerarquías urbanas con respecto al área residencial. De esta manera, Tapia (2016) analiza las movilidades de los jóvenes que residen en las villas populares de Buenos Aires y destaca que el significado de “salir” para ellos guarda estrecha relación con las expectativas de movilidad y sus condiciones de clase, en otras palabras, buscan más y mejores oportunidades “fuera” del barrio. Esto puede verse a nivel empírico en Bover y Fuentes (2015), que distinguen entre los circuitos urbanos que resultan de dos trayectorias educativas en Buenos Aires, donde se expresa la relación entre la clase social y la localización en la ciudad. Así, los universitarios logran territorializar pertenencias y vínculos en la zona privilegiada del norte, articulando socialmente sus lugares de origen con las instituciones.

Por el contrario, los ingresados al servicio de policía deben experimentar discontinuidades en sus pertenencias territoriales, por lo cual, se ven forzados a separar sus orígenes sociales del lugar donde quieren establecer su pertenencia.

Sería preciso indicar que *dentro-fuera* viene siendo la homología *arriba-abajo*, en la que pueden rastrearse aquellos discursos que reproducen y respaldan el juicio derogatorio de “los de afuera” (Wacquant, 2007, p.133). El significado de “salir” se configura tanto por el lugar como por la movilidad posible de los jóvenes en los barrios desfavorecidos, ello depende también de lo aprendido en la familia y un conjunto de soportes institucionales como la educación y la infraestructura de transporte de sus localidades (Oppenchain, 2014). Por otro lado, Mauger (2007) describe la gran tensión que los expone a las fuerzas centrífugas de “huir del barrio” y las fuerzas centrípetas de “quedarse con los suyos” (Mauger,2007, p. 53).

Para entender la vida de estos jóvenes y sus sentidos de pertenencia más allá de lo local, es preciso considerar y examinar a fondo sus cartografías entre el “adentro” y “afuera” del barrio, problematizando la fluidez de la noción de lugar. La cultura espacializada puede ser caótica y con puntos de referencia a veces contrapuestos, no necesariamente coherentes o compatibles entre sí (Low, 2017). En un estudio realizado en La Plata (Argentina), Chaves (2010) explora cómo los jóvenes ocupan un territorio con sus redes y la relación que ello tiene con sus posiciones subordinadas en la ciudad. En general, se esfuerzan por reconocerse “entre ellos” en espacios como la calle y la escuela, por medio de las complicidades que dan sentido a su comunión y en las diferencias respecto a “otros jóvenes” que no pertenecen al grupo. Esto desvela una cartografía con representaciones propias sobre lugares, trayectos y usos urbanos que denotan un perfil identitario que sobrepasa el lugar de residencia.

Fuera del barrio se hacen evidentes ciertos límites de reconocimiento. Galimberti y Segura (2015) analizan el “derecho a la ciudad” de los jóvenes de la periferia en La Plata, considerando itinerarios centro-periferia en los que la plaza pública es un nodo central de reconocimiento, siendo también el lugar donde los jóvenes son agredidos y reprendidos por la policía, donde son sujetos difamados por los medios y donde son víctimas de escarmientos por parte de vecinos. Así, por ejemplo, los comportamientos, las prácticas y los cuerpos de los jóvenes de los barrios populares devienen en asuntos “fuera de lugar” en las zonas de las clases medias y altas, como igual lo evidencian las narrativas de quienes vienen del oriente

de Ciudad México, expresando que han llegado a sentirse incómodos, vigilados y “mal vistos” en los centros comerciales ubicados en zonas privilegiadas (Bayón y Saraví, 2018).

Diversas investigaciones destacan cómo los jóvenes son inscritos en límites sociales que son propios del mundo adulto. Hernández, Cingolani y Chaves (2015) consideran las categorías de edad en el marco de los espacios imaginados para los jóvenes en la periferia de La Plata (Argentina). Entre la escuela, el ocio y el paseo, se hace manifiesta una construcción etaria en relación con ciertos lugares que son permitidos por familiares y la red comunitaria. Por ello, los jóvenes en el barrio tienen formas reguladas de habitar, dadas por permisos, convenios y sobre advertencia de los adultos. El movimiento juvenil por la ciudad tiende a reproducir o disentir respecto a estas fronteras impuestas por los grupos etarios con mayor control político del territorio, presentando de hecho una territorialización “débil” (Haesbaert, 2011), con la posibilidad de interrupciones frente a las normativas locales de uso del espacio.

Esta política de pertenencia, al enraizarse en un territorio, necesita elaborar límites morales y estéticos de lo que es la juventud y lo que no lo es (Valentine, Skelton y Chambers, 1998). Para los jóvenes de barrios populares, esto significa buscar “su lugar” en las fronteras adulto-céntricas de la ciudad, implica politizar los vínculos con lo que ellos consideran que son y su identidad para los demás, saber “dónde están” respecto a las experiencias barriales que incorporan y cuáles son sus límites de reconocimiento. Este proceso complejo supone la disputa incesante con los grupos sociales con los que conviven “dentro” y “fuera”, incluso con los actores criminales y la violencia en la zona donde residen (Winton, 2005).

9. EL CUERPO ESTIGMATIZADO Y LA CRIMINALIZACIÓN

La relación entre estigma y pertenencia es un aspecto relevante que remite al problema del reconocimiento social en la vida cotidiana de estos jóvenes que residen en barrios relegados. En *Estigma*, Goffman (2006 [1963], p. 1) señala que la estigmatización se refiere a la “situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social”, con consecuencias en la conformación positiva de la identidad y en la presentación orgullosa de sí mismo.²⁷ El

²⁷ Para Link y Phelan (2001), la estigmatización comprende cinco elementos (etiquetar, estereotipar, separar, pérdida de estatus y discriminación) que caracterizan, se construyen y se efectúan en una relación dinámica de poder entre el desacreditado y el desacreditador. Es justamente la ausencia de esta relación de poder el aspecto más cuestionado en la perspectiva micro-social de Goffman. Desde la sociología del estigma, diversos autores han resaltado que si bien el concepto goffmaniano de estigma permite analizar cómo opera en las interacciones cotidianas, asimismo ignora cómo las instituciones y formaciones sociohistóricas funcionan para desacreditar

estigma se constituye a través de un lenguaje de relaciones, no de atributos; la posesión de elementos aborrecibles u ominosos en una persona, también confirma la normalidad de quienes estigmatizan (Goffman, 2006, p. 13). El poder del estigma (Link y Phelan, 2014) reside en la mirada exterior y superior del estigmatizador para legitimar la exclusión y la discriminación del estigmatizado, sea para mantenerlo *abajo* en ocasión de subordinarlo o explotarlo, *adentro* para que acepte las normas sociales, *afuera* como sujeto patológico que deben ser expelido o evitado.

En México, varios autores han destacado los estigmas que pesan sobre de los varones jóvenes de las periferias desfavorecidas, son etiquetados como peligrosos, violentos, flojos, regueteros, *chakas*, rateros, drogadictos, narcos o sicarios (Reguillo, 2007; Saraví, 2009; Urteaga y Moreno, 2020; Valenzuela, 2015). La “periferización” de estos jóvenes tiene dos sentidos: primero, por una ubicación geográfica distante del centro privilegiado; segundo, por la patologización que los aleja de las clases acomodadas (Font, 2015). Como plantea Urteaga (2011), estos estigmas son arbitrarios y funcionan institucionalmente; así que hay jóvenes “integrados” quienes pueden salvarse de estas etiquetas y aquellos que son reducidos y encapsulados en las mismas, se trata de los “desviados”. Tales construcciones normativas de lo juvenil son reproducidas en familias, asociaciones, escuelas, medios de comunicación, asistencia social, organismos de vigilancia. En cada uno de estos espacios sociales existe un marco legítimo de la juventud integrada o excluida de las instituciones.

En este sentido, Giroux (2012) resalta el aspecto sistémico de un neoliberalismo que convierte en desechable (o descartable) a los jóvenes de los sectores populares,²⁸ que inculca en ellos los valores de la competencia y el individualismo y que también naturaliza la precariedad social que los empuja a la violencia urbana e incluso la muerte. Distingue así dos

estructuralmente a ciertos individuos y grupos; en suma no responde sobre dónde es producido el estigma, por quienes y con qué propósito. En este sentido, se plantea la necesidad de desarrollar una perspectiva que articule la dimensión micro (interactiva) y la macro (estructural), permitiendo observar cómo los estereotipos negativos se refuerzan o debilitan institucionalmente, en qué medida interpelan a los individuos y sus interacciones y la forma que adquieren como discriminación sistemática. Véase: Tyler y Slater (2018).

²⁸ El neoliberalismo entraña un ordenamiento empresarial y corporativo del conjunto social, la dominación se ejerce a partir de la retórica del individualismo, la libertad, el libre mercado y la seguridad nacional (Harvey, 2005). Conforman así vocabularios y narrativas donde las personas son responsabilizadas por sus condiciones económicas (en última instancia son entendidas como consecuencia de su personalidad, su esfuerzo y su capacidad propia) y además se imaginan a sí mismas en el marco de una ontología “neutral” (Wilson, 2018). En este sentido, los límites de lo correcto y lo valioso hacen de la pobreza una suerte de deficiencia personal a la luz del sistema de mercado, los sectores sociales desfavorecidos son las “vidas desperdiciadas” (redundantes, inadecuadas e indeseadas), aquellas que no tienen cabida dentro de este nuevo capitalismo (Bauman, 2005).

guerras contra esta juventud: una “guerra blanda”, donde la fuerza educativa y coercitiva pasa por instituciones escolares y la cultura mediática que comercializa numerosos aspectos de sus vidas (a través del Internet y los medios digitales) y una “guerra dura” con discursos sobre la “delincuencia juvenil” como problema social inherente a la dimensión de clase de estos jóvenes. En un sentido similar, Tyler (2013) destaca la abyección social como una forma de gobernanza neoliberal que transforma a los jóvenes de barrios periféricos en una “otredad” inferior, maligna, temida o criminalizada. El hecho de encontrarse socialmente precarizados en términos laborales, educativos y residenciales, hacen de estos jóvenes la figuración perfecta de los “inadaptados” para la economía de libre mercado y de personas que deberían ser castigadas con políticas de mano dura y cero tolerancia (Wacquant, 2007).

Esta fuerza discursiva e institucional del estigma alimenta los miedos urbanos. Como lo evidencian diversas investigaciones en ciudades latinoamericanas, los jóvenes de barrios populares despiertan crispación en las clases medias y altas, en razón de inculparlos de la delincuencia, el desorden y toda la indignidad que visualizan en la calle (Kessler, 2011; Rodríguez Alzueta, 2016b). Cualquier gesto, rasgo o actitud de estos jóvenes debe ser vigilado y amerita ser castigado, en sus cuerpos cobra vida el personaje social del delincuente o del maleante,²⁹ siendo objetos recurrentes del estigma por su apariencia física y vestimenta basada en la ropa deportiva y gorra (Meritano, 2019). Están “fuera de lugar” a la luz del orden urbano y su presencia en los espacios públicos causa inseguridad y temor (Ascensio, 2015; di Napoli, 2016; Galimberti y Segura, 2015).

Álvarez Agüí (2011) resalta la reacción conservadora ante cualquier comportamiento de los jóvenes de las *banlieues*, etiquetados por medios de comunicación e instituciones como la “incivilidad” de la sociedad francesa. Así se construye una imagen negativa que justifica la vigilancia vecinal y la intervención policial de los suburbios y sus jóvenes (Fassin, 2016). En el oriente de la Ciudad de México, Silva Forné (2014, p. 182) subraya que “las propias políticas de seguridad incentivan formalmente la estigmatización de los jóvenes como grupo a controlar, en particular de los sectores populares.” Dichas prácticas obedecen claramente

²⁹ Las clasificaciones negativas que recaen en los jóvenes de los sectores populares se retroalimentan de su origen desfavorecido y el clima de miedo al delito callejero, en general, se busca degradarlos con la etiqueta de “delincuentes”, como sugieren investigaciones realizadas en diversas latitudes: en México (Meneses, 2016; Reguillo, 2012; Silva Forné, 2014; Valenzuela, 2015), en Centroamérica (Nateras, 2015), en Colombia (Muñoz González, 2015); en Venezuela (Zubillaga, 2007); en Argentina (Kessler, 2012), en Francia (Fassin, 2016) y en Norteamérica (Wacquant, 2010).

el perfil del “delincuente juvenil” con el que operan las fuerzas del orden público, siendo que los jóvenes son los más detenidos en la vía pública y además se les aplica fuerza física.

Pero los jóvenes no son sujetos pasivos frente a estos discursos estigmatizantes y la criminalización reiterativa de sus vidas e identidades. Justo de Certeau (1996) advierte sobre la incompletitud de la dominación en el terreno cotidiano, es decir, en el mundo microscópico de las apropiaciones y prácticas ordinarias. Mediante la *táctica*,³⁰ “la acción calculada que [...] no tiene más lugar que el del otro” (p. 43), los jóvenes de la periferia van rehaciendo y ajustando su propia simbología y práctica social. Esta astucia, que el autor define como “arte del débil”, se despliega frente al poder clasificatorio que los reduce en tanto “otredad urbana”. Son resistencias que no revierten las asimetrías, sino que permiten resignificar las etiquetas negativas y reposicionarse en el marco de una posición o situación subalterna (Tyler, 2013). La resignificación puede derivar asimismo en una identificación paradójica con lo que se siente propio y próximo, básicamente contradicciones subjetivas y ambivalencias morales. En una investigación sobre los jóvenes del este de Londres, Stahl y Habib (2017) observan que sentir pertenencia implica hacer un balance entre lo positivo y lo negativo del área donde residen, afirmarse a sí mismos en el orgullo y también experimentar vergüenza. Bayón y Saraví (2018) destacan que los jóvenes del oriente en la Ciudad de México, sienten que su barrio es seguro, aun cuando conocen la realidad de violencia del entorno próximo.

Con una perspectiva situada es posible comprender tales ambivalencias en su contexto. El estudio de Kessler (2012) en “Fuerte Apache”, un complejo habitacional del área conurbada de Buenos Aires estigmatizado en medios de comunicación, muestra como los jóvenes son detenidos, requisados y demorados por la policía y además experimentan dificultades para conseguir empleo. Pero todo esto lo enfrentan con astucia: cambios de dirección en hojas de vida y búsqueda de trabajo en zonas lejanas, aprender a eludir a los policías y también narrar el lugar con orgullo. En otro trabajo, en Filadelfia, A. Goffman (2014) examina la vigilancia y monitoreo policial sobre los jóvenes en un vecindario afroamericano. Ser perseguido es el eje biográfico que construye vidas reducidas en el hecho de no ser arrestadas. Los jóvenes tienen dos estrategias de evasión: la primera, apartarse de

³⁰ En *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, de Certeau (1996, p. 43), da cuenta de las relaciones de poder y cómo pueden ser interpretadas y apropiadas desde la creatividad cultural, estableciendo así diferencias entre la *estrategia* utilizada por grupos de poder para predefinir “desde arriba” el mundo de los otros y la *táctica* movilizadora por grupos subordinados para domesticar y hacer suyo el mundo social.

lugares, personas e interacciones potencialmente riesgosas para ellos; la segunda, tener rutinas impredecibles y permanecer alerta. Dicha situación configura miedos y desconfianzas ante el terror permanente de ser aprehendido o definitivamente arrestado. En *Territorial Stigmatization in Action*, Wacquant, Slater, y Borges (2014) buscan comprender las contradicciones subjetivas en los habitantes de las zonas con “mala fama” y criminalizadas en el discurso público, observando allí formas subjetivas de negociación, que van desde la sumisión al estigma (disimularlo, esconderlo, refugiarse en el ámbito íntimo familiar, distanciarse físicamente, denigrar a vecinos, emigrar del barrio) hasta la afirmación recalcitrante de la identidad (defensa del barrio, reivindicar lo negativo).

Las investigaciones anteriores evidencian cómo los jóvenes en las periferias urbanas viven el desprecio y la criminalización en la vida cotidiana. La huella del estigma en la narrativa mediática y la discriminación policial minan además el arraigo hacia el barrio. Muchas interacciones de estos jóvenes suponen verse a sí mismo en el cuerpo de un “delincuente” y vivir en una zona con mala reputación. La fijación como “otredad” en el discurso es sintomática de la fragmentación urbana y del sentimiento de inseguridad que despiertan en los espacios públicos. No obstante, en el terreno cotidiano y en sus circuitos sociales pueden articular nuevos sentidos de arraigo social, lo cual responde a un complejo trabajo subjetivo e identitario que será explorado en esta investigación. Retomando a May (2011), el concepto sociológico de pertenencia contempla el carácter multifacético del apego como construcción subjetiva y social. Los sentidos de pertenencia pueden convertirse en asunto de resistencia, o, por el contrario, terminar siendo parte de identidades subordinadas.

En el siguiente capítulo describo el contexto socioeconómico y geográfico de La Desarrollo, el punto de partida de mi etnografía y de los jóvenes que residen en una colonia popular de Iztapalapa, hacia el oriente de la Ciudad de México. Entre tanto, busco subrayar las condiciones materiales de estos jóvenes con los que compartí por dos años, en un sin número de situaciones, grupos, lugares e instituciones dentro y fuera de este barrio. Vale destacar, sus vidas no podrían ser caracterizadas por un conjunto de registros administrativos y estadísticas de un contexto desfavorecido y estigmatizado. Sus experiencias dan cuenta de un complejo mundo de vivencias cotidianas, donde hay formas de reconocimiento entre ellos y circuitos sociales donde encuentran “su lugar” en esta gran ciudad, que los rechaza y a la vez hace posible que construyan formas y sentidos diversos de pertenencia.

CAPÍTULO 2

LA JUVENTUD DE LA DESARROLLO: UN BARRIO EN EL ORIENTE

1. JÓVENES DESFAVORECIDOS

En este capítulo considero el contexto socioeconómico del oriente de la Ciudad de México, donde residen los jóvenes de la Desarrollo, la colonia popular de Iztapalapa donde realicé esta investigación. Cuando Saraví (2009) analiza las trayectorias biográficas de los jóvenes que habitan en esta área de la ciudad, destaca que algunos quedan atrapados en condiciones duras de exclusión y muchos otros experimentan biografías marcadas por vulnerabilidades y privaciones. Esta condición desfavorecida se expresa en desventajas educativas, laborales y residenciales, acumulativas en el tiempo, que suelen entrelazarse y potenciarse mutuamente. Eventos como la unión conyugal, la independencia residencial, la maternidad y la paternidad representan “transiciones tempranas que se asocian con desventajas previas” (Saraví, 2009, p.304), en concreto, se trata de “transiciones vulnerables en las que está siempre presente el riesgo de la exclusión” (p. 303).

Diversos indicadores socioeconómicos permiten evidenciar, de manera comparada, la situación más desfavorable de los jóvenes en cuatro entidades administrativas del oriente (Iztapalapa, Tláhuac, Nezahualcóyotl y Chimalhuacán) respecto a la Ciudad de México (CDMX) promediada estadísticamente en su conjunto. Los datos oficiales del INEGI, en el Centro de Población y Vivienda del año 2020, reafirman lo observado por Saraví (2009, p.305) en la periferia oriente, al destacar que “los jóvenes provenientes de hogares desfavorecidos permanecen por menos tiempo en la escuela, reciben una educación de menor calidad, y acceden a trabajos más precarios y peor remunerados. [...] Una consecuencia casi inevitable es que el trabajo se constituye en un fuerte competidor de la escuela.” Para entender esto, no puede perderse de vista que las desventajas de estos jóvenes, se asocian con contextos de mayor pobreza y carencias sociales, en términos educativos, condiciones de la vivienda, alimentación y acceso a servicios de salud, como se muestra en la Tabla 1.

Tabla 1. Indicadores de la juventud en la Ciudad de México y su periferia oriente, 2020

Indicadores	Ciudad de México	Iztapalapa	Tláhuac	Nezahualcóyotl	Chimalhuacán
Población					
Población total	9,209,944	1,835,486	392,313	1,077,208	705,193
Porcentaje población de 15-24 años	14.8%	16%	16.8%	15.8%	18.2%
Educación					
<i>Asistencia escolar según grupo de edad</i>					
15-19 años	72,0%	68,3%	69.7%	71,1%	62,4%
20-24 años	40,0%	33,5%	35.6%	35,1%	21,7%
Trabajo					
<i>Tasa específica de participación económica*</i>					
15 a 19 años (varones)	29.34	33.21	32.64	31.04	39.31
15 a 19 años (mujeres)	19.26	20.39	19.55	18.59	21.94
20 a 24 años (varones)	67	72.03	71.28	70.22	80.87
20 a 24 años (mujeres)	52.47	52.81	50.13	51.7	50.65
Maternidad					
<i>Edad de la madre**</i>					
15 a 19 años	11,9%	14%	15,3%	12,9%	18,7%
20 a 24 años	24,1%	27,5%	27,8%	27,5%	29,9%
Pobreza					
Pobreza extrema (multidimensional)	1,2%	1,7%	1,3%	3,5%	9,2%
Pobreza moderada (multidimensional)	26,6%	33,2%	33,8	35,1%	52,3%
Carencias					
Rezago educativo***	8,9%	10,8%	10,3%	10,2%	15,4%
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	4,9%	6,0%	4,9%	7,1%	18,9%
Carencia por acceso a la alimentación	9,8%	12,3%	10,4%	17,4%	24,5%
Población sin afiliación a servicios de salud	27,2%	32,4%	27,3%	35,3%	43,7%

Fuente: elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda del INEGI (2020), conjunto de datos de natalidad del INEGI (2021) e indicadores de pobreza y rezago social a nivel municipal de CONEVAL para el año 2010 y 2015. Iztapalapa y Tláhuac son alcaldías de la Ciudad de México; Nezahualcóyotl y Chimalhuacán son municipios del Estado de México. *Tasa específica de participación económica: porcentaje que representa la población económicamente activa (PEA), respecto de la población de 12 años y más. **Porcentaje de nacimientos registrados en 2019 por madres menores de 24 años, según entidad de residencia. *** Sin educación secundaria a los 15 años.

Para ir al detalle de la Tabla 1, en materia de educación se observa que la asistencia escolar entre los 15 y los 19 años es menor en los municipios del oriente respecto a la CDMX (72%), sobre todo en Iztapalapa (68.3%) y Chimalhuacán (62.4%), diferencias que se agudizan en los jóvenes de 20-24: mientras que 40% permanecen en el sistema escolar en la CDMX, este porcentaje se reduce a 33.5% en Iztapalapa, 35.6% en Tláhuac, 35.1% en Nezahualcóyotl y a casi la mitad (21.7%) en Chimalhuacán. A la par de una menor permanencia en el sistema escolar, se observa una mayor participación de los jóvenes varones de la periferia oriente (sobre todo en Iztapalapa y Chimalhuacán) en el mercado de trabajo, tanto en el rango etario de 15 a 19 como de 20 a 24 años. Entre las mujeres jóvenes, en los municipios del oriente, se constata una mayor incidencia de la maternidad adolescente (15-19 años) y de madres jóvenes (20-24 años). En términos generales, en el conjunto estadístico de estos indicadores socioeconómicos, los jóvenes del oriente concentran mayores desventajas que el global de la Ciudad de México, siendo Chimalhuacán el más desfavorecido, seguido por Iztapalapa, y en menor medida Tláhuac y Nezahualcóyotl.

2. UNA COLONIA POPULAR

Resulta imposible hablar de Iztapalapa sin pensar en la densidad poblacional que tiene la Ciudad de México, que supera los 9 millones de habitantes y los 22 millones si se considera su zona metropolitana (INEGI, 2020). De las más populosas del mundo y la mayor de América Latina, es consecuencia de una gran expansión urbana sin un proyecto urbanístico claro, siendo esto el origen de problemas en su infraestructura (Lindón y Mendoza, 2015). Ubicada en el oriente, Iztapalapa es una de las 16 alcaldías de la Ciudad de México, representa el 7.5% de su área de su área geográfica y es la segunda más poblada del país con 1,835,486 habitantes (INEGI, 2020), tiene asimismo una estructura social heterogénea, fundamentalmente con hogares de clase media baja, baja y en situación de pobreza. Como observan Rubalcava y Schteingart (2012), la clase trabajadora de la ciudad se ha ido concentrando históricamente hacia el oriente, una zona relativamente alejada de las áreas urbanas con mayores niveles de ingreso. Iztapalapa tiene problemas de infraestructura en los servicios básicos, sobre todo, en el suministro de agua potable. Por ejemplo, en La Desarrollo el sistema de aguas de la ciudad solo suministra una vez a la semana y es frecuente que sus

habitantes utilicen el servicio de camiones-pipa, que se dirigen hasta sus domicilios o áreas próximas para recargar tinacos, cisternas y tambos.

Foto 1. Camión-pipa



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Cabe recalcar que la precariedad en varias zonas de Iztapalapa es resultado de la expansión irregular de la Ciudad de México desde mediados del siglo pasado, cuando se consolidan los usos urbanos de los suelos, ahora residenciales, comerciales, industriales y de tránsito, en tierras que eran anteriormente rurales. Estas zonas recibieron a quienes no tenían opciones en la ciudad “formal”, aquella que poseía una infraestructura planificada, servicios modernos y una concentración de empleos con buenas condiciones laborales. Con la promesa de incorporarse a dicha modernidad urbana, terminan por asentarse en los márgenes sociales y geográficos de la ciudad. Así se fueron generando zonas centrales cotizadas, así como la “periferización” de los asentamientos populares (Lindón y Mendoza, 2015).

En *Las reglas del desorden*, Duhau y Giglia (2008) describen la producción histórica y social del modelo informal de urbanización que conforma más de la mitad de la Ciudad de México. En gran medida, esta metrópolis se erigió mediante el asentamiento de familias en terrenos desprovistos de infraestructura básica. Tal proceso depende de la tenencia irregular de la tierra y las formas que va adoptando la organización comunitaria en razón de demandar

servicios urbanos y articular movimientos colectivos para reclamarlos al Estado. En un sentido quizás más antropológico, la ciudad autoconstruida se trata de una domesticación del espacio vivido, de hacer habitable un entorno en principio hostil (Duhau y Giglia, 2008).

Dicho emplazamiento no es un caos, sino un modo de organización espacial bastante específico. Para su etapa inicial, los protagonistas de esta expansión urbana procedían del medio rural y vivieron en condiciones muy austeras. Es importante mencionar que el proceso fue colectivo y fueron adquiriendo normas de sociabilidad comunitaria. La confianza aumentaba con la mejoría de las condiciones de vida y a medida que se consolidaba la urbanización popular con la entrada de servicios modernos e infraestructuras urbanas. Esta conexión con la ciudad relativiza el aislamiento y comienza el sentimiento de sentirse parte de la metrópolis. Así, la ciudad autoconstruida es una forma de hacer ciudad que se legitima con el otorgamiento de títulos de propiedad y la mejoría social (Duhau y Giglia, 2008).

En este tipo de urbanización, las viviendas siempre están en estado de construcción, siempre abiertas al progreso económico y material de las familias. Este proceso se sostiene a partir de cuadrillas de obreros, fábricas comunitarias de materiales y grandes esfuerzos familiares. En medio de esto se construyen arraigos por proximidad, como el compadrazgo, actividades parroquiales y otros vínculos estrechos que hacen del vecindario un lugar de reconocimiento, convivencia y manejo de conflictos. Dichos vínculos estrechos con el lugar de residencia, permitieron sensaciones de pertenencia y hábitos locales, configurados por los habitantes a través de las prácticas cotidianas y la vida callejera, entre usos y sentidos del espacio barrial, como ir a la escuela, el mercado, el tianguis, la iglesia, la cancha de fútbol, entre otras actividades. Se va adquiriendo el derecho de apropiarse de un trozo del barrio o un pedazo propio del espacio público, esto es común frente a la casa (Duhau y Giglia, 2008).

Entre los cuarenta y los ochenta, predominó esta urbanización popular que dependía del mercado informal del suelo, con poca intervención del Estado y de la especulación inmobiliaria (Duhau, 1998). La crisis en el modelo económico de acumulación en el marco del gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), dio pauta para reactivar las luchas populares de largo aliento por la tierra, dando origen a nuevos movimientos políticos que se opusieron a planes gubernamentales que buscaban regularizar muchos predios del oriente (Navarro y Moctezuma, 1989). La historia de La Desarrollo forma parte de estos procesos y movimientos urbanos, que desde los años setenta y ochenta, buscan una mejoría de sus condiciones de vida

y conectividad con los servicios públicos (Caracheo, 2020). En la actualidad es una colonia popular consolidada con 64,312 habitantes distribuidos en 567 manzanas,³¹ lo que representa el 4% de Iztapalapa y la mayor población entre 15 y 24 años (21.3%) para esta alcaldía (SIDESO, 2016). Como en otras colonias populares, en La Desarrollo pueden observarse fácilmente diferentes estadios de construcción de la vivienda, que dependen del progreso económico familiar, entre obras negras, en primera fase, inconclusas, verticales y algunas ya terminadas, aunque abiertas a su expansión y mejora en el futuro.

Foto 2. La urbanización popular en La Desarrollo



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

De acuerdo con un informe de la organización comunitaria Revolución Ciudadana (2018), La Desarrollo empieza a crecer en un terreno de uso agrícola con la llegada de damnificados del terremoto del 1985 y migrantes de la etnia otomí que venían del Estado de México.

³¹ Siguiendo la terminología de Connolly (2005, p. 7-8), La Desarrollo forma parte de “las colonias populares de alta densidad, o “consolidadas”, [...] asentamientos que ya cuentan con obras completas de urbanización; las construcciones habitacionales son definitivas y generalmente se encuentran terminadas o en la última etapa de su conclusión”.

Reconstruyendo narrativas fundacionales de La Desarrollo como producto de invasiones urbanas, puede decirse que las áreas centrales fueron tomadas por la Unión de Colonos del Pedregal de Santo Domingo,³² conformada por 91 familias de Coyoacán desplazadas por el sismo, mientras la comunidad de origen indígena acabó siendo relegada en el barrio.³³ Las demandas por vivienda digna y servicios públicos dieron lugar al surgimiento de organizaciones vecinales que disputaban los terrenos, hasta su resolución legal en 1989, cuando se regulariza la tenencia de tierra mediante la expropiación del predio. Ello consolidó patrimonios privados y la solución de conflictos a través de la compra y venta de terrenos.

Para Aguilar y López (2016, p. 7), a partir de los años ochenta, la extendida aplicación del modelo neoliberal ha pauperizado las condiciones de vida y también ha bloqueado las oportunidades de movilidad social y residencial de los sectores populares. La Desarrollo es una colonia con vulnerabilidades estructurales y fuertes desventajas sociales, lo cual puede notarse en los bajos niveles educativos y la precariedad laboral de su población, el escaso equipamiento urbano y los servicios básicos deficientes, así como redes sociales redundantes y la disminución histórica de la gestión colectiva de sus problemas comunitarios (ver la encuesta de Aguilar y López (2016); datos específicos en la siguiente sección). Esta experiencia urbana desfavorecida viene de la mano con el crecimiento económico de otras zonas del oriente. En los últimos años se desarrolla una infraestructura orientada al consumidor de los sectores populares, por ejemplo, los cines y las plazas comerciales. Por otro lado, la urbanización popular entra en tensión con la oferta legalizada de vivienda de interés social, impulsada por inmobiliarias que compran el suelo, urbanizan, fabrican y venden casas terminadas. Estas nuevas formas de habitar han trastocado la experiencia residencial previa, al imponer un modelo externo, en contraste con el proyecto familiar de

³² En su investigación doctoral sobre la delincuencia en los barrios populares, Caracheo (2020, p. 140) describe que “la colonia Desarrollo [...], como muchas otras colonias localizadas al oriente de la Ciudad de México, surge como producto de una invasión urbana, en donde fraccionadores ofertan suelo barato sin servicios. [...] La Unión de Colonos de Santo Domingo, Coyoacán, dirigida por Pilar Quintero, a quien se le prohibió construir en el predio denominado San Luis en Xochimilco, fue la que se ubicó, después de un Encuentro Nacional de Organizaciones Sociales en Monterrey, y gracias a una fuerte lucha, en el predio Desarrollo”.

³³ La historia del conflicto étnico en el interior de la comunidad ha sido silenciada. En una conversación con el antropólogo Stavenhagen, en 2004, un líder indígena contaba: “Soy de Desarrollo [...], en la delegación Iztapalapa. Ahí llegamos hace 22 años a fundar una comuna urbana [...] Somos varios de origen otomí. Muchos de ellos ya no hablan su lengua, muchos han tenido que cambiar de apellidos, porque en las escuelas existe discriminación [...] Tuvimos que librar una lucha muy fuerte contra el clero, porque un sacerdote de origen norteamericano quería quedarse con un terreno, el que ocupamos como un centro de cultura” (Yanes, 2004, pp. 395, 398). En este lugar fui acogido por dos años de trabajo de campo (ver el siguiente capítulo).

autoconstrucción de viviendas. Así, el modelo económico neoliberal ha afectado al mercado local y debilitado los lazos comunitarios en las periferias urbanas (Lindón y Mendoza, 2015).

3. UN SUBURBIO.

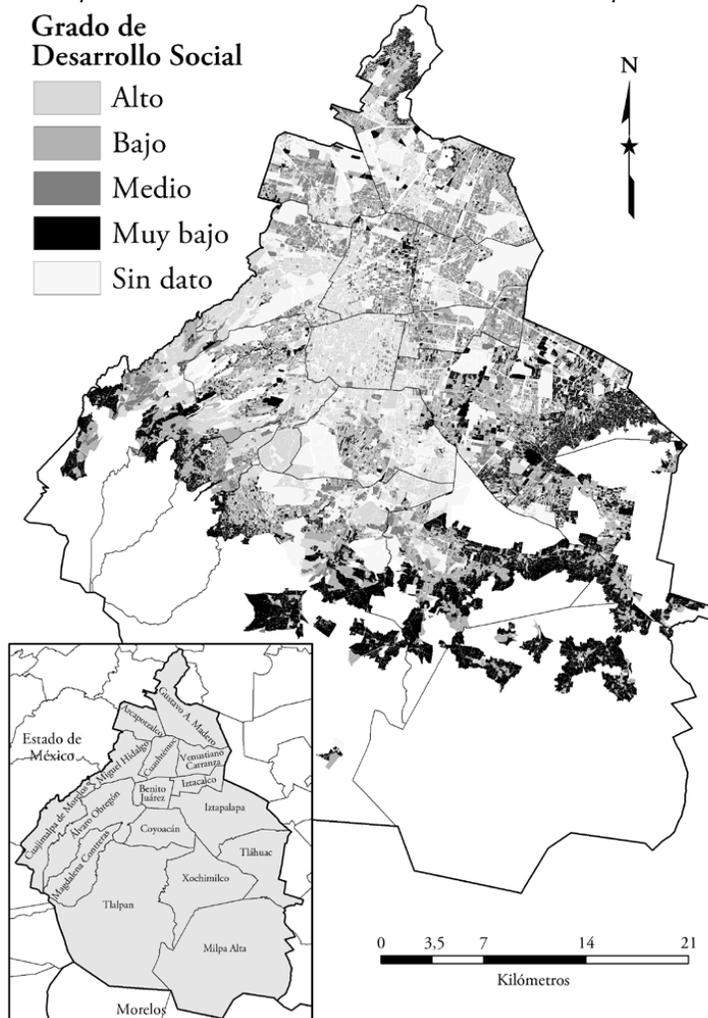
El lugar “dónde se vive” conforma una vivencia situada en el marco de jerarquías, divisiones y desigualdades urbanas, del mismo modo que se habla (y se etiqueta) de un fraccionamiento de “alto nivel” y luego de “colonia popular” para definir los espacios habitacionales que ubican a las clases sociales en la ciudad (Duhau, 2013). Según la estratificación socio-residencial desarrollada por Aguilar, Romero y Hernández-Lozano (2015), en la zona metropolitana de la Ciudad de México, las elites urbanas representan un 12%, las clases medias son el 56%, los pobres el 32% y la extrema pobreza supone el 10%.³⁴ Estos autores mapean las clases sociales siguiendo variables como escolaridad, número de habitantes por vivienda, derecho-habienencia (servicios de salud) y cantidad de bienes materiales (automóvil, computadora, celular, entre otros). Los sectores acomodados tienen un patrón residencial claro en las zonas centrales o las bien conectadas, en colonias como Polanco, Condesa, Escandón, Roma, Del Valle, en las zonas del sur-poniente (El Pedregal, San Ángel, entre otras), en áreas de Santa Fe y algunas urbanizaciones cerradas en el Estado de México; la clase media reside en alcaldías del sur como Coyoacán, Tlalpan, Xochimilco, zonas centrales como por ejemplo las alcaldías de Cuauhtémoc y Benito Juárez, también al poniente en Álvaro Obregón, algunos sectores del norte y del oriente y en menor medida en el Estado de México; la clase media baja se encuentra en las alcaldías de Iztapalapa y Tláhuac, algunos puntos del sur y al borde de carreteras en Tultitlán, Cuautitlán Texcoco y Teotihuacán.

Los sectores populares tienen una distribución muy dispersa por toda la ciudad, aunque concentrados en Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta y en municipios del Estado de México: Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Naucalpan, Chalco-Solidaridad, Tizayuca. Los grupos en situación de extrema pobreza, tienden a ubicarse en zonas periféricas alejadas y

³⁴ Respecto a esta división de clases en la zona metropolitana de la Ciudad de México, Rubalcava y Scheingart (2012) han precisado un tratamiento estadístico de la segregación urbana. La segregación no sólo es propia de los grupos sociales más vulnerados, la cual es *pasiva*, como consecuencia de la discriminación de los sectores dominantes y de las dinámicas del mercado; sino también de aquellos que poseen una segregación *activa*, es decir, aquellos grupos que se “autosegregan” y que coinciden con los grupos sociales que tienen el mayor poderío económico. Si se consideran polos extremos, el 6% de la población total vive en situaciones de altísima segregación pasiva y el 3% de la población vive en altísima segregación activa.

socialmente aisladas, sobre todo, en varios municipios del norte, algunos poblados del sur y hacia el oriente en ciertas franjas (entre Chimalhuacán y Chalco), incluso en regiones con características rurales. En un trabajo más reciente, Aguilar, Romero y Hernández-Lozano (2020) destacan que ante los nuevos patrones residenciales de las elites que se sub-urbanizan, las escalas de segregación tienden a reducirse, de manera que los grupos con desventajas marcadas pueden estar muy cercanos en términos geográficos y físicos con las clases altas, como en los casos de Naucalpan de Juárez y Atizapán de Zaragoza. El patrón residencial de los nombrados estratos socioeconómicos puede apreciarse en el Mapa 1, que visualiza la escala de necesidades básicas insatisfechas (NBI) en cuanto a manzanas y áreas urbanas, considerando calidad y espacio disponible en la vivienda, acceso a electricidad y otros servicios, adecuación sanitaria, acceso a seguridad social y rezago educativo.

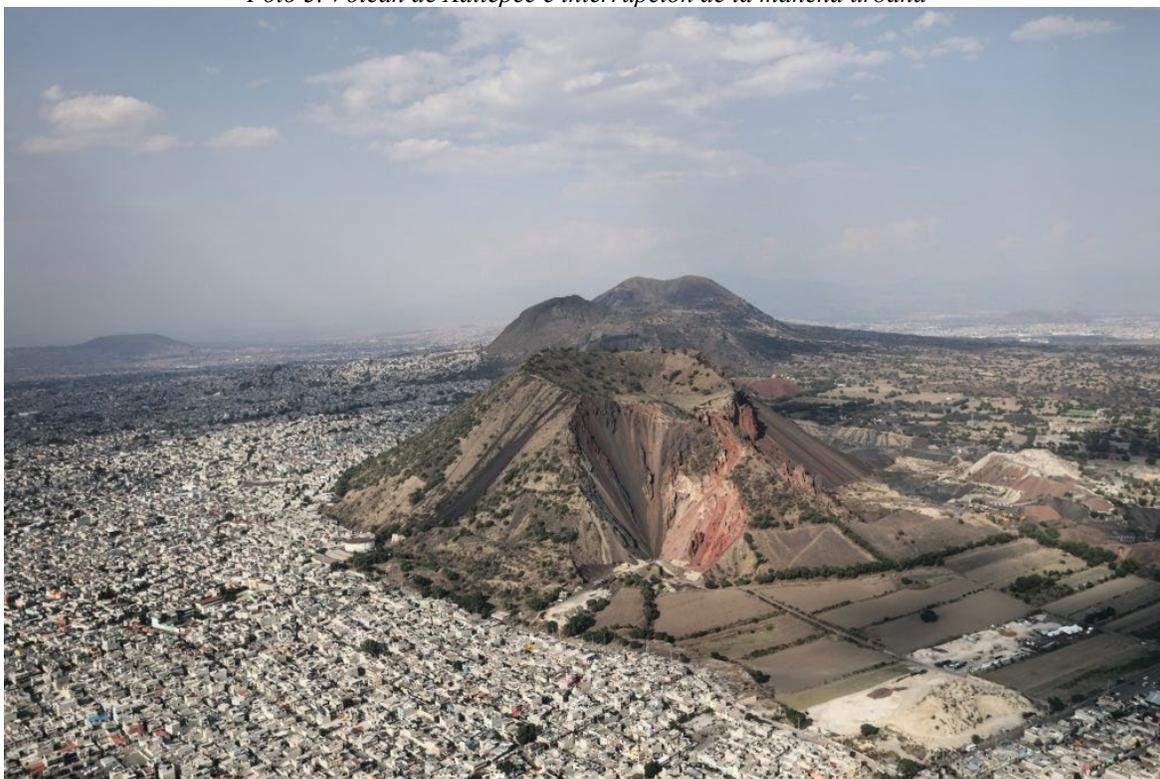
Mapa 1. Grado de desarrollo social de la zona metropolitana



Fuente: Elaborado por Ing. Flores Espinosa (IG-UNAM), con base en Evalúa DF/Sistema de Información del Desarrollo Social (SIDESO, 2016), publicado en Aguilar y López (2016).

En el Mapa 1, puede apreciarse que hay puntos de desarrollo social “muy bajo” en Iztapalapa. Esta alcaldía limita al norte con Iztacalco y Nezahualcóyotl, y al sur colinda con Tláhuac y Xochimilco, al poniente con Coyoacán y al norponiente con Benito Juárez (Mapa 2). Comprende 154 colonias entre pueblos, barrios y unidades habitacionales, con una zona relegada en las faldas de los cerros, topografía donde se dificulta la instalación de servicios básicos. Un punto importante de referencia es el volcán de Xaltepec (aunque ya devorado por la explotación minera). Es apreciable en la siguiente fotografía área como el espacio natural que interrumpe la mancha urbana. La delimitación administrativa de La Desarrollo se encuentra en este terreno accidentado.

Foto 3. Volcán de Xaltepec e interrupción de la mancha urbana



Fuente: fotografía con dron de Santiago Arau (2016)

Considerando una encuesta sobre necesidades básicas insatisfechas (NBI), Aguilar y López (2016) califican a La Desarrollo como una “colonia pobre” en el oriente de la Ciudad de México, tratándose de un suburbio consolidado en Iztapalapa. En su tipología de espacios de pobreza, a partir de una muestra de siete colonias en la zona metropolitana y con índices calculados para cada una (del 0 al 1), La Desarrollo destaca por estar consolidada en cuanto a la calidad de sus viviendas (con un índice de 0,88), aunque muchas de ellas ubicadas en

zonas de riesgo y en las faldas del cerro. Esta colonia concentra fuertes privaciones y desventajas (según los autores, algunos índices en los hogares son propios de indigencia), en hacinamiento o espacios disponibles en la vivienda (0,25), en servicios urbanos (0,88), en el servicio de agua (0,18), educación y salud (0.56), así como precariedad laboral (trabajos por obras temporales, sin contratos) y casi nula vinculación entre vecinos (Aguilar y López, 2016, p. 26). La colonia se ubica exactamente el extremo sur de Iztapalapa, en el límite con Tláhuac, en un área donde la planeación urbana es irregular y bastante abigarrada.

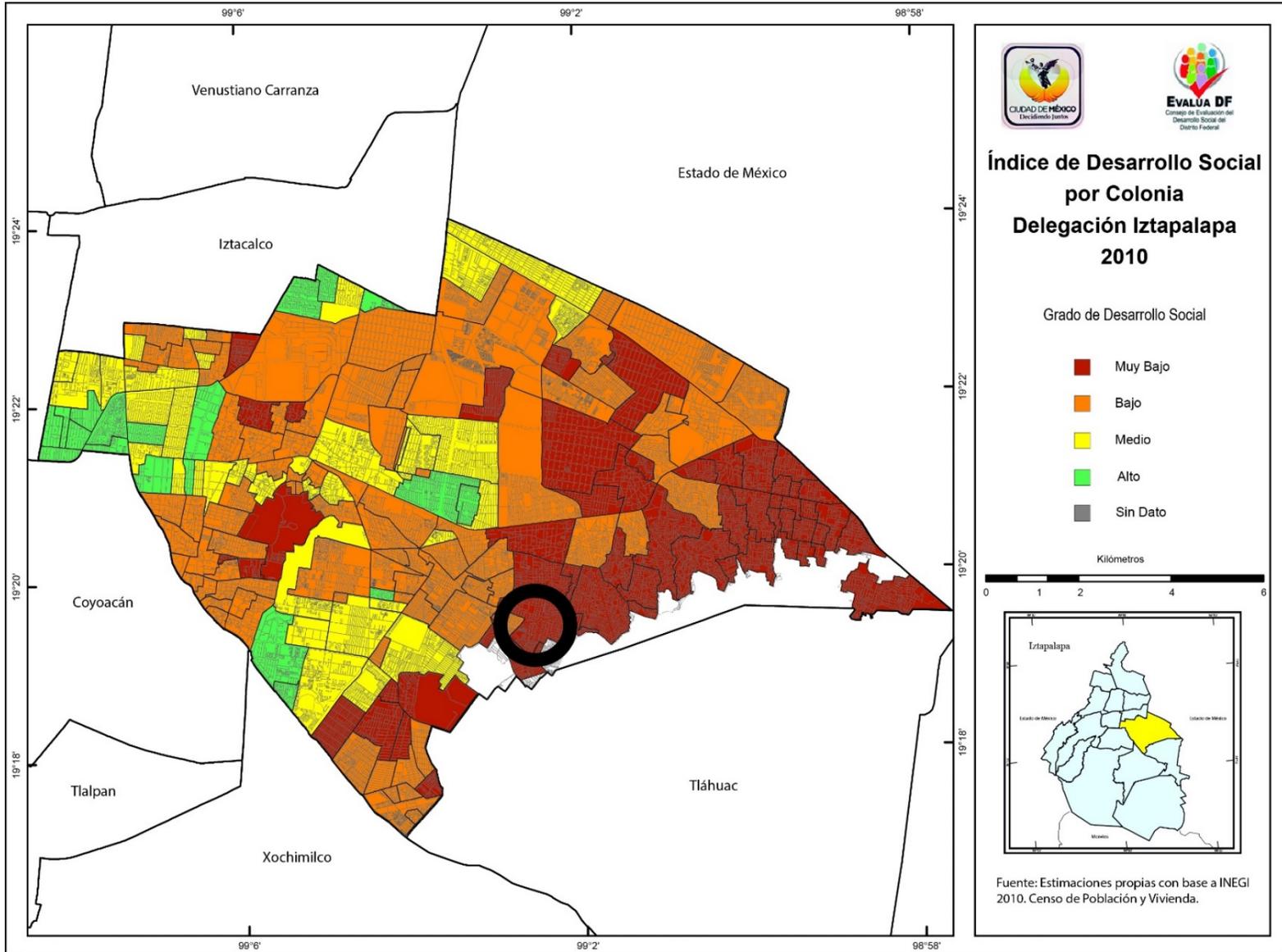
Mapa 2. Plano urbano de Iztapalapa



Fuente: <https://www.openstreetmap.org/> (consultada el 22 de abril de 2021). En círculo rojo el área donde se encuentra la colonia donde se hizo el trabajo de campo.

La Desarrollo colinda con las colonias Las Peñas, Carlos Hank González, Lomas de Santa Cruz, Santa Cruz Meyehualco, Mixcóatl, El Triángulo, Degollado, La Polvorilla y Buena Vista, que presentan un grado de desarrollo “muy bajo” (en rojo) de acuerdo con los índices calculados por el Sistema de Desarrollo Social de la Ciudad de México (Mapa 3).

Mapa 3. Mapeo del índice de desarrollo social en Iztapalapa, por colonias, 2010



Fuente: Evalúa DF/Sistema de Información del Desarrollo Social (SIDESO, 2016). En círculo negro el área donde se encuentra la colonia donde se hizo el trabajo de campo

Por otro lado, los registros electorales ofrecen datos sobre el equipamiento urbano a nivel colonias (ver Mapa 3). En el Distrito 29 se localiza La Desarrollo y sus barrios vecinos (Tabla 2), siendo el área con mayor densidad poblacional en Iztapalapa, sin embargo, no es de las

primeras en cantidad de viviendas, explicando asimismo la alta concentración de personas en las mismas. Posee un número promedio de instalaciones deportivas y espacios culturales y recreativos en comparación al resto de los distritos. No tiene centro comercial fijo, por lo que predominan los tianguis como lugares de abastecimiento y consumo. Otro aspecto a destacar es que los centros educativos están distribuidos de manera uniforme en la Alcaldía. No sucede lo mismo con los servicios de salud: el Distrito 29 tiene la menor cantidad de hospitales y centros de asistencia médica de Iztapalapa. Asimismo, las áreas verdes son casi inexistentes, por lo que predomina un paisaje gris que también está presente en otras áreas de la periferia oriente (Bayón, 2015).

Tabla 2. Equipamiento urbano de los distritos electorales en Iztapalapa, 2015

Características	Distritos								Total Iztapalapa
	29	19	21	22	24	27	28	31	
<i>General</i>									
Superficie (Km ²)	10.29	12.87	15.47	16.23	13.53	15.51	18.38	11.69	113.97
Población	244,292	199,473	214,991	225,169	192,301	244,196	250,457	247,127	1818006
Densidad habitantes por Km ²	23,741	15,499	13,897	13,874	14,213	15,744	13,627	21,140	16,026
Viviendas	74 245	56 313	84 820	56 765	58 960	60 157	76 326	72 463	0
Colonias	33	37	36	27	36	22	55	44	290
<i>Equipamiento urbano</i>									
Escuelas	129	103	166	205	172	135	156	151	1217
Hospitales y centros de salud	7	6	11	19	21	14	14	15	107
Centros comerciales y mercados fijos	0	5	8	12	4	3	11	2	45
Tianguis y mercados	33	21	49	48	14	29	22	16	232
Instalaciones deportivas	14	11	10	33	8	0	15	7	98
Centros culturales y recreativos	12	2	11	22	10	21	15	10	103
Parques y jardines	7	4	17	34	13	23	22	1	121

Fuente: elaboración propia. Datos extraídos del Instituto Electoral del Distrito Federal (IEDF, 2015) y del Censo de Población del INEGI (2010).

La parte norte de La Desarrollo conecta con importantes centros comerciales de Iztapalapa, la Central de Abastos y el Mercado “La Nueva Viga”, así como los sistemas de transporte que permiten el traslado hasta zonas centrales de la ciudad; en cambio, la parte sur, próxima a la Alcaldía de Tláhuac, se encuentra desfavorecida en sus indicadores sociales (SIDESO, 2016). Los puntos importantes de referencia son la Avenida Manuel Cañas, así como la Calle Villa Franqueza que divide el norte y el sur. En esta zona fueron realizadas las siguientes fotos por un joven en calidad de fotógrafo e informante, reflejando así el estado de abandono y la falta de aseo público.

Foto 4. Calles deterioradas y acumulación de basura



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografías realizadas por un joven con teléfono móvil

En el casco central de La Desarrollo hay mucho dinamismo y circulación de personas, autos, motocicletas y otros vehículos (bicicletas). Allí se ubican el tianguis, el mercado, las escuelas, los parques y la iglesia. El espacio público a menudo es ocupado por vendedores callejeros y la instalación de mercados ambulantes, los miércoles y los sábados.

Foto 5. Comercio callejero



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

La mayoría de los inmuebles en la colonia tienen uso habitacional combinado con un frecuente uso comercial de la planta baja (68%), de acuerdo con la información catastral de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (2019). Los vecinos, sobre todo quienes se localizan en las avenidas, cuentan con diferentes tipos de negocio en el mismo espacio de la vivienda. Hay restaurantes, cantinas, carnicerías, fruterías, guarderías infantiles y tareas extraescolares, papelerías, ferreterías, carnicerías, estudios fotográficos, talleres mecánicos, cantinas, entre otros comercios y establecimientos de consumo.

Entre los centros educativos de La Desarrollo pueden destacarse tres escuelas primarias: la Escuela José María Rodríguez Cos, la Escuela Profesor José González Villa Señor (colinda con Lomas de Santa de Cruz) y la Escuela Genoveva Cortes; dos de nivel de secundario: la Escuela Secundaria Técnica #113 y la Escuela México Tenochtitlan #249; no hay escuelas preparatorias. Es frecuente que los jóvenes que asisten al nivel de bachillerato (de 15-18 años) lo hagan en las escuelas de las colonias vecinas, el Colegio de Bachilleres Plantel #6 "Vicente Guerrero" y la Escuela Preparatoria Iztapalapa Uno en Santa Martha Acatitla (antes era parte del Reclusorio). Asimismo, puede destacarse que varias actividades comunitarias, culturales y deportivas de la colonia se concentran en el Parque Cuauhtémoc.

En cuanto a la red de transporte de La Desarrollo, la Secretaría de Movilidad (2019) tiene registros de la ruta 37 en el paradero del Metro Constitución de 1917, siendo recorridos de entre 30 y 40 minutos. Hay también vías de acceso desde Tláhuac, con buses que dejan a 20 minutos a pie hasta el centro de la colonia. En los paraderos del metro hay servicio de taxi; pero es suspendido por la noche, ya que el barrio es considerado peligroso. Sin embargo, pueden hacerse trayectos a través del servicio de moto-taxis en estos horarios. Por otro lado, hay un extendido flujo laboral cotidiano, gran parte de los empleados fuera de la colonia, se transportan hasta alcaldías centrales como Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Benito Juárez, las cuales concentran el 30% de las oportunidades laborales en la ciudad (Caudillo Cos, 2016). Las redes de transporte que utilizan son las líneas de metro *Garibaldi - Constitución de 1917* (8, Verde) y *Pantitlán - La Paz* (A, Violeta). El recorrido *Tacubaya-Tepalcates* del sistema de Metrobús, el Servicio de Transporte Eléctrico (Trolebús) y 30 rutas de la Red de Transporte de Pasajeros (RTP). El transporte concesionado es el más utilizado por su alcance. Dicha red de conectividad, indica en efecto que el habitante promedio de La Desarrollo puede movilizarse, con relativa facilidad, dentro de Iztapalapa y hacia varios sectores de la ciudad.

En la siguiente sección expongo cómo este barrio se ha visto profundamente afectado por la violencia urbana y la delincuencia, lo que es antesala de un sin número de imágenes policiacas y políticas punitivas que generan un proceso de persecución de los jóvenes que ahí residen. En este contexto, se analizan con detalle los registros de la violencia en la zona y sus consecuencias en la vida cotidiana de la colonia, actualmente considerada “zona roja” y donde se han ido desplegando en consecuencia diferentes fuerzas de orden público.

4. UNA ZONA ROJA

Iztapalapa podría ser considerada como parte de la “geografía del crimen” de la Ciudad de México, cartografía delictiva que depende propiamente de la información del Estado y otras organizaciones sociales, a partir de estadísticas de delitos y denuncias judiciales (Peet, 1975). Formar parte de este mapa refuerza el control y la vigilancia en colonias como La Desarrollo; en el vocabulario policial constituye un punto caliente (*hot spot*), es decir, un lugar donde la incidencia delictiva “es tan frecuente que es predecible” (Sherman, 1995, p. 26).

Para el año 2019, según las carpetas de investigación de la Fiscalía General de Justicia de la Ciudad de México (FGJCDMX, 2019), Iztapalapa se posicionó como la alcaldía con mayor incidencia en delitos como el narcomenudeo (1284; 21.2% del total de la ciudad), los robos (17578; 16%), los homicidios dolosos (352; 22.6%), las lesiones dolosas (1373; 20.7%) y las violaciones (239; 16.7%). En este registro judicial, desagregado a una escala más local (Tabla 3), destaca que la demarcación administrativa que comprende a La Desarrollo concentra, sobre todo, el delito del narcomenudeo (posesión y venta de drogas ilegales, en cantidades que excedan el consumo personal), ocupando los primeros lugares (2do para 2018 y 1ero para 2019) de la incidencia delictiva respecto a otras colonias dentro de Iztapalapa.

Tabla 3. Delitos recurrentes en La Desarrollo, 2018-2019

<i>Delitos</i>	<i>2018</i>		<i>2019</i>	
	<i>Total</i>	<i>Lugar</i>	<i>Total</i>	<i>Lugar</i>
Narcomenudeo	39	2°	79	1°
Robo de vehículo	106	1°	67	3°
Robo a transeúnte	174	1°	100	3°
Robos (todos los tipos)	529	2°	353	5°

Fuente: Carpetas de investigación de la Fiscalía General de Justicia de la Ciudad de México (FGJCDMX, 2019)

De acuerdo con estos datos, se considera que esta colonia es uno de los siete “narcocorredores” (puntos de alta circulación de drogas ilegales) en la Ciudad de México.³⁵ La economía subterránea de las drogas ha ganado terreno entre los jóvenes, muchos de los cuales han sido aprendidos por posesión de marihuana.³⁶ Estos registros se han traducido en un gran despliegue policial en La Desarrollo. Dicha política territorial tiene relación con un modelo de gestión policial, el cual enfatiza que “el combate y la prevención de los hechos delictivos deben realizarse a partir de las características intrínsecas de cada región” (Gaceta Oficial de la Ciudad de México, 2017, p. 107). Se han constituido así polígonos que se sustentan en la georreferenciación del delito, la investigación de grupos delictivos y la videovigilancia en la zona (SSP-CDMX, 2017).

La Desarrollo se ubica en un cuadrante policial³⁷ que responde a su orografía, densidad de población, vialidades y la cantidad disponible de equipamiento policial. En este cuadrante se mantienen los mismos efectivos de policía para evaluar su desempeño y establecer vínculos con la comunidad. Mediante el modelo Tendencia Cero y el Mando Único,³⁸ se ejecutaba el *Operativo Iztapalapa*³⁹ en “zonas limítrofes con los Municipios de Nezahualcóyotl y Los Reyes La Paz, así como con la Delegación Tláhuac” (SSP-CDMX, 2017, p. 55). Otros dispositivos desplegados han sido los puntos de control, los operativos nocturnos, los monitoreos exhaustivos de motociclistas y la vigilancia recurrente en las inmediaciones de los planteles escolares (SSP-CDMX, 2017).

³⁵ Sin autor (2019, 27 de febrero), “Hay siete narcocorredores en CDMX”, *Milenio Digital* [Periódico digital]. Recuperado de: <https://www.milenio.com/policia/identifican-siete-corredores-de-coca-y-mota-en-cdmx> (consultado el 29 de diciembre de 2019).

³⁶ El perfil de los detenidos en Ciudad de México es “76.1 por ciento de las remisiones son por posesión de marihuana, 18.1 por ciento por cocaína, 1.3 por ciento por pastillas psicotrópicas y 4.5 por ciento por otras drogas, [...] el 31.4 por ciento de las personas remitidas se encuentra en el rango de 18 a 22 años, 16.7 por ciento tienen entre 23 y 27 años y el 17.5 por ciento son menores de edad” (SSP-CDMX, 2017, p. 22).

³⁷ La delegación de Iztapalapa está dividida operativamente en diez cuadrantes policiales: Oasis, Reforma, Teotongo, Quetzal, Santa Cruz, Churubusco, Granjas, Tezonco, Estrella y Abasto.

³⁸ En los últimos años, el accionar policial ha dependido de “una visión de Tendencia Cero, cuyo objetivo es inhibir y prevenir la comisión de hechos delictivos a su mínima expresión y que, en caso de materializarse, se proceda a la detención inmediata de los probables responsables” (Gaceta Oficial de la Ciudad de México, 2017:110). Por otra parte, el “Mando Único” es parte de la estrategia de “guerra contra el narcotráfico”, y se fundamenta en una línea de mando unilateral entre policías de orden municipal, estatal y federal para prevenir la corrupción (Dorantes y Correa, 2014). Fue dispuesto en el mandato de Calderón (2006-2012) y se mantuvo en el gobierno de Peña Nieto (2012 - 2018). En el actual gobierno de López Obrador estas políticas empiezan a transformarse dándole un papel mayor a la Guardia Nacional.

³⁹ El *Operativo Iztapalapa* se realiza las 24 horas con un estado de fuerza de 400 elementos y 55 vehículos. Para el periodo 2016-2017 se realizaron 10,588 revisiones a personas, 8,564 revisiones de vehículos y 410 personas han sido presentadas ante el Ministerio Público (SSP-CDMX, 2017, p. 55).

Estos operativos forman parte de la cotidianidad de los jóvenes en La Desarrollo y en las colonias vecinas que limitan con Tláhuac.⁴⁰ Dicha frontera es un espacio en disputa por grupos del narcotráfico; en consecuencia, el poder estatal y administrativo entre ambas alcaldías es confuso entre lo legal y lo ilegal. En medios de comunicación se habla de una guerra de carteles en el sur de Iztapalapa, entre la banda de “Los Rodolfos” y el Cártel de Tláhuac. En medio de este contexto, “Desarrollo [...] es la colonia más difícil de la delegación”, como expresa una candidata electoral al hablar del problema de la delincuencia organizada en Iztapalapa.⁴¹ La política de seguridad se ha vuelto abiertamente invasiva, conforme ha aumentado la fuerza militar, el patrullaje, la persecución y el sobrevuelo de helicópteros en la zona.⁴²

En 2019, La Desarrollo se consolidó como “zona roja”, cuando la jefa de gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum, inauguró la operación de la Guardia Nacional (GN) precisamente en esta colonia, acompañada por elementos militares y destacando que el objetivo de su gobierno sería “reforzar las tareas de seguridad [en el área]” y “disminuir el índice delictivo al oriente de la capital”, “[ya que] esta colonia encabeza la incidencia delictiva en la Alcaldía Iztapalapa.”⁴³ De esta manera, se militariza la colonia, y los jóvenes que allí residen y sus espacios se convierten en el blanco por excelencia de la vigilancia, el control y la represión. Estos operativos militares fueron bien recibidos por los vecinos como manera de “controlar” la delincuencia, debido a las reiteradas denuncias de corrupción de los policías en la zona, acusados de estar coludidos con organizaciones del narcotráfico, ante lo cual, los vecinos se habían organizado para tomar la justicia por mano propia. De hecho, antes de la incursión de la Guardia Nacional, era común ver en varios puntos de la colonia muchas advertencias públicas de linchamiento en las calles.

⁴⁰ Sin autor (2019, 29 de enero), “¡Iztapalapa Segura! Aplican operativo en Desarrollo [...], *El Big Data* [Periódico digital]. Recuperado de <https://elbigdata.mx/2018/01/iztapalapa-segura-aplican-operativo-en-desarrollo-urbano-quetzalcoatl-y-otras-tres/amp/> (consultado el 29 de diciembre de 2019).

⁴¹ Sin autor (2018, 15 de mayo), “Narcotraficantes usan a Iztapalapa como su guarida”, *Excelsior* [Periódico digital]. Recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/narcotraficantes-usan-a-iztapalapa-como-su-guarida/1238939> (consultado el 29 de diciembre de 2019).

⁴² Sin autor (2018, 4 de julio) “SSP CDMX inicia nuevos patrullajes; elimina sistema de cuadrantes”, *Eje central* [Periódico digital]. Recuperado: <http://www.ejecentral.com.mx/elimina-ssp-de-cdmx-sistema-de-cuadrantes/> (consultado el 29 de diciembre de 2019).

⁴³ Sin autor (2019, 4 de julio), “Jefa de Gobierno recorre con Guardia Nacional colonia Desarrollo [...]” *Jefatura de Gobierno de la Ciudad de México* [Nota de prensa oficial], Recuperado de <https://www.jefaturadegobierno.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/jefa-de-gobierno-recorre-con-guardia-nacional-colonia-desarrollo> (consultado el 19 de mayo, 2021).

Foto 6. Advertencia de linchamiento en la vía pública



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

En redes virtuales y plataformas de mensajería electrónica, particularmente en *Facebook* y *WhatsApp*, los vecinos de La Desarrollo han creado grupos o páginas electrónicas de difusión, donde son frecuentes los reportes de robos (sobre todo, en el transporte) y el señalamiento de puntos de tráfico de drogas y otros delitos. Se comparten noticias que causan conmoción e indignación, como secuestros y homicidios, especialmente cuando se trata de feminicidios o de vecinos que eran reconocidos. Solo es posible acceder a estas comunidades virtuales con previa invitación de otro vecino y autorización de los administradores.

5. UN LUGAR ESTIGMATIZADO

Las privaciones y la violencia en La Desarrollo son acompañadas de representaciones fuertemente negativas que prefiguran a la colonia como un territorio peligroso y evitable, algo así como “lo peor” de Iztapalapa. Esto es particularmente llamativo, ya que Iztapalapa es una alcaldía fuertemente estigmatizada en la Ciudad de México. Así lo evidenció en 2012, Miguel Ángel Mancera, entonces jefe de gobierno del Distrito Federal, quien utilizó el

término “Iztapa-lacra” en su primer mitin oficial transmitido en medios de comunicación.⁴⁴ En el contexto mexicano, “lacra” hace alusión a una persona malvada, de dudosa reputación, pero también puede ser sinónimo de un “malviviente”. Asimismo, la estigmatización mediática de la colonia trascendió las fronteras nacionales, cuando en 2015 el periódico *El País* de España publicó “Un parque en el infierno”, un título amarillista para referirse a la inauguración de un centro deportivo y cultural en el barrio. En el artículo se sostenía que “En Desarrollo [...] hasta el nombre suena áspero. La colonia es una superficie de ladrillo y hojalata que se extiende por el sur más salvaje de la Ciudad de México”.⁴⁵ En el mismo año aparece otro titular: “La colonia más peligrosa del DF” en *El Universal* de México,⁴⁶ donde se afirma sin mayor fundamento, que “es la colonia que aporta el mayor número de internos a los reclusorios del Distrito Federal.” Esta construcción mediática supone la asociación de “tipos de lugar” habitados por “tipos de gente” (Sibley, 1995), en tanto el hábitat precario de La Desarrollo deviene en atributo de sus habitantes. En el citado artículo puede leerse:

Índices de embarazo adolescente, de consumo de drogas, de maltrato infantil y de padres con antecedentes delictivos. También los índices de desocupación y deserción escolar, y los índices de informalidad, violencia intrafamiliar y falta de oportunidades laborales [...] En ese rumbo de la ciudad hay ambientes familiares deteriorados o problemáticos, entornos de ilegalidad, presencia de pandillas, capital social debilitado y participación ciudadana incipiente. [...] Todo está dado para que Desarrollo [...] funcione como una escuela del crimen. [...] La colonia requeriría de una operación quirúrgica.

Con otro título apocalíptico y fuertemente demonizador, “Epidemia de Terror Urbano”,⁴⁷ nota publicada en 2016 de nuevo en *El País*, se hace un diagnóstico de la “enfermedad social” de los habitantes de este barrio basándose en estadísticas sin sustento: “En colonias como Desarrollo [...] no hay una sola biblioteca, pero sí 450 establecimientos de venta de alcohol. El barrio, con el 70% de desempleo juvenil, ostenta el dudoso honor de ser el que más presos aporta a las cárceles”. Por medio de esta narrativa mediática negativa, se fija a La Desarrollo

⁴⁴ Máspermás Diario (2012, 5 de diciembre), “Miguel Ángel Mancera se equivoca al decir Iztapalacra”. *YouTube* [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2CYOKqwoOys> (consultado el 25 de febrero, 2021).

⁴⁵ Martínez Ahrens, Jan (2015, 23 de febrero), “Un parque en el infierno”. *El País* de España [Periódico digital]. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2015/02/25/actualidad/1424888483_890488.html (consultado el 19 de marzo, 2021).

⁴⁶ De Mauleón, Héctor (2015, 22 de enero), “La colonia más peligrosa del DF”. *El Universal* [Periódico digital]. Recuperado de <http://www.eluniversalmas.com.mx/columnas/2015/01/110777.php> (consultado el 23 de mayo, 2020).

⁴⁷ Martínez Ahrens, Jan (2016, 3 de diciembre), “Epidemia de terror urbano”. *El País* de España [Periódico digital]. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/11/30/actualidad/1480504948_770791.html (consultado el 23 de febrero, 2021).

en el imaginario urbano como una colonia estigmatizada. Decir su nombre es sinónimo de “infierno social” en el discurso público (Wacquant, Slater y Borges., 2014, p. 1273), lo que tiene consecuencias importantes en la subjetividad de los jóvenes del barrio, quienes de hecho son muy conscientes de las narrativas y lenguajes que difaman sus espacios, sus prácticas, sus cuerpos y sus vidas. No en vano, muchos jóvenes que residen en La Desarrollo deben lidiar cotidianamente con el estigma de ser “delincuentes” ante los ojos de la sociedad.

Foto 7. Penitenciaría



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional. En un ejercicio de foto-provocación realizado en 2020, algunos jóvenes asociaron este reclusorio como su “destino” en la vida.

Este contexto previamente descrito es un punto de partida en mi investigación, considerando la localización de La Desarrollo en una geografía desfavorecida del oriente, su particularidad como colonia popular, su construcción estigmatizada en la narrativa pública y el hecho de ser configurada como “zona roja” a través de un discurso promovido por un Estado policial.

CAPÍTULO 3

UN ETNÓGRAFO EN EL BARRIO: MÁS ALLÁ DE LO VISUAL Y LO ORAL

1. LA FOTO-ETNOGRAFÍA PARA MIRAR “DENTRO”

En este capítulo indico de forma más precisa la estrategia metodológica que desarrollé para explorar los sentidos de pertenencia “entre” los jóvenes de un barrio popular en la Ciudad de México. Diseñé un trabajo de campo entre lo oral y lo visual que supuso desarrollar *in situ* un conjunto de técnicas etnográficas para caracterizar y contextualizar experiencias, prácticas y subjetividades de la vida juvenil. Al respecto, considero oportuno destacar la ética y las emociones que humanizaron a este proceso de investigación. Puedo comenzar señalando que muchas coincidencias me llevaron a la colonia donde trabajé en el oriente de la capital mexicana. Quería conocer la experiencia urbana en un territorio “peligroso”, ese era mi proyecto de doctorado en principio. Al menos así pensaba desde afuera. Dicho “afuera” implicaba, en mi caso, varias escalas: en primer lugar, como estudiante de posgrado de la UNAM, en segundo lugar, como habitante de una zona *clase mediera* de la Ciudad de México y, finalmente, como un venezolano radicado en México desde hace seis años. Pero, “dentro” de campo, yo estaba en “La Desarrollo”, nombre que sería determinante para reconocerse como joven dentro de la comunidad. Así decidí nombrar a este territorio que me había recibido por casi dos años (mayo 2018 – abril 2020), con el mismo nombre que le daban los jóvenes que compartieron algo de sus vidas conmigo.

Llegaba a esta colonia luego de algunas experiencias previas de trabajo de campo, primero en Caracas, mi ciudad natal, con los jóvenes en los cerros populares en la capital venezolana, quienes arrastran varios años de crisis bajo el modelo socialista de la *Revolución Bolivariana* (Moncrieff, 2020). Luego, ya en México, sobre masculinidad y violencia, en mi tesis de maestría, donde hice una reconstrucción etnográfica y visual de la vida de los jóvenes que son miembros de pandillas en Cuernavaca, capital de Morelos (Moncrieff y García Ponce de León, 2018). Si bien formado inicialmente en antropología y fotografía documental, en La Desarrollo era extranjero y tuve que aprender de ello. No entendía muchos códigos

callejeros y traté de compensarlo haciendo un tipo de *foto-etnografía*, la cual consiste en entender la intencionalidad narrativa de un etnógrafo a partir del lente fotográfico (Achutti, 2004). Esta visión y construcción etnográfica puede destacarse en diversos trabajos, como el documentalismo con ojo sociológico que hizo Bourdieu (2003) sobre los cambios socioculturales de una Argelia abriéndose al capitalismo; en la investigación a dos manos entre antropólogo y fotógrafo de Bourgois y Schonberg (2009), sobre los *homeless* y la realidad de la drogadicción en Estados Unidos; en el apartado fotográfico de Biehl (2005) sobre zonas de abandono de los enfermos y los excluidos en las periferias urbanas de Brasil; en la reflexión visual de Suárez (2012) sobre las creencias religiosas en una colonia popular en México. El acto fotográfico en estos estudios funciona como una forma de intensificar la mirada etnográfica y para describir escenarios sociales. Esta tesis se ha nutrido sensiblemente de los esfuerzos de estos científicos sociales para complejizar el análisis social por medio de lo visual. Así, junto a la centralidad del espacio para analizar la construcción de diversos sentidos de pertenencias utilicé métodos visuales como herramienta de trabajo sociológico.

El rubro de lo visual ha impulsado cambios importantes en las ciencias sociales, convirtiéndose en una manera legítima de investigar (Traue, Blanc, y Cambre, 2019). Del auge de las tecnologías de información y comunicación ha resultado la gran saturación de imágenes en la sociedad actual; del mismo modo que ha aumentado el papel de los medios visuales en la comprensión social (Banks, 2010; Harper, 2012; Pauwels, 2015). Para que la fotografía alcance sentido sociológico debe convertirse en un método en sí mismo (Holm, 2014). Se necesita abrir interrogantes sobre *la mirada* “entre” los sujetos sociales, de cómo se hacen una imagen de ellos mismos, de las relaciones de poder que sostienen una visualización (incluyendo la del investigador) y de las tecnologías que permiten visualizar la realidad social. En *Reframing Visual Social Science*, Pauwels (2015, p. 3) sostiene que “la ciencia social visual es un estudio no solo ‘sobre’ lo visual, sino también ‘a través’ de elementos visuales y visualizaciones de diversa naturaleza.” Sería justo argumentar que la vida social es “visible” y opera en ella un discurso visual constitutivo de espacios, escenarios y grupos sociales, lo cual puede ser investigado y tiene consecuencias tangibles y concretas en los modos de hacer investigación (Traue, Blanc y Cambre, 2019).

El giro visual, incorporado con mucho éxito en otras disciplinas tales como la historia y la antropología, ha encontrado cierta reticencia entre los sociólogos para agregar enfoques

visuales en sus métodos de investigación y análisis. No obstante, puede sociologizarse la imagen en función de la mirada. Banks (2010) destaca que no únicamente se trata de quién mira o quién es mirado, sino también de a quién se le otorga el “poder de mirar”. Esta afirmación hace eco en la crítica propiciada desde los estudios culturales, siendo *Orientalism*, de Said (1977), uno de los botones de muestra más tempranos de esta inversión analítica para comprender los procesos de identidad y de alteridad. Así pues, mi investigación resulta de orientar la cámara (como mirada) en una dirección teórica, como productor y generador de imágenes sociológicas.⁴⁸ Es decir, que, si bien tengo un entrenamiento como fotógrafo profesional, mi intención es otra cuando llevo la cámara a La Desarrollo: no busco solo documentar y fotos técnicamente “buenas”, sino utilizar la materialidad de la cámara y las fotografías como herramientas en mi interacción con los informantes. Siguiendo a Suárez (2012), se trata de darle un carácter a la fotografía como “fuente de sentidos” en la trama etnográfica y en el discurso sociológico. Como precursor de esta tendencia, Collier (1975) advertía cómo la observación directa no es capaz de captar el detalle de un escenario social: “Es importante reconocer la oportunidad de investigación ofrecida por la cámara. El registro [fotográfico] nos ha permitido considerar, a menudo por primera vez, materiales complejos o demasiado desconcertantes para que la mente-ojo humano las abarque” (1975, p. 211).

La etnografía con cámara supone la oportunidad de reflexionar posteriormente el trabajo de campo, tanto en el momento de discutir y compartir fotografías con los informantes como en el momento en que el sociólogo se enfrenta al reto de crear un texto analítico usando todos los materiales visuales que recopila en el terreno. Tomar como punto de partida la documentación fotográfica me permitió alimentar el análisis y la narrativa a través del *(con)texto* social de las imágenes. En consecuencia, lo visual no se explica sin un soporte escrito que concierne a la situación etnográfica, sensiblemente depende de acotar un texto comprensivo sobre los significados y representaciones de la realidad visual (Pauwels, 2015).

Desde esta perspectiva, he tratado la fotografía como dato en sí mismo y con el mismo valor empírico que cualquier entrevista, cuestionario, registro estadístico u observación etnográfica. Las fotografías que utilizo no sustituyen el análisis textual más tradicional, sino

⁴⁸ Para generar datos visuales el investigador puede fungir como *productor* (fotógrafo o videógrafo que produce imágenes o multi-medias), *generador* (incita respuestas con imágenes o utiliza técnicas visuales como foto-voice, foto-provocación, entre otras) o *buscador* (utiliza imágenes o multi-medias producidas por terceros). Véase: Margolis y Pauwels (2011)

que lo complementan desde la comprensión visual de la realidad. En este sentido, como metodológicamente lo hace la sociología visual, desarrollé una interpretación etnográfica entre que lo que yo observaba (fotografiaba) en el barrio y el punto de vista de sus habitantes jóvenes (a través de fotos narradas y entrevistas grabadas). En efecto, lo oral y lo visual son formas de interpretar paralelas en la etnografía, que pueden vincularse y entretenerse con el objetivo de renovar la manera de ver y describir los fenómenos sociales (Harper, 2012).

El grabador y la cámara (profesional o del teléfono móvil) fueron mis herramientas fundamentales. Después de obtener su consentimiento, combinaba ambas herramientas con los jóvenes en La Desarrollo, en los alrededores de la colonia y en sus itinerarios laborales y escolares en la ciudad. Pude así comprender sus movilidades y mundos culturales mientras transitaba con ellos la enorme Ciudad de México. Dado que siempre me encontraba *en movimiento*, debía definir una metodología siempre móvil; para ello, la cámara fotográfica representaba una de mis mejores aliadas para recabar los datos. Kusenbach (2003), propone utilizar entrevistas “en marcha” (*go-along* o *walking interviews*) para acceder al significado del desplazamiento físico y las prácticas espaciales. Asimismo, los métodos visuales me permitían una relectura de las entrevistas que realizaba. Este trabajo etnográfico y visual, como observa Kennelly (2017), permite reflexionar sobre el punto de vista de los jóvenes mientras transitan la ciudad: qué y cómo ven, desde dónde los ven, cómo imaginan ser vistos.

Señala Bourdieu (2007) que las periferias urbanas son “lugares difíciles de describir y pensar” (p. 9), donde el sociólogo debe evitar cualquier mirada simplista y estereotipada. Tuve que enfrentarme a mi punto de vista “exterior” cuando pretendía mirar desde “dentro”. Esta autocrítica me permitió comprender, complejizar, discutir y desmontar las miradas estigmatizantes que pesan sobre la juventud de los sectores populares. Una de mis primeras fotografías tenía un estilo de paisaje y “de turista” en Iztapalapa. De esta mirada se mofarían muchos jóvenes, al decirme lo que tantas veces escucharía: “te falta barrio”. Realmente, mis primeros ejercicios de foto-provocación no fueron exitosos, apenas dieron como resultado una invitación para dejar de lado mis prejuicios. Los jóvenes de La Desarrollo me solicitaban hacer una sociología con “otros ojos” (Moncrieff, 2021). Yo necesitaba cambiar mi mirada por una cercana y empática respecto a ellos y su territorio. En principio, la comprensión según mi enfoque visual desde “afuera” era muy diferente a la de mis informantes. Así, los jóvenes de La Desarrollo me ponían el reto de caminar “con sus zapatos” y aprender a mirar,

caminar y experimentar la ciudad desde sus parámetros, no desde los míos. La empatía, categoría básica que había aprendido en mi formación como antropólogo, de pronto, se erigió en un imperativo metodológico y una exigencia de mis informantes. Dejó de ser ingenuidad.

Foto 8. Paisaje de Iztapalapa



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo.

Para contextualizar mi propio punto de vista sobre esta colonia popular, recupero la discusión de Geertz (1983) en *Local Knowledge*, donde distingue entre “experiencia próxima” (*emic*) y “experiencia distante” (*etic*). Por lo cual, la metodología procuró conectar ambas aproximaciones en un texto visual repleto de tensiones culturales. Al tiempo que aprendía a “ser barrio”, es decir, que trataba yo de introducirme en una perspectiva *emic*, buscaba intercalar mis miradas *etic* con el debido respeto de lo que no entendía. Al distinguir y poner en diálogo ambas perspectivas, conseguía aproximarme más a las apreciaciones del mundo tal como es experimentado por los jóvenes. Entre lo visual y lo oral, se iban acompasando mis sensibilidades y percepciones con lo que ellos vivían y consideraban legítimo dentro de sus códigos de vida y en el marco de sus experiencias urbanas. En marzo de 2020, cuando dejé de ir a La Desarrollo debido a la pandemia de la Covid-19, ya había adquirido un rol como investigador de la vida barrial. Ya no era un foráneo o un turista: había sido aceptado

como etnógrafo visual. Mi mirada, así, fue trastocada por los jóvenes de La Desarrollo, y dejarme ver con “otros ojos” me consiguió la aceptación como un personaje más en el barrio.

2. UNA METODOLOGÍA CON DOS MODOS

Mientras aprendía los códigos y el *slang* del barrio, trataba de desarrollar *in situ* una metodología de corte plural, a la que Lamont y Swidler (2014) plantean como pragmatismo técnico para elaborar métodos que nos permitan entender la complejidad social. Cada técnica que empleaba tenía limitaciones y ventajas en el terreno que, a su vez, me iban abriendo paso a distintos niveles analíticos, hipótesis contradictorias y diferentes esquemas de observación. Esto me fue permitiendo entender las ambigüedades entre lo que observaba en el mundo de los jóvenes, lo que me contaban en las entrevistas y también en el cuerpo de imágenes que iba recopilando con métodos visuales. Khan y Jerolmack (2013) destacan la complejidad del vínculo “decir-hacer” en su estudio etnográfico en una escuela preparatoria de élite en Estados Unidos, donde los jóvenes legitiman una retórica meritocrática para proteger sus privilegios. Aun cuando utilizan el discurso de esfuerzo, en la mayoría de ellos no fueron observados los hábitos de estudio que decían tener. En mi caso, en un contexto contrastante con el descrito por Khan y Jerolmack (2013), también encontraba que lo que me decían los jóvenes y las prácticas que observaba en La Desarrollo, parecían ser bastante incongruentes. Fluctuaban entre lo normativo y lo experimentado. Así que empecé a considerar la entrevista como un canal de análisis distinto a la observación, con lo cual el método de la investigación adquirió un modo oral y otro visual, con distinta naturaleza analítica. La tensión entre lo oral y lo visual, al tiempo que fue un reto interpretativo, constituyó también una fuente que me permitiría ofrecer una lectura alternativa del problema de investigación.

En Bali, los antropólogos Bateson y Mead (1942) fueron precursores de un método multimodal que combinaba la entrevista y la fotografía para entender y conceptualizar la realidad cultural. La información visual les permitía dilucidar aspectos que no podrían expresarse con palabras y narraciones, básicamente los utensilios, el lenguaje corporal, la relación madre-hijo, momentos de trance y ritos de paso. De esta manera, el esfuerzo por posicionarme entre lo oral y lo visual me permitió entrecruzar narrativas e imágenes de los jóvenes que iba conociendo en La Desarrollo. El resultado fue un corpus cualitativo bastante diverso sobre las complejidades del apego social que me fueron mostrando que la pertenencia

es multidimensional y multifacética (May, 2011). De acuerdo con Hammersley y Atkinson (1994, p. 250), “la etnografía se suele configurar como una combinación de técnicas, lo que hace posible comprobar la validez de datos procedentes de diferentes técnicas”. Con dos modos de investigar, pude matizar algunas generalizaciones y resaltar aspectos marginales en el corpus cualitativo que obtuve. Esto fue productivo al momento de no poder conseguir una entrevista o en las ocasiones que no podría fotografiar, pero también pude comparar la información que me daba la misma persona tanto a nivel oral como a nivel visual. En la siguiente tabla se aprecian las modalidades y la información recuperada para cada técnica.

Tabla 4. Técnicas, modalidades e información recuperada

TÉCNICA	MODALIDAD	INFORMACIÓN RECUPERADA
<i>Entrevista</i>	Oral	Experiencias y valoraciones que expresan límites de identidad
<i>Foto-narrada (provocación)</i>	Visual-Oral	Presentación de sí mismo (corporalidad, tatuajes, moda)
<i>Foto-participativa</i>	Visual-Oral	Lugares significativos desde una perspectiva subjetiva
<i>Observación</i>	Visual	Interacciones en los espacios
<i>Documentación fotográfica</i>	Visual	Características del espacio local
<i>Cartografía subjetiva</i>	Visual	Centralidad de los lugares en la experiencia
<i>Recorrido</i>	Visual-Oral	Itinerarios y sensaciones con respecto a los espacios transitados

Fuente: elaboración propia

El conjunto de técnicas utilizadas, reportadas en la tabla anterior, se superponían en el terreno. El modo oral estaba lleno de dinamismo. Podía emprender conversaciones con una simple pregunta: “¿qué tal la onda por acá?” En la respuesta de los jóvenes, la pertenencia no era un dato como tal y no se puede observar ni medir “desde afuera”, es una característica de la sensación naturalizada respecto a los lugares y los vínculos sociales. Entrevisté a 39 varones jóvenes (de entre 16 y 24 años de edad) que residían en La Desarrollo (Tabla 5). Dado que a partir de los 15 años de edad el abandono escolar comienza a incrementarse, suele haber mayor presencia de los varones jóvenes en el espacio público barrial (Saraví, 2009). Las entrevistas profundizaron en cómo estos jóvenes sentían “su lugar”, básicamente, dónde estaban cómodos, seguros, reconocidos y valorados en los espacios urbanos (Cresswell,

1996). Fueron entrevistas semi-estructuradas y exploraban límites simbólicos en ciertos tópicos (residencia, familia, escuela, trabajo, experiencias urbanas, redes y circuitos sociales, estilos de vida y violencias urbanas), es decir, versan sobre el momento donde evalúan, categorizan y justifican la “otredad” para construir una definición de sí mismos (Lamont y Molnár, 2002). La narración de estos procesos hace posible entender un distanciamiento social donde se configuran sentidos de pertenencia en La Desarrollo y fuera de esta colonia. Tales demarcaciones trazan las fronteras discursivas “yo-tú” o “nosotros-ellos” que traslucen jerarquías, similitudes y diferencias entre grupos, comunidades y espacios juveniles.

Las conversaciones con los jóvenes fueron grabadas, con una duración entre 40 y 60 minutos, luego fueron íntegramente transcritas. Por otro lado, la intermediación del lugar fue fundamental en las mismas. Muchas entrevistas, tanto individuales como colectivas, fueron realizadas en los espacios públicos: calles, banquetas, esquinas, parques, canchas, centros comunitarios, puntos de encuentro, lugares de trabajo, incluso en el metro. Cuando la entrevista era en la colonia, varios jóvenes me cuestionaron *off record* si quería entrevistarlos como “rateros”, “chakas” o “drogadictos”. Frente a esta situación, que evidenciaba bien la violencia simbólica ante mi presencia, debía explicar con detalle los objetivos de mi investigación y el uso posterior de los materiales grabados. Me permitieron el uso del grabador en todas las ocasiones, salvo en temas sensibles como la narración sobre economías ilegales y tráfico de drogas o confesiones de gran contenido emocional y familiar. Solo pude hacer recorridos urbanos con quienes establecí una relación más cercana, circunstancia que ampliaba la entrevista con las experiencias sensoriales, la identificación georreferenciada y los lugares preferidos, eran sus rutas e itinerarios en la Ciudad de México.

En dos años de trabajo de campo, la relación de confianza que construí con algunos jóvenes me permitió entrevistar reiteradamente a varios de ellos, participar en diferentes espacios de su vida íntima (conocer familiares, amistades, ir a eventos y fiestas, entre otros) y hacer actividades deportivas en su compañía (calistenia, barras, básquet). Por medio de la observación participante, a menudo acompañada de una exhaustiva y a veces apremiante documentación fotográfica, pude conocer con profundidad los espacios públicos compartidos por los jóvenes (parques, calles, esquinas, entre otros), las expresiones artísticas y musicales (como la movida del hip-hop, el reguetón, el grafiti), las fronteras y rutas del barrio, así como la moda, la estética, las prácticas y los contextos de la vida juvenil (O’Hara y Higgins, 2019).

Tabla 5. Perfil de los entrevistados

Entrevista	M. Oral	M. Visual	Nombre (ficticio)	Edad	Colonia	Nivel educativo	Ocupación	Estado civil	Hijos
1	Si	Si	Felipe	24	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Estudiante, Promotor comunitario	Unión libre	0
2	Si	Si	Eduardo	20	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Estudiante, Empleado (aseguradora)	Soltero	1
3	Si	Si	Andrés	23	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Operario en maquila textil	Unión libre	1
4	Si	No	Antonio	20	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Aprendiz de albañil, Tianguista	Soltero	0
5	Si	No	Alfonso	21	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Universitario, Comerciante de comida	Soltero	0
6	Si	No	Victor	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante, Ayudante en comercio	Soltero	0
7	Si	No	Beto	22	La Desarrollo	Secundaria (incompleto)	Tianguista	Soltero	1
8	Si	Si	Héctor	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante	Soltero	0
9	Si	Si	Carlos	17	La Desarrollo	Bachillerato incompleto	Aprendiz de albañil, Tianguista	Soltero	0
10	Si	Si	Fernando	21	La Desarrollo	Bachillerato incompleto	Comerciante de comida	Unión libre	2
11	Si	Si	Daniel	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante	Soltero	0
12	Si	No	Tomás	18	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Estudiante, Actor de teatro	Soltero	0
13	Si	Si	Jaime	21	La Desarrollo	Secundaria (completo)	Carpintero, Tianguista	Unión libre	1
14	No	Si	Vicente	22	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Vigilante en empresa privada	Soltero	1
15	Si	Si	Omar	23	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Vigilante en empresa privada	Soltero	1
16	Si	No	Nitro	23	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Tianguista, Rapero	Soltero	0
17	Si	No	Pablo	23	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Albañil	Unión libre	1
18	Si	Si	Marco	22	La Desarrollo	Bachillero (incompleto)	Electricista	Soltero	0
19	Si	No	Alán	22	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Barman	Soltero	0
20	Si	Si	Pedro	23	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Artista, Grafitero	Soltero	0
21	Si	Si	Juan	18	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Aprendiz de herrería, Futbolista	Soltero	0
22	Si	Si	Salvador	22	La Desarrollo	Secundaria (completo)	Desempleado, Narcomenudista	Soltero	0
23	Si	No	Rodrigo	22	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Comerciante de verduras	Soltero	0
24	Si	No	Duki	21	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Tianguista, Rapero	Soltero	0
25	Si	No	Jesús	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante, Tianguista	Soltero	0
26	Si	No	Saúl	21	La Desarrollo	Secundaria (completo)	Tianguista	Soltero	0
27	No	Si	Sandro	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante	Soltero	0
28	Si	No	Ángel	18	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Empaquetador	Soltero	0
29	Si	No	Kevin	19	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Operario en maquila textil	Soltero	0
30	Si	No	Manuel	20	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Tianguista	Soltero	0
31	Si	No	Gilberto	19	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Aprendiz de herrería	Soltero	0
32	Si	Si	Agustín	16	La Desarrollo	Bachillerato (en curso)	Estudiante	Soltero	0
33	Si	Si	Óscar	21	La Desarrollo	Secundaria (completo)	Desempleado, Narcomenudista	Soltero	0
34	Si	Si	Gonzalo	20	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Estudiante	Soltero	0
35	Si	Si	Douglas	23	La Desarrollo	Secundaria (incompleto)	Vigilante en empresa privada	Unión libre	0
36	Si	Si	Jovani	16	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Estudiante, Tianguista	Soltero	0
37	Si	Si	Roberto	20	La Desarrollo	Secundaria (incompleto)	Limpia parabrisas	Soltero	1
38	Si	Si	Ramón	20	La Desarrollo	Bachillerato (incompleto)	Albañil, Repartidor	Soltero	0
39	Si	Si	Numan	22	La Desarrollo	Universitario (en curso)	Productor de música	Soltero	0

En los encuadres de mis fotografías como observador participante se puede visualizar el escenario social, la performatividad de los roles sociales (*role playing*) y mi involucramiento comprensivo como investigador (Becker, 2015; Margolis y Pauwels, 2011). Para sistematizar esta información, hice un informe técnico de las tomas realizadas, acotando siempre la interpretación sociológica de las mismas (Suchar, 1997). Subrayo además el papel de los equipos fotográficos como herramientas de trabajo, sobre todo, de la cámara, dada la importancia que tiene su tamaño, apariencia e identificación en diferentes escenarios y contextos. Trabajaba con una aparatosa Canon réflex, una compacta Fuji de focal fija y mi teléfono móvil. La reactividad ante las cámaras logré explorarla en el análisis etnográfico, con situaciones más o menos naturales, con menor o mayor intervención, así como momentos provocados intencionalmente y detectables por los sujetos fotografiados (Harper, 2002).

El análisis no se limita al instante capturado en una fotografía. La reacción social abre oportunidades para que el dato visual se transforme en un asunto vivido e interactivo. Así, en una suerte de “foto-provocación” (Harper, 2002), mostraba mis registros digitalizados a los jóvenes (en la pantalla de mis cámaras o en el teléfono) o se los compartía vía *WhatsApp*, plataforma de mensajería con la cual establecí una relación de confianza a distancia con varios habitantes de La Desarrollo en tiempos de pandemia. Era un ejercicio dialógico sobre mis materiales de campo, de modo que pude recuperar opiniones, valoraciones y críticas sobre mi mirada “exterior”. Lo llamé *foto-narrada*, ya que la conversación tenía una fotografía como foco de la discusión y de la descripción del informante (Pauwels, 2015). Esta técnica se convirtió en el soporte visual de muchas performatividades del yo basadas en el género masculino. Para algunos varones jóvenes era bastante natural mostrar su corporalidad ante la cámara, en términos de musculación, cortes de cabello, tatuajes, cicatrices y zapatos. La utilidad de este soporte visual queda más clara en los capítulos etnográficos (4-7). Por otro lado, la *foto-participación* significó “entrar” en sus miradas, explorar en sus sensibilidades y sus representaciones visuales más personales (Margolis y Pauwels, 2011). Estas fotografías evocaban un discurso subjetivo sobre los jóvenes en sí mismos, respecto a su biografía en La Desarrollo, su entorno social y sus otredades. Solo les daba una indicación para usar esta técnica: “¿con cuál lugar del barrio te sientes identificado?” Utilizando sus teléfonos, la pregunta fue contestada vía *WhatsApp* a través de una fotografía hecha por ellos mismos basándose en sus recuerdos, memorias y lazos emocionales con el territorio.

Otra técnica no menos importante fue la *cartografía subjetiva*, mediante la cual los jóvenes mapearon sus lugares, vivencias, geografías e itinerarios de desplazamiento (Segura, 2015). Este territorio representado en un croquis resaltaba el conocimiento vivencial sobre su entorno inmediato, a la vez que permite reconstruir la espacialidad con la que conciben, experimentan y asignan contenidos simbólicos y emocionales a la colonia y sus movi­lidades. Esta técnica cartográfica era el anexo de una entrevista, por lo que iban explicándome mientras hacían sus trazos, sobre lugares donde eran reconocidos y las zonas que evitaban.

Foto 9. Dibujando cartografía (video captura)



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, captura de un video realizado con teléfono móvil.

Como información complementaria, entrevisté a algunos actores locales para indagar sobre sus percepciones de La Desarrollo. Fueron varias conversaciones con líderes de asociaciones comunitarias (3), vecinos (18), transportistas (2), comerciantes (8), familiares (5) y mujeres jóvenes (4), con quienes hablé sobre la historia y los problemas sociales de la colonia, las narrativas de violencia, temas como el miedo y la inseguridad, la perspectiva femenina sobre los varones, las oportunidades de trabajo de los jóvenes y su opinión general sobre ellos.

El resultado del trabajo de campo fue un corpus de información muy amplio y variado, en total trabajé considerando más de 200 fotos sobre los temas de las entrevistas ya señalados anteriormente (residencia, familia, escuela, trabajo, experiencias urbanas, redes y circuitos sociales, estilos de vida y violencias urbanas), muchas de las cuales se van exponiendo a lo largo del texto etnográfico y fueron escogidas por ellos como “significativas” de su realidad cotidiana. La triangulación entre lo oral y lo visual fue sistematizada con la ayuda del software de análisis cualitativo *Atlás.ti*, donde elaboré un árbol semántico para organizar e

interrelacionar los materiales empíricos, las categorías nativas de los jóvenes y el trabajo conceptual de la investigación. Así fue que intenté generar una teoría fundamentada (Glasser y Strauss, 1967) sobre los sentidos de pertenencia de los jóvenes que viven en los barrios populares, con aspectos materiales, morales, simbólicos, estéticos y emocionales de cómo dividen su mundo social para pertenecer y hacer “su lugar” en la ciudad.

3. CUESTIONES ÉTICAS: ACCESOS, RIESGOS Y EMOCIONES

Mi incursión en el barrio pasó por un vínculo estrecho que logré construir con los miembros de un centro comunitario para jóvenes, un espacio de artes gráficas y serigrafía que también fungía como comedor para familias, mujeres y niños de escasos recursos.

Foto 10. Actividades del centro comunitario: serigrafía y comedor



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo.

Durante la pandemia de la Covid-19, las mencionadas actividades fueron suspendidas, y se están desarrollando labores de construcción en este espacio, para refundarlo como uno de los *PILARES* de la alcaldía Iztapalapa, un nuevo programa del gobierno de la Ciudad de México para revitalizar y rediseñar centros comunitarios en las zonas desfavorecidas, donde se habilitan ciber-escuelas y talleres gratuitos en disciplinas artísticas, deportes y capacitación para el empleo.⁴⁹ En sus inicios, este espacio era el antiguo lugar de reunión de la militancia obrera de los fundadores de la colonia. Desde hace una década, el relevo generacional explica sus nuevas funciones y reorientación social. Devino en un centro comunal que funciona a través de las donaciones, la solidaridad y la cooperación de vecinos, siendo liderado por varios artistas populares y mujeres voluntarias de La Desarrollo, quienes organizaban las

⁴⁹ Para más información sobre el Programa PILARES (Puntos de Innovación, Libertad, Arte, Educación y Saberes) puede consultarse <https://pilares.cdmx.gob.mx/>

actividades del comedor y recreativas para niños y jóvenes. Asimismo participaban otros voluntarios externos a la colonia, entre los que me incluyo, destacando también el papel de diversas organizaciones no gubernamentales de corte social. En dos años de trabajo de campo he colaborado con la compra de alimentos, como fotógrafo y en la redacción de informes y proyectos para obtener recursos del Estado.

Para junio de 2018, inicié recorridos, conversaciones y presentaciones ante líderes y políticos que tendían a enfatizar los problemas sociales de la colonia: la pobreza, la poca participación social, la inseguridad y el déficit en los servicios públicos. En sus discursos, caracterizaban a los jóvenes como víctimas del desempleo y del narcotráfico. Para estos actores locales, preocupados por la violencia del barrio, fue especialmente importante que yo aclarase un conjunto de responsabilidades éticas y cívicas sobre mi presencia y contacto con la comunidad y la eventual publicación de esta investigación (Jimeno, Varela, y Castillo, 2011). Muchos jóvenes que conocí en un principio estaban en el círculo social de estos líderes comunitarios. Posteriormente, para mi segundo año en La Desarrollo, fui creando mi propia red de conocidos, con lo que tuve mayor independencia para tener acceso a los jóvenes.

Se volvió crucial salvaguardar toda esta confianza. Considerando algunas discusiones sobre el anonimato en etnografía (Daley, 2015; Nesper, 2000; Rhoads, 2020), procuré no revelar información “de más” que pudiera comprometer a los entrevistados y todos los colaboradores de esta investigación. Decidí denominar a la colonia “La Desarrollo” que es como la nombran los jóvenes y es un nombre que pueden reconocer los habitantes del barrio. Para mantener el anonimato de estos informantes, cambié sus nombres reales por otros ficticios, y eliminé algunas precisiones sobre los lugares que frecuentaban y la localización precisa de las prácticas observadas. Para proteger la identidad de los jóvenes, bajo ningún pretexto hice una foto frontal de sus rostros. El uso del blanco y negro en la documentación fotográfica resaltaba las acciones y las situaciones de las tomas y favorece la debida censura de la información visual sobre el espacio local.

Para trasladarme utilicé los mismos medios de transporte que los habitantes de La Desarrollo. Decidí mudarme a una zona colindante con la Alcaldía Iztapalapa, para ir diariamente a la colonia utilizando la línea del metro Garibaldi-Constitución de 1917. El traslado estaba mediado por un punto de llegada con mis conocidos en el barrio, quienes me recibían en sus casas, incluso para pernoctar. Sobre el tema de seguridad en el transporte

público, los robos suelen ser denunciados en la página *Facebook* del vecindario. No hay servicio de taxis en horarios nocturnos porque se considera una ruta peligrosa.

Foto 11. Traslado cotidiano



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografías con teléfono móvil. Estación y vagón en Metro Constitución de 1917, base de taxis e interior de un bus.

Para trasladarme dentro del barrio utilizaba moto-taxis, un medio de transporte muy popular en la periferia oriente de la ciudad, mediante el cual pude conocer los espacios públicos, las calles, las rutas, los callejones y el área urbana que comprende a La Desarrollo y sus colonias vecinas. La zona entre las alcaldías de Iztapalapa y Tláhuac donde estuve se encuentra surcada por fronteras administrativas, simbólicas y emocionales, que hacen que unos territorios se consideren “seguros” y otros sean tildados de “peligrosos”. Esto estaba asociado con cuestiones estéticas, límites físicos y materiales, condiciones de infraestructura, conflictos entre vecinos, así como aquellas proximidades y espacios imaginados bajo el control total de la delincuencia y el narcotráfico. Estos discursos de peligrosidad eran parte del imaginario común y de las narrativas del miedo que compartían muchos residentes de la zona. Documenté estos recorridos en motocicleta utilizando registros de video.

Foto 12. Entrando al barrio (video captura)



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, video con cámara profesional.

Foto 13. Paseando por el tianguis (video captura)



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, video con teléfono móvil.

Foto 14. Circulando en calles cerradas (video captura)



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, video con cámara profesional.

Otro criterio de acceso que contemplé es el de género, ya que trabajé principalmente con varones jóvenes que pasaban tiempo en las calles, con quienes fue relativamente sencillo establecer conversaciones prolongadas en el espacio público. Con algunos fue posible utilizar el grabador y la cámara en sus entornos más cotidianos, por ejemplo, en sus espacios y momentos familiares. En el mundo social de estos varones jóvenes en la colonia puede distinguirse una apropiación de esquinas, barras y canchas deportivas, entre otros espacios callejeros donde hacen su vida cotidiana. La experiencia masculina comprendía temas sensibles como la violencia, el miedo, el tráfico de drogas y la criminalización por parte de policías. Por otro lado, tuve poco contacto con mujeres jóvenes y sus experiencias barriales. Esto me permitió evitar cualquier sospecha sobre algún tipo de relación sentimental, ya que transgredir este límite sexista entre los géneros, a la larga, podría haber entorpecido mis relaciones de confianza con la comunidad.

El tema de mi seguridad y de los jóvenes fue considerado expresamente. En su artículo *Pactando con el diablo*, Ascensio (2018) advierte algunos riesgos que conlleva la etnografía de la violencia urbana. Para prevenirlos, sugiere conocer bien la zona y tener estrategias para entrar y salir del terreno en casos de emergencia o conflicto, así como maximizar la protección de informantes, no exponiéndoles a situaciones comprometedoras. Como ejercicio de auto-contextualización tuve que distinguir entre lo que efectivamente me causaba miedo, respecto a una narrativa del crimen (Caldeira, 2007), que además circula con bastante facilidad en el barrio a través de las bromas, las conversaciones del día a día y los rumores cotidianos, dando cuerpo al estigma del lugar y sus grupos más desfavorecidos. Esto era particularmente evidente con las personas que viven en la calle o los jóvenes que ocupan el espacio público.

Por el hecho de ser extranjero, al inicio de mi trabajo de campo, lo que observaba no me causaba miedo, ya que no entendía los significados inscritos en el territorio. Poco a poco, la experiencia de socialización cotidiana me hizo romper con el hermetismo cultural, empecé incluso a experimentar las sensaciones de paranoia y temor que son propias de la experiencia local. Había zonas alejadas y espacios en total abandono que me paralizaban el cuerpo, pero comprendí que también causaban parálisis a los jóvenes que iban conmigo. Todo se tornaba aún más confuso a nivel emocional porque los códigos machistas de la valentía no permiten esta expresividad entre los varones. Como sostiene Bourgois (1990), en su experiencia de

trabajo con refugiados salvadoreños en Honduras, realmente lo que sucedía es que aceptaron llevarme por estos rumbos porque mi sola presencia les proporcionaba “seguridad”. Como investigador, tenía el privilegio de que no pasara nada por estar totalmente fuera de contexto. Yo representaba el desequilibrio de muchas relaciones codificadas como potencialmente violentas, entre otras cuestiones, me era posible relajar algunas fronteras entre territorios, grupos y personas. Por ejemplo, esto sucedía cuando fotografiaba partidas de futbol entre equipos rivales, en mi presencia corporal “sin rudeza” en las barras, ante la revisión de policías que actuaban con mayor decoro (fueron a inspeccionar mi vínculo con los jóvenes).

Tuve que delinear un rol en la comunidad en numerosas ocasiones, explicando con transparencia el propósito de esta investigación. Era reconocido como el estudiante de UNAM que escribía una tesis sobre el barrio; si bien así lograba aminorar algunas desconfianzas, siempre estaba la posibilidad de ser confundido con un reportero extranjero o con un policía encubierto. Volverme familiar no fue inmediato, cometí muchos errores al comienzo porque los jóvenes tenían una imagen difusa sobre mí (a veces era leído como un “metiche”). Las primeras entrevistas fueron poco exitosas: hacía preguntas directas sobre temas delicados y no tuve la sensibilidad necesaria. En algunos casos hubo mucha hostilidad ante mi presencia, escenario habitual en algunos lugares donde había circulación de drogas ilícitas. En este ambiente de desconfianza funciona el lema “si no me lo chingo yo, él me va a chingar después”. Por ello se me solicitaba expresamente no documentar, borrando cualquier grabación o fotografía antes de poder irme.

La observación en este contexto tiene ciertos límites, como explica Maldonado (2013), al sugerir diseños periféricos a fin de evitar “consecuencias inesperadas” de la trama social. Preferí mantener con estos jóvenes “desconfiados” un contacto por redes virtuales y mensajería electrónica por un año. La confianza la iba ganando respetando pactos con ellos. Posteriormente, cuando aceptaron que no era una amenaza, me permitieron hacer registros de su vida cotidiana con el acuerdo de no ser reconocidos por sus rostros. Esta situación hostil fue cambiando con el apoyo de “informantes claves”, quienes extendieron deliberadamente mi red social en el barrio, de hecho en sus círculos eran una suerte de porteros y advertían con antelación de mis visitas; así logré introducirme en diferentes grupos de jóvenes. Por momentos, esto podría ser un obstáculo para conocer otros lugares y grupos sociales, ya que yo “heredaba” los conflictos de mis conocidos. En general, mi estrategia de seguridad era

mantenerme en el área del vecindario donde era familiar, sobre todo, cuando me encontraba en soledad y debía quedarme en fondas y otros comercios para pasar el tiempo.

Algo que no puede dejarse de lado es el aspecto emocional del trabajo de campo. En dos años establecí amistades significativas, tanto con los jóvenes como con otras personas del barrio que me apoyaron. Autores como Feldman y Mandache (2019), prefieren hablar de una superposición de emociones para entender mejor la reflexividad etnográfica, lo cual se hace “entre” la experiencia humana, a través de un análisis más matizado y fluido entre conceptos, significados y sentimientos, entre el observador y lo observado. La conexión emocional reafirma lazos de solidaridad y desde luego era resonante de una gran parte de mis vínculos con la comunidad y los jóvenes. Mi socialización para “ser barrio” fue orientada por estas relaciones y en consecuencia fui impregnado de las emociones de quienes me hicieron compañía en La Desarrollo y se movieron conmigo a través de la Ciudad de México.

Las amistades y empatías se transformarían en un compromiso con la interpretación honesta del “dato”, tal como sugieren Gay y Blasco y Hernández (2020) en su proyecto de etnografiar la amistad en el trabajo de campo. Había adquirido la responsabilidad moral de dar sentido sociológico a aquellas alegrías, angustias y sueños en tantas notas etnográficas, archivos fotográficos y grabaciones de entrevista, básicamente son emocionalidades que pueden alimentar el análisis (Stodulka, Dinkelaker, y Thajib, 2019). El contenido afectivo de estos materiales empíricos facilitaba la “descripción densa” (Geertz, 1973). Cuando escribía dejaba de ser “extranjero” porque percibía, entendía y sentía temor de ciertos lugares que había fotografiado; porque me dolían ciertas situaciones de injusticia que me relataban. Esto lo expreso en un tipo de escritura de carácter afectivo (o afectado) en varios pasajes. Como claro ejemplo, resalto mis sentimientos de indignación y tristeza al conocer que había sido asesinado Salvador, uno de los jóvenes más comprometidos con este estudio. La amenaza de la violencia se volvió muy real en este caso; realmente sentí miedo y fue un hiato para mí y la investigación. Tuve que retroceder con mucha cautela; de hecho, mi frecuencia de visitas a la colonia fue menor luego de esa fatídica noticia. Haciendo un duelo, recuperé toda mis intercambios electrónicos con él, escuchando el rap que me compartía en chats y trasladé esta emotividad en la narrativa etnográfica.

El trabajo de campo fue abruptamente interrumpido por la contingencia sanitaria de la Covid-19, en abril de 2020. En estos tiempos de pandemia he mantenido un contacto virtual

y digital con los jóvenes. La confianza permanece ante la distancia física. Salir de la colonia devino en un ejercicio de autocrítica hacia mi mirada y del papel que había adquirido en La Desarrollo. Siendo congruente y transparente, con dos años visitando esta colonia, mi visión sobre ella y sus habitantes sigue siendo bastante incompleta, pero, de ningún modo podría ser reducida en un esquema claro entre investigador e “investigado”. Muchas veces esta relación se extraviaba en la amistad; el grabador y la cámara estuvieron de sobra, haciendo posible la comunicación emocional que requerían estos momentos.

Esta humanización de mi trabajo etnográfico y visual tiene por motivo desclasificar profundamente las vidas estereotipadas que recaen en la imagen de los jóvenes de los barrios populares. Mi compromiso ético y político ha sido evitar el sensacionalismo del relato, la cosificación de imágenes, la pornografía de la pobreza y la consecuente re-estigmatización a lo largo de la narrativa etnográfica que presento a continuación.

PARTE II

HACER SU LUGAR EN LA CIUDAD

Esta segunda parte está conformada por cuatro capítulos donde busco integrar los hallazgos de esta investigación en una narrativa etnográfica y visual sobre los sentidos de pertenencia y arraigo social para los jóvenes de La Desarrollo, la colonia popular donde hice el trabajo de campo en el oriente de la ciudad. El cuarto capítulo va del espacio al cuerpo, pone de manifiesto la manera en que los jóvenes hacen suyas las fronteras morales de la comunidad donde residen. En el quinto capítulo proyecta el cuerpo en un marco espacial, describiendo cómo las sociabilidades masculinas de los jóvenes producen lugares de pertenencia en el barrio. En el sexto capítulo, considero el cuerpo como un vehículo del espacio, analizo así las diferentes movilidades de los jóvenes por una metrópolis desigual y fragmentada. En el séptimo, problematizo los límites espaciales de sus cuerpos y las formas de resistencia que despliegan en un orden urbano que los estigmatiza y criminaliza. En cada uno de estos capítulos, la cuestión de la pertenencia puede entenderse como la lucha cotidiana de estos jóvenes por encontrar “su lugar” en la Ciudad de México.

CAPÍTULO 4

LAS FRONTERAS INTERNAS. COMUNIDAD Y SOCIABILIDADES DEL MIEDO.

La palabra comunidad tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza. [...] Pero lo que pone en cuestión esta imagen sin mácula es otra diferencia, la que hay entre la comunidad de nuestros sueños y la ‘comunidad realmente existente’,

Zygmunt Bauman, Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil (2006, pp. VII y VIII)

1. DES-ROMANTIZAR LO COMUNITARIO

En este capítulo exploro cómo se construye la idea de comunidad entre los jóvenes de La Desarrollo, cuestionando el romanticismo de un “nosotros” ideal y de las prácticas deseables para convivir “bien” en el barrio. De este modo, busco problematizar el espacio local como medio de socialización e identidad en la juventud de sectores populares (Saraví, 2004). En principio, las representaciones sobre lo que es un lugar digno, seguro y válido para estos jóvenes se relacionan con un orden urbano y a partir del marco de convenciones formales e informales que regulan el uso de los espacios comunes (Duhau y Giglia, 2008, p. 258).

La geografía moral del barrio se va produciendo y plasmando a través de aquellas valoraciones que apartan y segregan grupos, lugares y personas que son visualizadas como inferiores o inmorales (Cresswell, 2005). Ser valorado positivamente en términos sociales y ser considerado digno de respeto, constituye sin duda “un reto”, un proceso identitario que requiere de un esfuerzo permanente por parte de los jóvenes. Ello corresponde con el sentido de comunidad que experimentan en la vida cotidiana del barrio y sus espacios públicos. Tal proceso pasa por relaciones de poder e inscripciones determinadas en el lugar que viven, en términos de Haesbaert (2011, p.118), la identidad de los jóvenes de La Desarrollo constituye un acto de territorialización determinante de su posición social como grupo en la comunidad. En esta colonia popular existe por ello una territorialización dominante de los vecinos que tiende a imponerse sobre los jóvenes. Dicha territorialización funciona para controlar al barrio a nivel comunitario, el control es ejercido por los vecinos no solo pasa por el orden material, por aspectos tales como las viviendas que construyeron y sus títulos de propiedad, sino también por un conjunto de reglas de sociabilidad y símbolos morales. Aun así y a pesar de su subordinación identitaria, los jóvenes intentan imprimir su sello en La Desarrollo.

Existen diversos modos de pertenencia que pasan por el vecindario, lo que implica, siguiendo a Mayol (1999, p. 8), la necesidad de estudiar “la costumbre recíproca derivada de la vecindad” y “[los] procesos de reconocimiento – de identificación – que ocupan su sitio gracias a la proximidad, a la coexistencia concreta sobre un mismo territorio urbano.”⁵⁰ El hecho de pertenecer, para un joven, dentro de este tejido social próximo, traduce la emoción de sentirse como “en casa”, es decir, que el barrio sería un espacio donde puede crecer siendo aceptado (MacDonald *et al.*, 2005). Eso implica un acto de territorialización, básicamente sentirse seguro, ser incluido en la comunidad y conducirse moralmente dentro del vecindario.

Se puede hablar de una geografía moral en La Desarrollo cuyo funcionamiento es analizado en este capítulo. El hilo conductor del mismo es el problema del reconocimiento de la juventud en el barrio y la consecución de una “vida digna” en sus propios términos y perspectivas. En el mismo espacio público hay dos escenarios fundamentales que pueden distinguirse: el tianguis y la calle. El tianguis es un espacio donde se puede configurar una territorialización de la dignidad, pues se imagina como un lugar honrado o de trabajo familiar, es decir, como un espacio de reconocimiento positivo. En cambio, la calle por sí sola, se convierte en un espacio abstracto y vacío donde puede instalarse el miedo, así muchas veces representa la inmoralidad, la delincuencia, la drogadicción y la violencia (Anderson, 1999).

Las relaciones entre moralidad, territorialidad y poder conducen además a cuestionar la comunidad como un grupo homogéneo en el marco de un territorio, dicho comunitarismo escondería opresiones legitimadas por el tejido social, invisibilizando de hecho todas las disputas de quienes comparten un entorno local (DeFilippis, Fisher y Shragge, 2006). Hay un entendimiento cotidiano de lo que debería ser o no ser la comunidad, pero a nivel social afloran matices y contradicciones, que se entrecruzan por recovecos morales y relaciones de poder. En medio de esto, lo espacial se convierte en una plataforma compleja, simultánea, diversificada y múltiple de las territorialidades. De acuerdo con Haesbaert (2011, p. 81-83), el poder plasmado en el territorio puede ser por dominación o por apropiación, en esta caso, entre los vecinos (adultos) y los jóvenes, creando así un conjunto de relaciones espaciales que permiten la reproducción, la perpetuación y la disputa de diferencias internas y jerarquías generacionales. El carácter desigual respecto a la capacidad de territorializarse, cuestiona la

⁵⁰ Esta dimensión barrial abarca la microescala del vecindario y la vida comunitaria, en tanto existe proximidad social y física en un territorio residencial compartido por ciertos grupos (Forrest, 2004; Galster, 2001).

idea romántica de un “nosotros” unitario y sin otredades que son expelidas y evitadas en la comunidad. El objetivo del capítulo es identificar las fronteras morales en La Desarrollo, así como los acuerdos y consensos comunitarios que delimitan la constitución del “nosotros” y de “los otros”. Al respecto, Yuval-Davis (2010) señala la posibilidad de ir reconstruyendo, radicalizando y politizando la pertenencia cuando estos límites se movilizan en el terreno identitario y en el nivel más cotidiano.

En el mundo juvenil de la colonia, sin duda, las fronteras se bifurcan, se hacen difusas, se flexibilizan moralmente. Puede notarse, en la siguiente etnografía, que los jóvenes tienden puentes entre lo digno y lo indigno en diversos espacios públicos, precisamente, buscando territorializarse de algún modo y desde una posición subordinada. Rastrear el funcionamiento de dichas fronteras difusas constituye el argumento central del presente texto visual. En la narrativa etnográfica se señala cómo las construcciones de la decencia pueden romantizar la pertenencia barrial, pero también, tal como ya señalaba de Certeau (1996) por medio de su concepto de resistencia, el arraigo social puede ser un recurso a partir del cual las fronteras del barrio pueden ser negociadas y apropiadas en el uso creativo del espacio público.

2. TIERRA DE NADIE.

Cuando llegué a La Desarrollo me di cuenta de que tener “buena reputación” era un motivo de angustia entre los jóvenes. Ello era evidente en los espacios públicos donde concurrían: ciertas calles, las plazas y los parques. Las formas de ser “bien visto” en estos lugares suelen ser aquellas que son legítimas dentro de la familia y los círculos sociales del vecindario. En la mirada de los vecinos, es usual la visión simplista de la juventud “dañada”, la misma que se le atribuye un comportamiento inmoral, sobre todo, cuando hace acto de presencia en las calles. La distancia generacional recrea en muchos de estos jóvenes una suerte de “demonios” o personas “erráticas” en la vida, en consecuencia, el barrio que los ha visto crecer hace de ellos una imagen de vagos, ratas, drogadictos, sicarios o narcos. Dichos estereotipos reflejan el miedo que se siente en el espacio público y reafirman los modos de relacionarse en el vecindario. Haciendo referencia a los barrios periféricos de la Ciudad de México, Lindón (2008, p.9) sostiene que “estamos frente a un fenómeno – la violencia/miedo – que muy frecuentemente marca los espacios en los cuales se despliega la vida de los sujetos y al mismo tiempo, los espacios así marcados tiñen las relaciones sociales que en ellos se desarrollan.”

Al asistir a una asamblea vecinal, percibí con bastante claridad entre gritos que la inseguridad es un discurso que produce a las calles como espacio con personas temidas. Uno de los temas más relevantes fue la “plaga” de jóvenes que no se podían “controlar” y con la que forzosamente deben lidiar los vecinos en su vida cotidiana. Imaginaban a la juventud del barrio como una *bola* (agrupación) de vagos. En la simplicidad de este discurso, los jóvenes se confunden con personas en situación de mendicidad. Supuestamente, todo aquel en la calle y las calles se vuelve loco, ocioso, borracho y drogadicto.

- Las calles son inseguras ¡y hasta me han asaltado! Si llego a salir, solo es con la luz de día, y en la noche... ¡Es directo a la casa! Los robos cada semana están afectando nuestra economía, tanto para nosotros los comerciantes como para clientes y los vecinos. Da mal aspecto la calle con tanto *morro* (joven) en la esquina, sin hacer nada, pos’ es el ocio (Dueño de fonda, 45 años).
- Aquí impera la “Ley del más fuerte” y como hay escasa unión vecinal la impunidad es continua; sin policías no puede uno ni salir de la casa, hay chavos, narcos, borrachos, drogadictos... Andan sueltos, una *plaga* (Socio de una vulcanizadora, 52 años).
- Hoy por ejemplo cuando iba temprano, vi sobre el camellón a 20 chavos, estaban borrachos y *cotorreando* (hablando) a todo lo que daba y por casualidad iban pasando dos mujeres y las empezaron a molestar. ¿Pos’ es qué han agarrado de cantina y meadero la calle de por mi casa? (Vecina de la colonia, 50 años).

Se hizo de noche cuando terminó esta asamblea. Muchas de las quejas versaban sobre la victimización que causa la delincuencia. Ser la próxima víctima es una sensación muy propia de La Desarrollo. Fui a la reunión vecinal con Felipe (24), promotor comunitario y estudiante de trabajo social. Él me contaba: “aquí todos hemos sido asaltados, por eso hay miedo, roban a *banda* (gente) conocida, un amigo, un primo, hasta a la *jefa* (madre) de uno.” Entre los habitantes de la colonia, el miedo es casi costumbre, como si fuera un hábito de vida, es una realidad muy consciente, cercana, vivida, e, incluso comunicable, una “experiencia 'individualmente' experimentada, 'socialmente' construida y 'culturalmente' compartida” (Reguillo, 2000, p. 189). Mal que bien, cada quien tenía su versión, su explicación y su experiencia respecto a la violencia y la delincuencia. El miedo debilita los vínculos con el espacio público, mina la confianza de transitarlo y deviene en sensaciones conectadas con los estereotipos más crueles de la vida urbana. Recorrer la colonia en compañía de los jóvenes me permitió entender que la calle tenía una regla para ellos: básicamente, evitar la soledad y cultivar siempre aquellos vínculos con un amigo o *valedor* (con quien se cuenta).

Foto 15. Caminando juntos



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

La compañía callejera es casi protección automática. En el cuerpo solitario se inscribe la condición de víctima-en-potencia. La soledad repercute en todo aquel que sale y tiene miedo, porque la calle puede significar un espacio descontrolado, donde nadie cree en nada (Rotker, 2000). Eduardo (20) es estudiante de derecho y a menudo me lo encontraba en una parada para tomar el transporte, este momento lo aprovechaba para manifestarme su zozobra. Debía salir en las tardes, llevaba ropa de vestir adecuada para su empleo en una aseguradora en el centro de la ciudad. Cuando caminaba con él, me percaté que no quería verse vinculado con nadie. En sus palabras, no quería que lo relacionaran “por aquí” con algún drogadicto, vago o *chaka* (término que es explicado más adelante). Eduardo era casi una víctima perfecta, al menos, así se sentía él. Era un sujeto no “reconocido”, de hecho él mismo admitía que le “faltaba barrio” ya que no manejaba con naturalidad los códigos locales. Tanto para él, como para sus *cuates* (amigos) de la universidad, la calle era vista como la “tierra de nadie”. Esta frase la utilizó Eduardo en la parada del autobús donde siempre nos encontrábamos y la *banda* universitaria, que también esperaba allí, reaccionó a la frase como si se tratase de un sentimiento común en sus vidas. Me identificaron como persona “decente”, o, más bien, “como ellos”. Implícitamente, me estaban diciendo que todos ahí estábamos desvinculados de las calles y de sus personajes temidos: aquellos que podrían violentar, robar, asesinar, traficar con algo.

Otro elemento en común, entre quienes esperaban el autobús y de quien escribe, es que éramos personas sin seguridad, por eso era mejor estar en esa parada, no conocíamos a nadie. Pero estos estudiantes también tenían otras tácticas de navegación en La Desarrollo, técnicas para hacerse “invisible” y pasar inadvertidos en la trama social del barrio. No en vano, saludan únicamente a las personas necesarias. Esa frontera que erigían con los demás era la misma que había yo percibido en la asamblea de vecinos. La noté precisamente cuando acompañaba a Eduardo, una tarde cualquiera, en su recorrido hasta la tienda por refrescos. Me expresaba toda su angustia al imaginarse solo en la noche con “las ratas que viven aquí.” Retomando a Tuan (1980), el temor se puede anclar en ciertos lugares debido a la experiencia, por supuesto, integrándose en la trama social de los paisajes urbanos. Las memorias sobre violaciones, asesinatos y robos son comunes, están siempre territorializadas en las narrativas que instalan los vecinos sobre su espacio de residencia, siendo reproducidas también por los jóvenes. Así pude entender cuando Eduardo, durante el trayecto, me indicó su preocupación por mi integridad física. Me contó sobre aquel callejón “maldito”, donde habían asaltado a su hermana. En otra oportunidad me confesó “en este camellón asesinaron a un amigo”, también me llegó a decir que tal sitio tenía “mala fama” porque violaban mujeres. La calle, así, puede aglomerar en ella un contiguo de fantasmas, memorias desagradables y manchas perturbadoras que expresan los límites de circulación para el transeúnte desconocido.

3. EL CHAKA: DEPOSITARIO DEL PELIGRO

En los mitos callejeros, se cruzan sin vacilar lo real y lo ficcional, aunque se experimente todo a la vez con la dureza de la realidad (Caldeira, 2007). Muchos jóvenes que entrevisté acusaron sentir miedo y profundas paranoias ante la posibilidad real de cruzarse con algunos monstruos criminales y seres de la noche (Reguillo, 2008): “siempre hay bandas, matan, roban...” (Andrés, 23); “tiran balazos, nunca sabes qué problema vaya a haber...” (Antonio, 20); “caminas por ahí y se están drogando” (Alfonso, 21); “hay puros borrachos, locos y ratas” (Víctor, 16); “no hay gente, ya nomás hay puro maleante, puro sicario; la banda anda pos’ asaltando y aquello” (Beto, 22); “en las noches ya hay muchas personas paradas en las esquinas, ¡no importa que pos’ tiren balazos!” (Héctor, 16); “en la noche están juntándose, pues ya son como que buscan problemas” (Carlos, 17); “aunque quieras evitar la delincuencia y la gente mala, no hay manera y pos’ sí da miedo” (Fernando, 21, comerciante de comida).

Estos miedos al crimen pueden ser entendidos como asunto derivativo o de segundo grado (Lagrange, 1995). El temor que reina en el espacio público no requiere necesariamente de una experiencia directa con la criminalidad, pero de cualquier manera es una construcción emocional que permite trazar fronteras y discursos sobre la peligrosidad de ciertas personas. Los jóvenes solían hacer referencias muy crudas sobre la gente “peligrosa” más que a la delincuencia propiamente dicha. Generalmente reducen al “otro callejero” a sus atributos más degradantes, desestabilizadores y amenazantes. Una tarde lluviosa y fría, regresando de la escuela, Víctor (16) me comentaba lo desagradable que le parecían los *chakas* del barrio. Siempre llegaba y los veía en todas partes. Poco a poco entendía que se estaba refiriendo a los reguetoneros, a los malandros, a las *lacras*, a los “feos” de La Desarrollo. La expresión *chaka* tiene una connotación fuertemente racista y clasista cuyo origen viene del chacal: el animal carroñero y depredador. Hace referencia a alguien agresivo, peligroso, sin vergüenza o dañino en sí mismo. En el habla popular se escucha sin “l” y se escribe con “k” para denostar su “mal gusto”. El *chaka* es también un personaje del Internet y sus redes virtuales, una invención maléfica que se articula y fusiona con las valoraciones más conservadoras de las clases medias.⁵¹ Moctezuma (2017a) precisa que tal “chacal” es una clasificación que se proyecta en los jóvenes pobres racializados:

“Chacal” o su variable “chaca”, son sustantivos del *caló* de la Ciudad de México, de fuerte contenido clasista y racista. [...] En su acepción más fuerte y violenta, se usa para denominar a jóvenes morenos “proletarios” percibidos como amenazantes. Muchas veces se utiliza para designar a quienes tienen un aspecto “rudo”, tanto por su corpulencia física forjada en el trabajo, aunque sean pequeños de estatura, como por los tatuajes y/o las cicatrices y huellas de una piel curtida en la dura vida de los desposeídos (Moctezuma, 2017a, p. 170).

Este discurso de clase es reproducido por Víctor y claramente le permite distanciarse del *chaka*. En cuanto otredad estigmatizada, es una frontera moral que lo hace sentirse más cerca de sus compañeros de escuela o de estar “fuera” de la colonia. Me recomendó videos en *YouTube* y memes para entender mejor a que se estaba refiriendo con esa palabra que al principio me resultó tan llamativa y que tantas veces escucharía: *chakas*. Existen en Internet, en *Urbandictionary.com* son personas horribles que escuchan música banda y reguetón, con

⁵¹ En páginas Web de entretenimiento y humor negro en México, puede entenderse cómo el chacal está relacionado con la delincuencia. En un chiste clasista sobre la cotidianidad del transporte público puede leerse: “*chakas* que tengan la decencia de no robar”, “tengan la nobleza de no robar”⁵¹ Redacción (2019, 11 de diciembre), *El Deforma* [Página web] Recuperado de: <https://eldeforma.com/2019/12/11/chacas-que-no-suban-robarte-ni-mucho-menos-seran-embajadores-de-buena-voluntad/> (consultado el 22 de mayo, 2021).

cortes de cabello extravagantes, con gorra y con ropa que no es original.⁵² Mientras un blog firmado por *El Brayan*, asevera que el *chaka* “es un criminal, su estrato social es bajo, de preferencia es moreno, escucha reggaetón, tiene poca educación y es un *wanna be* con aspiraciones ligadas a lo ilegal.”⁵³

Congruente con lo observado por Le Grand (2014) en la periferia sur de Londres con respecto a la figura demonizada del *chav*, las narrativas de los jóvenes de La Desarrollo evidencian un juego muy complejo entre las clasificaciones “exteriores” que circulan en los *mass media* y los procesos “internos” de identificación con lugares, grupos y personas. “¿Qué es un chacal?” La respuesta podría ser ambigua en la simbología barrial. Se trata de una categoría vacía de contenido específico, aunque puede encarnar fácilmente un delincuente, un cholo o alguien que se viste *chido* (bien). En el entorno local, la visualización más estigmatizante sería encarnada por un joven moreno, tatuado, musculoso, con actitudes “sospechosas”, que vista con gorra, que vaya “volando” (drogado) por las calles, que sea devoto de San Judas Tadeo y que probablemente tenga una pistola en la *mariconera* (bolso de hombro). *Chaka* también es un adjetivo para un lugar donde no ir, un lugar *ñero* (vulgar, sin educación), feo o simplemente con gente *chaka*. En definitiva representa la criminalización del “mal aspecto” con el cual se visualizan a muchos jóvenes desfavorecidos. El derivado “chacalón” puede ser positivo entre ellos y esto supieron explicármelo unos practicantes de BMX (ciclismo de acrobacia) apodados los *Riders*. Mientras reparaban sus bicicletas en el taller, comentaron que el *chaka* puede ser el chacalón “exitoso”, aquel que cuenta con la habilidad de aprovecharse de las circunscritas para hacer dinero o quien porta un buen estilo al vestir, con ropa de la *paca*, es decir, la ropa del tianguis que en ocasiones es la sobrante de grandes almacenes en Estados Unidos. “¡Mira! Bien chacalona, ¿no?” asentó Daniel (16), uno de estos ciclistas, al referirse a su playera con diseño de *manga* japonés. Como lo muestra esta entrevista colectiva, el término “chaka” es complejo y ambiguo, tiene una definición muy inestable entre los jóvenes de La Desarrollo.

⁵² “Chaca”, *Urban Dictionary* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Chaca> (consultado el 22 de mayo, 2021).

⁵³ Mejía, J. L. (2018, 5 de febrero), “El chaka en México, ¿cómo llegamos a esto?, por El Brayan”. *Palabrerías* [Revista digital]. Recuperado de <https://revpalabrerias.com/2018/02/11/el-chaka-en-mexico-como-llegamos-a-esto/> (consultado el 22 de mayo, 2021).

- ¿Y aquí que sería la pinta de maleante?*
- Güey, luego porque ando con ropa así... Por decir aquí los *cholos* son los que andan con la droga y eso. Luego traigo ropa así, como de *cholo*⁵⁴
[Ríen todos]
 - La pinta bien bonita que tienen, digo...
 - Se les llaman “los chakas”
¿Los chakas?
 - Pos’ si los reconoces bien porque... ¿Un ejemplo? Es como el de blanco allá, el que va allá de gorra [señala a un joven con estilo reguetonero en la calle].
 - Ese es *chaka*, por ese tipo de vestimenta es que dicen que son *chakas*. Traen tenis de por sí Jordan o gorras o playeras así como de San Juditas y eso...
Pero me dijiste que te paró la policía por vestirte así...
 - Sí, acá le dicen *cholo* [reprobándome]
 - Igual por como su vestimenta, como él de ahorita. Es que se ve así de cholo, así es una vestimenta de cholo... ¡Así tenía la ropa!
¿Pero cholo y chaka entonces no es lo mismo?
 - Es cholo, es un cholazo.
 - Es alguien *padre* (que está bien), no te hagas *güey* (tonto).
[Ríen todos]

Sin duda, hay un esfuerzo por resignificar y acotar el significado del *chaka*, apartándole de la peor cara del estigma. Estos *Riders* recreaban para sí mismos algunos atributos del chagal, pero esta vez encarnado de manera positiva, sobre todo, del aspecto cholo y reguetonero. Cuando retomé la conversación días después con Víctor (16), mencionó que a él le gustaban los *perreos* de reguetón como a un *chaka* cualquiera. Para distinguirse, me habló de *chakitas* (en diminutivo); “¿no ves que todos los *chakitas* andan en la calle *moneándose*? ¡*Güey*, están con su *mona* siempre! A cada rato se pelean por estar drogados, se agarran a balazos... En cualquier momento llegan y pos’ te roban ¿no? Te van a quitar tu celular.”

A Marco (22) le pedí que me mostrara una de estas dichosas “monas”. Solía aspirar el gas de estos solventes desde que su familia lo echó de la casa “por problemático”, por ello vivía en la calle y en su depresión compraba *thiner* en la tlapalería a un precio muy bajo. Esta manera de drogarse se ha vuelto tan popular entre algunos jóvenes del barrio, que puede adquirirse el compuesto (el *activo*) ya preparado con saborizantes de chocolate, vainilla, frutas, etcétera.⁵⁵ Es un juego de mexicanismos algo complicado, pero la *mona* es el nombre

⁵⁴ El *cholo* es un personaje social asociado con el movimiento idiosincrático de los chicanos en California (Estados Unidos) en los setenta. Es resignificado en México (sobre todo, en su frontera norte) como un varón con gran devoción a la Virgen de Guadalupe, a Jesucristo, a figuras indígenas. Esta cultura puede plasmarse en grafitis o en tatuajes, además de distinguirse por una indumentaria y un estilo particular de vestir: pantalones anchos, pañuelos, playeras blancas bajo camisas de cuadros o rayas extra grandes (Valenzuela, 2013).

⁵⁵ En los últimos años, organizaciones de la sociedad civil han tratado de posicionar en la agenda pública el consumo de inhalantes en la Ciudad de México, señalando el aumento de su uso entre los jóvenes de bajos recursos. NTX (2016, 25 de septiembre), “Aumenta consumo de inhalantes entre jóvenes”, *El Informador*

del pedazo de papel o estopa que se humedece con *thiner*, *PVC* u otros solventes. *Monear(se)* es drogarse con la *mona* (con la muñeca de trapo o con la muñeca) e implica inhalar el gas que emanan estos químicos. Su consumo produce una fuerte intoxicación, destacándose la visión borrosa, los mareos y los temblores (muy evidente en los parpados), lo cual altera el habla y se combina con una explosión de euforia: “es para sentirse indestructible, olvidarse de la vida, *carnal*” (Marco). Cuando alguien se *monea*, suele utilizar las manos para acercarse dichos vapores tóxicos a su nariz o su boca. Entre quienes consumen estas sustancias, le dicen jocosamente “saca las muñecas” o hacen el ademán respectivo.

Foto 16. Preparando una mona



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

Cuando compartí estas fotos con Víctor vía *WhatsApp*, pude comprobar que el delincuente y el adicto son la misma persona en su imaginación. Decía con algo de extrañeza que no entendía por qué no me había asaltado quien me mostró esa “mona asquerosa”. Aunque ciertamente no infringía la ley, es catalogado como un acto pre-criminal a los ojos de Víctor. El chacal personifica y dota de racionalidad al miedo cuando reafirma los discursos, las prácticas y los objetos que demonizan a los jóvenes de La Desarrollo. Este temor adquiere cuerpo de realidad cuando alguien es víctima de la delincuencia. Así, el relato del miedo alcanzaría la cualidad de ser carne propia y termina por verificarse en cualquier imagen o materialización de la “otredad callejera”. Tomás (18), que es un estudiante de letras y hacía teatro en el parque, somatizaba profundamente este proceso. Cuando salíamos a comprar un

[Periódico digital]. Recuperado de <https://www.informador.mx/Suplementos/Aumenta-consumo-de-inhalantes-entre-jovenes-20160925-0016.html> (consultado el 23 de mayo, 2021)

Mejía, J. L. (2018, 5 de febrero), “El chaka en México, ¿cómo llegamos a esto?”, por El Brayan”. *Palabrerías* [Revista digital]. Recuperado de <https://revpalabrerias.com/2018/02/11/el-chaka-en-mexico-como-llegamos-a-esto/> (consultado el 22 de mayo, 2021).

refresco en la tiendita, se sentía muy indefenso después de un robo que sufrió a pocos metros de su casa, a mano armada y por un chacal. Al cual describía como sigiloso, moreno, tatuado en la cara y con pistola en su mariconera. Este hecho hace que el barrio se revele peligroso y sin escala de grises en los jóvenes y sus miedos. Jaime (21), un carpintero y tianguista, me relataba otra trágica experiencia: “Aquí cerca, en la esquina, fíjate que iba caminando confiado y haz de cuenta que se me acercaron, eran dos chavos... [se le entrecorta la voz] y sacaron una pistola. Pos’ ahí andaban diciendo ‘no te muevas y saca todo lo que traes y ya’ [...] Me dieron un balazo en la pierna...” Estos miedos son portados en el cuerpo, en las lesiones y en los desasosiegos que ocasiona la violencia. Conllevan perjuicios con efectos directos en el reconocimiento comunitario. Tomás es un pusilánime para sus amigos y Jaime fue bautizado “El cojo” entre sus conocidos. Son débiles, varones debilitados por el temor a la luz de un código local fuertemente machista. Justo, la frontera moral que establece los símbolos de lo peligroso y lo desconocido en las calles, conecta los temores con la figura del *chaka* y lo expande en áreas de la colonia donde “no ir”, momentos donde “no estar” y configura la debilidad moral de quienes no pueden enfrentar el miedo.

4. EL CHAKALEO

Si bien las calles pueden ser aquel territorio temido y abstracto, también tienen reglas para “ser alguien” o simplemente para pertenecer, es decir, formas legítimas para incorporar, apropiarse y manipular este personaje de malignidad que representa el *chaka*. El espacio público se encuentra generizado, es muy masculinizante, subordinando aquellos cuerpos considerados como débiles o frágiles, sobre todo, los de las mujeres, los ancianos y los niños (Massey, 1994). Ello subraya una estructura clasificatoria que subordina a los varones jóvenes del barrio ante la mirada imaginaria del chacal, que moldea sus interacciones y dota de sentido a sus temores. Así, la persona “vulnerable” no escapa del mundo social y sus categorías (Kessler, 2011). En medio de esta masculinización propia de la calle, en su carácter más normativo, ser una víctima del delito supone sentirse “feminizado”. En sí, esto se lee entre líneas a partir de las narrativas que habitan en Tomás y Jaime, siendo ellos un claro cortocircuito en la construcción del varón hegemónico en situaciones de vulnerabilidad e impotencia (Baker, 2005; Lobo de la Tierra, 2016).

Sentir miedo es un asunto denso y despierta poderosas emociones tales como la rabia y la ira. Vicente (22) y Omar (23) temen incluso ser disminuidos por esta situación afectiva avasallante y se construyen a sí mismos en narrativas de coraje y valentía. Cuando pasábamos frente a unos narcomenudistas en una esquina, Vicente me dijo “no soy *sacón* (miedoso) *hommie*, salgo a la hora que yo quiera; si me van a asaltar no me saco.” Igualmente, de cara a unos vendedores callejeros, Omar decía “yo no me *pandeo* (doblo), no me abro por nadie *güey*.” Con esa frase cerraba el *business* de una Yamaha robada. Cuando íbamos de regreso en su “nueva” moto me confesó qué dijo eso era para intimidar a los *tranzas* (vendedores). La bravura hace parte de los antagonismos del barrio, un discurso de masculinidad del cual se apropian ciertos jóvenes que participan en la cultura de las calles. Pronto descubrí que yo también estaba inmerso en la sociabilidad del *chakaleo*, una práctica de miradas que activa la pertenencia en el terreno callejero.⁵⁶ Es un modo de reconocimiento entre los varones que transitan el espacio público. Pregunté “¿Qué es *chakalear*?” a unos *chavos* en el parque: “mirar, mirar, no bajar la mirada... es para protegerse, es un reto.” En este simbolismo retador se va involucrando el cuerpo con el peligro, además, deja entrever lógicas de interacción masculina. Pude entenderlo mejor en un concierto organizado por los *hoppers* de la colonia.

*Estoy rimando por el área.
 ¡Uh! ¡Ah! Esta calle no me engaña,
 tengo la maña, no tiramos chaka-labia,
 ¡Uh! ¡Ah! Esto no es España”
 Le ponen el trap, le ponen el trap...
 Quien chingue: ¡bang!, ¡bang!
 Trap de Nitro⁵⁷ (23)*

El *chakaleo* no es asunto verbalizable (o “*chaka-labia*”), sino la performance corporal para ser y hacerse varón legítimo en estos escenarios de desconfianza. La calle es chakal en sí misma en La Desarrollo. Y la calle se puede reclamar como propia y hacerse un “lugar propio” dentro de ella. El espacio barrial se vuelve por ello una corporalidad desenvuelta y segura de sí misma. Es caminar erguido, orgulloso, con paso firme, “nunca pendejo”. Esta masculinidad endurecida emerge así como una necesidad para poder transitar con seguridad.

⁵⁶ Cabral (2016) tiene una observación etnográfica similar sobre la mirada como forma de sociabilidad y gesto provocador de conflicto entre los jóvenes de un barrio popular en La Plata (Argentina).

⁵⁷ Nitro readapta la canción “Tantas veces” de Alemán ft Yung Sarria y Fntxy del álbum homónimo *Tantas Veces* (2017), en Spotify: https://open.spotify.com/track/3oBJ5L6SEAKXgxuU0eeG7H?si=BJwcPtoPSTaUJM83ooEG_w. Las “re-cantadas” son parte de la cultura hip hop de Ciudad de México, un pasatiempo entre los raperos y los traperos, quienes compran discos con pistas de sonido famosas y hacen *freestyle* sobre ellas.

Es un modo de reafirmarse en el territorio afirmado en el cuerpo, es su ambiente natural en pocas palabras. Conviene decir que las miradas retadoras conforman una mínima certidumbre sobre quién pertenece y quién no. A quien se raje, abra, doble, pandee o arrugue, le espera la nulidad y la muerte social, estaría simplemente fuera del juego y adquiriría la posición de perdedor, sometido (feminizado) o desconocido. Como yo, que iba sintiendo todo este miedo y realmente era una víctima perfecta del barrio. En otras palabras, se construye a alguien a quien puede atacarse, violentarse y que no merece ningún respeto mientras transita por las calles. Como no podía reafirmarme en La Desarrollo, pedí a dos jóvenes que me explicaran:

¿Cómo se dan esos problemas entre hombres?

Pos' porque se quedan viendo, se le dice *chakalear* [...] Por ejemplo, aquí tengo a la persona y me le quedo viendo así mirándola a los ojos... La estoy *chakaleando*, y si son hombres, pos'... Como que si bajan la mirada es porque es *puto* [poco hombre]. Es como si te dijeran "¿Vas a pelear o no?" [teatraliza y alza la voz]. En todos lados, en México, pues todos saben que es eso...

Héctor, 16 años, estudiante de bachillerato

¿Cómo es la onda por aquí?

La verdad no puedes andar tan noche porque ya te quieren andar *chakaleando*, como en cualquier lado, ahora sí que ya yo también estoy hasta la madre. Te digo no me siento muy bien, ya me han pasado dos, tres cosas y pos *nel'*, la neta. Pos' por andar en la fiesta pues me han picado. Así mira... [muestra cicatrices en el abdomen].

Pablo, 23 años, bachillerato incompleto, albañil

Este juego masculinizante tiene efectos en la construcción social del temor, los perdedores terminan por interiorizar el miedo y retirarse del espacio público. Para los ganadores, la calle es interpretada a partir del control territorial, imponen su seguridad en el marco de los encuentros callejeros. Una noche me encontré con Marco (22) en la calle, me cuestionaba *off record* si lo entrevistaba por ser "drogadicto". Algo altanero y reservado al mismo tiempo, me afirmó "igual no me chakaleas porque soy un chaka." Para él, La Desarrollo es un espacio seguro donde tiene reconocimiento social: "si me saludan casi todos... Más los *chavos*. Pos' toda la banda, la que se droga como yo. Por allí hay uno... [se ríe y lo saluda diciendo "otro chaka"], están por todos lados. ¿Fumamos marihuana? Tengo aquí un poco..." El consumo de drogas a la vista de todos funciona entre los jóvenes como un mecanismo para pertenecer a la vida callejera. Llevar un *churro* [cigarrillo de marihuana] encendido es una forma de comunicar transgresión, una manera de *chakalear*, de politizar el reconocimiento en la calle.

Otra manera de *ser chaka* pasa por la cultura del hip-hop. La música, la vestimenta y el grafiti son lenguajes que permiten resignificar el miedo. Esto me explicaba *Alán* (22), que

trabaja como *barman* en el centro de la ciudad; vestía como rapero y también escuchaba *gansta-reggae* y rap para sentirse *ad hoc* con su barrio. Platicando de ello, me comentó que siempre debía estar *high* (drogado) y llevarla *suave* (estar tranquilo). Usaba buenos audífonos supra-aurales, unos *Sennheisser* con tonos bajos. Los usa no para aislarse del ambiente, sino para comunicar su propia seguridad personal y con ello caminar con el aplomo que necesita La Desarrollo. Podía saludar a todos cuando salía a trabajar por la mañana y cuando regresa por la noche, siempre *con onda* (buena energía) y la música retumbando en sus oídos. También conocí a Pedro (23), un artista grafitero, llevaba el cabello largo y trenzado, por lo regular vestía estilo hip-hop, con pantalones anchos, playeras de rapero, zapatos para practicar *skate*. Me hablaba de las paredes que “tagueaba” como extensiones de su cuerpo, el *tag* que hacía era también un tatuaje que llevaba en su antebrazo. Asimismo me introdujo como fotógrafo con el *crew* de arte urbano de La Desarrollo. Aquí algunas fotografías:

Foto 17. Muralismo y grafiti



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografías con cámara profesional. Mural colectivo en alusión a la colonia (arriba izquierda); mural colectivo por la paz (arriba derecha); grafiti y *tag* en una esquina (abajo izquierda), intervención artística-comunitaria en alusión a dioses prehispánicos (abajo derecha).

Este arte es producto de la organización juvenil. Los murales son realizados por colectivos que agrupan a diferentes artistas callejeros, así consiguen financiamiento del Estado para materiales, aerosoles y pintura. Para algunos vecinos es un “sinsentido que rayen las paredes”, tal como opinaba el mecánico de un taller de autos. Tampoco entendía muy bien el arte urbano un panadero de la zona, aunque matizaba al decir: “así al menos no se están drogando o robando.” Según sus observaciones en las favelas de Río de Janeiro, Cordeiro (2009) apunta que el grafiti es una práctica de apropiación callejera muy común entre los jóvenes, con la cual resignifican espacios abandonados, devaluados o temidos, haciéndolos así cercanos, reconocidos y también propios. Justamente, Pedro y sus amigos *graffers* hacían convivencias enfrente de sus antiguas *pintas* colectivas. Dichas apropiaciones artísticas de la calle producen un sentido local de pertenencia, un *sitio* donde se reconstruye el orden moral del espacio público y por ello deja de ser peligroso. En estos *crew* artísticos, algunos saben bailar *freestyle* y han habilitado espacios itinerantes donde tienen sus presentaciones, no solo en la colonia sino en varias partes del oriente. Hay otros que sienten adrenalina al transgredir la propiedad privada y siguen haciendo *tags*: “¿apoco eso no es también *chakalear*?” (Pedro).

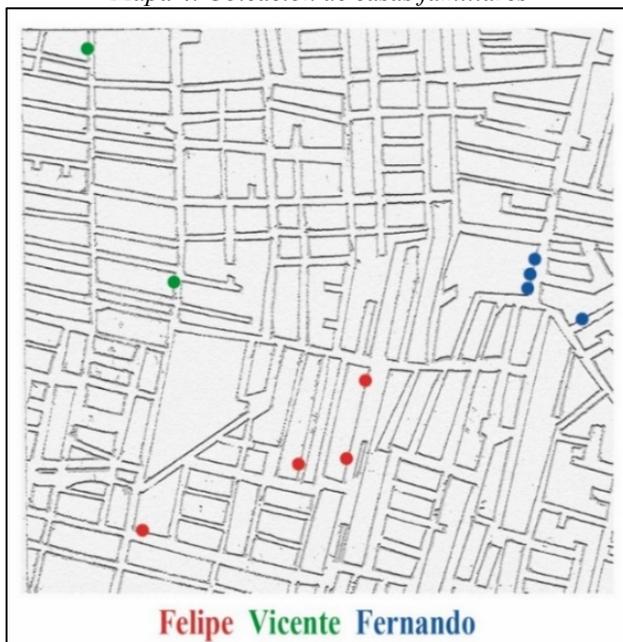
5. SEGURIDAD Y PROXIMIDAD FAMILIAR

En La Desarrollo no todo es temor, estigma y violencia. Para muchos jóvenes, es el lugar del hogar, más bien, donde se encuentra su casa y su familia, las idealizaciones de base donde se asientan aquellas experiencias que preservan la sensación necesaria para sentirse seguro o “en casa”. Desde esta perspectiva, el arraigo puede convertirse en un romance de proximidad social: “crecimos juntos en este barrio, vivimos cerca *carnal*”, mencionaba Fernando (21) sobre sus amigos, era un taquero muy querido en la colonia. La historia común, tejida entre vecinos, conforma un microterritorio de seguridad en los alrededores, es el lugar que más se conoce, donde se confunde entre quiénes son familiares y quiénes no lo son: “toda la vida viviendo juntos que uno ya ni sabe y llamo primo a quien sea” (Fernando). Esto reafirma la observación de Ortega (2016, p. 38) en otra colonia popular de la Ciudad de México, donde los vecinos son tratados como parientes. Esta geografía de la familiaridad se contrapone al discurso público de peligrosidad que impera en La Desarrollo. Recuerdo cuando en una vista panorámica sobre un cerro, Vicente (22) me señalaba en qué zonas de la colonia se sentía seguro y de qué manera la ubicación de sus familiares eran parte de esa sensación. Por otro

lado, Tomás (18) aseguraba que dicha familiaridad puede extenderse aún más, podía abarcar a las personas consideradas peligrosas: “luego, luego tocan a mi puerta a las tres de la mañana y pues mi papá les invita un taco. Entonces a ti no te asaltan porque eres del barrio.”

Vale destacarlo, en la vida comunitaria, estos personajes amenazantes incluso pueden ser el sobrino de..., el hijo de..., el yerno de..., el amigo de... La producción familiar de esta seguridad está atravesada por cercanías y proximidades sociales muy íntimas. Fernando me invitó unos tacos mientras me contaba sobre su primo, lo apreciaba tanto que sonreía al mencionarle, aunque fuera una “rata” (ladrón) para él y solo le hablara para pedirle préstamos o de comer: minutos atrás había pasado por su almuerzo “a crédito”. El vínculo se justificaba por sí solo: “mi tía tiene una casa al lado de mi mamá, o sea compraron los dos terrenos juntos, nos criamos juntos.” La centralidad cultural de la familia en México atraviesa todas las clases sociales y su relevancia como fuente de apoyo social en los sectores populares se ha destacado en diversos estudios (Lomnitz, 1975; Selby, Murphy y Lorenzen, 1990). Como consecuencia de la formación de parejas, matrimonios, concubinatos y compadrazgos entre vecinos (Bayón, 2015; Ortega, 2016), es común que los “dos lados” de la familia, el paterno y el materno, se encuentren establecidos en la misma zona. Así, la experiencia de seguridad de los jóvenes se inscribe igualmente en una geografía de parentesco. En el siguiente croquis se evidencian las mencionadas cercanías familiares:

Mapa 4. Ubicación de casas familiares



Fuente: 2019 Archivo visual del trabajo de campo, croquis basado en las cartografías de los jóvenes entrevistados.

La proximidad implica verse a menudo implicado en las reglas de reconocimiento familiar. Vicente (22) tiene el beneficio de comer donde quiera, rapear a gritos en la azotea de su tía o pasar la tarde viendo fútbol con un primo. Felipe (24) puede ir a estudiar a la recámara que dejó un familiar que ahora vive en Estados Unidos, ciertamente en su casa están “muy apretados” y no se puede concentrar, aunque también puede trasladar a su abuela enferma con otros familiares, sobre todo, cuando se estresa con los exámenes finales de la universidad. Fernando (22) discute a menudo con su novia, madre de sus hijos. Cuando tiene un impase, simplemente va “al lado” para tomarse un respiro. Ahí pasa la tarde con su primo, le hace “el desquite” por tantos almuerzos a crédito. Estos tres jóvenes tienen cambios de ropa en todas estas casas, pueden pernoctar, pasar la tarde, comer, bañarse y otras actividades hogareñas. Ello trastoca la noción simplista de “casa” y de familia extendida, así como cualquier idea estática del hacinamiento en los sectores de menores ingresos. El hogar para ellos tiene varias sedes, las casas de sus parientes. Sin embargo, al ser prácticamente imposible eludir estos vínculos, estos jóvenes suelen sentirse vigilados e invadidos en sus intimidades. Este control parental puede traducirse en una pérdida de movilidad y libertad, a veces restringiendo los espacios de autonomía en la juventud (Hernández, Cingolani y Chaves, 2015).

Por otro lado, el mundo doméstico puede ser considerado como ambiente incómodo, femenino, infantil y afectivo para los varones jóvenes de los barrios populares (Baker, 2005; Hernández Baca, 2018). A pesar de la cultura machista, es usual en México que las nuevas generaciones asuman más labores domésticas (Gutmann, 2007; Ortega, 2016), aunque sigan prefiriendo actividades “de hombres”, como la reparación de artefactos o electrodomésticos descompuestos, en contraste, con las responsabilidades “femeninas” como cocinar, limpiar o lavar. Dice Alfonso (21) que, a pesar de ser mayor de edad y ser estudiante universitario, no puede prescindir de las normas de sus padres: “me tratan como un niño”. Esto incluye no recibir en casa a sus amigos, cuidar familiares, colaboración en tareas del hogar, entre otras cosas: “me dicen que hasta que yo tenga mi casa, que ya no viva con ellos, tendré mis propias reglas...” En otros casos, la atmósfera del hogar es directamente hostil, “caracterizada por la violencia, la ausencia de diálogo y una mala relación entre sus miembros” (Saraví, 2009, p. 304). El clima adverso en sus familias puede impulsar a algunos jóvenes a salir del hogar o directamente considerar que no tienen casa. Esto me lo explicaba Marco (22), que vive en un auto abandonado en la calle (ver fotografía abajo), sus familiares lo consideran problemático,

drogadicto y “sin remedio”. Vicente (22) busca irse definitivamente de la “casa de su mamá” después de una pelea a golpes con su padrastro. Por ahora prefiere vivir con su tía.

Foto 18. Auto abandonado



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Para Vicente, dicha ruptura es profunda y dolorosa. Me decía llorando: “mi mamá es lo más querido que tengo”. El vínculo emocional con la madre se convierte en algo muy significativo para construir el apego con su barrio. Salvador (22), que estaba desempleado, sin apoyos en la comunidad y vendía drogas en la esquina, me decía que su madre era lo único que respetaba en La Desarrollo, la única persona con la que contaba, la única mujer que lo amaba realmente a pesar de sus errores y todo el mal que él podría significar en la comunidad.

La madre es la *jefa* de la familia y pieza importante de la seguridad emocional. Esta centralidad de la figura materna expresa la cohesión familiar: “la jefa de familia acaba siendo la abuelita y todos nos reunimos por ella, el evento más grande es cuando cumple años mi abuela y el día de las madres” (Felipe). En su trabajo etnográfico en Santo Domingo, una colonia popular del sur de la ciudad, Gutmann (2007) lo relaciona con la dinámica de género en sectores populares, las masculinidades de los hijos se construyen por el vínculo femenino con la madre y el control que ejerce esta figura a lo largo de sus vidas. Esto se sobrepone subjetivamente por sobre otras relaciones emocionales. “Mi familia sigue siendo la primera, aunque tenga una esposa y me vaya con ella; familia nunca va a dejar de ser familia, mi mamá

es mi mamá”, continuaba diciendo Vicente muy afligido. Hogar y madre se van fusionando en la subjetividad masculina, configurando un espacio afectivo fundamental para entender el arraigo emocional en su nivel más íntimo y el autorreconocimiento personal dentro del barrio.

En medio de la complejidad propia de los afectos familiares y las mencionadas malas experiencias en el hogar, los jóvenes tienden a sentirse como “arrimados” con respecto a la casa de origen (Ortega, 2016). Hay muchas presiones para salir de ella, pero, a la vez, el contexto “exterior” los atrapa en la trama social de la familia. Siguiendo a Fernando, “pasas una línea amarilla cuando sales de tu casa, allá afuera está feo”, una frontera que le impide salir y que termina por convertir la vida social de la calle en asunto desagradable y temible. En palabras de Felipe (24), “mis amigos me contaban ‘es que acaban de balacear’. ¡Yo no salía!” Para Juan (18), un aprendiz de herrería, era un asunto casi estratégico controlar sus tiempos de convivencia en el espacio público: “no me quedo a platicar por ahí, eso está feo. Yo me regreso a la casa como hasta la 5 de la tarde.” En definitiva, estar a gusto y “en casa” no es asunto sencillo para los jóvenes de La Desarrollo, muchas veces, en el seno de la familia (incluso reducida a la figura de la madre), no encuentran “su lugar” y aquel cobijo romántico del hogar, aun cuando permanezcan en sus casas por el temor a la calle que los circunda.

6. LA EXTENSIÓN CALLEJERA DE LA DIGNIDAD

Sería un error considerar que la familia es un lugar cerrado y socialmente aislado, cuando verdaderamente es constituyente del espacio público en La Desarrollo. Esto lo enfatiza Mayol (1999, p. 10): “el barrio puede considerarse como la privatización progresiva del espacio público [...], como una prolongación del habitáculo [hogar].” En una colonia popular de la Ciudad de México, Ortega (2016, p. 112) destaca que “la calle se convierte en una extensión de la casa: el más público de sus espacios comunales.” En este caso, el hogar se extiende a la calle también con lógica juvenil. Rodrigo (22) vende verduras en el garaje de su casa, donde tiene el proyecto comercial de hacer una hamburguesería. Este negocio está planteado con sus amigos, implica renovar el espacio, ahorrar dinero para comprar pintura, cocina industrial, entre otras cosas. Los jóvenes del barrio contribuyen así con la producción de los entornos complejos, poli-funcionales y polisémicos, que caracterizan la autoconstrucción de la vivienda popular (Connolly, 2005). Aquí la narración de Rodrigo como emprendedor:

¿Y de dónde salió la idea de este negocio?

Pues todo empezó con el negocio del pulque, empezamos a vender los fines de semana en los tianguis y así estuvimos, por unos tres meses, más o menos. Mi compañero conoce una persona allá en la Central de Abasto [de Iztapalapa] que provee aguacate, y pues nos lo dejan a buen precio, vimos que era pues rentable y decidimos invertir un poco de dinero en esto. Somos tres, el chavo este que estaba ahorita, otro chavo que es como de mi edad me lleva un año, otro que es mucho más grande, pero el igual tiene otro trabajo, igual anda en su onda. La base del comercio es mi casa.

Rodrigo, 22 años, bachillerato incompleto, comerciante de verduras

Esta iniciativa comercial de Rodrigo es bien vista por sus padres. Observa Ortega (2016) que siempre que sea parte del proyecto familiar, la vivienda puede transformarse en oportunidad económica para sus miembros más jóvenes. Otro comerciante es Víctor (16), que ayudaba en la tienda de ropa en la sala de su casa, y Alfonso (21), estudiante universitario, que en su tiempo libre atiende su propio puesto de tacos en el patio de su casa. En el trabajo de campo era habitual encontrar a varios jóvenes trabajando en su lugar de residencia, en negocios anexos a la vivienda, como *fondas* (restaurantes), carnicerías, tiendas de ropa, fruterías, papelerías, estudios fotográficos, peluquerías (estéticas).

Estas actividades comerciales no solo se dan en la vivienda. Conocí varios jóvenes dedicados al comercio informal. Ciertamente, la trama comercial en la vía pública representa una oportunidad laboral siempre latente para ellos, ya que los *tianguis*⁵⁸ son un espacio habitual de venta-consumo en los barrios populares de la Ciudad de México (Giglia, 2018). El precio de los artículos suele ser menor que en el comercio formal. La oferta es variada. Pueden encontrarse diversas mercaderías con diferentes procedencias y para distintos presupuestos. Hay alimentos, bebidas, ropa, calzados, bisutería, muebles, electrodomésticos, aparatos electrónicos, celulares, herramientas, juguetes, audio y video, equipos de computación, software, libros, revistas, antigüedades, etcétera; productos usados, piratería en marcas de vestir y ropa de *paca*. También se ofrecen servicios de peluquería, ópticas, manicura, reparación de electrónicos, perforaciones y tatuajes, entre otros. Por lo regular, los tianguistas ponen su mostrador en el piso, instalan puestos-tinglados (estructura metálica cubierta de lona de plástico) y organizan estéticamente las mercancías para que puedan ser

⁵⁸ Los *tianguis* son una práctica arraigada desde tiempos prehispánicos (según Garibay, 1961, viene de un vocablo náhuatl *Tianquiztli*, que significa “mercado”). Actualmente, los tianguis conforman el 64% de las instalaciones de abasto en la ciudad (Delgadillo, 2016) e Iztapalapa es la alcaldía que más concentra estos mercados al aire libre (Gayosso, 2009). Por otro lado, el comercio en la vía pública ha sido considerado como “problema urbano” a la vista de las élites urbanas. En medios de comunicación se difunden mensajes de cámaras empresariales, industrias, partidos políticos y autoridades de gobierno, asociando a los comerciantes ambulantes y a los tianguistas con el “atraso social” y el deterioro de la imagen de la ciudad (Gómez Méndez, 2013).

visibles y aumentar su posibilidad de venta. El tianguis de la colonia se despliega dos días, un día entre semana y los sábados. En el mundo de los jóvenes, el tianguis representa un espacio itinerante con límites contingentes y contornos sociales a veces no tan claros entre lo familiar, la calle y lo juvenil. Recuerdo la frase de Duki (21), “la calle siempre se transforma en un mercado.”, era un rapero comerciante y también mi principal apoyo etnográfico en los laberintos del mercado callejero.

Foto 19. La calle transformada en mercado



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

En los días de tianguis no hay distinción precisa entre la calle y la casa. La economía familiar funciona como extensión callejera del propio hogar, acarreando ventajas y desventajas sociales con respecto a la subordinación de sus miembros jóvenes. Por ejemplo, Carlos (17) es aprendiz de albañil y como fuente de ingreso-extra trabajaba para sus suegros: “mi novia vende ropa, vende varias cositas, tenis, gorras, bolsas, soy como su trabajador, yo le ayudo a poner el puesto en el tianguis”. Por otro lado, Fernando (21) soñaba con su independencia: “quiero tener algo bien, pero mío. El negocio es de mi mamá, o sea, hemos sido siempre nosotros dos.” Para un estudiante como Jesús (16), vender libros de segunda mano es la opción para pagar sus estudios: “Novelas, cuentos, ciencia ficción, todo ese tipo de libros, *Best Sellers* más que nada, no me va mal. Le ahorro para mi escuela”. Este negocio librero

es compartido con su padre. Y aclaraba: “el negocio es de mi papá y mío también, porque él trabaja algunos libros y yo trabajo algunos otros, si es algo que yo venda pues ya es mío.” Asimismo, los jóvenes conocen los inconvenientes de mezclar negocios con familia: “yo no trabajo con mis papás, ellos aparte”, me decía Antonio (20). A veces se producen fuertes conflictos, como recordaba Alfonso (21), un estudiante universitario que fue “despedido” de la fonda familiar: “tuve problemas con mi papá, me enojé con él y dije no pos’ ya no voy a venir a trabajar, él también me dijo no pos’ ya no vengas y luego no me hablaba en la casa.”

Esta economía familiar se presenta como oportunidad laboral (muchas veces la única) para la juventud con pocas oportunidades de acceder a empleos de mejor calidad. Antonio (20), un albañil con un puesto de arena, cemento y yeso, advertía el valor del tianguis como medio de subsistencia: “te digo pues hay chamba en el tianguis, pero para gente como uno, porque casi la mayoría se dedica a andar en las calles.” La economía local parece representar una opción digna de trabajo para jóvenes como Antonio, un lugar donde encuentran el valor de sí mismos y ante la mirada de los habitantes del barrio. Así, el efecto de la interacción casa-calle en el tianguis es que la identidad del trabajador está moldeada por la comunidad.

Ciertamente, las actividades en el comercio local para los jóvenes de La Desarrollo tienen un valor agregado, una imagen positiva vinculada a su participación honorable en la economía del barrio y de otras colonias vecinas en Iztapalapa. Porque el tianguis se mueve, circula y permite expandirse por la ciudad. Los jóvenes tianguistas suelen trasladarse así por la geografía urbana, un tipo de movilidad comercial y laboral en la Ciudad de México. Alcancé a hablar con la madre de uno de estos jóvenes sobre el tema. Era una mujer religiosa que había visto cómo otras madres rezaban por sus “ángeles perdidos” en la droga y la delincuencia. Decía sentirse tranquila porque su “angelito” estaba chambeando cada vez que salía de casa, él trabajaba en varias colonias del oriente. Sostenía que lo mejor para su hijo era trabajar y aprender de la “gente decente, sin robar, ni hacer daño.”

La participación en la economía local constituye además una experiencia social donde confluyen las fronteras morales del vecindario con respecto a aquellos lugares temidos y sus personajes estigmatizados. “Estoy *derecho* (correcto), no ando como *chakita*, como un vago en la calle, de esos que viven allá” dijo Jesús al obsequiarme el *bestseller* de educación financiera *Padre Rico, Padre Pobre*. El comercio local en La Desarrollo es un espacio y

momento de reconocimiento para los jóvenes, extiende en ellos un concepto de “vida digna” que reproduce narrativas moralizantes sobre prácticas, lugares y personas en el barrio.

7. CONFIANZA Y TRANZA

Como he mostrado, el espacio público como sede mercantil es un dispositivo de socialización muy importante en el vecindario, consecuentemente, el intercambio de bienes y servicios en esta red social próxima funciona para el mantenimiento de lazos comunitarios (Giglia, 2018). Según Gayosso (2009, p. 61-62), “[el tianguis] se encuentra ampliamente estructurado, con una gran cantidad de normas y regulaciones formales e informales [...], una estructura de redes sociales que opera de forma constante.” Para comerciantes y consumidores, estos mercados locales vienen siendo lugares de fuerte pertenencia social, “aquí se pone y llega hasta allá” me decía Duki para indicar el límite de una comunidad imaginada donde “todos se conocen”. Estos espacios comerciales, inscritos en el tejido comunitario, reafirman los códigos de “buena persona” que poco a poco se van anclando y esparciendo en el territorio.

Sin duda, el tianguis es un lugar que proporciona un gran sentido de confianza, entre familiares, amigos y vecinos que se acoplan al valor de la decencia en el trato social. Entre todos, son guardianes del buen término de las transacciones comerciales, en otras palabras, construyen un lugar “asegurado” para la comunidad. En mis recorridos callejeros con los jóvenes, atravesar el tianguis era también una forma de sentirnos seguros. Antonio hablaba del comercio ambulante como “la luz de la calle”. Puede decirse que la actividad comercial ilumina sobre las oscuridades de la “tierra de nadie”, anclando las confianzas creadas por el tianguis en varias zonas que se consideran peligrosas en La Desarrollo. “En el tianguis, la sensación de seguridad [...] tendría que ver con la interdependencia social, la solidaridad de vecindad” (León Salazar, 2011, p. 77). En efecto, el mercado local deviene como certidumbre social en el paisaje urbano, regulando muchos temores de la vida callejera.

Aun así, la frontera entre calle y tianguis, entre inseguridad y seguridad, es bastante compleja. Supe que a Carlos (17) le habían robado parte de la mercancía, así que él cumplía con advertirme sobre ello. Como yo era un perfecto extraño, me recomendó memorizar su ubicación en caso de que me pasara algo o en caso de emergencia. Según él, había muchos *rateros* que podían robarme. Tal narrativa plantea que la seguridad puede ser suspendida por ciertos intrusos que llevan consigo “el peligro”, básicamente, porque no pertenecen o son

directamente repudiados por la comunidad del tianguis. Como señala León Salazar (2011, p. 77) la mencionada sensación de seguridad es “resultado de acuerdos tácitos sustentados en la confianza mutua entre tianguistas y consumidores, [...] frente a cualquier amenaza, acoso o presencia de individuos sospechosos.” En este punto emerge de nuevo la dignidad como construcción comunitaria de la seguridad. En sus letras, mi amigo rapero Duki (21) oponía el trabajo digno del tianguista y la identidad barrial frente a las *ratas*.

Ando por el tianguis,
Aquí vendes, aquí vives
Diario o por semana hay chamba,
Con mis compas, con la banda,
¡Aquí no hay *ratas*!
Somos Desarrollo: ¡olvidados, no vencidos!
Aquí chambeamos y sobrevivimos
Rap de *Duki* (21)

El aura de dignidad del trabajo también justifica la lucha por el espacio público. El comercio informal representa en sí mismo un derecho laboral en La Desarrollo. Gayosso (2018) habla de “imaginarios laborales urbanos” para referirse a este derecho de usar comercialmente el espacio público. En la voz altiva de Saúl (21), un tianguista de ropa femenina, el puesto que tenía en la colonia era *suyo*. Para él era un derecho privatizar el espacio público como un reclamo de pertenencia local. “Nos costó un *chingo* (mucho) ponernos acá en la avenida, ni la policía nos saca, somos de aquí” añade. Esta apropiación no es *per se* utilitaria, muchas veces, es la única forma de ganarse la vida para los jóvenes en el barrio. La identidad del tianguista reivindica así tanto la dignidad del trabajo como la lucha por el espacio público, lo que es igual a un puesto “ganado” en la colonia y ganarse el sustento económico.

En circunstancias especiales, la apropiación de la calle puede sobrepasar la pretendida dignidad, a veces se pueden comercializar ciertas mercancías de dudosa procedencia. Con expresiones como “llévelo, llévelo, que está caliente” o la famosa “está *bara*[to] porque es de Roberto”, algunos jóvenes lograron explicarme la *tranza*, como investidura simbólica para aprovechar y sacar un beneficio personal de las confianzas comunitarias. Mediante la astucia se puede “legalizar” el mundo ilegal y no se pierde la categoría del “buen comerciante”. Por paradójico que pueda escucharse, la *tranza* busca dejar intacta la reputación social y no ser convertido en “un *tranza*”, es decir, aquella persona en la que no se puede confiar para realizar transacciones económicas. Duki, el rapero tianguista, me decía:

He hecho cosas malas, decimos aquí “meter un gol”. Por ejemplo, si yo tengo un celular que no sirve y sé que ese celular no te va a funcionar... Yo lo que hacía era ir a venderlo, intercambiarlo. ¿Para qué? Para poder sacar otras cosas, comprar a lo mejor otro celular que sí sirviera, o comprar a lo mejor comida, comprar playeras, pantalones, o tenis [...] La *tranza* es hacer un *business*, pero es solamente psicología, yo te voy a decir “mira, checa este celular, el *Android*, la cámara frontal, la pantalla, tiene dos chips y está liberado.” Todo es psicología, compro otras cosas y vuelvo a hacer lo mismo, playeras, relojes, todo eso... Yo compro unos tenis *Jordan*, *Nike* o *Puma*, los cargo en mis pies una semana y después voy al tianguis, los pongo y los vuelvo a vender como nuevos “¡Nadie sabe nadie supo!” Para mí es nada más tratar de salir de esta pobreza, “el que no tranza no avanza” dice el dicho. A lo mejor no gane dinero, pero ya cambié de tenis, ya cambié de pantalón, ya cambié de playera...

Algunos jóvenes utilizan las tácticas propias de lo ilegal estableciendo una trama oculta de intercambios mercantiles. El tianguis no solo es *business* frontal y de pura confianza, sino un entorno manipulable que permite estar a la moda; estrenar zapatos que luego vuelven a ser “nuevos”. Tales conductas podrían ser sancionables moralmente, aunque, al mismo tiempo, son justificables por la experiencia de precariedad material: “el que no tranza no avanza”. Esta frase vendría a sintetizar el funcionamiento particular de un doble registro moral, una especie de licencia individual para subvertir, aunque sea momentáneamente, cualquier manto de decencia que recubra al comercio local en el barrio.

8. COMERCIO JUVENIL

En el tianguis hay solidaridades: socios, apoyos y préstamos entre jóvenes, una interesante comunidad comercial configura por una historia generacional que se reconoce en la colonia. En pleno tianguis pasé una tarde en la taquería de Fernando (21) y lo saludaron cuatro amigos, sus *compitas* de la escuela, que suelen recordarle los chistes, los apodos y las inolvidables vivencias que los unen: “Llevo muchos años aquí vendiendo, obviamente te ven en el negocio y te pasan a saludar, te van ubicando... Y es el desmadre de siempre [ríe].” El comercio local hace comunidad y los jóvenes no escapan de estos vínculos barriales. El negocio de Fernando no solo es espacio de trabajo, también es un lugar de ocio. Pasa el tiempo viendo series y películas en *Netflix* o jugando en su *PlayStation* con sus amigos. “Me chingó, mi *güero*”, me decía jocosamente cuando jugábamos juntos al *FIFA* (videojuego de fútbol).

En vista de ello, sugiere Contreras (2007, p. 226) que “los tianguis no solo son espacios de interacciones económicas, son también espacios de socialización y recreación.” El uso y tránsito cotidiano del tianguis se comprende, además, como lugar de encuentro para

los jóvenes. Cuando conversé con Antonio (20) en su puesto, nunca me habló de la venta de materiales de construcción, sino de las amistades y los ligues que tenía: “andan en el tianguis o ya ellos luego como van, me dicen ‘¿Cómo has estado *güey*? Aquí también he conocido una que otra chava [sonrisa].” El tianguis es un lugar vivido por los jóvenes como un entorno generador de vínculos, lo cual rebasa por completo cualquier lógica instrumental. Se saludan porque se saben dentro de una experiencia común más amplia, son compañeros de oficio, de la escuela y también del barrio. Entre ellos se subdividen en comunidades de pertenencia: “los skaters”, “los reguetoneros”, “los ñonos”, “los de la avenida”, “los del Cerro”. Es usual la expresión “estudiamos juntos” o “crecimos juntos” para alinearse en una generación entre los comerciantes del mercado. Duki (21) tiene un puesto pequeño de ropa estilo hip-hop en alianza con otros raperos, igualmente conoce a mucha *banda* rapera en el barrio. Este grupo de consumo está compuesto por clientes asiduos o potenciales, que también pueden asistirlo, intercambiarse de roles, hacerse el *paro* (favor) para aquellos días complicados: son todos básicamente unos socios. Intercalan con facilidad entre el rol del vendedor y comprador. Ello motiva a los jóvenes a ser parte de las redes comerciales que circulan artículos y mercancías de su interés, como la ropa, el calzado y la tecnología (celulares, consolas de videojuegos). Duki reflexionaba sobre este proceso de convertirse en comprador y vendedor a la vez como algo natural para él y sus *compas* en el barrio, haciendo maneras de estar en contacto y tejer una red de solidaridades económicas. Caminando por el tianguis me decía:

Ya soy comerciante y tengo ganas de ganarme el día... La papa, la comida, ayudar a mi familia, ser útil. La gente me estima por eso. Conozco muchísima gente buena que, por medio de esa gente, me impulsó a vender playeras, a vender discos, a vender tenis. En el tianguis, yo les ayudo a mis amigos, al que vende celulares, al que vende discos, al que vende playeras. “¡Mira este pantalón hermano!” [lo agarró del puesto de un amigo suyo].

Duki, 21 años, bachillerato incompleto, rapero, tianguista

Este tianguista, era de entera confianza de Duki y no hay regateos entre amigos, sino buenos precios y regalos, además, con sus *paros* (créditos o préstamos) podía mantener actualizada su imagen de rapero. El comerciante promocionó conmigo la buena calidad de su mercancía, era importada desde Colombia y Perú: “es la copia original, directita desde el Sur como tú [me reconoció sudamericano].” Le compré una gorra de *Eminem* en descuento por 120 pesos. A menudo, mi amigo rapero le suministra nueva mercancía y hacen ciertos intercambios. El hecho de conocer las necesidades de su socio da siempre buenos resultados, son ciclos de reciprocidad y nuevos negocios.

“Cuz hasta la muerte *brothas*” (Duki). Así de leal es el tianguis para los jóvenes: una hermandad y un circuito económico que nunca termina. La compra de artículos en el mercado callejero es por ello un acto público y político en la comunidad juvenil, donde se comparte información sobre sí mismo y se espera un reconocimiento de parte de los vendedores que son también amigos. Todo el *outfit* de Duki era del tianguis: gorras, zapatos y playeras. Nunca lo compra, lo intercambia. Tomó otra gorra, sin pagar, me la dio como obsequio y me dejó la enseñanza: “no importa si no es original, lo que importa es la actitud e ir variando, un rato la de *Eminem*, un rato esta, así siempre pasan como nuevas.”

Foto 20. Ropa para jóvenes en el tianguis.



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

9. ¿AMIGOS O ENEMIGOS DE LA COMUNIDAD?

La anterior narrativa etnográfica muestra la configuración del miedo en La Desarrollo y los sentidos juveniles de pertenencia para enfrentarlo. Las emociones negativas se inscriben en el territorio a través de los estereotipos propios del discurso público y se fundamentan en un imaginario urbano sobre otredades demonizadas, como por ejemplo el *chaka*, un personaje particular con el cual se intenta dar cuerpo al estigma de los jóvenes en este barrio. Es una figura social tanto mediática y digital como un fantasma real de la vida cotidiana, resulta de la estigmatización y de aquellos prejuicios de clase que se reproducen en el seno de la comunidad. Estas narrativas públicas exteriores al vecindario, se vuelven internas, devienen así en fronteras espaciales y reinciden en el desprecio y el temor que causa la presencia de

los jóvenes en el espacio público, quienes son generalmente culpabilizados por el desorden, el desempleo, la adicción, la delincuencia y la violencia.

Es importante desmontar una visión romantizada donde el reconocimiento social es homogéneo en el barrio, muy presente en discursos esencialistas y en la expresión “aquí todos nos conocemos” (Le Grand, 2014). Más bien, la pertenencia al barrio es asunto normativo, en principio, delimita qué cuestiones o quiénes merecen hostilidad. En una zona de Londres socialmente devaluada y estigmatizada, Watt (2006, p. 793) plantea que “tener capital social [...] contribuye a tener un sentido positivo de lugar, pero no necesariamente erradica la sensación de ansiedad urbana de sus residentes. Se trata de dibujar líneas defensivas capaces de aislar simbólicamente o físicamente a 'sus' comunidades.” En efecto, el análisis presentado en este capítulo permite comprender cómo las redes comunitarias de La Desarrollo trazan fronteras morales frente a sus jóvenes. No son distantes físicamente, sino socialmente, su apartamiento y control es moral porque, de hecho, son muy cercanos: es el hijo del vecino o de la señora que vive en la avenida, pero también puede ser el primo o la hermana de algún amigo. Se construye de ellos una otredad próxima, siendo así una suerte de “enemigos internos” en esta colonia popular en el oriente de la capital mexicana, como también observan Rodríguez Alzueta (2016a) en las villas de Argentina y Álvarez Agüí (2011) en las *banlieus* de Francia. Reconocerse a sí mismos como jóvenes en estas zonas estigmatizadas los vincula con muchas narrativas del miedo que reproducen vecinos, adultos y familiares, quienes los visualizan y reducen como chivos expiatorios en la comunidad. Tales estereotipos negativos los construyen y demonizan como una *plaga* de vagos, reguetoneros, drogadictos, rateros, tranzas y narcomenudistas, siendo portadores de peligrosidad con su sola presencia. Ciertamente, los cuerpos juveniles del barrio dan vida a estos estigmas, por lo que pueden experimentar diversas desterritorializaciones, expulsiones y controles de parte de los vecinos.

El barrio, en sí mismo, contempla un orden urbano que se manifiesta en acuerdos y reglas comunitarias sobre lo bueno, lo correcto y lo decente. Existe una geografía moral que configura, crea y divide las formas legítimas de reconocimiento, estableciendo las nociones de un mundo “decente” para los vecinos y una posición inferior para los jóvenes. Esto se gestiona espacialmente delimitando qué lugares son valorados y seguros, como la casa y el tianguis, frente a la desconfianza y el caos cotidiano que representan las calles. En medio están los jóvenes, que deben acomodarse y acomodar sus identidades entre las convenciones

morales de la “vida digna”, las proximidades sociales y los miedos afincados en el territorio, o de plano, terminar encarnando un personaje temido, inmoral o amenazante. Con poco margen de maniobra “deciden” si son amigos o enemigos de la comunidad. Resultan con buena reputación los jóvenes que no transgreden las reglas del orden urbano y aquellos que logran mantener confianzas sociales al seguir los valores familiares y comunitarios.

En esta geografía moral, la manera de procurarse una imagen positiva siendo joven, es básicamente mantenerse en los territorios donde ejercen control sus familiares y vecinos. Como demuestran sus relatos y toda la trama etnográfica, a los jóvenes de la colonia se les dificulta encontrar “su lugar” o encajar en la comunidad. Esta des-territorialización puede iniciarse desde la casa, cuando el ambiente de la misma es hostil y violento. Todo este escenario desestabiliza los vínculos con el barrio, haciendo que sus sentidos de pertenencia se tornen profundamente intrincados, entre la dignidad y el reconocimiento que desean tener, entre cuidar su seguridad y manejarse con desconfianza en el espacio público. Sentirse como “en casa” en este contexto adverso, puede implicar una política de pertenencia donde se naturalizan las desigualdades y la jerarquía social (Yuval-Davis, 2006). Buena parte de las sociabilidades juveniles en la vía pública se encuentran atrapadas en definir quién es *chaka* y quién no lo es. Para “desanclar” el estigma de La Desarrollo y sus jóvenes, se recrea una otredad callejera donde la comunidad proyecta su violencia, desprecio y desconcierto.

Siguiendo la hipótesis de Haesbaert (2011), la des-territorialización de estos jóvenes, radica también en posibilidad de reterritorializarse, de apropiarse, de transgredir y de activar creativities sociales que rebasan las fronteras morales de La Desarrollo. El emplazamiento juvenil es lo suficientemente fluido para tender un puente entre el tianguis, la casa y la calle, es decir, entre los límites del espacio público que han sido fijados por vecinos y familiares. De esta manera, para los jóvenes, las identificaciones con lo barrial están caracterizadas por el dinamismo y la contingencia que desafía por completo la categorización estigmatizada que busca encapsularlos y reducirlos (Truong, 2019b). En el día a día y sus micro-momentos, pueden cuestionar la mencionada pertenencia naturalizada asociada con la dignidad. Por ejemplo, *chakaleando* para hacerse de un respeto en las calles, comercializando entre jóvenes en el tianguis, *tranzando* en el mercado local para subvertir la precariedad económica. Estas prácticas cotidianas son tácticas constructoras de sentido (de Certeau, 1996), mediante las cuales los jóvenes inciden en las formas que adquiere su pertenencia local.

CAPÍTULO 5

LAS CALLES EN EL CUERPO: LUGARES MASCULINIZANTES DEL BARRIO

El barrio es una noción dinámica, que necesita un aprendizaje progresivo que se incrementa con la repetición del compromiso del cuerpo [...] hasta ejercer su apropiación de tal espacio. La banalidad cotidiana de este proceso, compartido por todos los ciudadanos, no deja ver su complejidad como práctica cultural.

Pierre Mayol, *El barrio* (1999, p. 10).

1. PLURALIZAR EL ESPACIO PÚBLICO

En el capítulo anterior destacué un límite moral interno en La Desarrollo donde las calles de esta colonia popular se volvían algo abstracto; aquella “tierra de nadie” representada, cosificada y reducida como espacio de desorden, caos y violencia. Como lugar, la calle, puede así oponerse a un conjunto de discursos sobre la comunidad. En muchos sentidos, lo comunitario termina siendo aquel lugar social romantizado yuxtapuesto al realismo callejero. No obstante, la geografía moral del barrio se asoma más compleja, organiza reconocimientos y distanciamientos sociales que justifican una mirada adulto-céntrica sobre la actividad y la presencia de los jóvenes en las calles. Este proceso termina por consolidar el espacio público como algo negativo, habitado por personajes inmorales y fantasmas atemorizantes.

La investigación de campo también cuestiona esta mirada monolítica sobre “la calle” y procura mostrar la pluralidad del espacio público desde la perspectiva de los jóvenes que viven en el barrio y generan en él un sentido de pertenencia. En otras palabras, la cultura callejera en La Desarrollo adquiere formas diferenciadas en lugares como las canchas, las barras y las esquinas. La apropiación de estos espacios es diversa porque son igualmente diversos los grupos juveniles que se territorializan y hacen presencia en ellos. Saraví (2004) resalta la importancia del barrio para los jóvenes de los sectores populares, considerando la pluralidad de sus lugares de socialización: “la calle, incluyendo no solo las veredas y esquinas del barrio, sino también las “placitas”, las “canchitas” de fútbol, los quioscos y tienditas en los que se vende cerveza, constituye para estos jóvenes uno de los principales ámbitos de sociabilidad, interacción y esparcimiento” (Saraví, 2004, p. 40).

Estos espacios barriales configuran lo juvenil, hacen y producen a los jóvenes. A su vez, los jóvenes, una vez desplegados en estos espacios, los transforman y los convierten en lugares específicos (López Guerrero y Meneses, 2018). En la literatura sobre áreas urbanas

desfavorecidas se ha destacado que la calle tiene una cultura áspera y conflictiva de apropiación masculina (Anderson, 2003; Auyero, 1993; Bourgois, 2010; Wacquant, 2007) que afecta sin duda la dinámica interna del vecindario y las valoraciones de la vida pública (Anderson, 1999; Saraví, 2004). Asimismo, autores como Lobo de la Tierra (2016), han sabido cuestionar la representación exagerada de la mencionada masculinización callejera. La advertencia es clara: la narración etnográfica puede caer en el peligro de proveer una lectura esencialista donde solo se destaca la exclusión social, los machismos y el papel activo de los jóvenes en la violencia urbana, reduciéndolos como criminales, violentos, violadores, delincuentes, traficantes. Esta lectura de la masculinidad como “peligrosa” sin más, revela una perspectiva unidimensional que impide comprender los entornos plurales de las calles, así como la complejidad relacional de los jóvenes desfavorecidos con respecto a su zona de residencia (Lobo de la Tierra, 2016). Al respecto, procuro problematizar el género masculino y la vida callejera a fin de mostrar su diversidad y la fluidez de la pertenencia a través de la performatividad de los jóvenes en las canchas, las barras y las esquinas.

El fenómeno de la *incorporación* es relevante para estudiar sentidos de pertenencia. May (2011) vincula el acto de pertenecer con la teoría bourdiana de cómo se encarna la estructura social en la vida cotidiana y se naturaliza como algo que se “corporaliza”, que se hace cuerpo socializado y se vuelve *habitus* (Bourdieu, 1999). Las canchas, las barras y las esquinas constituyen así “lugares portados” en el mismo cuerpo,⁵⁹ lo que, al mismo tiempo, permite a los jóvenes saberse “dentro” del barrio. Precisamente, el reconocimiento social puede estar siendo vehiculado por el cuerpo juvenil masculinizado. Dicho cuerpo establece un modo de “ser sociable” en las calles, entre deseos, gustos y modos de estar juntos (Simmel, 2002), permitiendo identificar y caracterizar patrones de (des)encuentro con amigos, parejas, familiares, vecinos y policías en los espacios públicos de La Desarrollo.

Desde el cuerpo, el barrio es pura sensación “dentro” de sí mismo, comprende por ello un “sentido práctico” para estar *ad hoc* con el entorno y con los demás (Bourdieu, 1991). En la *hexis corporal* (hablar, pararse, moverse, sentir...) de los jóvenes se puede percibir con crudeza y visceralidad varias maneras de autopercebirse y mirar a los otros en las calles. Esta sensación de ser un “pez en el agua” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p.188) o *habitus callejero*,

⁵⁹ Esta idea de lugar portado forma parte de la fenomenología de Merleau-Ponty (2002 [1945], pp. 171-172): “la experiencia de nuestro propio cuerpo nos enseña a incrustar el espacio en la existencia, [...] la espacialidad corporal es el despliegue del ser corporal”.

refleja un conjunto de esquemas ya internalizados de comportamiento, territorializaciones preconscientes, memorias locales, *jergas* particulares (lenguaje de barrio) y una inteligencia (astucia) para monopolizar espacios (Fraser, 2013). Como habitus, acumulativo y heredado en la calle, el cuerpo representa un “lugar propio” que depende del sentido que se le atribuye al lugar de los demás (Bourdieu, 1988).

Este habitus callejero otorga género y hace de *lo masculino* un género hegemónico para presentarse en el espacio público,⁶⁰ constituyéndose relaciones sexo-genéricas entre los grupos juveniles *integrados* y aquellos jóvenes que terminan siendo *aislados* en la comunidad (atípicos, *outliers*, indiferentes, excepcionales). En muchos sentidos, hacerse varón de barrio funciona como un precepto normativo y no es posible conseguirlo en la misma medida y de manera homogénea por todos. La calle se impregna en el género de manera jerarquizada y con valoraciones sobre “lo inferior” y “lo superior”, sigue por ello un mandato machista,⁶¹ buscando subordinar *lo femenino* (conductas feminizadas, mujeres, gays, *queers*) en los espacios públicos (Bourdieu, 2005). De hecho, el mundo callejero de La Desarrollo designa las performances legítimas de cómo “ser varón”, un discurso de actuación que termina por instalarse corporalmente, a saber: “el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado” (Butler, 1998, p. 297).

En concreto, la investidura barrial y callejera supone un modo de actuación y sanciona cualquier acto corporal no estilizado en las canchas, las barras y las esquinas. Implica hacer del cuerpo un *crack de fútbol* (jugador habilidoso), estar *mamado* (musculoso), pasar tiempo en el *cotorreo* (hablar, conversar), vivir el *desmadre* (desastre) y ser valiente para el *traqueteo* (tráfico de drogas). Estas actividades o actitudes sociales suelen proveer un reconocimiento casi automático y sirven para ganar relevancia simbólica en una cultura callejera dominada por los varones. Este capítulo constituye así una narrativa etnográfica de lugares juveniles,

⁶⁰ Para Connell (1995), la *masculinidad hegemónica* es un mandato de género en la autoimagen del varón biológico, la cual naturaliza la posición “superior” de lo masculino con respecto a las mujeres y otros varones, aplacando además la diversidad identitaria de los géneros y las sexualidades.

⁶¹ El término “machismo” en América Latina está asociado con el varón que se auto promueve a sí mismo con al carácter heterosexual, fuerte, potente, racional, controlado emocionalmente, con respetabilidad económica, con menosprecio por la virtud femenina y la afirmación del autoritarismo (Gutmann, 2007; Monsiváis, 1981; Valdés y Olavarría, 1998).

al destacar su impronta en las diferentes masculinidades que se construyen y se sustentan en una concepción pluralizada del espacio público.

2. UN JUEGO POSITIVO

Las canchas son un espacio abierto a toda la comunidad en La Desarrollo, además ofrecen reconocimiento positivo a los jóvenes que van a practicar deportes, sobre todo fútbol, aunque también, en menor medida, basquetbol, frontón, voleibol, entre otros. Con esto quiero indicar que a menudo, las canchas están a la vista del vecindario, controladas por los vecinos y tienen la reputación de ser un “buen lugar” para la vida juvenil. Son visualizadas como los espacios “sanos” del barrio, “así no se andan drogando” dijo una madre cuyo hijo y sus amigos frecuentan estas canchas.

No en vano, tal entorno permite cierto orgullo barrial en la juventud. Para Felipe (24 años), quien es uno de los jóvenes promotores del fútbol en la colonia, “la cancha es un punto de encuentro del fútbol, estamos orgullosos de eso, porque es lo que sabemos hacer, hay muchos *chavos* que juegan muy bien.” Hay campeonatos, ligas y *retas* (sin arbitraje). Por lo general, son varones los que juegan, aunque también hay mujeres futbolistas en su propia liguilla. Los familiares pueden ir a “vigilar” el comportamiento de los más jóvenes (menores de 15 años) y los vecinos pueden formar parte del público, sobre todo, cuando el partido se convierte en una disputa comunitaria, cuando se juega para ser los *reyes de Iztapalapa* en la liga local (Felipe *dixit*). Varios equipos se incorporan a esta liga y se conforman por jugadores que residen en las áreas próximas. Al respecto, Felipe me explicaba con mucho énfasis que “las ligas pueden ser una iniciativa de algún vecino, que empiece a decirle a los chavitos de por ahí, y se van haciendo equipos, pero hay otros que hacen equipos y nada más son de su calle.” Un equipo está hecho de vínculos muy cercanos, estrechos y afectivos, por lo regular los jugadores son vecinos o “se conocen desde hace *un buen* (mucho), hasta primos y hermanos hacen equipos” (Felipe). El clima comunitario de las canchas y sus contextos sociales puede apreciarse en las siguientes fotografías, en las cuales se puede notar su localización en plena calle, la reunión de vecinos en un campeonato, la afluencia menor de mujeres futbolistas y un joven esperando su turno para entrar a la cancha.

Foto 21. Escenarios sociales de la cancha



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografías con cámara profesional. Cancha solitaria (arriba izquierda), cancha en un campeonato con público (arriba derecha), jugadora uniformada esperando su turno (abajo izquierda), joven mirando una *reta* (abajo derecha).

En el fútbol comunitario hay torneos que “unen” (como aniversarios conmemorativos, la “Fiesta de San Judas” o el “Día de la Independencia”) o que “desunen” (como las rencillas por fondos gubernamentales de mejora barrial) a los vecinos de La Desarrollo. Las asperezas suelen activarse a través del fanatismo por los jugadores “con fama”, la emoción del cara a cara y las similitudes sociales (de la misma escuela o cuadra). Muchos destacaban estos lazos de pertenencia en su cotidianidad, a varios jóvenes (también jugadores) les pregunté cómo era la onda en las canchas deportivas:

Van todos y juegan, se ríen, conviven. Todos los de la colonia de aquí. Es que todos los que jugamos nos conocemos de chicos, de la calle, de chiquitos... Cada día los vecinos del parque salían ahí y jugaban y ya iba uno se acercaba y jugaba...

Víctor, 16 años, estudiante de bachillerato, ayudante en comercio familiar

Estoy tranquilo. Así está siempre, como ves ahorita [eran horas de la tarde y estaban chavos jugando], así tranquilo. Aquí todos nos cuidamos. Todos los vecinos nos conocemos aquí. Conozco a todos, vecinos, señoras. Todos nos conocemos. Yo vivo como a tres cuadras, a todos los conozco...

Juan, 18 años, secundaria completa, aprendiz de herrería, futbolista

Cuando está el partido de la zona, de las calles, del equipo de acá, ¡se llena! Porque hay equipos que vienen tal vez cuerdas más adelante, pero los equipos de ahí de la cancha, que son vecinos, ahí van y se llena. Hay *retas*, el simple hecho de juntarte y jugar fútbol y a los dos goles se sale un equipo y entra el otro, y eso se arma todas las tardes...

Felipe, 24 años, estudiante universitario, promotor comunitario

Jugar el fútbol ocupa un lugar profundo en sus memorias de juventud, como jóvenes pueden reconocer en una historia común, entre compartir la misma escuela e “ir creciendo” en La Desarrollo como aquella generación que jugaba y se juntaba a la vez. Sin duda, esto es un capital social, el cual se invierte en cada *reta* o campeonato; apuestan el honor del barrio donde se han criado y ello puede sentirse en el cuerpo, una *illusio* que supone “estar en el juego, cogido por el juego, de creer que el juego vale la pena, que valga la pena jugar” (Bourdieu, 1997, p. 91). El honor se gana, se acumula y permite alcanzar una buena reputación y además crea una red de aliados comprometidos con este juego callejero. A toda costa se debe evitar la “deshonra” de una derrota. En la voz de Felipe: “se juega fútbol con un sentimiento que nada más puede explicar quién está en la competencia, correr, sudar, salvar un balón. Hay un conjunto de valores en un equipo, va primero el sentido de pertenencia al barrio, es el trabajo colaborativo entre todos.”

Muchos jóvenes se juegan el cuerpo en las mencionadas *retas*, buscando jerarquizarse entre ellos dentro de la cancha. Juan es uno de los que *se rifa* (lo hace bien) con el balón, verlo jugar es casi un espectáculo por sí mismo, muestra destreza en las piernas y emociona a La Desarrollo en cada jugada. Es un *crack* fuera de lo común y pude verlo haciendo cinco goles en menos de diez minutos. Pero también estaba Sandro (16), un muchacho delgado y tímido, de quien se mofaban y le decían *puto* (homosexual) por jugar mal. Este ambiente está investido de emociones muy masculinizantes, dando sentido a muchas apuestas simbólicas y monetarias; como me contó Víctor: “se arma la *reta* así de dinero, voy con todos mis amigos y ya otros llegan y ya jugamos así de a cincuenta pesos. Cada jugador pone sus cincuenta y él que gana pues se lleva todo.” La intensidad del fútbol en La Desarrollo tiene fama entre las zonas populares de la Ciudad de México, Felipe advierte que el apasionamiento puede llegar al descontrol y la violencia: “el árbitro que trabaja con nosotros tiene relación con algunos árbitros en Tepito, y dicen ‘yo no voy a arbitrar allá’, porque puede haber peleas. Aquí no hay control. Mala leche, mala onda, va a terminar en una trifulca.”

Otra razón por la cual este lugar es valorado es que está abierto a la ensoñación. En efecto, en sus paredes están los rostros en murales de figuras globales del deporte, en las que

se depositan creencias sobre una posible movilidad social o simplemente “salir del barrio”. Antes de una *reta* pude escuchar una conversación entre dos jóvenes, el primero dice “quiero ser como Cristiano Ronaldo” a lo que responde el segundo “ese es un *farol* (creído), mejor es Messi”. Quienes se destacan como Juan empiezan a ser calificados como profesionales, un Ronaldo o Messi en potencia, pudiendo ser remunerados por empresas locales y jugar en representación de la Alcaldía de Iztapalapa. Para él y otros futbolistas destacados puede ser un medio importante de ingresos e intentan adaptarse al fútbol de campo. Felipe, como conocedor, acota: “si tú le pagas quinientos pesos por partido en diez partidos, ya son cinco mil pesos que le pague a una persona. Pero hay otro señor que tiene un bar grande en el pueblo de Santa Cruz que también patrocina equipos, aquí inclusive practican equipos que son patrocinados en Iztapalapa, en fútbol de campo.”

3. CLAROSCUROS DEL BUEN AMBIENTE

En las canchas también hay sociabilidades paralelas al juego, sus usos son diversos y pueden ser el lugar de muchos encuentros. Por ejemplo, en los contactos entre géneros, los varones pueden expresar ciertos rituales como el *cortejo*, siendo un espacio donde tienen control pleno de la situación y allí anclan su dominación sobre “lo femenino”. Aquí una conversación transcrita con algunos jóvenes que esperaban entrar a jugar a la cancha:

- ¿Cómo le hacen para ligar?
— Dile *güey*, como le haces a ver...
— ¿Cómo hacemos para ligar?
— Es que no lo hacemos, ellas vienen (*risas*). Ellas llegan, ahora sí que ellas llegan...
— Ellas llegan en el *coto* y le das al *cotorreo* (hablar) y como nos ven aquí, pues ellas llegan y nos preguntan nuestro nombre y así.
— Si somos galanes, pero en buen plan, así es.
— Sí, de a poco sí.
— Sí, ellas llegan y así...
— Ellas llegan a preguntarnos, cuando pasan...
¿Son chicas que viven por acá cerca?
— Sí, igual de aquí, de la zona.

Los alrededores de los partidos, más que todo cuando hay torneos, son una oportunidad concreta para pasar las tardes en compañía de un grupo socialmente diverso en el barrio. Pueden acercarse mujeres jóvenes a compartir y es considerado un buen ambiente, “se la pasa suave aquí” me dijo uno de los jóvenes abrazando a su novia. Se puede colocar música, echar *cotorreo*, beber cerveza y ver *retas* hasta que anochece.

Foto 22. Cotorreo fuera de la cancha



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

Otra faceta comienza al caer la noche. La cancha deja de ser concurrida y aparecen las juntas “sospechosas” para los vecinos. El buen ambiente se transforma en mal ambiente. “Sí llega bastante gente rara en la noche”, me decía una señora de un abarrote cercano. Las situaciones de violencia y hostigamiento de los policías también acontecen en este horario. Uno de los jóvenes me hizo llegar por *WhatsApp* la siguiente foto sobre el ambiente nocturno de fiesta:

Foto 23. Cancha de noche



Fuente: 2018, archivo visual del trabajo de campo, foto participación con teléfono móvil.

Por chat decía “se puso fea la *party*” por una trifulca que nunca entendió, asumiendo que en cualquier momento llegaría la policía. Esto sucede con frecuencia en los barrios del oriente, como destaca Silva Forné (2014), quien advierte el perfil policiaco o de “delincuente” que se les confiere a los jóvenes en actividades de ocio y esparcimiento en el espacio público. No solo es cuestión de imágenes estereotipadas, esta criminalización significa paranoias, arrestos injustificados, abusos y maltratos físicos. Vicente (22) es un vigilante nocturno que pasa por esta cancha a menudo, con lo cual, culpabilizaba a sus “amistades viciosas” por el intenso patrullaje policial durante la noche. Recreaba cierta extrañeza entre sus conocidos, no los saludaba y buscaba así prevenir el hostigamiento de *la tira* (policía). Para él, los “viciosos” utilizaban con frecuencia la cancha para guarecerse mientras inhalaban solventes o fumaban *crack* (pasta base de cocaína). Marco (22), uno de los amigos “evitados” por Vicente, es muy estigmatizado por su adicción y me relataba:

¿Y vienes en la noche por aquí?

Paso por aquí todas las noches, como a las ocho, se juntan alrededor de la cancha y entonces todos se están drogando. En el parque nos reunimos, donde nadie nos ve. Alrededor de la cancha, así dizque viendo los partidos que hay; para que cuando pase la policía pos’ no te... [*respira para decirlo*] No sospechen que te estás ahí drogando...

Marco, 22 años, bachillerato incompleto, electricista.

Es cierto, el ambiente nocturno generaba muchas fricciones en la cancha, entre quienes van para practicar fútbol o reunirse con amistades y quienes la usan para consumir drogas. El temor a la represión policial activaba aún más tales conflictos, disputas y rencillas por el control territorial. Los jóvenes en la cancha, al saber que son visualizados sin distinción como rateros, drogadictos, vagos, desesperadamente buscan distanciarse de esos estigmas. Muchos tendían a alinearse con la imagen sana (o, más bien, saludable) del deportista en el vecindario, muchos se organizan también para expulsar a quienes consumían drogas. Por ejemplo, se han zanjado castigos y reprimendas hacia Marco. Me lo encontré de nuevo, días después, muy confundido y con moretones por una paliza que le habían dado. Ser tachado de “drogadicto” es un límite moral dentro de la cancha. Entre futbolistas y aficionados al fútbol es habitual la angustia por la persecución policial y el repudio de todo lo que signifique “drogas”:

¿Has tenido pedos (problemas) con policías en la cancha?

Siempre, mucho. Sienten que nos drogamos. Y nos revisan, porque ellos quieren... Uno se deja revisar porque uno no tiene nada. Pero piensan que ahí nos estamos drogando o vendemos “vicios” y nada más estamos parados viendo los partidos, tú si entiendes, ¿no? Y vienen las patrullas y las camionetas, y se bajan, y nos empiezan a revisar...

Juan, 18 años, secundaria completa, aprendiz de herrería, futbolista

¿No hay “mala onda” en la cancha?

Pues yo no sé, yo como nomás voy a jugar... Pero luego están ahí otros malandros, así figuraditos los *chakas*, son bien mugrosos, no se bañan, drogados, pues están ahí siempre... Los *polis* piensan que uno es así, te revisan, te roban tus cosas, celular y dinero. Ahí como se juntan varios drogadictos, pasa la patrulla y te quiere revisar y uno nada más se deja y luego hasta te plantan cosas y así. *Luego luego* todos se bajan y nos llegan así corriendo y nos agarran y ya nos comienzan a transportar y a incriminar con que los celulares son robados y esas cosas. Y ya pues le sacas tu celular y lo ponen ahí en el carro así [*imita que es un policía que le quita su teléfono móvil*] y dicen “¡es robado!” y ya no te lo dan. Y a todos, a todos le quitaron su celular, su dinero: ¡a todoooooooooooo! [*grita*]

Victor, 16 años, estudiante de bachillerato, ayudante en comercio familiar

Estos jóvenes denunciaban en la cancha la fuerte criminalización y el acoso policial en sus momentos de esparcimiento, más aún ante las crueles situaciones de maltrato y la corrupción siempre presente. Son muy conscientes del estigma del cual son objeto y de la consecuente radicalización de sus identidades “sanas”, del buen ambiente diurno, del problema del horario nocturno. “La noche no es blanca en el barrio” decía Duki (22) en una de sus líricas raperas. El esfuerzo por parecer y presentarse como sanos, futbolistas e inocentes, es decir, como gente de buen ambiente, puede hacer mucho sentido si se piensa que las canchas son de los pocos espacios donde la juventud tiene buena reputación en La Desarrollo. En medio de estos procesos, conflictos y disputas simbólicas puede entenderse la importancia de este espacio público producido por los mismos jóvenes y los efectos que tiene este lugar para eludir o disuadir muchas de las representaciones moralizantes del barrio.

4. EL FÍSICO AMENAZANTE

Las barras, a diferenciada de las canchas, son frontalmente repudiadas por los vecinos. En los imaginarios urbanos, son espacios al aire libre que ha sido figurados como amenazantes y llenos de agresividad masculina. Se encuentran en la sección de los parques públicos más repelida, evitada y temida por familias, mujeres y niños. Aunque se encuentren en estado de abandono, las barras sirven como punto de encuentro para los varones entre quince y treinta años. Por lo general son de metales corroídos y en ellas se pueden hacer movimientos físicos que ameritan mucha fuerza, resistencia y flexibilidad. Aquí los jóvenes se desenvuelven en un ambiente de motivación y desarrollan sus cuerpos a través de la calistenia, un sistema de ejercicios que depende de levantar, controlar y soportar el propio peso corporal.

Omar (23), tiene un cuerpo musculoso con 1.85 de estatura, practica esta disciplina corporal desde que abandonó la escuela. Estaba desempleado y buscaba entrar en el negocio

de la reparación de calzado. La gente le temía por su envergadura física, sobre todo, cuando buscaba trabajo de vigilante. Haciéndolo sentir alguien agresivo o potencialmente dañino. Uno de sus amigos, Ángel (18), decía “no servir” para el fútbol, ahora le *entra* a las barras. Apenas comienza con los entrenamientos básicos, también es alto y no estaba tan musculoso. Al terminar el bachillerato fue despedido de una cadena de supermercados; argumentaba que lo echaron de su *chamba* (trabajo) por su apariencia “ruda” y que debe mantenerse económicamente ayudando a sus padres en el tianguis. Me decía: “ya en el tiempo libre, vengo a hacer ejercicio y es como que te olvidas de todo lo que hay en tu casa o los problemas que tuviste. Ahorita estoy haciendo series en paralelas, son cuarenta y cinco fondos, cuarenta y ocho barras, todos los días, menos los domingos” (Ángel), siguiendo el entrenamiento exigente que le impuso Omar. Estos jóvenes, orgullosos y a veces también vanidosos con sus músculos, podían quitarse la playera y dejar el torso descubierto en cualquier momento:

Foto 24. Cuerpo hecho en las barras



Fuente: 2019, archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

El encuentro entre diferentes generaciones era usual en estos gimnasios callejeros, entre los que tienen mucha experiencia y los menos experimentados, por lo regular, con menor edad. Sin duda, el trabajo físico exige tiempo y perseverancia mental. Lógicamente, tienen mejor condición física quienes invierten más tiempo y tienen mayor constancia en el ejercitamiento;

son años en esta práctica corporal para “los maestros” y esto se traduce en un respeto ganado en nombre de la musculación y la fuerza física. Esta forma de pertenencia centrada en el capital corporal distribuye y jerarquiza la legitimidad dentro de este espacio social,⁶² aunque luego se convierta en una corporalidad despreciada y amenazante fuera de las barras, por ejemplo, para buscar trabajo o en otros espacios más allá del barrio.

El cuerpo representa un valor masculino en sí mismo dentro de las barras, “aquí es para sentirse uno hombre, es una competencia entre nosotros, *güey*” (Omar). Alcanzar un tono muscular perfecto solo es fruto del trabajo individualizado, la extenuación, el sudor y el dolor. Esto explica la simbología que tiene exhibir el torso desnudo o con camisetas sin mangas para demostrar una posición superior frente a otros varones. La autogeneración del capital corporal incita un ambiente conflictivo por el miedo a “sentirse vulnerable”. En este ambiente de rudeza, la pasión por acondicionar el cuerpo es un proceso que erige un límite simbólico frente a maneras no-corporales de hacerse hombre (por ejemplo, el “éxito” económico o escolar, etcétera) o ante cualquier tipo de feminización, son recurrentes por ello las burlas y los chistes ante el “amaneramiento” y la “debilidad”, adjetivos de carga machista que se asocian a las *viejas* (despectivo para referirse a mujeres). Bajo este rudo parámetro, “lo femenino” representa un aspecto negado, la presencia de una mujer generaría casi un *shock*. Recuerdo que Omar me comentó “si entra una *vieja* aquí se ponen locos, porque somos unos perros, puro baboso aquí.” Respecto a mi grado de estudios, me imputó “te vas a volver *puto* (homosexual) por leer tantos libros”; también expresaba su rechazo por los “*güeyes con varo* (dinero)”, que consiguen todo en la vida y parejas sexuales solo por la cuenta bancaria. Tales formas de concebir lo varonil, hacían de las barras un templo de la masculinidad.

Debido al ambiente tenso que se respiraba en estos lugares, entendía la dificultad de realizar entrevistas y la relevancia de mi participación observante. Mis conversaciones y encuentros con los barreros fueron entendidas como una relación homosexual, ya que implican contacto de intimidad entre varones. De manera que me concentré en experimentar las *rutinas* que haría cualquier novato, respetar los códigos masculinos y percibir mi *insight*

⁶² La idea original de capital corporal, experimentada en carne propia por Wacquant (2006) y acuñada en su etnografía, hace referencia al trabajo de acumulación de habilidades pugilísticas y musculación en el mundo racializado del boxeo en Estados Unidos. Siendo más preciso, un capital (cultural) al estar ligado al cuerpo supone siempre un proceso de incorporación (Bourdieu, 2011, p. 215). El estado incorporado es primigenio (hay otras fases del capital como lo objetivado y lo institucionalizado) y no puede transmitirse por donación o herencia, compra o intercambio, únicamente puede ser obtenido por las capacidades de un sujeto singular.

corporal en el lugar. Así conocí a Vicente (22), que trabajaba como vigilante nocturno y se definía a sí mismo como un ex-drogadicto que fue “salvado” por las barras y la palabra de Dios. Es cristiano predicador dentro de la cultura hip-hop, canta sus líricas en el autobús, aprende *grafiti* y hace *break dance*. “Mi cuerpo es mi templo” era su lema, la historia de consumo de drogas desde los quince años lo hacía calificarse como un “rehabilitado” por el ejercicio físico. En la siguiente fotografía y testimonio de Vicente se pueden dilucidar, respectivamente, el esfuerzo corporal y las formas de sociabilidad callejera entre los barreros.

Foto 25. Acrobacias en barras



Fuente: 2018, archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

¿Andas bien fuerte! ¿Vas a las barras?

Sí, en *bolas* (grupos) de aquí mismo, del barrio, hacen como que una *junta* aquí atrás, donde están las barras, donde hacemos ejercicios. Mañana que es sábado, desde las ocho AM empiezan a caer. Drogándose y haciendo ejercicios. Y mira pos’ al día de hoy sé hacer acrobacias aéreas, me dediqué drogado a hacer acrobacias. Entonces, ¿qué onda? Vamos a hacer rutina un ratito, hay que darle...” [me invita a hacer ejercicios]. Pude salir de la drogadicción por medio del ejercicio. Hago cristos, hago fondo, hago escorpiones, balanceos, hago la *rutina*, bueno de hecho me dicen “entrenador”. Entreno *break dance* e inicié a hacer ejercicios aquí... Digamos que la junta dura empieza con 4, después cerveza, después se van, después regresan otros y todos los que regresan pues ya me conocen. No hay nadie que me diga “¿Y ese *güey* qué onda o qué?” “¿Vamos a hacérsela *de pedo!*” Porque ya sabes, no se quieren pasar de listos, te dan como un *avionazo* (ponerse sobre alguien), te quieren aterrizar... Pero también hay personas que me iniciaron a Cristo. Encontraba maestro, encontraba a gente que no se drogaba, encontraba gente que decía, “no pos’ yo trabajo en tal lado y gano 800 pesos y veía que con esa *feria* (dinero) estaba tranquilo”. Son personas que le buscan la manera de levantar el mal ánimo que tienen...

Vicente, 22 años, bachillerato incompleto, vigilante, comerciante del tianguis

Vicente, al ver sus acrobacias en fotos, se mostró profundamente agradecido; se las compartí por *WhatsApp* y me contestó: “soy un *rifado*” (muy bueno). Este intercambio motivó nuestra amistad, convirtiéndose en mi entrenador personal. Sus rutinas me dejaron entumecido y con dolores musculares, pensaba que era mi cuerpo, pero a los meses me confesó que también sufría de calambres. Este dolor físico es colectivo, buena parte de los gimnastas que conocí suelen usar geles analgésicos y bálsamos como el *Rocainol* a base de mentol. De mi observación y entrenamiento físico en La Desarrollo puedo decir que las barras son lugares fluidos, donde hay encuentros que pueden ser inesperados y sirven para recuperar amistades antiguas, planificados por citas o recurrentes entre quienes entrenan a la misma hora. Kevin (19), que entrena con frecuencia después de salir de una maquila textil, me comentaba de la fluidez de las barras como lugar de encuentro con sus amigos: “nunca quedamos de acuerdo a qué hora, porque como ellos también trabajan y unos pueden a una hora diferente, ya de repente cuando vienes tú ya te los encuentras aquí y ya. Pos’ ya tú también le entras...”

5. UN GIMNASIO CALLEJERO

Pese a las diferencias, la convivencia alimenta una hermandad simbólica codificada por el esfuerzo corporal. “Hay unos más *chuletones* (buen cuerpo) que otros, pero todos somos *homies*” decía Pablo (23), un albañil que se sentía *cool* en las barras porque “hasta se celebran cumpleaños con algo de *mota* (marihuana) y buena música, es *relaxing*.” Es alto y tiene complexión atlética, llegó saludando con chiflido a sus *carnales* (hermanos de carne). Podía estacionar su moto sin temor, una *Honda CGL 125* (muy robada y demandada en el negocio de autopartes), porque era un territorio controlado por sus amigos “narcomenudistas”. Para Pablo, las barras ofrecían oportunidades con redes de la economía ilegal. Haciendo barras, también podía comprar con facilidad desde celulares robados hasta algún gramaje de drogas (*crack*, marihuana, etcétera) que solía revender en otro sector de la ciudad o entre conocidos.

Asimismo, la cultura carcelaria tiene una impronta significativa en el lugar, algunos “maestros” de este gimnasio callejero han desarrollado costumbres de ejercitamiento en reclusorios. Esta masculinidad corporal es valorada por ser resistente al sufrimiento social. Pablo y Vicente compartían su admiración por quienes vivieron la cárcel y volvieron a la vida en libertad. Mostraban respeto por un compañero *de rutinas que* había estado preso, era un *chingón* (admirable). “¿Quién aguanta reclusorio, dime *carнал*?”, me preguntaba Vicente.

Tal admiración por una vida criminalizada no es compartida por todos, la proximidad con identidades carcelarias es un asunto más complejo. Muchos novatos no son seducidos por la cultura de la cárcel o la *tranza* de drogas. “Eso es de malandros, nomás” me aclaró Víctor (16), quien solo va a las barras en horarios poco concurridos y siente contradicciones en los sentidos de este lugar: “es raro pos’ hacen ejercicio, les gusta estar marcaditos y estar sanos de su cuerpo. Pero también se drogan, va la gente a drogarse, huele así a marihuana.” Algo parecido me decía Héctor (16): “Ese ambiente de las barras se puede decir que es entre sano porque haces ejercicio, pero casi la mayoría de los *chavos* que hacen barra pos’ tienen que fumar, son consumidores”. Estos jóvenes marcaban una distancia moral con respecto al uso de drogas, utilizaban las barras como entrenamiento ocasional y no tienen recursos para pagar una cuota en un gimnasio privado. Pero aun así, esta contradicción entre ejercicios y drogas, puede sintetizarse en la misma práctica corporal, como es el caso de Manuel (20 años), de un metro sesenta de estatura y muy fornido físicamente. Le decían “Tanque” y me aseguraba que fumar marihuana era una parte integral de su práctica de ejercicios, siendo que muchos la consumen con una fuerte creencia de que aumenta el rendimiento físico. Según él, la masa muscular se regenera más rápido, “con la mota no te duele” argumentaba.

Cuando apenas alcanza la luz del alumbrado público, las barras empiezan a ser menos concurridas y son tildadas de sitio de maleantes y viciosos: “te roban porque es solitario, no hay luz. Se drogan ahí” (Víctor). Esta aseveración puede matizarse con la experiencia de Rodrigo (22), que antes entrenaba en las noches y ahora solo enciende sus *churros* (cigarrillos de marihuana) para pasear a sus perros, aún le quedan varios carnales y no se siente inseguro. Para él, las barras son un escondite para fumar “en paz” y encontrarse con amigos. “La neta íbamos pero a fumar, ¿no? Luego ni a hacer ejercicio, era la onda en la noche...” (Rodrigo).

En torno a las barras, el ejercicio y los jóvenes que allí se reúnen, se van construyendo imágenes fuertemente demonizadoras en la comunidad. “Esas barras no son para ejercicios, hay que cortarlas porque son para drogarse, son guarida de *ratas*” me dijo la madre de Víctor, en desacuerdo con las visitas de su hijo al gimnasio callejero. Para la dueña de un restaurante cercano, la calistenia callejera es “una cosa de *chakas*”. Los vecinos suelen hacer denuncias por la presencia de gente “extraña”, lo cual contribuye a un patrullaje recurrente y muchas revisiones policiales en el lugar. En ese contexto, los jóvenes barreros construyen identidades que naturalizan estos operativos de la policía y además figuran otredades compuestas por

maleantes y viciosos. Una tarde, mientras entrenaba en compañía de un grupo de jóvenes, hablamos sobre este tema delicado:

¿Viene la policía para estos espacios?

- Sí vienen, casi a diario. Nada más revisión y ya. O sea, sí pasan, pero a veces no...
- De que pasan diario, sí pasan diario, pero aquí a revisarnos no...
- Ajá, pero aquí a revisarnos no, es rara la vez que se bajen y te revisen. Como cada quince días, como cuando ven más personas... Por el humo del vicio. O sea, porque la mayoría que practica este deporte le hace a la marihuana y pues por ahí empiezan los policías...
- Aquí es así, si no te metes en nada, no te hacen nada. Pero si andas de maleante, *narco* y ese rollo... Así como todo, “el que busca encuentra”.
- Pues nos saludan. Luego está uno haciendo barras, con los mismos...

Se saben a sí mismos expuestos al alto riesgo de arresto y al acoso permanente de policías, por ello deben evitar cualquier asociación con la imagen del delincuente. Las sociabilidades de estos jóvenes pasan por el culto al cuerpo, pero se van entretejiendo con la mala reputación de las barras, estando así siempre bajo sospecha y relacionadas con el consumo y el tráfico de drogas. Como respuesta, los usuarios de las barras son bastante fluidos en sus identidades. Tienen una territorialización muy furtiva y poco clara, no hay un grupo definido que controle estos espacios estigmatizados en La Desarrollo. El lugar, en sí mismo, alberga diferentes encuentros masculinos, muchos de los cuales son solo por la actividad física y para obtener una estética más ruda y musculada, hay también quienes no se ejercitan y les dan otros usos a las barras, como consumir drogas, guarecerse o pasar desapercibidos. En cualquier caso, el estigma busca englobar a todos por igual y se consolida con el patrullaje policial del lugar.

6. LA CULTURA BANQUETERA

Los espacios juveniles del barrio más estigmatizados son las esquinas,⁶³ construyen como ningún otro lugar la demonización de los jóvenes “en la calle”. Esta figuración negativa se articula con la narrativa conservadora de los vecinos y un conjunto de discursos públicos sobre la seguridad ciudadana. Estos espacios son el lugar imaginado para los desórdenes y las calamidades morales de La Desarrollo. Ahí socializan varones y también mujeres, como amigas, novias y familiares. En el argot popular son *banqueteros* porque están en una *banqueta* (acera), este nombre alude a un asiento en la calle o simplemente estar sentados en

⁶³ El estudio de las esquinas en etnografía urbana tiene una larga tradición, vale destacar la investigación pionera *The Gang* de Thrasher (1973 [1929]), basado en la incipiente movida de “pandillas juveniles” a la par del crecimiento de los barrios relegados en Chicago.

un banco. La concentración de jóvenes en las esquinas es producto de su ocio forzado como explica Tonkonoff (2007) con relación a la incapacidad de las instituciones educativas y laborales para integrarlos. La vida cotidiana de un banquetero “pendula” entre el desempleo, el apoyo económico de la familia, el trabajo precario, el *echar desmadre*⁶⁴ y las pericias del delito eventual (Kessler, 2004). En las esquinas, los jóvenes se repliegan o refugian en una cultura de calle, “que no recrimina el abandono de la escuela, el desempleo, el no hacer nada, el uso de drogas y alcohol, el robo y la violencia” (Saraví, 2004, p. 43).

La parada barrial en una esquina es el punto de llegada y partida de muchas vivencias cotidianas para los jóvenes de La Desarrollo, para ellos funciona ritualmente antes, después o fuera del sistema escolar o laboral. Una esquina concurrida puede oscilar entre tres jóvenes de lunes a viernes en una tarde cualquiera o más de diez en los fines de semana. De modo espontáneo se hacen *bolitas* (grupos en crecimiento) que se extienden como amistad y vecindad al mismo tiempo. El llamado se hace boca a boca, por lo cual, sirven los clásicos chiflidos o la mensajería electrónica. A una esquina llegan jóvenes de distintas edades, que pueden ir desde los doce a los veinticinco años, los más jóvenes son los que tienen menor reconocimiento, los más débiles, los subordinados. Los *morrillos* suelen ser expulsados de algunas actividades como fumar o beber. Es común verlos comprando cosas, artículos o haciendo “mandados” para los banqueteros mayores, que son quienes bautizan a la esquina, dándole un nombre propio “la de Fran” o asociándolas a un lugar próximo “la de la tiendita”.

En estos agrupamientos prima la idea de “estar juntos sin más” (Margulis y Urresti, 1998, p. 31), la unión pasa por “echar desmadre” o transgredir el orden a través de prácticas de furor juvenil: música a todo volumen, el *cotorreo* (conversar) hasta altas horas de la noche, reventas de objetos y artículos, el *precopeo* antes de las salidas o las fiestas, el piropear mujeres transeúntes o consumir mota y otras drogas. Estas reuniones juveniles son similares en otras clases sociales, pero en los sectores populares son caricaturizadas por sus consumos de “menor costo” y por su sede en el espacio público. Por ejemplo, el famoso *Tonayán* para preparar “aguas locas” al salir de la escuela o ir al tiendita por *caguamas* (cerveza tamaño familiar) o bebidas alcohólicas preparadas tipo *Four Loko*. Para alguna ocasión especial, es habitual beber brandy, preferiblemente marca *Torres*. Lo importante es compartir y convivir.

⁶⁴ “Echar desmadre” es una forma de forma de ruptura y trasgresión del orden de convivencia en la comunidad, en Argentina lo llaman “hacer bardo” (Rodríguez Alzueta, 2016a).

Los banqueteros tienen una prosémica corporal en la forma de andar, de recostarse en paredes, de gesticular con las manos, de balancearse con ritmo, de responder con altivez, de sacar el pecho, de conversar, de *chakalear* y hacerse ver con la mirada, de “hablar barrio”, que finalmente concreta la coreografía necesaria para apropiarse de la esquina. Es importante para ellos estar a la moda, con ropa deportiva o prendas estilo reguetón de *GOGA&Co*, tenis de marca *Nike*, *Adidas*, *Puma* o *Reebok*, lentes fluorescentes para días soleados, algunos tienen motos, tatuajes visibles, zarcillos, cortes de cabello extravagantes, gorras, relojes o cualquier accesorio para demostrar quien tiene más creatividad en el *outfit callejero*, a veces llamado con fuerte desprecio como estilo “de chaka” o “de reguetero”. Algunos jóvenes me permitieron retratarlos cuando lucían con orgullo su estilo de vestir. Les enseñé las fotos que muestro abajo y se sintieron reconocidos: “gracias, me veo *bien acá*... Salgo bien padre en esa foto, tantito chacalón. ¿Qué no?” dijo Óscar.

Foto 26. El *outfit callejero*



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografías con cámara profesional. Corte de cabello (arriba izquierda), billetera estampada con un billete de 100 dólares (arriba derecha), Tenis *Reebok* (abajo izquierda), Reloj de acero (abajo derecha).

Existen diversas interacciones de esquina, unas menos estigmatizadas al ser prácticas poco transgresoras; otras, en cambio, literalmente se apartan del orden moral y se figuran como el *mal camino* de la juventud (drogarse, robar, traficar drogas). Entender esto implica poner en contexto que significan las drogas en La Desarrollo, ya que son cada vez menos clandestinas, su consumo ha ido adquiriendo carácter ostensible en los jóvenes. “Ya les vale madre, una nube de humo siempre”, reaccionaba un taquero cuando pasaba un chavo con un *churro* enfrente de nosotros. Si bien el uso de drogas y beber alcohol, no es exclusivo de jóvenes de los sectores de menor ingreso, y es una práctica igualmente extendida entre jóvenes de las clases medias y altas,⁶⁵ en los barrios populares contribuye fuertemente con la demonización de las prácticas juveniles (Bayón, 2015, p. 135; Epele, 2010; Míguez, 2010).

Sin duda, el vínculo “vago-drogadicto-delincuente” configura la mirada estereotipada sobre los jóvenes del barrio y su presencia en las esquinas. Diversos autores han desmentido estas relaciones simplistas, considerando que son una reducción poco fundamentada en la realidad que viven los sectores populares. En *Sociología del delito amateur*, Kessler (2004) argumenta que algunos jóvenes “pendulan” entre el trabajo precario y el mundo delictivo, pero no necesariamente concretan una trayectoria criminal. Al respecto, Duschatzky y Corea (2002) sostienen que la exploración juvenil con drogas y actividades delictivas tiene un carácter lúdico y en ciertas situaciones funciona solo para obtener reconocimiento entre sus grupos y comunidades sociales. En La Desarrollo, algunos jóvenes que conocí, participaban en robos menores para comprar comida, ropa, calzado, cervezas, cigarrillos, drogas; lo cual se compartía con otros banqueteros y la *banda*.⁶⁶ Por ejemplo, Marco (22), hace dos años, fue detenido por la policía cuando le robó el celular a un taxista, de manera muy decidida afirmaba que no volvería a hacerlo. Víctor (16) me comentaba que se “hacía de lo suyo” (tomaba dinero) en el negocio familiar, para poder comprar su *estreno* (ropa nueva) cuando salía de fiesta o con su novia. Con todos estos elementos en discusión, puede notarse que las relaciones en las esquinas son bastante complejas, asimismo no podrían pensarse como lugares caracterizados por una socialización homogénea entre los jóvenes del barrio.

⁶⁵ Para Adam Smith (1976 [1759]), la valoración de las conductas puede tener estándares dobles debido a la distorsión moral que produce la riqueza, el mismo comportamiento puede ser bien valorado si lo hace un rico, o desacreditado si lo hace un pobre.

⁶⁶ El término *banda* es difuso en México. Por lo general, se utiliza para referirse a los modos de estar juntos de los jóvenes, pero su uso cotidiano se ha tergiversado con una connotación negativa, y su significado se empieza a asociar con la pandilla y la organización delictiva (Urteaga, 2011).

7. LOS DOS CAMINOS

La defensa territorial es un importante código de reconocimiento por parte de los jóvenes que residen en los barrios desfavorecidos Fungen como “guardianes” o “porteros” de un micro-territorio considerado propio (Bourgois, 2010; Meneses, 2020; Zubillaga, 2009a). De hecho, impidieron mi entrada a una calle. No hubo alternativa, tuvo que “rescatarme” un conocido. Era un herrero de unos 40 años que me advirtió “*al tiro*” (pendiente) porque tienen fama de *ratas* (ladrones)”. Su único requisito para contratar a un joven de La Desarrollo, era no haber visto a su próximo *chalán* (ayudante) como vago en una esquina. Me presentó a un amigo suyo con ventana panorámica en su casa, “mira el *desmadre*, todo el día echando *la hueva* (flojera)”, dijo indignado cuando yo tomaba fotos desde el segundo piso. Eran unos jóvenes sentados en la banqueta. Me afirmó que me iba a llamar para que los viera drogados los fines de semana, con música y teniendo riñas. Nunca me llamó para mostrarme aquel *desmadre*...

Foto 27. Jóvenes desde una ventana



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

El herrero también me presentó a Gilberto (19), un ex-ayudante suyo, que no había terminado el bachillerato y estaba buscando trabajo casi desesperado. Por él conocí a los banqueteros que antes me detuvieron, eran siete y no tenían más de veinte años si acaso, habían dejado

sus estudios, vivían en las cercanías. Pasaban juntos las tardes en el *coto* (diminutivo de cotorreo), fumaban *mota* y algunas noches hacían fiestas. Están insertos en la economía local, en una *chambita*, por ejemplo, pintar y refacciones domésticas, repartidor de agua, en el tianguis o *chalan* de albañil, panadero o herrero. Algunos habían vendido drogas y uno que otro había tenido conflictos con la ley. Uno de ellos se sintió incómodo por mi presencia, a los pocos minutos anunció que tenía cita en la estética: “*cámara*, voy a hacerme la melena”.

Hay dos tipos de esquinas en La Desarrollo. La que describí anteriormente era mirada con mucho recelo y sospecha en el vecindario, incluso señalada como un punto de tráfico de drogas y circulación de mercancías ilegales. Mientras otras esquinas mantienen la imagen de ser “sanas”, según el padre de Víctor (16). Su hijo pasaba tiempo en la banqueta, justo afuera de su casa y en compañía de amigos del colegio y vecinos. Tal cercanía casa-esquina funciona para controlar a los “adolescentes”; en otras palabras, para vigilar que no se adentraran en el mal camino: drogarse, robar, vender drogas. Víctor estaba de acuerdo con la presencia de su padre en el lugar, siempre que no fuera en plan de hostigamiento: “el jefe puede echar *sermón*, pero no *pasarse de lanza* (abusivo). Para su amigo Agustín (16), si bien no era una situación ideal, lo importante era la *junta* con Víctor y otros jóvenes.

Foto 28. Supervisión de la esquina



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Las esquinas se conforman como un sistema callejero interconectado. Entre los amigos de Víctor estaba Pedro (23), le decían “Pequeño Mundo”, tenía cabello largo, muy introvertido, pero a la vez un universo de conexiones en el barrio. Pasaba el tiempo encerrado en casa y salía a trabajar de vez en cuando; si lo contrataban para pintar un negocio, un mural o un grafiti. Se autocalificaba “grafitero marihuano”, ambos roles le permitían conectarse con las esquinas “sanas” y las “sospechosas”. Así fue que Pedro se volvió importante en mi trabajo de campo, me ayudó a distinguir estos dos universos en las esquinas. Me presentó con nuevos amigos, con los que conversé sobre el señalado límite entre lo sano y lo sospechoso. Entre los cuales estaba Jaime (21), quien se había convertido “en sano”, ya alejado de los vicios y el mal camino. Decidió apartarse de las banquetas cuando le pegaron un tiro en la pierna. Según relata, fueron miembros de un cartel. En la actualidad es carpintero y ha encontrado refugio en su vida familiar y su hijo. Recuerda de aquellas calles que vivió, la espontaneidad de las *bolitas*, los convivencia con jóvenes diferentes, la relación tensa con los vecinos. Me extiende en el siguiente relato de Jaime porque permite dar cuenta de cambios substanciales en La Desarrollo en las últimas décadas, específicamente, respecto a la sociabilidad callejera y el control territorial de agrupaciones fuera de la legalidad, antes se hablaba de las pandillas y ahora de los narcomenudistas.

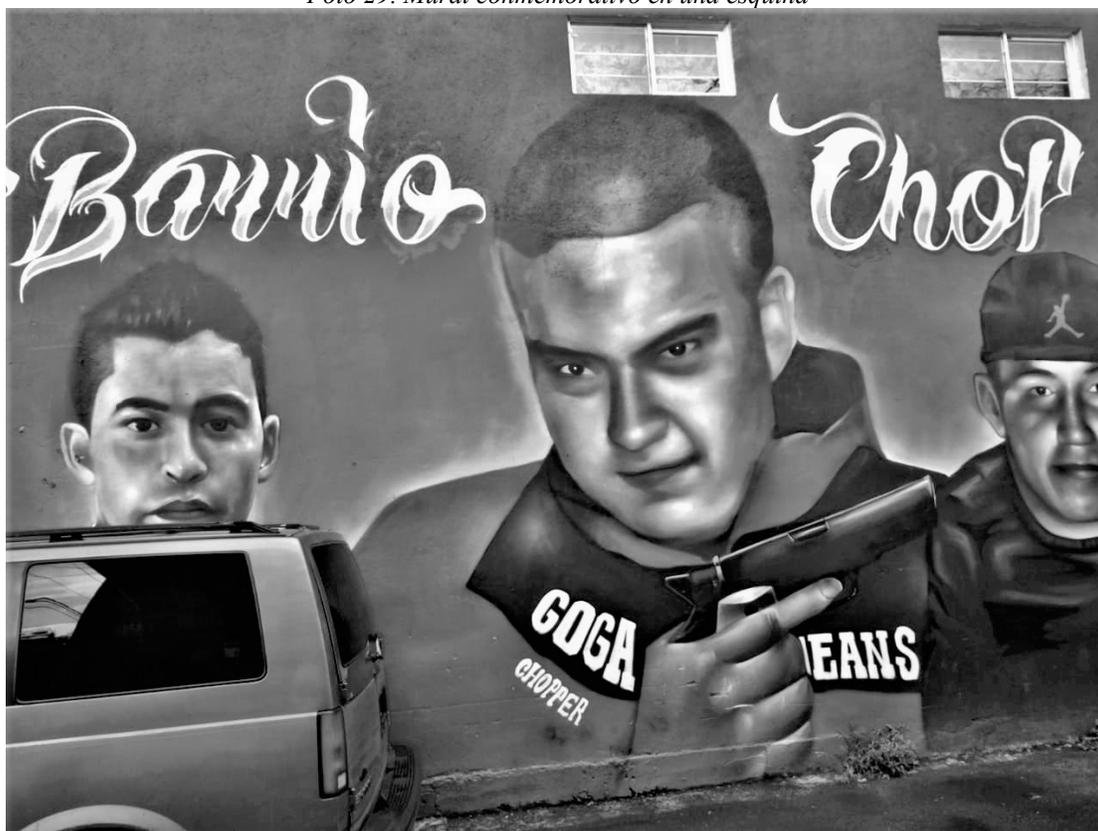
¿Qué pasó con tu pierna?

Pos' me metieron un balazo. Como a diez minutos de aquí, más abajo y fue un tiempo de que me dejé llevar por el alcohol, las drogas y sintiéndome como “El invencible”. Pero como que cada quien agarra su propio camino. Yo si digo, “¡no manches! Ya anduviera muerto o en la cárcel.” Pero tengo otros amigos que escogieron este *mal camino*. Otros estudiaron, pero al final del día todos nos encontrábamos en la esquina. Ahora fijate que yo evito mucho los problemas... Luego tomamos aquí afuera, con la banda, pasamos toda la noche y los vecinos asustados... Nos llaman la atención tipo “ya bájénle a su mamada”. Pero de repente se molestan porque se sale de control, se arma *la bolita*. O sea, otro amigo no tiene las mismas amistades que yo tengo; de repente llevan a uno de sus amigos y ese amigo ya trae a otros amigos y así. Como que se juntan todos y unos traían a otros, más drogadicto y más borrachos y más locos y así... El *mal camino* siempre está ahí por las drogas. Aunque... Déjame y te cuento bien *güey*, las pandillas han desaparecido un poco aquí. Pero antes sí, antes te hablo del tiempo de mis tíos. Ahorita ya es así como que se forman bandas más por la droga, o sea, hacen sus bandas, pero porque venden droga. No es tanto que hagan sus pandillas y que una se pelea con la otra por ser los más chingones en el barrio. Siento que desapareció eso, ya es difícil que se vea muchos reunidos por algo más que la droga, ahorita es como que se enfocaron mucho en eso del narcomenudeo o ver quien se droga más. Todo lo relacionado con drogas...

Jaime, 21 años, secundaria completa, carpintero, comerciante en el tianguis

La presencia de drogas en la colonia ha significado una transformación en la manera en que los jóvenes producen y se reconocen en las esquinas. Como última reflexión, Jaime comentó, *off-record*, que para entrar al llamado mal camino, ahora amerita ser un “cabrón bien culerito (malo), un chakita narcomenudista”, una persona capaz de dañar a los demás, como aquel que le descargó un arma de fuego con saña. El *chaka* es el rostro más visible de las esquinas sospechosas, el símbolo que las invade como lugar codificado por la *tranza*, la violencia, la sospecha y el temor de morir. Hay sitios de La Desarrollo que absorben toda esta mala fama, atribuidos de oscuridad por las vivencias pasadas y la referencias legendarias a las pandillas. Vicente me habló de un lugar con esta densidad emocional y simbólica cerca de su casa. Me acompañó para hacer la fotografía de un mural conmemorativo casi mítico, era la imagen de unos narcomenudistas muy reconocidos, fueron sorpresivamente asesinados por otro grupo, en un tiroteo en ese mismo lugar. El mural *Barrio Chop* (podría traducirse como “golpe de barrio”) fue realizado hace algunos años por grafiteros de la comunidad. Es una apología de la actitud criminal, la cara de maldad, el porte de armas y el estilo de vestir marcas como *GOGA&CO* y *Jordan*. En la actualidad es un sitio temido y evitado por los transeúntes.

Foto 29. Mural conmemorativo en una esquina



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

8. UNA ESQUINA TEÑIDA DE SANGRE

Un día estuve con “Pequeño Mundo” esperando a los chavos que se reunían por la tarde en una esquina con mala fama. Los vecinos decían que era uno de los sitios de reunión de *Los Rappers*, una pandilla del pasado que se dedicaba al robo y a la distribución de drogas en la zona, hace ya más de veinte años de esto. En ese lugar habitaba una historia de violencia que no podía olvidarse o borrarse con facilidad de la memoria comunitaria: linchamientos, robos con armas de fuego, asesinatos. Después de narrarme todo esto, Pedro me aseguró que no tendríamos ningún problema porque “lo respetaban” en la esquina mítica. Cuando finalmente nos encontramos con los banqueteros, expresaron muchas sospechas por mi presencia:

- Ya habías venido una vez... ¿Verdad, *güero*? [Tez blanca]
Todo el tiempo vengo...
- ¡A su verga!... ¡A *huevo* (seguro) que es de la Interpol!
- ¿Si eres de la Interpol *güey*?
¡¡¡Qué voy a ser yo de la Interpol!!! ¡Soy de la UNAM!
- ¡De la DEA *güey*, eres de la DEA!
De la UNAM. ¡Mira mi carnet! ¿Qué dice?
- “Universidad Nacional Autónoma de México”

Se aligeró la situación y uno de ellos propuso “pongo la *weed* para hablar con el *güero*”. Compartir un *trip* es parte de “estar juntos” en el código esquinero. La *bolita* se compuso y eran cinco jóvenes liderados por un ex policía de unos cuarenta años. Tenía una moto de alta cilindrada marca *Yamaha*, hacía buen contraste con nosotros, los sentados en el pavimento caliente. En el grupo se hacía llamar “El Perro” y él tenía sus “cachorros”, clasificaciones que expresan el balance de poder a lo interno de la esquina. Pero hay algo más. Dicha autoridad se proyecta imaginariamente en el espacio. “El Perro” me indicó que la calle donde yo estaba era parte de su territorio, era su *plaza*⁶⁷, el lugar donde vendía drogas, desde *mota*, *crack*, también cocaína, hasta anfetaminas, “todo lo que yo quisiera” puntualizó. Uno de los cachorros, Óscar (21), me preguntó “¿Has visto una favela de Brasil?” y con tono jocoso él mismo contestó “Pos’ acá es más terrible, pico gente y también soy sicario”. Este comentario inició el diálogo entre todos:

⁶⁷ En México, una *plaza* es el lugar monopolizado por un grupo que comercializa drogas, normalmente bajo el gobierno de un Cartel, en colaboración con autoridades policiales. Se trata de una *paralegalidad* con licencia temporal para la producción, comercialización y tráfico de sustancias ilegales. El término tiene un carácter “mítico” como argumenta Resa (2003), asociado a los imaginarios sobre las mafias italianas de Estados Unidos.

Andas de chistoso... ¿Cómo qué terrible?

- No pos' aquí está peligroso. Aquí la gente para ganar dinero, los que están jodidos como uno, tienen que andar vendiendo drogas, andar robando, andar extorsionando. Es una zona muy peligrosa la verdad, matan a la gente...
¿Por qué están matando?
- Peleándose la plaza, todo el narco... el traficante, todo el narco que hay aquí *carnal*...
- ¡Bandas *güey* que son de narcos! Pos' que se dedican igual al tráfico de drogas y todo ese pedo. Hay muertos y pos' están pelee, pelee y pelee, se están matando entre ellos *güey*, banda contra banda. Pos' así como uno bien aventado y valiente. Gana el *más chingón*, *bien vergas*, *bien machín*. ¿Qué no mi *carnal*? [*me toca el pecho para afirmar*]
¿Y qué hacen por aquí, ustedes, los chavos?
- Yo buscando problemas y haciendo cosas malas, *a huevo*... Matando y robando y haciendo varias cosas, vendiendo droga...
- ¿Y de inteligencia? [*se toma su tiempo para reflexionar*]. Pues también la hay. O sea, también haz de cuenta que hay gente que estudia, que nada más andan así. Pos' igual que estudian *güey*, tienen buen trabajo y eso... Hay unos que siguen estudiando y con su chamba. Se ganan su chamba por lo derecho. O sea, no todos andan en la maldad.
[*Llegó alguien con un auto deportivo*]
- ¿Te hace enojar ese *güey* o qué? ¿Te hace enojar? [*me preguntaron*]
- Este *güey* es líder de la mafia, tómale fotos...
- Ya nos cayó la tira, es un policía corrupto, no hay bronca [*en voz baja*]
- ¡Apaga el grabador!

De manera análoga a las descripciones de Auyero y Sobering (2019) sobre el tráfico de drogas en los márgenes urbanos, los jóvenes de esta esquina en La Desarrollo narraban su involucramiento con policías coludidos como una ambivalencia, donde es posible participar en un régimen de vida criminalizado y a la vez permitido.⁶⁸ Destacaban matices morales sobre sus prácticas ilegales, se reconocen a sí mismos dentro de “la maldad” como forma de pertenencia, saben que está mal, pero también la justifican. Esta identidad los contrapone a “los derechos”, es decir, los jóvenes que siguen “el bien” a través del trabajo y el estudio. Estas imágenes morales entre el bien y el mal, transforman las vulnerabilidades sociales en culpa y cualquier privilegio en virtud personal (Sayer, 2005).

Este complejo de culpa-malignidad forma parte de la experiencia subjetiva de los jóvenes en “malos pasos”. *Ser malo* es una construcción de género (Baird, 2018) y una forma de comunicar violencia, de hacerse notar en el barrio como el indeseable y el valiente al mismo tiempo (Hernández Baca, 2018). En códigos machistas, se personifica un *machín* dispuesto a todo, porque de todas formas la muerte puede estar cerca. Tal identidad masculina, muy extrema, es producto de saberse vulnerable a las lógicas del narcotráfico

⁶⁸ En su investigación doctoral, Díaz Cruz (2019) analiza los sentidos que adquiere la inseguridad en el barrio estigmatizado de Tepito, un régimen económico que hace confluír la violencia, el crimen, la extorsión y la pertenencia local, donde las autoridades locales y federales se encuentran implicadas.

(García, 2019). De este modo, el miedo, el peligro y la violencia siempre latente se tornan en emblemas del narcomendista y de la vida callejera. La recreación de un personaje fuerte y viril, permite convertir la esquina y el cuerpo en una *plaza*, en otras palabras, inscribirse en el lugar con el objetivo de controlar la circulación y venta de drogas y de gestionar la angustia permanente que entraña una posible arremetida o venganza de un grupo rival.

Estas *plazas* son concurridas por consumidores y viciosos, un grupo bastante heterogéneo y de todas las edades. Óscar se mofaba por ello “¡Mira! Como ese señor que va ahí... nosotros le vendemos droga *güey* ¿Ya lo viste? El señor se droga a su edad”. Se refería a un señor de unos 60 años que era adicto al *crack*. Luego se acercó Alán (20), un amigo de la plaza de los cachorros. Buscaba completar un *churro* para fumarlo mientras iba a su trabajo como barman en el centro de la ciudad. Hay que llevar el *flow* y la *buena onda* me decía, mientras escuchaba Bob Marley con sus audífonos retumbando. También la plaza era visitada por Marco (22) y así narraba su interacción con los cachorros: “están ellos parados en las esquinas, llegas y te acercas, ya saben a lo que vas, a los que van por primera vez les preguntan qué quieren. A mí me conocen, pues llegas y te dicen: “¿cuántas?”

Marco señalaba la inmediatez del *traqueteo* entre vendedor-comprador. Como verbo, *traquetear* significa el movimiento de algo que se golpea al transportarlo, lo cual sirve para hacer alusión a los circuitos de intercambio de drogas y dinero, que van y vienen, generando violencia a su paso.⁶⁹ La acción de traquetear o vender *la merca* era tan rápida que pasaba inadvertida a mi vista. Me la tuvo que explicar con detalle Salvador (22), quien vivía a dos cuadras y decía disfrutar ser un *dealer*: “que chinguen su madre los *putos* esos, los buenos”, distinguiéndose de la forma de vivir de los jóvenes “de bien”. “Ven mi *chavo*, te muestro *al chile* (al momento)”, me invitaba a su movida... “Se hace *con onda*, ¿ya ves Chávez?” (*albur* o broma entre palabras al saber que soy venezolano), para referirse a la naturalidad de no parecer sospechoso. “Dame ángulo” le dije para captar ese instante, en el cual, sin cruzarse miradas, el vendedor y el comprador habían tranzado drogas y dinero:

⁶⁹ El *traqueteo* es una palabra propia de la cultura global del narcotráfico en Colombia, asociada con la figura de Pablo Escobar y los carteles de Cali y Medellín; asimismo un *traqueto* es un traficante de drogas en el argot colombiano transnacional (Cajas, 2004).

Foto 30. El traqueteo



Fuente: 2019, archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

Esta economía ilegal se ha transformado en una lucrativa fuente de ingresos y una alternativa de supervivencia para los jóvenes en el barrio. Las calles de La Desarrollo son consideradas como “narco-corredor”, una jerga policial en la Ciudad de México utilizada para caracterizar a los territorios por donde fluye el comercio subterráneo de las drogas.⁷⁰ Jóvenes como Salvador son el eslabón más débil y vulnerable de la industria, siendo, al mismo tiempo, las víctimas usuales de los operativos policiales focalizados en la posesión de armas o de marihuana, *crack* y otras drogas ilegales. Esta realidad se vive diariamente, sobre todo, al caer la noche. Está naturalizado saberse un objetivo de la policía y la sensación de miedo se apodera de los cuerpos juveniles con solo oír las sirenas (Fassin, 2016; A. Goffman, 2014). Recuerdo cuando estaba en una banqueta con Andrés (23) y escuchamos el patrullaje policial, este sonido tan característico lo hacían sentir como una persona degradada; “pendejo” fue el adjetivo que utilizó para sí mismo cuando le invadieron las ganas de salir corriendo:

⁷⁰ Sin autor (2019, 27 de febrero), “Hay siete narcocorredores en CDMX”, *Milenio Digital* [Periódico digital]. Recuperado de: <https://www.milenio.com/policia/identifican-siete-corredores-de-coca-y-mota-en-cdmx> (consultado el 29 de diciembre de 2019).

[Sonido de sirena de una patrulla]

¿Te asusta la policía?

Si, si estás tomando: te llevan; si tomas en la vía pública: te llevan; y si hablas también; te llevan. Yo estaba bebiendo aquí con un amigo y llegó la patrulla, apenas empezábamos a tomar... Eran como las diez de la noche, nos llevaron al Ministerio Público... En veces solo es una *putiza* (golpiza) bien *perra* (tremenda), en veces solo te llevan y te sueltan más tarde o si tienes mala suerte pal' Ministerio. Yo creo que buscan drogas y armas...

Andrés, 23, bachillerato incompleto, operario en maquila textil

La vida criminalizada confiere una identidad paranoica, perseguida y judicializada. Bajo la piel se inscribe toda “la impotencia que sintieron ante la omnipotencia de la fuerza pública”, argumenta Fassin (2016, p. 34) para hablar de memorias incorporadas (p. 35). En automático, el cuerpo juvenil puede recordar ser una “presa”. Extrapolando la etnografía de A. Goffman (2014), algunos jóvenes de La Desarrollo viven una vida fugitiva, donde pasar inadvertido y huir hacia cualquier lado son reacciones habituales cuando se sienten vigilados policialmente. Por ejemplo, en las *plazas* se ha ido configurando este impulso de correr como estrategia de evasión, de hecho los banqueteros saben aprovechar la intrincada geografía de callejones para guarecerse, señala Salvador:

La mayoría de la *banda* de aquí pues solo *cotorrean*, *traquetean* y *pistean* (tomar cerveza) hasta que amenace. Y si pasa la policía y luego también te quieren llevar, pero suerte te dan *labiada* y ya; aquí juntos es menos probable que te lleven, te metes acá [señala un callejón] y arrancas a correr pa' dentro si viene *la tira*...

Temía perder su *plaza*, perder su lugar. “Esta banqueta es mi vida” reflexionaba Salvador tocando el pavimento, y en efecto, era lo poco que tenía. Ser perseguido trastocaba su arraigo por La Desarrollo: “yo con esta cara no digo verdades aquí”. “*Mi jefa* (madre) es mi única *valedora*”, realmente era lo única persona con quien contaba. Este vínculo de lealtad materna es construido en el imaginario local como la *madre alcahueta*, quien protege y apaña a su hijo a toda costa.⁷¹ No es extraño que su autovaloración se fundamentara en estar solo. “Yo estoy aquí solo contra el mundo” era una frase común en él. Lo que al mismo tiempo, puede leerse como un modo de protegerse que también producía más desconfianza, incluso en sus relaciones más íntimas: “yo no confío en ninguna *vieja* (mujer). *Al chile* son ellas las *chivas* (soplonas), las que te denuncian acá”. Era comprensible esta actitud. Se veía expuesto a ser

⁷¹ El fuerte apego por la madre ha sido señalado en otras investigaciones con jóvenes criminalizados y en contextos de violencia en América Latina (Alarcón, 2012; Nateras, 2015; Zubillaga, Llorens, y Souto, 2015).

entregado a la policía por sus propias redes de confianza (A. Goffman, 2014). Salvador no conseguía amigos, se sentía a veces como “desechable” y solía banalizar sobre la muerte trágica que le esperaba. Me había agendado como “Canserbero” en su teléfono, el alias del rapero venezolano fallecido a los 27 años, en circunstancias aún no esclarecidas. Era su forma de reconocerse y a menudo conversábamos sobre dos discos de este rap de culto en América Latina, el blanco (*Vida*, 2010) y el negro (*Muerte*, 2012), un ying-yang de poesía callejera. En la línea de chat me había compartido una de sus canciones más famosas, comenzaba así:

Oh-oh, me falta el aire (Me falta el aire)
Y el corazón, tucún-tucún-tucún
Hoy va a correr sangre (Va a correr sangre).
Ya sé por dónde se mueve ese bum.
Hoy voy a convertirme en un criminal, ya no creo en nadie.
A menos que me convierta en un muerto.
[...]
Canserbero, “Es Épico”⁷²

Le gustaba mucho esa rola y me permito recordarlo en ese tono emocional con otras de sus cavilaciones: “Aquí estés derecho, o estés bien, de todos modos... [*respira*]: ¡Aunque estés bueno o malo, de todos modos, te mueres!” Tres meses después de decir esto, me enteré de que Salvador había sido terriblemente asesinado y en esa esquina quedó una cruz con su nombre. “Pequeño Mundo” me llamó para contarme su versión de ese sábado fatídico. Para él, era un “desquite” por no ser una plaza *no-cuadrada* (plegada) con el Cartel que gobernaba el territorio. Tuvo la suerte de salvarse, eran las nueve de la noche y ese día decidió volver temprano a su casa, cuando cinco minutos más tarde unos motorizados descargaron su *Uzi* (subfusil) en la esquina. Salvador murió al instante y un amigo suyo camino al hospital.⁷³

Este crimen fue cobarde por dondequiera que se lo mire, pero aun así no trastocó las convenciones morales del vecindario. Más bien, en el barrio se reforzó la poca empatía con las víctimas, justificando sus propias creencias y certidumbres sobre la vida violenta de las

⁷² *Canserbero*, “Es Épico” del álbum *Muerte* (2012), en *Spotify*:

<https://open.spotify.com/track/2kd0T6zgABT8P0s2h9QU5O?si=c7d954497f9e4535>

⁷³ En una nota de prensa se narra lo sucedido así “Mientras ingerían bebidas alcohólicas en la banqueta, un grupo de amigos recibió más de 25 balazos; el saldo fue de un muerto y tres heridos [...] En el lugar, [un joven] de 22 años, perdió la vida. Trascendió que sus familiares tienen fama de problemáticos. [...] Los tres lesionados fueron trasladados a un hospital por sus propios medios; se rumora que uno de ellos también murió”. Cervantes, Mariana (2019, 19 de mayo), “Rafaguean a grupo de amigos mientras bebía alcohol en Iztapalapa; hay un muerto”, *Radio Formula* [Periódico digital]. Recuperado de: <https://www.radioformula.com.mx/noticias/20190519/amigos-ataque-balazos-bebian-alcohol-iztapalapa-cdmx/> (consultado el 22 de mayo de 2021).

calles. Básicamente: los jóvenes que toman lugar en una esquina están cavando su propia tumba. “Muy machines, ropa cara y moto, pero al final se cargaron esos güeyes por andar de *narcos*”, era la opinión de un político local con quien conversé vía telefónica. Detrás de este comentario tan banal, estaba el dolor de familiares y amigos en el velorio de los jóvenes asesinados. Terminado el sepelio, las madres fueron re-victimizadas como “alcahuetas”, eran responsables de haber criado estos “monstruos”. En nombre del bien colectivo, se fracturaba cualquier solidaridad con estos jóvenes que son el último eslabón de la industria de las drogas. Para los vecinos, son los principales culpables del malestar urbano y los desórdenes sociales que aquejan su zona de residencia. Así justificaban los asesinatos. Muy consternado por mi implicación con Salvador, aquel día que visité a sus amigos buscaba explicaciones por lo sucedido, ellos estaban lógicamente muy dolidos y más nunca fueron a esta esquina teñida de sangre. Por la tarde, dejé el lugar con un moto-taxista, que simplemente mencionó al respecto: “les dieron *piso* (muerte) por tener esto de la chingada.” Toda la indolencia puede verse en un mensaje compartido en el grupo de *Facebook* de La Desarrollo, donde se juzga moralmente a los dolientes de Salvador y su amigo.

Entrada en Facebook

LE LLORAS CUANDO LO MATAN, PERO ERES SU ALCAHUETA MIENTRAS VIVE...

Tienes un hijo, novio, primo, sobrino, amigo esposo etc; y sabes que es ratero, drogadicto, talonea a la gente, y hasta es un asesino. Y en lugar de que lo guíes por el camino del bien, lo festejas y le solapas sus robos, sus desmadres y hasta usas la frase "chacalon pa que me cuide", sin saber el enorme error que cometes con él, y el animal que le estas regalando a la sociedad.

Y cuando los matan te pones a llorar desesperadamente y a publicar en Facebook que "que pinche pais inseguro", "que un guerrero más se va al cielo" y "que al fin vas a descansar en paz mi niño", ¿de verdad crees que al cielo se van los delincuente?

Mejor si tienes un hijo edúcalo no le enseñes a tenerle rencor al mundo, a la sociedad y hasta a la familia, enseñalo a trabajar, por favor no seas una fabrica de futuros delincuentes...

NO LOS SAQUES DE LA CÁRCEL CUANDO SABES QUE SON CULPABLES, NO ACEPTES LO ROBADO, NO ANDES DE NOVIA CON ELLOS, NO GUARDES SILENCIO ANTE SUS DELITOS.

NO LE LLORES A UN DELINCUENTE, MEJOR EDÚCALO.

Fuente: Entrada en muro de *Facebook* de la colonia, 19.000 miembros adscritos después del asesinato de Salvador y su amigo; se censuran nombres y fechas, la ortografía y las mayúsculas corresponden con el original.

9. VIDA Y MUERTE EN LA CALLE

En este capítulo se analizan un conjunto de relaciones entre el orden barrial y el “otro mundo” de La Desarrollo, el de los jóvenes. En la calle se fragua una clara política de pertenencia, es decir, un modo callejero de pertenecer con conexiones sociales y límites flexibles: entre las convenciones del vecindario, la acción de la policía y la relativa autonomía juvenil. Estas relaciones permiten ahondar más sobre espacialidades y producciones de la calle, siempre circunscritas a la dinámica que tienen los (des)encuentros sociales en la colonia. En la foto-etnografía se aprecia que los jóvenes, por sí mismos, no son peligrosos, inmorales o caóticos en los espacios públicos, sino que pesan sobre ellos fuertes estereotipos que tienen su habitación en la calle y en el cuerpo. El “lugar” habitado por la experiencia juvenil, en gran parte, ha sido creado por el discurso público que se naturaliza en la vida vecinal y la vigilancia policial. Esto no quiere decir que no existan violencias, abusos y grupos delincuentes donde participen jóvenes. No todo es estereotipo, también hay realidades. Justamente puede hacerse presente la “cruda realidad” de manera sorpresiva, dolorosa o letal en la vida juvenil.

Estereotipo y realidad van entretejiéndose a través de sociabilidades, encuentros y emplazamientos cotidianos en La Desarrollo. Las calles se experimentan, conforman y significan un entramado social muy complejo desde la perspectiva de los jóvenes, quienes las usan, las transitan y se instalan en ellas, confluyendo así en lugares de pertenencia, en específico: canchas, barras y esquinas. El análisis basado en la heterogeneidad de estos espacios y arraigos callejeros contribuye a evidenciar, con mayor claridad, la importancia del barrio como medio de socialización en los jóvenes de sectores populares, lo que contrasta con el desvanecimiento de las redes locales que se observa en el estilo de vida de los jóvenes que pertenecen a las clases más acomodadas (Saraví, 2015).

Sin embargo, el clima de pertenencia no es ideal. No es un asunto necesariamente “positivo” en el mundo de las calles. En medio de ambivalencias sociales y contradicciones morales se construye un proceso de incorporación, así se va zanjando el sitio adecuado para cada tipo de cuerpo juvenil en el espacio público, cada quien se asienta “dentro” o “fuera” de su lugar (Cresswell, 1996). La pertenencia callejera hace un *zigzag* entre la confianza y la desconfianza, el reconocimiento y la indiferencia, la seguridad y la violencia, con efectos directos en la interacción y socialización de los jóvenes en el espacio barrial (Saraví, 2004). Por ejemplo, en las canchas, el cuerpo no siempre tiene un contorno fijo y claro, ya que, como

espacio social, las canchas suelen ser bastante heterogéneas: por un lado, son valoradas positivamente y son controladas por los vecinos, de forma que los jóvenes deportistas no reflejan formalmente un antagonismo con todos los valores que dominan el vecindario. Por otro lado, las canchas son también un terreno de disputas simbólicas, siendo un escenario para malestares en el barrio, grandes expectativas de movilidad y muchos abusos policiales. Asimismo, hay lugares que pueden ser muy estigmatizados, como las barras y las esquinas, donde todo es visualizado como “criminal”, donde circulan las drogas y donde la vigilancia policial puede ser férrea y extralimitada. El significado de las prácticas, cuerpos, imágenes y sentidos juveniles en estos lugares, puede adquirir un carácter disruptivo, muy transgresivo para la comunidad y hacer del joven una *persona non grata* en esencia.

Por contradictorio que pueda parecer. Estos tres espacios generan pertenencia y sirven como un medio de revalorización social. “Entre jóvenes” se practica una convivencia y se hace identidad juvenil en relación con el barrio. Cada uno de estos espacios representa una manera diferente y particular de ser joven en La Desarrollo, además de que son lugares con vínculos masculinizantes, donde los jóvenes son sujetos que otorgan género (Gutmann, 1999) y estilizan su “yo” a través de una coreografía y comportamiento “dentro” del espacio público. Dicha performatividad de género se construye en torno a la subordinación de “lo femenino” y “la debilidad”. Así, las *juntas* juveniles dependen de un balance generacional del poder entre varones, no siendo “grupos de pares”, sino de impares, en función de una idealización masculinizante del cuerpo: el *crack*, el malo, el *chingón*, el mamado, etcétera.

Por otro lado, en la etnografía se corrobora que los espacios públicos son plurales, así como se pluralizan varias “otredades” hacia lo interno. Tal frontera entre “nosotros” y “los otros” va delimitando las políticas locales de pertenencia para la juventud. Dentro de las canchas, la otredad se personifica en lo que se opone al ambiente deportivo y “sano”, lo que también funciona para mantener la dinámica de reconocimientos positivos en el lugar. En las barras, se impide cualquier infiltración de *lo femenino*, para que el gimnasio callejero se erija en templo de masculinidad sin lugar a dudas. En las esquinas, “el otro” es el joven que se decanta por el *mal camino*. En este sentido, representa toda la abyección social relacionada con el mundo de las drogas, los vicios y la delincuencia.

Mal que bien, en La Desarrollo, la palabra “esquina” es altisonante, un sinónimo de aquel lugar criminalizado por antonomasia. Los jóvenes en estos espacios son siempre

sospechosos de participar en el narcomenudeo (microtráfico). Se exponen a ser otra víctima letal del régimen de muerte que impone el “narcotráfico” en la zona limítrofe de Iztapalapa y Tláhuac. El narcomenudista o el *dealer* (traficante de poca monta), es una persona que se visualiza a sí misma con la vida limitada, que sabe que su muerte próxima es un destino, que vive su vida como si estuviera ya muerto. Es un culpable de todas maneras, es incorregible y con vida ilegal. La comunidad crea un límite de empatía con estos jóvenes que participan en el mercado subterráneo de estupefacientes. Para la moralidad vecinal son personas ruines que actúan para su propio beneficio y quienes van siempre en contra del bien común. En ese tono moralizador, merecen su propio destino: morir sin pertenencia.

En suma, canchas, barras y esquinas son entornos barriales con un perfil bastante heterogéneo en términos de sus grupos de edad, tipos de reconocimiento, controles policiales y vecinales, especificidades locales y usos sociales. En la narrativa etnográfica y visual, la vida callejera destaca por todo este cariz complejo, rompiendo con la imagen estereotipada de la juventud en las colonias populares; con frecuencia esencializada como maligna, violenta y delincuente. Este discurso tan clasista termina por perpetuar la visión unidimensional sobre la “masculinidad peligrosa” (Lobo de la Tierra, 2016) de los jóvenes que tienen su residencia en la periferia oriente de la Ciudad de México.

CAPÍTULO 6

LOS RECORRIDOS HACIA AFUERA: CIRCUITOS URBANOS DE BARRIO

El adentro y el afuera son en esencia campos móviles que no tienen por qué corresponderse con escenarios físicos concretos. [...] El adentro se asocia al espacio construido y habitable. [...] En cambio, el afuera se asocia al espacio no construido y, por tanto, no habitable [...] Sus protagonistas aparecen como desafiados, es decir sin raíces. Son pura movilidad...

Manuel Delgado, *Sociedades movilizadas. Pasos hacia una antropología de las calles* (2007, pp. 32-33).

1. EL ORIENTE COMO FIJACIÓN: LA MIRADA DESCENTRADA.

En los capítulos anteriores exploré sobre los modos de pertenecer “dentro” de La Desarrollo a través de sus fronteras internas y morales y las maneras de habitar un cuerpo juvenil *ad hoc* con sus calles. Ahora, en este capítulo, se analiza la expresión identitaria *soy barrio* “fuera” de Iztapalapa, más precisamente, los desplazamientos urbanos de los jóvenes por medio de circuitos de reconocimiento “entre ellos”.⁷⁴ Esto involucra comprender la corporalidad y la territorialización juvenil más allá del espacio local, de lo cual se entrevé una elongación de la identidad barrial. La pertenencia no solo es fija, sino también móvil y transportable.⁷⁵

En el clásico *La exploración de la ciudad*, Hannerz (1993 [1980]) describía una experiencia urbana no solo organizada a partir de separaciones, divisiones y fronteras, sino también por flujos de objetos, personas y redes sociales. Esta perspectiva evita aquella tentación común de pensar la ciudad como un conjunto de “aldeas cerradas”, analizando así ámbitos urbanos como si fueran entornos de confluencia social (Magnani, 2002). Al respecto, el estudio del desplazamiento es una posibilidad real para entender patrones de encuentro y convivencia entre diferentes y desiguales (Segura, 2019). En los flujos de los jóvenes de La Desarrollo por la Ciudad de México, se pueden apreciar los significados que construyen en torno a “salir” del barrio, sobre todo, por medio de la interacción y el contacto con personas e instituciones que no están en su entorno local más inmediato. ¿Cómo se sienten dentro o

⁷⁴ Recupero la noción de *circuito*, acuñada por Magnani (2005, 2014), para definir y describir la experiencia de desplazamiento, (des)encuentro y reconocimiento de los jóvenes dentro de sus redes sociales. Dichos circuitos “unen” simbólicamente puntos distantes en el tejido urbano y reconectan a los jóvenes “entre ellos” a través de códigos, identidades y lenguajes compartidos.

⁷⁵ En el giro de la movilidad en ciencias sociales, se pone en tensión lo móvil y lo fijo como roles constitutivos de las relaciones, las prácticas y las instituciones sociales (Sheller y Urry, 2006). Así también, lo social-móvil pasa por un cuerpo en movimiento tanto en lo físico como en lo simbólico (Cresswell, 2010).

fuera de “su lugar”? Esta pregunta supone tensiones culturales en el contexto de una palpable desigualdad y fragmentación social, procesos urbanos que parecen asignar “un lugar” para cada persona o grupo social, a través de mecanismos de separación simbólica entre sectores socioeconómicos que tienen y hacen “su propia ciudad dentro de la ciudad”, la cual dotan de sentidos habituales, prácticas reguladas y cuerpos esperados (Bayón y Saraví, 2018).

El barrio y *ser barrio* se entienden como límite, como noción territorial, simbólica y emocional. En el imaginario común y dominante, la pobreza es expelida hacia geografías distantes e invisibles (Crossley, 2017). El “lugar de los pobres” (el oriente), según Bayón (2012), es figurado como espacio de marginación y violencia; sus personas, barrios, escuelas, objetos y espacios son patologizados en medios de comunicación, mientras que el discurso público culpabiliza a sus habitantes por sus carencias materiales, las cuales son entendidas y banalizadas como “fracaso”. Estas imágenes marcadas por estereotipos racistas y clasistas,⁷⁶ cargan con “violencia” y “pobreza” la apariencia física de los habitantes del oriente, sobre todo, mientras van transitando la ciudad (Bayón, 2015). Al respecto, es importante considerar el trato que reciben estos jóvenes en espacios y lugares donde imperan las valoraciones de las clases medias y altas, lo cual informa del grado de *respetabilidad* que tienen como marcador de clase, es decir, “cómo hablamos, con quién hablamos, cómo clasificamos a los demás, qué estudiamos y cómo sabemos quiénes somos (o no somos). La respetabilidad suele ser la preocupación de los que no se ve que la tengan” (Skeggs, 1997, p. 1).

Esta angustia por no ser reconocido en la centralidad urbana revelaría que la juventud del oriente se construye como una “otredad”. Bhabha (1983) destaca que el estereotipo es un recurso discursivo para fijar al Otro en “su lugar” imaginado; al mismo tiempo, niega e identifica atributos en él, lo repele y lo desea; connota una imagen fija, invariable o inmutable de la marginalidad, cuya función es no perturbar la perspectiva del dominador. En este caso, la esencialización de la *otredad urbana* estabiliza una manera de mirarla, lo que repercute en su subordinación y su patologización. Se fija la mencionada otredad del oriente (con todo su significado) en el cuerpo de los jóvenes “pobres”, haciendo de su circulación metropolitana un fenómeno problemático en sí mismo a la vista de las clases medias y altas. Estos límites simbólicos para separar áreas de la ciudad, volviéndolas específicas para cada clase y grupo

⁷⁶ Trejo y Altamirano (2016) sostienen que el “color de piel” y la consecuente racialización de las clases sociales, forman parte de una estratificación social de raíz colonial, siendo la “raza” una categoría importante para entender la desigualdad persistente en el México contemporáneo.

social, pueden ser también fluidos y dinámicos, pueden transportarse, activarse, mantenerse, transponerse, disputarse, traspasarse y disolverse (Lamont y Molnár, 2002, p. 187).

Este capítulo busca descentrar entonces la mirada “desde afuera” y sus construcciones “fetichistas” de la otredad, para saber cómo se sostienen, se naturalizan y se contestan las fronteras urbanas en la movilidad de los jóvenes de La Desarrollo. En *A sociedade vista da periferia*, Durham (1988) aboga por una recomposición de las imágenes urbanas dominantes, para hacer notar un “nuevo centro” en las especificidades, heterogeneidades y perspectivas propias de los sectores populares, los cuales residen discursivamente en los “márgenes”. En este punto, Segura (2015, pp. 53-54) propone “descentrar la ciudad y nuestra mirada sobre ella para incorporar la experiencia que tienen de la ciudad aquellos que *viven afuera*, un ámbito que es pensado como no ciudad, como algo distinto de la ciudad.” Si se parte desde el “centro” como imaginario urbano, quedarían “por fuera” muchas experiencias urbanas de los jóvenes de los sectores populares, relegadas a *las sombras*, como indica Cordeiro (2009).

En la perspectiva de los residentes de las colonias populares del oriente, el “resto de la ciudad”, que generalmente desconocen y no transitan, es un área ocupada por “los ricos” (Hernández Espinosa, 2015, p. 88). En este contexto segregado, “dentro” y “fuera” del barrio representa un gran borde de identidad en la juventud. Para Portal y Ziri6n (2019, p. 11), las periferias son “aquellos espacios que rodean al centro, pero son tambi6n [...] 6mbitos desde donde se conforman fronteras de pertenencia.” *Dentro* demarca lo pr6ximo, un territorio donde hay rutas de reconocimiento. *Fuera*, en cambio, son los lugares donde no existe tal identificaci6n, son las barreras f6sicas, institucionales y simb6licas, niveles de consumo y estilos de vida donde los j6venes del oriente no sienten que su pertenencia sea “natural”.

La siguiente narrativa etnogr6fica y visual presenta el desplazamiento juvenil de los sectores populares en la geografía “central” de la ciudad. Esto es analizado de acuerdo con las movi1idades para estudiar y adquirir un t6tulo universitario, para encontrar mejores oportunidades laborales, o para ir a una plaza comercial, explorando as6 sobre las diferentes emociones que implican “salir” y “regresar” a la colonia. ¿C6mo sienten, hablan, viven, ven, practican y circulan la metr6polis estos j6venes que residen en La Desarrollo? Siguiendo el texto ya citado de Durham (1988), en el presente relato etnogr6fico se asume *el centro como el afuera*, el efecto de tal estrategia narrativa permite desnaturalizar la geografía dominante con el punto de vista de los j6venes. Resalto as6 la resignificaci6n que adquiere la frontera

“dentro” y “afuera” en sus recorridos, rutas y trayectos urbanos, considerando, al mismo tiempo, cómo logran hacer “su lugar” en la ciudad, justo cuando van a estudiar, trabajar y consumir. La pertenencia juvenil y la consciencia periférica se encuentran así en movimiento y tránsito, incorporadas a los flujos de la extensa Ciudad de México.

2. SALIR. EL SIGNIFICADO DE LA EDUCACIÓN

En la juventud se experimenta un periodo social que habilita el tránsito por la ciudad (Chaves, 2010, p. 15). Todo comienza con la casa y el barrio como puntos de partida, son centros de referencia para orientarse y “trazar mapas del territorio metropolitano familiar” (Giglia, 2019, p. 77). ¿Qué significa “salir” para los jóvenes de La Desarrollo? Básicamente es la razón que tienen para subirse al microbús para ir “afuera”, considerando como referencia la colonia, la Alcaldía de Iztapalapa o el territorio que consideran propio. El significado de “salir” se construye en el aprendizaje y la socialización de la movilidad que es inherente y particular a los contextos familiares y residenciales de los jóvenes (Oppenchain, 2014). No existe contradicción natural entre movilidad y pertenencia, por ende, las rutas y las raíces pueden coproducirse, aislarse y reafirmarse mutuamente a través de coordenadas urbanas y sociales (Gustafson, 2001). La colonia es una “raíz”, siempre figurada socialmente, que convierte en “afuera” a los territorios donde no hay arraigo. Así, tal enraizamiento en La Desarrollo es un proceso paralelo con la identificación (negociar la identidad), “entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’. Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo” (Hall, 2003, p. 16). Por ejemplo, Fernando (21) era un taquero que se sentía truncado en la vida, él siempre tuvo curiosidad por saber cómo sería vivir “fuera” del barrio, por eso hablábamos sobre una gran pregunta existencial: “¿qué había afuera de aquí? Es como otra vida allá, como no estudié estoy aquí oliendo a longaniza...” Estas fronteras imaginarias, emplazadas *aquí* y *allá*, se hacen muy claras cuando el significado de “salir” empieza a condicionar el hecho de “estudiar” como sinónimo de “una vida mejor”.

La pregunta es si vale la pena hacer vida “afuera”, si es posible “ser alguien” o si esta sería la ruta para convertirse en una persona digna de respeto. Es una distinción espacial que se verifica en muchas de las experiencias de los jóvenes que han logrado “salir”, es decir, que metafóricamente han vivido “el afuera”. Este límite funciona a través de actos y prácticas

para mantener las divisiones sociales (Bourdieu, 2005, p. 49). “¿Y si no hubiera estudiado? ¿Qué onda? Quedado aquí, como todos” esgrime Felipe (24), al tiempo que persigue un título en la principal universidad pública, la UNAM. En tanto, la falta de oportunidades “aquí” es el motivo principal de probar suerte “fuera de aquí” (Felipe). El contexto asoma el “allá” como algo “superior”, la movilidad ascendente se verifica como “un lugar” deseado que zanja el valor social del sí mismo y de un cuadro de expectativas fuera del barrio.

Puede entenderse bien que sea la metáfora del *quedado*⁷⁷ (o quedarse “dentro”) la que utiliza Felipe para no contaminarse con la mala fama de La Desarrollo. La carrera escolar, para él, sin duda se convierte en alejamiento físico y distanciamiento simbólico de los estigmas que pesan sobre la juventud del oriente. Como también observan Chaves, Fuentes, y Vecino (2017), en el conurbano de Buenos Aires, este discurso se reproduce en las escuelas, con categorías peyorativas para los desertores del sistema escolar. Para Felipe muchos de sus ex-compañeros son brutos, vagos, rezagados, desertores o *truncados* (con carrera escolar trunca). Para no caer en la sombra de estos estigmas, los jóvenes como él buscan introducirse en un circuito social valorado, de la mano de un discurso meritocrático que recubre la carrera escolar. “Salirse” o no es el dilema existencial, es la frontera del barrio que busca rebasarse.

La asignación de una escuela pública para el nivel bachillerato en la Ciudad de México y sus áreas conurbadas, depende del examen que aplica la Comisión Metropolitana de Instituciones Públicas de Educación Media Superior (COMIPEMS). Los aspirantes pueden seleccionar veinte escuelas por orden de preferencia, el resultado que obtienen y la demanda existente (entre más solicitadas, requieren mayor puntaje), permite acceder o no a los centros educativos que se escogen al inicio del proceso. En este sistema meritocrático, la posición de la escuela a la que finalmente se accede alimenta creencias sobre las capacidades intelectuales, así como del valor social que se tiene como persona (Bayón y Saraví, 2019). Los centros educativos más demandados suelen incluir el pase reglamentado a la universidad. Los menos reconocidos, por lo regular, se encuentran ubicados en las zonas residenciales de los sectores populares: son más fácil de acceder por su menor demanda, pero a la larga, vienen en desmedro personal que tengan una mala reputación.

⁷⁷ Si bien “quedado” es una expresión más propia del barrio, en el español de la RAE, el verbo “quedar” (<https://dle.rae.es/quedar>) indica “estar, detenerse forzosa o voluntariamente en un lugar” o “estar situado”.

Jaime (21), que no culminó con sus estudios de bachillerato y arrastra una historia de violencia, recordaba: “vengo de la escuela de acá mismo, famosa por el desmadre, y que sabían que todos los chavos que iban ahí eran un desastre, ya se drogaban... Muchas chavas quedaban embarazadas y así”. Lo conocen como “El cojo” por el balazo que recibió en la pierna, ahora piensa que su vida sería distinta de haber podido acceder a una escuela “mejor”. La devaluación moral de estas escuelas configuran experiencias de clase en sus alumnos, muchas veces asociadas a emociones negativas como la vergüenza y la culpa (Bayón y Saraví, 2019). Vicente (22) es un rapero que lo frasea con rima “Acabé mi secundaria aquí, me tuve que acostumbrar a *ser barrio*, a ser sin importancia. Yo conocí la droga, conocí la calle, porque el estudiado la tiene fácil, aunque no es capaz de soñar”.

Los padres son artífices de las apuestas y las esperanzas de mejora social. “No salía para evitar la calle, por eso me iba bien en la escuela... En casa había como eso de que estudiar te permitía un mejor nivel de vida, o sea, sobresalir, no tener las carencias”, decía Felipe. Parece contradictorio, pero su familia lo contuvo para que no se “contaminara” con la vida callejera, para, así, salir del barrio por medio de la escuela. Este confinamiento puede ser forzoso y no tener éxito en algunos casos, “me encerraron, no me dejaban salir, tenían miedo de las ‘malas juntas’, pero igual yo me escapaba, preferí pura fiesta y no pensé en mi futuro” relataba Antonio (21), un albañil que no alcanzó a terminar la secundaria. El “futuro” se proyecta más allá del territorio próximo, adquiriendo sentido la carrera educativa fuera del barrio como vía legítima de “ser alguien” (Tapia, 2016). Se entiende así la preocupación de Jesús (16), estudiante en una escuela de Iztapalapa, que me decía "Nunca seré nada si no salgo de esa prepa. ¿Cómo ves, güero? [blanco] ¡Darme una vuelta por *Coyo*[acán], donde vives!", haciendo explícito que por mi color de piel no me localizaba en La Desarrollo, sino en una zona de clase media al sur de la Ciudad de México.

3. LA ESCUELA LUCHADA

“Salir” es un esfuerzo por distinguirse y hacer un circuito urbano en las escuelas valoradas en la ciudad. Como mencioné anteriormente, el examen de conocimiento en el sistema público distribuye oportunidades universitarias y posiciona el valor social de cada estudiante, “me fue bien en el COMIPEMS, porque si no... No hubiera podido ingresar en la prepa de

pase directo a la UNAM. Es un privilegio, para la mayoría es: nació pobre, muere pobre” argumentaba Felipe, muy orgulloso de sus logros académicos.

Sin embargo, esta historia de éxito académico debe ser matizada, no todos han tenido la oportunidad de estar en la escuela elegida, afectando, así, el rendimiento y la pertenencia escolar (Saraví, Bayón y Azaola, 2019). Aclara Jaime (21): “yo no quería dejar de estudiar, no me quedé en la escuela que yo quería... Así como dije ‘esa escuela no me gusta a mí’. Ya estaba harto del uniforme, era una escuela técnica, no estaba muy lejos, pero era un CONALEP”.⁷⁸ Hay también experiencias de violencia, estigmatización y expulsión muy dolorosas que socavan aún más las oportunidades de alcanzar una carrera universitaria.

Me expulsaron de la escuela que yo quería, tenía pase directo [a la universidad]. Y en esta nueva pos’ ya tengo un problema, me dicen “problemático”. Hicieron revisión de mochila y pos’ me encontraron marihuana, entonces me suspendieron y ahorita no estoy estudiando. Me siento raro, me siento mal, pienso mucho en eso... Ya me han dicho mis amigos que fuera, que me extrañan. Ahí convivía mucho, era donde más estaba contento...
[Off-record: ¿Y ahora qué voy a hacer güey?]

Héctor, 16 años, estudiante de bachillerato

Estudí en un CONALEP. Me corrieron porque ya me empecé a drogar. Me sentía muy mal ahí, sin futuro. Me hicieron “el especial” en mi salón porque yo no entendía nada y me trataban mal los maestros. Estudiaba refrigeración, había puros hombres y todos bien burros... Y nos expulsaron porque un compañero llevó un arma y el maestro de matemáticas estaba en el pizarrón y a mí se me ocurrió que me tomaran una foto apuntándole, tenía 17 años...

Marco, 22 años, bachillerato incompleto, electricista

El estereotipo de alumno “problema” afecta la identificación con las figuras de autoridad en la escuela. “Yo era muy problemático, entonces los maestros ya no me aguantaban y pos’ me aburrí y ya no quise ir” señaló Carlos (17), que también estudiaba en un CONALEP y ahora es aprendiz de albañil. Él se sentía “mal educado”, alguien que no aprendió a comportarse ante sus maestros. En sus palabras, la universidad no era para él porque “estudiar no es para mí”. No sentía pertenencia en un espacio educativo. Al verme con la cámara, me decía: “esta percha no luce como estudiante, parezco malandro, ¿no?”, para referirse a sus tenis y atuendo deportivo, como si su estilo no tuviera el valor suficiente o fuera un defecto en sí mismo para entrar a la universidad (Archer, Hollingworth, y Halsall, 2007).

⁷⁸ CONALEP es acrónimo de Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica. Como señalan Bayón y Saraví (2019), los jóvenes que pertenecen a estas instituciones escolares son objeto de burlas y discriminaciones que instalan el racismo de clase en el lenguaje común y en memes en Internet y sus redes sociales. Este espacio escolar es ridiculizado porque suena y se escribe similar, con los términos “NACOLEP” y “NOPALEP”, de “naco” y de “nopal” respectivamente, en clara alusión a “lo corriente”, al mal gusto y a la poca educación.

Foto 31. *Tenis chidos*



Fuente: 2020/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

En contraste, la historia de Gonzalo (20) es la de un “buen estudiante” que manifestaba estar dejando atrás el barrio. Habitaba el privilegio de estudiar derecho y escogió un sitio junto a la icónica Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para conversar conmigo. “Ya en la cima”, me decía sobre su presencia en la Ciudad Universitaria (CU). Es alumno de reciente ingreso y prefiere pasar sus tardes sentado en la explanada de la foto, se siente consagrado con sus mocasines. Me comentaba que ya no quiere estar entre los *chakas* con los que creció, aquellos que usan *Nike* a diario. Afirma que lo envidian en el barrio porque perciben su trayectoria académica como “inalcanzable”.

Foto 32. *En la cima*



Fuente: 2020/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

“La cima” es una sensación de privilegio (Guzmán, 2017) que le sobreviene a Gonzalo después de ver a su barrio a lo lejos y estudiar en la UNAM, sin duda la universidad pública más valorada socialmente. Se sentía feliz por su acceso a la universidad a la luz de su origen desfavorecido, pero se avergüenza del lugar de donde viene. No se sentía respetado cuando participaba en clase por su timbre de voz: “tuve que aprender a hablar, se me notaba el barrio.” Ahora aprende inglés y conoce las series más actuales de *Netflix* para estar al “nivel” de sus compañeros. Tiene contados amigos universitarios de La Desarrollo, así que hace sus traslados en solitario, tanto de ida como de vuelta (tres horas diarias en transporte público). Al llegar a la colonia, prefiere cambiarse los zapatos de vestir. En suma, es muy claro que Gonzalo buscaba cambiar de manera profunda en función de adaptarse a una nueva situación, un “contra adiestramiento” pensando en su futuro (Bourdieu, 1999, p. 226-227).

Llegar a la UNAM es una toma de conciencia de la desigualdad, posicionarse a sí mismo en la convivencia con estudiantes y docentes de diversos orígenes sociales. Aun así, en los jóvenes del barrio que han “salido” persisten muchas marcas de la humillación que recibieron. En el intento de convertirse en universitarios, Felipe (24) y Tomás (18) narran el complicado estatus de quienes buscan salir del barrio. Para permanecer *dentro del afuera* deben luchar contra corriente. Justamente, la “escuela luchada” es la prosecución de una carrera educativa a pesar de los costes subjetivos: con altibajos, apremios y negociaciones en muchos sentidos. La violencia estructural que reciben estos jóvenes se vuelve asunto personal y tiene varios frentes. Hasta el punto de convertirse en un proceso invasivo de la sexualidad y de la construcción de una masculinidad valorada en el contexto local.⁷⁹ En estos términos, Felipe describe su “descolocación” en la carrera escolar, aunque se define heterosexual, en la escuela secundaria donde iba cerca de su casa siempre lo tildaron de *puto* (homosexual) por obtener buenas calificaciones, cuestión que cambió drásticamente fuera del barrio. En su escuela preparatoria, ubicada en una zona de clase media, era siempre señalado por sus compañeros como *ratero* por el simple hecho de provenir del oriente de la ciudad. Felipe requirió, así, transitar de *puto* a *ratero* por un cambio de ubicación.

⁷⁹ Friedman (2016) describe los costos psicológicos de la movilidad ascendente de la clase trabajadora en Inglaterra y la presencia “descolocada” que tiene en instituciones o espacios concurridos por las clases medias (escuelas, empleos ...), examinando los problemas de reconocimiento en sus vidas sociales, familiares y personales. El mismo tono tienen las investigaciones sobre masculinidad que problematizan cómo los varones de clase trabajadora deben vivir las distancias sociales, implicando así un trabajo de reconciliación del género masculino con el éxito académico en instituciones educativas (Ingram, 2011; Reay, 2002; Ward, 2019).

Siempre me hacían *bullying* por aplicado en la secundaria, que si “puto” o cosas de esas. [*off-record*: Pero, “¿yo qué? Yo no soy homosexual...] Pero había un cierto reconocimiento. Es como una manera de respeto al que sobresale, pero de los maestros, no de compañeros... Ya en la Prepa 5 de la UNAM en Coyoacán no fue así, tenía otro problema... Era el recorrido de más o menos una hora y media, tenía que tomar dos combis y un micro. Algunos vivían cerca, en Coapa, una zona clase media, para ellos era cómodo. La verdad éramos pocos los que veníamos de esta zona del oriente de Iztapalapa. Decir que venías de acá es como algo negativo, algo malo, es como “si ya supieras robar” o que te digan “me vas a robar”. Hay un choque, un choque en el pensamiento de quienes pudimos salir. Es complicado...

Felipe, 24 años, estudiante universitario, promotor comunitario

Después de reconocerse abiertamente homosexual desde su ingreso a la universidad, Tomás tiene una experiencia distante con respecto a la humillación sufrida en su escuela dentro del barrio. No le gustaba el tono ofensivo de “marica” utilizado por sus compañeros al referirse a su apariencia: se tiñe de rojo el cabello, lo alacia y lo lleva de lado, usa maquillaje para tapar imperfecciones y pinta sus uñas. Me decía que eran retrógrados y misóginos sin ahondar en un tema que le parecía doloroso.⁸⁰ Él no corría con la suerte de Felipe, no estaba en una preparatoria de pase reglamentado a la UNAM. Su experiencia remarca la denigración de clase y género y los escasos estímulos que recibía por parte de algunos docentes (Bayón, 2015, p. 62).

Los maestros te dicen que no vas a llegar a ser nadie porque esa escuela es muy denigrada, un colegio de bachilleres, sin pase directo a la *uni*. Teníamos un profesor que decía “ustedes no van a ser nada” y se te bajan mucho los ánimos. Te sientes mal, te sientes menos y pues no te sientes capaz de lograr ser alguien en la vida. Te bajan mucho la pila, y muchos se quedan como “hmmm pos’ sí” y no le echan ganas a la escuela... También recuerdo tenía un profesor que imponía miedo a los demás, como que se sentía mucho. Era muy misógino y decía: “las mujeres no van a ser nada” o “las mujeres para la casa”, y a todas les cambiaba el nombre, a todas les decía “María” [*off-record*: aclaró que siempre se sintió aludido por esta misoginia y que ahora personifica a “María” en sus obras de teatro]. Yo no me la creí. Aunque cuando hice el examen la primera vez no me quedé. Ahí decidí prepararme para hacer bien mi examen y logré quedar... Salí en la FES Aragón, que es parte de UNAM.

Tomás, 18 años, estudiante universitario, actor de teatro

Otra ruta sigue Eduardo (20), muy endeudado por ingresar a una universidad privada. Ha invertido su tiempo en hacer carrera en una empresa aseguradora, donde accedió a un crédito para pagar sus estudios en derecho. Pero también ha tenido problemas con otros jóvenes en el barrio, quienes lo tildan de *puto* o *fresa* por no integrarse a la vida comunitaria o no jugar

⁸⁰ La poca identificación con el barrio por ser homosexual es descrita de manera autobiográfica por Eribon (2009) cuando relata su regreso a Reims (Francia).

fútbol con ellos. Dice no importarle y su rutina diaria está concentrada en estudiar y trabajar. En la actualidad siente miedo de perder esta apuesta de vida.

Yo no me juntaba con nadie en la prepa y aquí por la calle menos, mejor que no... porque puro *chaka* como dicen, ya sabes el desmadre, así que mejor evitarse problemas. Pero bueno... Ahorita tengo un préstamo por la empresa, precisamente para pagar la *uni*, ya he pagado 4 meses. Con el trabajo tengo para pagar mi educación y obviamente mis gastos. Estudio derecho. Yo me quiero pasar al área de protección civil, pero me piden que tenga los estudios... Ha sido una *chinga* (trabajoso), en la prepa entraba a las siete de la mañana, salía a las dos de la tarde, iba corriendo a mi casa, me cambiaba, comía y llegaba al trabajo. Llegué contestando llamadas, ahora soy agente de seguros. Nada más llegaba, cenaba, y me iba a dormir y al otro día lo mismo, me paraba temprano, desayunaba, me iba al trabajo y a estudiar, pos' ahora soy universitario...

Eduardo, 20 años, estudiante universitario, empleado en una aseguradora

En las historias de estos tres jóvenes que buscan incansablemente “salir” por la vía legítima de la educación, es evidente que el circuito urbano que hacen es solitario o individualizado por la ciudad. Tal recorrido es percibido como una lucha, como ir a contracorriente de una identidad local: “a pesar de *ser barrio*, yo estudio” (Tomás). La carrera por el éxito escolar profundiza el “adentro” y el “afuera” como frontera de clase. Dicho límite simbólico pasa por un discurso meritocrático, estableciendo como norma el distanciamiento con respecto a los jóvenes enraizados en La Desarrollo. “Salidos” y “quedados” son marcadores geográficos para los universitarios que traslucen el debilitamiento de sus arraigos sociales con el barrio.

4. ZAPATOS TALISMÁN

Otra manera de “salir” del barrio es el consumo como marcador identitario. Es frecuente que los jóvenes de La Desarrollo se identifiquen con la industria de la moda, sobre todo, aquella basada en las grandes estrellas del deporte: Lionel Messi y LeBron James son ejemplos actuales. El *sportswear* hace posible que la juventud tenga una representación de sí misma “dentro” y “fuera” de la periferia urbana. Para ello, hay que considerar escalas globales y locales en la expresión *soy barrio*. Appadurai (2001) sostiene que la globalización tiene lugar en relaciones simbólicas y materiales que se ven inscritas en una geografía localizable. Están a la orden del día objetos, estilos y maneras de ser que permiten a los jóvenes de esta colonia popular sentirse de una talla global, “me visto como LeBron, igual que en el Bronx, mi estilo igual, pos' chido, tal cual rapero de allá. *¡Low life style my friend!*” presumía en buen inglés Vicente (22) a otros *MCs* (*Masters of Ceremony*) en el Monumento a la Revolución. Ellos

venían de otros barrios periféricos de la capital mexicana y se unían para dar vida a los rituales callejeros del hip-hop: escuchaban música en inglés, versionaban canciones al español, tenían intensos combates *freestyle* (improvisar una lírica, al calor de la situación) y compartían contenidos en *YouTube* sobre el rap, el grafiti, el *beat box*, el *break dance* de otras latitudes. Tal como sucede en otras urbes latinoamericanas, la cultura global del hip-hop, impulsada por las tecnologías de la información, *mass media* y plataformas digitales, puede transpolarse en la vía pública para comunicar la historia vivida de los barrios, de hecho, canaliza modos de pertenecer en lugares de encuentro, estilos y estéticas que pretenden dignificar la marginación y validar una experiencia común entre los jóvenes de clases populares (Tijoux, Facuse, y Urrutia, 2012).

El hip-hop es solo un ejemplo de movilizarse *siendo barrio* y tomar los espacios públicos fuera del barrio. Los jóvenes de La Desarrollo, digieren en sus propios tiempos, mundos y códigos, los cambios intensos de un mundo globalizado (Habib y Ward, 2019). Es habitual que hagan un recorrido urbano mostrando sus arraigos locales a la vez que participan en tendencias globales de consumo. Compran ropa y calzado *Nike*, *Puma*, *Adidas* en plazas comerciales y en tianguis para *ser barrio* o sentirse como tal. El *sportswear* global es un importante signo identitario que se ha inscrito corporalmente y que se recodifica como parte de una moda en las periferias urbanas. Ello sería para Miller (2010) una objetificación de las cosas, lo cual es un proceso que no está divorciado del dominio cultural y de la producción espacial. Dentro del barrio, ser varón y joven, parece casi sinónimo de calzar unos tenis deportivos. Es una práctica bastante hegemónica, debido a la influencia masiva del fútbol y otros deportes como rituales de masculinización popular. En su análisis sobre los jóvenes que viven en el conurbado bonaerense, en Argentina, Tonkonoff (2007) describe que la ropa deportiva utilizada para “jugar” permite otros juegos sociales, como desplazarse con agilidad por la ciudad, sentirse cómodo, permanecer alerta para cualquier situación, flirtear con el micro delito y estar preparado para correr. Justamente, un par de tenis nuevos, originales o de marca, se traduce en un “lujo popular”, ya que casi siempre los llevan en estado viejo o ya gastados por el uso diario (Tonkonoff, 2007). A varios jóvenes les compartí la siguiente foto con unos tenis Jordan que conseguí en la calle:

Foto 33. Tenis de pobre



Fuente: 2020/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Via *WhatsApp*, recogí muchos comentarios donde relucía la identificación con estos zapatos. Estaban *chidos*, pero “esos Jordan” en particular estaban gastados o no eran originales, solo pueden usarse unos así cuando se es “un pobre” o en un momento triste de la vida. Para ellos, el calzado, siempre que sea autenticado o original, se convierte en una suerte de ornamento con un poder de distinción en el barrio, un bien de consumo irremediamente deseado. Tal fetiche en los pies irradia brillo en el espacio local y significa una pertenencia hecha cuerpo. Portar unos *Nike Air Jordan* es costoso, por lo mismo, es fuente de admiración y envidia. Cada paso calzado con este objeto tiene un gran costo. Atreverse a calzarlos también conlleva conflictos, miedos y violencias. Con mucho pesar, Vicente (22) recordaba a un amigo suyo que fue asesinado a tiros para robarle un par: “solo eso le quitaron, sus Jordan en una fiesta en *Neza-York* [Nezahualcóyotl como centro del mundo]”. Extrapolando la conocida teoría de Mauss (1968) sobre el intercambio de objetos mágicos y ofrendas, quitar estos zapatos equivale a robar el alma y calzarse con la energía de su dueño. Los zapatos deportivos albergan vida. No en vano, hay que religiosamente trenzarlos, asegurarlos como un talismán, “porque son tú, ellos son tú; no es tu apariencia, esto es ser real” (Vicente).

¿Qué significa “vestirse” para estos jóvenes? ¿Cuál es la importancia de estos zapatos mágicos? Representa estilizarse con objetos de moda, incorporarse a un sistema de valor y

adentrarse con todo al sistema global de consumo. Víctor (16), que vendía zapatos en el negocio familiar, me explicaba la poca valía que tenía su mercancía. “Estos *Nike* se nota que son piratas, colombianos o de “paca” (outlet). ‘¡No están chidos!’ Yo me compro mis tenis en una plaza y vendo acá estos *Mikes* [Nike piratas]”. Héctor (16), que acompañaba a Víctor empaquetando, remató al decir que, cuando calzaba sus zapatos originales, siempre llevaba toallitas, “para que no se me ensucien, para limpiarlos, que luzcan siempre nuevos los *sneakers* [énfasis al inglés], ni modo que salir sucio”. Con este comentario validaba aquellos Adidas blancos que tanto adoraba y cuidaba, un regalo de su padre jornalero en Estados Unidos. Esos zapatos no eran para desgastarlos en las canchas, ni para jugar, eran “serios”, para “salir” del barrio, pero también para ser “menos” barrio, para estar *dentro del afuera*.

Hay un esfuerzo por verse bien y esto implica tener el codiciado amuleto en los pies. Si bien está presente una profunda resignificación de la moda global, los zapatos permanecen intactos como el signo de “quiénes son” y “cuánto valen” los jóvenes. Fuera del par de tenis (originales de ser posible), pueden calcar imágenes, patrones y estilos de la industria más mediática, imbricando o combinando bienes de auténticos y costosos, con otros de bajo costo o “piratas”. Por ejemplo, la estética reguetonera es popular, son frecuentes los logotipos copiados de marcas muy costosas como *GOGA&Co* y *Armani*, siempre visibles en alguna parte de las prendas, en pantalones ceñidos, desgarrados, decolorados, en la mariconera o en el bolso cruzado, también se usan muchas playeras con estampados del diseñador francés *Christian Audigier* o cercanas a su estilo. Lo que no varía es el deseo por el calzado de un fabricante auténtico, muy difícil de imitar por sus estándares de calidad. Le pregunté a Pablo (23), un fan del reguetón:

¿Qué me dices de la ropa que usas?

Parte de ella [ropa] y parte de mí, somos clones. Compro a veces, ropa, tenis... Luego voy al tianguis, luego voy a la tienda, a la plaza, apenas me compré unos, me costaron 1200, duran más que los *chafas* (copias). Por ejemplo, estos que traigo no son *Nike*, son clones, son *Mike*, me los compré en el tianguis y me costaron 600, porque los originales están en 2500 o por encima...

Pablo, 23 años, bachillerato incompleto, albañil

La metáfora del clon refleja la autovaloración que impone el precio de la ropa en los cuerpos juveniles (Archer, Hollingworth, y Halsall, 2007), convirtiéndolos en dignos de respeto (poseer *Nike*, auténtico) o definitivamente despreciables (un *Mike*, inauténtico). En términos de recorridos urbanos, funciona una jerarquía entre sectores comerciales, para un joven del

oriente tiene desigual valoración que su atuendo sea comprado en el tianguis o en la plaza comercial. Comprarse unos tenis más allá del comercio local es lo mismo que “importarlos” al barrio. Significa también ir a la plaza y hacerse valer en la colonia. Es un simbolismo de movilidad en sí mismo, que ocasiona la sobrevaluación del objeto y representa una fuente de diferenciación entre los jóvenes de La Desarrollo. “Yo prefiero un par de *Jordan*, ser *MC*; ¡*for real!*”, me dijo Vicente, justo cuando chateamos por *WhatsApp* sobre lucir “exitoso”. Él vendía ropa deportiva en el tianguis, así que sabía cómo distinguir un *look original* de otro que fuera “falso” o “de perdedor”. Un rapero real sabe estilizarse con “dureza” para cumplir las expectativas masculinas de quienes lo ven y lo perciben en el marco de una cultura de consumo (Nixon, 1996). Es importante vestir una playera ancha con “diseño chido”, tatuajes, una cadena *bling-bling* (chapada en oro), corte de cabello original y buena gorra. Eso sí, por regla, los zapatos deben ser *los chidos* (originales) para demostrar valía social. Los raperos que no pueden tener estas prendas auténticas o de marca serían *posers*, no tendrían el éxito que dicen, son aquellos que fingen fama, en pocas palabras, son alguien que no son, son nadie, no valen. Estos discursos del éxito y reconocimiento se cristalizan en una personalidad de *winner*, la cual permite presentarse con orgullo dentro y fuera del barrio.

Foto 34. Look rapero



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

5. JORDAN COMO OBJETO DEL DISGUSTO

Nike, Puma, Adidas son marcas comerciales, pero también son maneras de adscribirse en la ciudad con un habla vestimentaria. Son uniformes de expresión, hablan de la identidad *soy barrio*: su actitud, su presencia y su personalidad. Para Tonkonoff (2018), el actual discurso sobre la ropa deportiva (entre otros bienes de consumo) es un signo normativo de la juventud de sectores populares, coloca cuerpos *in* o *out*, disponiendo como anormal, anacrónico o *demodé* a los que tienen una apariencia desgastada o los que estén *out* de esta industria cultural. Pero estar “incluido” en la moda deportiva no es tan simple como “ir de compras” para los jóvenes que residen en La Desarrollo. El lugar donde viven, conjuntamente con su apariencia, termina por esencializarlos siempre a nivel identitario y simbólico, sin más son sospechosos de cómo obtuvieron los medios económicos para integrarse al mencionado capitalismo de consumo. Para defender su estatus social, la clase media y la alta antepone el delito como única vía (Wilkie, 2018). De tal forma que permanentemente habrá algo “malo” en el look *Jordan*, el cual se formaliza como la fijación estética de la tranza, de lo ilegal y de lo peligroso. El cuerpo de los jóvenes del oriente está atravesado así con los significados negativos de “su lugar” y carga por ello con los imaginarios de todo este desprecio.

Los tenis talismán en el barrio se vuelven en contra de sus portadores, sobre todo, en el acto de apantallarlos por la ciudad. En el ámbito urbano central, opera una fuerte separación física y estética entre “nosotros” y los “otros” a la par de abismos sociales entre clases sociales. Dicho límite convierte en sospechoso a cualquier “Jordan”. Tal estética deportiva se empalma como un estigma de los jóvenes del oriente, cualquiera que sea la prenda portada (tenis, playera, sudadera) permite minar la imagen y dañar la reputación del portador, confirmando la “normalidad” de quienes lo desacreditan (Goffman, 2006), por lo regular aquellos “enclavados” de alguna manera en los sectores medios y altos. En el Metro me encontré con Vicente y me presentó a Douglas (23), uno de sus amigos. Venía de una entrevista de trabajo y estaba ofuscado por no encontrar el empleo que esperaba, quería ser vigilante en un *Walmart* ubicado en el centro. Hacía frío y llevaba un cortavientos, “piensan que por usar Jordan, ya soy malandro, ya quiero robar”, el reclutador de personal pensó que venía “directo del reclusorio”. “Es un pendejo” dijo fúrico.

Foto 35. Jordan en el Metro



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

“Jordan” es el signo que permite identificar a Douglas como un cuerpo estigmatizado y fijado de criminal por su “mal gusto” a la hora de vestir (Skeggs, 1997). “El problema fundamental lo tenemos con aquel Otro que se mezcla sin perder elementos significativos de su identidad” argumentan Izaola y Zubero (2015, p. 122). Esta otredad estética molesta en la ciudad y resulta muy visible porque nunca se des-estiliza. Un “Jordan” es orgulloso de su apariencia y siempre alarma la vista de los demás. El gusto de Douglas por la ropa deportiva acarrea la “pobreza” y la “violencia” del oriente. Él corporaliza Iztapalapa ante los ojos de las clases privilegiadas, y bien que lo sabe. El tendedero, en casa de su madre, funciona como *backstage* de un rol social (Goffman, 1993). Ahí, Douglas prepara su personificación del “23”, aquel icónico número de Michael Jordan en los noventa, época dorada de los *Chicago Bulls* (NBA). “¿Qué onda, eres un toro?” [Yo le preguntaba con sarcasmo, señalando una playera secándose]. “¡Pinche puto! Pos’ sí güey, con esa [musculosa] ya soy Jordan, se me ven los bíceps [hace movimientos para contraerlos], para que me echen de las chambas [ríe]”.

Foto 36. Musculosa



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil

Douglas, que mide 1.85, tiene varios años invistiendo a Jordan, en actitud y en porte físico. Recogió toda su ropa deportiva que había tendido su madre, junto a pantalones y camisas de sus hermanas. Luego me invitó a jugar básquet. No sin antes recordarme que todas las tardes se preparaba físicamente en el tendero, en la azotea de su casa; así afrontaba que le hicieran “el feo” (mirar con desdén), así adquiriría la pinta de un “ganador”. Bajo el sol, entrenaba diariamente con pesas. Tenía brazos tonificados, asumiendo así la imagen de un “Jordan”.

Tras bambalinas, se puede apreciar cómo la estética del estigma cala hasta la vida íntima, las emociones y los ídolos de Douglas. Sin duda, los estereotipos no son superficiales ni externos. Pueden encarnarse desde la apariencia y la actitud, otorgando vida a algunos personajes criminalizados que causan fobias, odios y miedos en el espacio público. En este sentido se refuerza la necesidad de temer, controlar y castigar todo aquel que parezca un “Jordan” o que posea alguno de sus rasgos. Esta emocionalidad negativa es performativa, en cuanto genera y produce un objeto de disgusto en algo considerado como inferior o más bien subordinable (Ahmed, 2004). Muchos jóvenes deportistas de La Desarrollo deben lidiar con esta cosificación que busca encapsularlos en una categoría abyecta *per se*.

La ciudad también se divide y se recrea a sí misma con una convención performativa, estética y afectiva en la cual se aplana el significado real de los estilos y gustos de la juventud del oriente. Confiriéndole un semblante que desestabiliza la visión del orden urbano. “¿Qué soy malo por cómo me veo? ¿Cara de muerte me llamó? Pos’ ya van a ver”, dijo Douglas en una reta de básquet con algunos jóvenes de clase media. El contexto: un complejo deportivo ubicado en el centro urbano, donde Douglas y su *Dreamteam* de Iztapalapa se enfrentaba con un equipo de *fresas*, quienes provenían del sur de la ciudad. El calor del juego remarcaba fronteras de clase, donde se iban ubicando los unos a los otros “dentro” o “fuera” del barrio. Pero vestidos de la misma manera, solo podría haber unos Jordan auténticos...

Chaves (2018) señala un nuevo fenómeno en Argentina (extensivo a América Latina), donde los jóvenes de clase media, con mayor poder adquisitivo, han ido apropiándose de estéticas (músicas, modas, lenguajes) que antaño solo pertenecían a los barrios marginados, dejando a sus jóvenes con cada vez menos herramientas identitarias para distinguirse, para existir simbólicamente. Por ejemplo, únicamente quedaba definir fronteras por color de piel y origen social en aquella cancha, donde además el desprecio de clase relucía en adjetivos peyorativos: “naco”, “rata” y “mala leche”. Entre tanto sudor, codazos e insultos, estaban caldeados los ánimos. En el entretiempo, y ya ganando por muchos puntos, Douglas respondió defendiendo su pertenencia y arraigo por el barrio: “¿ahora soy *naco*?⁸¹ ¡Esos *güeyes* (pendejos)! Quien tiene miedo a morir, no tiene por qué traer unos Jordan a la cancha; falta ahora que los robemos y piquemos [con armas punzantes]”. Hacerse respetar era la lucha librada por Douglas y sus amigos en ese juego. En el pensamiento anticolonial de Fanon (2001 [1952]), la existencia sujeta y afirmada por la superioridad moral del dominador, solo puede recuperar su rostro y su valía en la violencia afirmativa del sí, en la medida en que rompa, material, emocional y físicamente con la dominación. El juego terminó con una aplastante victoria del *Dreamteam* y una escaramuza, no sin antes escuchar “¡Regrésense a

⁸¹ El *Diccionario del Español de México*, editado por el Colegio de México, presenta tres acepciones para la palabra “naco”: “Que es indio o indígena en México”, “Que es ignorante y torpe, que carece de educación”, “Qué es de mal gusto y sin clase” (<https://dem.colmex.mx/Ver/naco>). En el trabajo sobre el racismo de Navarrete (2017), *naco* es una categoría peyorativa que se remonta a la discriminación y al colonialismo. Las formas de reconocimiento en México pasan por el tono de la piel: el *güero* (blanco) es acreditado con respeto, belleza e importancia social, contrapuesto al *prieto* (moreno). Quienes no quieren pasar por “nacos” o “prietos” son los *fresas*, es decir, personas pertenecen o aspiran ser parte de los sectores privilegiados (Iturriaga, 2016).

Iztapa-lacra!” Una última ofensa que ya no hacía daño, porque la estética Jordan tenía “su lugar” en el barrio y en los vencedores que podían regresar con orgullo a Iztapalapa.

Esta ambivalencia moral puede ser abrumadora y a la vez profundamente paradójica. Todos en el *Dreamteam* se identifican con el Jordan, el personaje cargado de imágenes y emociones negativas en la ciudad. Los basquetbolistas saben muy bien que sus cuerpos, estilos y apariencias generan rechazo. Pero el habla vestimentaria les permite “un lugar” ante los suyos y cuando se hallan fuera del barrio. Esta autenticidad debe siempre negociarse en los circuitos urbanos que hacen. Por ejemplo, Rodrigo (22) y Jaime (21) buscaban con insistencia manipular la simbología de la gorra, un artículo muy de moda entre los jóvenes de sectores populares. Saben que portándola pueden mimetizarse en el barrio y que pueden “asegurar” su tránsito en el territorio próximo: “Con la gorra fijate que no llamo mucho la atención. Que te ubiquen y así. Eso ayuda pos’ a no ser una presa fácil de la delincuencia” (Rodrigo). “Es normal para el gusto del barrio, estándar, ¿no? La gorra me la pongo así [hacia el frente]. Casi todos los chavos que han robado son famosos porque dicen “traían gorra” (Jaime). Pero también son conscientes de ser mal vistos fuera de La Desarrollo: “teniendo una gorrita igual si doy mal aspecto. Cuando me subo al transporte público y las personas me ven... Me ha tocado que las señoras luego guardan su celular: “¡ah, es un *chaka!*” (Rodrigo). Esta identidad criminalizada y abyecta emerge al trasvasar algún límite de clase en la geografía urbana. Asimismo, Jaime se vio al “descubierto” en una colonia vecina de mejor estatus socioeconómico. Sus amigos lo fijaban en Iztapalapa por su apariencia: la gorra y el *degradé* (un corte de cabello muy popular en las barberías del barrio).

¿Si te notan de dónde eres? Por ejemplo cuándo sales...

Conozco amigos que son de allá, de Escuadrón, un poquito más allá de Iztapalapa, haz de cuenta que ellos me ven y que dicen “este güey sí trae toda facha de Iztapalapa”. Pero a mí se me hace normal, o sea te digo na’ más lo distinguen allá na’ más, hacen sus comentarios de la facha de delincuente. Ellos me dicen de chacalón por la forma en que me visto, como casi todos los chavos que roban usan gorras... Otro ejemplo, a mí me gustan tener el cabello con mi corte de la estética y aquí así te digo casi la mayoría de los chavos traen el cabello así igual que yo, corto y sus peinados extravagantes... Bueno me decían en Escuadrón: “traes toda la facha de allá, de Iztapalapa” y no sé qué más...

Jaime, 21 años, bachillerato incompleto, carpintero, comerciante en el tianguis

Foto 37. Degradé



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

Estos juegos de apariencia forman parte de un repertorio cultural que comprende maneras de ser dentro y fuera de La Desarrollo. Investirse deportivo implica revalorizarse y encontrar “su lugar” en la ciudad, en el marco de la identidad *soy barrio* y también dentro del mercado de bienes de consumo. Más allá de su estigma en los espacios públicos, la estética Jordan se incorpora en un circuito urbano *dentro del afuera*, haciendo posible un reconocimiento de sí mismo y además identificarse con otros jóvenes de la periferia, en otras palabras, funciona para comprometerse afectivamente con el barrio y sentir pertenencia fuera del mismo.

6. LA BURBUJA. DESCUBRIRSE BARRIO

Para algunos jóvenes de La Desarrollo, es un sentido de pertenencia “no salir”. Esta identidad se hace socialmente a partir de un sentimiento de orgullo barrial, un muro emocional frente al “afuera” y todo lo que ello representa. La frase icónica “podré salir de Iztapalapa, pero Iztapalapa no podrá salir de mí”,⁸² se la escuché a Jaime (21), mientras comíamos en una taquería cerca del Centro Histórico. La identificación con el barrio sugiere otros aspectos

⁸² Una expresión más genérica sería “Podré salir del barrio, pero el barrio nunca saldrá de mí”. Aplica para cualquier barrio popular en Ciudad de México y puede ser usada cambiando el nombre del lugar de residencia.

culturales de los circuitos urbanos, sobre todo, cuando se pretende circular por la ciudad manteniendo el arraigo hacia los territorios populares y la vida social del oriente. Jaime era capaz de reconocer a “alguien barrio” solo con verlo o escucharlo, lo apreciaba en cualquier lugar. “¡Cámara! Lo ves en la *percha* (luce bien), como habla, como se mueve, así *bien barrio*.” Ya entrada la noche, y bajo las luces del Palacio de Bellas Artes, me contó una historia (entre realidad y ficción) donde él era reconocido dondequiera que fuera. Con esta imaginación se incluía simbólicamente en toda la Ciudad de México, era él en esta inmensa metrópolis. “Barrio reconoce barrio, *güey*... Donde sea” afirmó.

Este romance de reconocimiento en toda la urbe tiene un límite concreto y puede verse muy amenazado fuera del barrio. Jaime admitió que es conocido solo por ciertas rutas: “La mera verdad es que me pasa en ciertos lados. ¡Cámara! Pos’ no en todas las plazas... [Pero, ¿dónde?] Neta ue si hay sitios que te miran mal.” En los circuitos urbanos de los jóvenes de La Desarrollo es frecuente la preocupación por saber “encajar”, sobre todo, en sus recorridos por el centro de la ciudad. El problema de la respetabilidad es muy complejo, pero compele siempre mostrar un grado de deferencia hacia los valores de la clase media para no ser patologizados, o, por el contrario, es el momento propicio para recurrir a contra-narrativas y resistencias para visualizarse como sujeto valorable y orgulloso (Skeggs, 1997).

Hay que notar la diferencia. Gonzalo (20) me explicaba que debía aprender a “comportarse” para que no lo discriminaran sus compañeros en la universidad. En cambio, Jaime (21) consideraba importante mostrar dignidad ante los *fresas* que le hacían “el feo” (ver con desdén). En los parques del casco urbano lo consideraban menos, “como un *naco*”, según sus propias palabras. “Sabes por cómo te miran [los fresas], quieren que uno ande cortito [controlado]; mejor devolverles la mala onda, ¿no?” (Jaime). Estas miradas o gestos vigilan el “buen comportamiento” como frontera de clase y respetabilidad.

El mencionado control visual delinea el límite de hasta dónde es tolerable la presencia de Gonzalo y Jaime. Pero este límite simbólico puede convertirse además en borde social, sobre todo, en aspectos institucionales que facultan la discriminación o impiden el acceso a recursos y oportunidades (Lamont y Molnár, 2002). En otras palabras, la mirada negativa y estereotipada hacia los jóvenes de La Desarrollo, puede convertirse en exclusiones directas y también en la consciencia de ella. Por ejemplo, los empleos en seguridad o vigilancia privada son muy demandados por los varones de sectores populares, el perfil requerido es

tener educación preparatoria y expresamente tener disciplina: ser limpio, ordenado, comedido en las actitudes. Cuando conocí a Óscar (21) en una esquina de La Desarrollo, compartimos números de celular y me dijo que estaba buscando trabajo y que no había terminado el bachillerato. El poco ingreso que conseguía era por la economía subterránea de las drogas. Días después, tras ser rechazado en un trabajo de vigilancia, me llamó: “Yo digo que estamos encerrados en una burbuja”. Esta frase quedó grabada en mi memoria.

La burbuja, como una metáfora de pertenencia barrial, ponía de manifiesto que se pensaba a sí mismo como “normal” o “bien acá” (chingón) dentro de su territorio, como otro chavo más. Cuando sale de esta zona de confort empieza a sentir el estigma (Goffman, 2006), a percibirse como patologizado, como *chaka*, incluso se autodescribe como delincuente. Es un golpe de realidad. Óscar tuvo la entrevista para este empleo en el sur de la ciudad y me llamó sabiendo que yo estaba en la UNAM. Nos encontramos en Metro Universidad. Se hizo dos horas de camino “para nada”.⁸³ Estaba indignado por no haber sido seleccionado, no tuvo éxito. Enojado, me preguntó “¿No que sociólogo? A ver, desembucha ya *carnal*... ¿Qué es lo que pasa?” No entendía qué había hecho o qué estaba mal. Tomamos el metro juntos y siempre tuvo la cabeza baja mientras duro el trayecto. Me contó que le dijo a quién lo entrevistaba: “¡Chinga tu madre cabrón!” Después, en referencia a mi aspecto: “Tú tienes pelo largo. Te ves así, todo así, muy acá *güey*... Entonces, ¿es por no ser güerito o porque estoy *trunco* (bachillerato incompleto)?” Intuía que su discriminación podría ser asunto racista o clasista, básicamente, por su apariencia física o por alguna “carencia” educativa. Él entendía esto como un defecto, un problema personal que se traducía en culpa. Tendía a culpabilizarse a sí mismo por no tener lo suficiente para conseguir este empleo.

Óscar experimentaba lo que supone portar una identidad desvalorizada, temida, criminalizada: lo estaba confirmando todo en ese instante, en el metro. “¿Si qué no? Pos’ así todo *chaka*...” De retorno a casa, entre sus pensamientos, quería volver a drogarse con *crack*, hasta que se contuvo por el miedo y sus recuerdos de dormir en el piso o tomar “caldo de oso” en los llamados *anexos* o centros de desintoxicación.⁸⁴ Prefirió ir hasta un parque y nos

⁸³ Este desencuentro espacial (*spatial mismatch*), producido por las grandes distancias, entre los lugares de residencia y los lugares de los empleos fue estudiado por Fleischer y Marín (2019) en el caso de las empleadas domésticas en Bogotá. El traslado las hace sentirse una “otredad” en términos de clase, origen social y etnicidad. No reconocen el lugar de sus empleadores como un lugar para ellas, sintiéndose extrañas al mismo.

⁸⁴ En México no hay una política pública e integral de rehabilitación para los jóvenes con problemas de adicción a las drogas. En los barrios populares existen establecimientos conocidos como “anexos”. Con autorización de

pusimos a entrenar eufóricos en las barras. La frustración era somatizada en el ejercicio y se transformaba en un discurso corporal (Miller, 2015). Hacía frío esos días de enero y tiró su chamarra al suelo, con el pecho desnudo: “no me dieron la chamba por como soy. ¡Mírame cómo soy!” Me señalaba su color de piel, sus tatuajes y su cabello *mohawk* (mohicano), como si hubiera algo malo o negativo en su apariencia. Luego, más calmado, apareció una resignificación anclada en el barrio: “¿Sabes qué? Qué se vayan a *la chingada* todos, no quiero trabajar como perro vigilante. Soy feliz en mi barrio, me gusta mi estilo y cómo me veo, y no me dicen *mamadas* (cosas molestas)”.

Foto 38. Frustrado en el Metro



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

familiares, por medio del encierro y la enajenación psicológica y religiosa, esta experiencia de desintoxicación me fue descrita por varios jóvenes de La Desarrollo, quienes, asimismo, denunciaron estar en dichos recintos contra su voluntad, así como el maltrato físico, los trabajos forzados, los castigos crueles y las prácticas alimentarias degradantes (comer diario “caldo de oso”, una sopa insípida con verduras en mal estado). Recupero por ello la entrevista de Antonio (21), ya que resume la difícil experiencia en uno de estos anexos y la falta de comprensión de su familia: “Tres meses sin salir... Me humillaban y mis papás pagaban la cuota y las comidas. No entré por mi voluntad. Estaba enojado, “¿por qué me habían metido así?” Si yo apenas estaba viendo lo de las drogas [se refiere a su experimentación con marihuana], si era mi juventud... Les decía a mis viejos: ‘¡Órale! Ahora que salga lo voy hacer más, y más aún, y más en su cara, para que me anexen con provecho.’”

7. EXCLUSIÓN Y RECALCITRANCIA

En la narrativa de los jóvenes más desfavorecidos de La Desarrollo, el afuera es lo “formal”, un mundo “serio” y de la gente bien “educada”. Ellos contestan estas representaciones a través de la oposición, el desafío, la rigidez, la determinación y la autosuficiencia (Reay, 2018), denostando así un “habitus de recalcitrancia, de la no pertenencia, de la indiferencia, [...] uno que no quiere jugar el juego simbólico dominante y acumular algún valor” (Skeggs, 2004, p. 89). Dicho posicionamiento refuerza una relación de resistencia frente a las clases medias y sus formas de vivir, es una *histéresis* del barrio,⁸⁵ una completa des-identificación con perseguir las normas que se le imponen a la juventud, incluyendo una carrera escolar o encontrar un oficio para trabajar. Tal subjetividad “contra el mundo” no es simple rebeldía, es un reclamo de los jóvenes desfavorecidos para no ser visualizados según el estándar social de los sectores acomodados (Skeggs, 1997, p. 74).

La recalcitrancia toma cuerpo en un rechazo total de la sociedad “exterior” y en la identificación casi plena con lo barrial y lo comunitario. En varios casos, los jóvenes no encontraban sentido al largo trayecto para llegar a sus escuelas o puestos de trabajo. Tras un recorrido de una hora, Jovani (16) se sentía cansado y decidió dormirse mientras viajaba en el metro (foto, izquierda). Su rutina lo lleva al hastío, trabajaba por la tarde, después de ir a la escuela por la mañana. “¿Ya ves que no tengo tiempo? La prepa hasta *la chingada* (lejos) y no aprendo nada.” Cuando conversábamos ya había tomado la decisión de abandonar sus estudios y tomar una oportunidad de trabajo en la Central de Abasto. Roberto (20) tampoco está a gusto con su vida, iba él con su hijo enfermo en el metro (foto, derecha). En la mañana, dejaba a su hijo con un familiar que lo cuidaba todo el día, mientras él buscaba la manera de sobrevivir como limpiaparabrisas en la Calzada de Tlalpan. “No vale todo esto por unas pinches monedas”, insistía que era mejor vender paletas, cacahuates y *bubulus* (malvaviscos)

⁸⁵ La *histéresis* es la propiedad de los metales de conservar sus propiedades, volviendo a un estado anterior a pesar de los estímulos exteriores. Bourdieu (1999, p. 210) utiliza esta metáfora para indicar “una inercia (o una *histéresis*) de los habitus que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar unas estructuras que corresponden a sus condiciones de producción”, es decir, a mantener las “categorías de percepción y apreciación que corresponden a un estado anterior de las posibilidades objetivas” (Bourdieu, 2002, p. 140). *Le déracinement* de Bourdieu y Sayad (1964) es ejemplar en el uso de este concepto. En el contexto de introducción del capitalismo industrial en Argelia, los campesinos pudieron permanecer siendo campesinos a pesar de verse sometidos a lógicas de modernización económica. Esto implicaba “comportarse campesino” a pesar de no tener la posibilidad de comportarse como tal.

en una línea de transporte cerca de su casa, así, al menos, estaría con gente que conocía y no molestaría a sus familiares, además compartiría más tiempo con su hijo.

Foto 39. Sin sentido en el metro



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Para Saraví (2009), la desinstitucionalización de la escuela y el trabajo en la vida de los jóvenes de sectores populares da cuenta de la dificultad que tienen estas instituciones para interpelarlos e integrarlos socialmente. Quienes dejan la escuela se ven obligados a lidiar con trabajos precarios y bajos salarios (Pérez Islas, 2015). No parecen estar divididos “adentro” y “afuera”, como los universitarios, sino que sus circuitos urbanos se hacen con las redes que han construido en el barrio, las cuales pueden extenderse o transportarse más allá del mismo. Así es la relación con la ciudad que describe Pablo (23), un albañil que no pudo terminar el bachillerato, pero mantiene muy buena relación con sus colegas de la zona.

Chamba pos' hay a veces afuera [del barrio], pintando edificios, casas, colonias, todo. Tengo una cuadrilla, haz de cuenta... Yo tengo mis propios artefactos para trabajar, mis columpios de los que te cuelgas, con esos yo hago mi chamba. Trabajo con mis amigos, porque pos' casi todos le empezamos en eso, ahí donde yo vivo. Es más importante estar con los amigos, el trabajo es para comer...

Pablo, 23 años, bachillerato incompleto, albañil

Lo bueno y lo valioso del cariz barrial es también lo que se opone al “exterior” urbano. Pablo, al identificarse con La Desarrollo, siempre mencionaba que ir a trabajar es “de volada”. El compromiso colectivo es con sus colegas, otros jóvenes trabajadores, quienes lo acompañan en sus recorridos laborales. Algo parecido apunta Andrés (23), aunque disconforme con la precariedad de su trabajo, valora el vínculo que mantiene con sus amistades del barrio en una maquila textil ubicada en el centro de la ciudad.

Conseguí chamba con un amigo, “el chanclas”, él nos metió ahí... Pagan poco por día, 230, pero comemos juntos y ahí la llevo. Me pagan a la semana, pero no más dos mil. De lunes a viernes yo etiqueto mochilas, descargar las mochilas, cargar para donde van, distribuir y me regreso con ellos...

Andrés, 23, preparatoria incompleta, operario en una maquila textil

Entre apodosos se reconocen. “El cojo” (Jaime) es cuñado de quien recomendó a Andrés en este empleo, “El chanclas”, que tiene confianza con el dueño. “Si entra uno a chambear, entramos todos”, aclaraba Jaime. Los viajes hasta el lugar del trabajo se hacen juntos, se esperan frente a la Iglesia y toman el autobús. En el tiempo libre, pueden explorar la ciudad o compartir unas *chelas* (cerveza). Para Andrés, esta solidaridad era la única manera de conseguir trabajo, cuando va solo y por su iniciativa a una entrevista, empiezan los problemas: “¿dónde vives? Allí está feo”, “¿por qué no terminaste la escuela?” o “¿eres responsable?”, preguntas que siempre le han parecido ofensivas. No encontraba en la maquila “su lugar” por el trato de menosprecio que recibía casi diariamente, tampoco sentía una identificación por lo que hacía: “es solamente etiquetar mochilas y yo soy más que eso.” Este trabajo no es central ni significativo en su vida, en términos de ingresos, motivación, etcétera. La relación que mantiene Andrés con el trabajo es meramente instrumental, solo es un medio para el consumo, el apoyo al hogar y la independencia económica (Pérez Islas, 2015).

Esta instrumentalización es dimensionada como herencia familiar por Vicente (22), vigilante nocturno en una plaza comercial muy concurrida en la Alcaldía de Cuauhtémoc. Se asumía a sí mismo como un “encargo”, un cuerpo encargado o, en sus propias palabras, un obligado a *fletarse*,⁸⁶ hablando de esta forma de la movilidad por necesidad y la incomodidad que siente al ir a su trabajo.

Yo dejé toda la escuela, a mí me gustó mucho el dinero, me gustó el brillo, me gustó eso... Ganaba plata lavando carros, le daba dinero a mi familia, no le hacía falta el pan, no le hacía falta nada... De las cosas buenas que me han vinculado a mi familia es eso de trabajar donde sea. Vienen de Veracruz, mi papá vino de abajo, no tenía nada, no tenía casa, no sabía nada, más que trabajar. Aquí inició de albañilería, él empezó hacer casas, empezó a fletarse como mula, como burro. Para mí es eso, *fletarse*, si mañana me toca ir al trabajo, pos’ tengo que ir a *fletarme*, sabiendo que tengo que ir hasta el centro, que tengo que tomar el valor, como sea, vaya crudo, vaya drogado, como sea tengo que ir... Mis padres se tuvieron que acostumbrar, así mismo me acostumbro yo.

Vicente, 22 años, bachillerato incompleto, vigilancia privada

⁸⁶ En el diccionario de la Real Academia Española, la palabra *fletar* en México significa “encargarse a disgusto de un trabajo pesado” (<https://www.rae.es/drae2001/fletar>).

Rodrigo (22) también veía como algo instrumental el empleo que conseguía en tiendas de autoservicio, para él no más significaba “su propio dinero” y una libertad de consumo.

Mi hermano me recomendó ahí... Hacía inventarios para tiendas de autoservicio en el área metropolitana, Soriana y esas tiendas. No me encierro, me gusta ganar mi dinero, ayudar en la casa y pos’ tener mis propias cosas, comprarme lo que yo quiera, algunas prendas, tenis, hacer mi estilo... Empecé así y pos’ me empezó a gustar porque sabía que ganaba mi propio dinero. Pero ahora prefiero emprender mi propio negocio aquí con los amigos...

Rodrigo, 22 años, bachillerato incompleto, comerciante de verduras

Logró ahorrar dinero para comenzar su propio negocio en el barrio y con sus amigos, una verdulería que surte fácilmente en la Central de Abasto. Al tener éxito como comerciante afirma su dignidad y su valor como persona: “aquí en el barrio se gana mejor y me siento mejor, no quiero trabajar en un *super*[mercado], allá lejos.” Rodrigo consideraba humillante que los gerentes de la tienda quisieran regalarle su ropa usada: “¿por qué vivo aquí? Confunden pobreza con pendejez. ¿Por qué no me regalan ropa nueva? Les sale bara[to] ser Angelina Jolie. Su caridad se convierte en mezquindad cuando asumen que darme su basura es caridad.” Él tiene los recursos para comprar su propia ropa, “y más chida que esa basura.” Entre los motivos que desencadenaron su renuncia, mencionaba la molestia de ver a los hijos de los gerentes vestidos como él, quienes copian su estilo deportivo y callejero sin “ser barrio”. Un fenómeno reciente donde los sectores medios y altos se apropian de la moda de los jóvenes de los sectores populares en las ciudades de América Latina, desvaneciendo el emblema *Adidas* y *Nike* como objeto de diferencia entre clases sociales (Chaves, 2018). El día de su renuncia, Rodrigo prometió más nunca buscar trabajo con esa “gente pendeja” y hacer su propio negocio. En la actualidad, tiene el mismo par de *Nikes* que los hijos de su jefe, con la diferencia que él los compró con su “propio dinero” y tenía dignidad.

En este contexto de precariedad extendida, los jóvenes que abandonan la escuela comparten un circuito laboral por la ciudad a través de sus redes sociales y los vínculos con su barrio. Observa Preece (2020) que la precarización social es un terreno fértil para remarcar sentidos de pertenencia entre los suyos, quienes tienen una condición desfavorecida similar. El barrio como “burbuja” articula un discurso de orgullo para negociar la incertidumbre y la desorientación que se siente en el mundo laboral y ante las carencias materiales. Al punto de desarrollar modos de pertenencia recalcitrantes, regresivos y defensivos que hacen frente al “afuera” y a los valores de la clase media que los denigran y humillan.

8. ENTRAR. GANANDO PERO PERDIENDO

La casa es el punto de partida y el final de este circuito a través de la metrópolis. Los jóvenes que estudian, compran y trabajan fuera del barrio, deben regresar. Llegar a casa, comprende el acto de “entrar”, de volver, de retornar, considerando las fronteras que circunscriben la identidad *soy barrio*. Esto suscita tensiones y reposicionamientos simbólicos y afectivos. El trabajo en geografía urbana de Buttner (1980), con la metáfora de “inhalación”, subraya los significados inscritos en el desplazamiento de retorno al hogar (*homemaking*), sobre todo, en nuevas figuraciones de los lugares habitados y las identidades reconvertidas en el recorrido. Justamente, el acto de “entrar” representa imbricar una experiencia exterior en la zona interior de residencia. Debido este proceso, los jóvenes de La Desarrollo van reconstruyendo el sentido que tienen de sí mismos y su pertenencia a la comunidad.

Como sostienen Gupta y Ferguson (2007), el vínculo entre lugar y cultura puede desunirse y volver a engranarse de manera no coincidente o isomórfica. Ir y venir ocasiona un circuito urbano en el cual se desnaturalizan aquellos símbolos que se tenían por supuestos territoriales. En un contexto de fragmentación social, el adentro y el afuera de La Desarrollo configuran un abismo en las identificaciones de sus jóvenes, un *habitus clivé* o desgarrado.⁸⁷ Este concepto de Bourdieu permite recalcar cómo las contradicciones sociales pueden generar divisiones subjetivas. En su obra biográfica *Autoanálisis de un sociólogo* (2006), expone los apremios personales que devienen del desfase entre su origen campesino y su inminente reconocimiento intelectual, intuyendo que el desgarramiento del *habitus* resulta en “la relación ambivalente, contradictoria, con la institución escolar, compuesta de rebeldía y de sumisión, de ruptura y de expectativa, que, tal vez, constituya el origen de una relación con el propio yo asimismo ambivalente y contradictoria” (Bourdieu, 2006, p. 138). Destaca Friedman (2016), la utilidad del este concepto bourdiano para comprender el costo subjetivo de los procesos de movilidad ascendente en jóvenes de los sectores populares, examinando la coherencia de esta nueva experiencia en la vida comunitaria, familiar y personal.⁸⁸

⁸⁷ Sugiere Suárez (2012) mantener la escritura francesa *habitus clivé* (escindido, dividido, desgarrado) para evitar conflictos de traducción. Sin embargo, he optado por el adjetivo “desgarrado” utilizado en *Meditaciones Pascalianas* (1999): “a posiciones contradictorias, aptas para ejercer sobre sus ocupantes ‘dobles coerciones’ estructurales, corresponden a menudo *habitus* desgarrados, dados [...] a la división contra sí mismos, generadora de sufrimiento” (Bourdieu, 1999, p. 210).

⁸⁸ Los hallazgos de Ingram (2011) en estudiantes originarios de los barrios obreros en Belfast (Irlanda), plantean cómo el éxito escolar empieza a competir con los valores de la comunidad, lo que les empuja hacia dos

Tal división subjetiva está muy presente en los universitarios de La Desarrollo, genera en ellos una pertenencia doble. Así lo plantea Felipe (24): “estoy allá en la universidad y aquí en el barrio, partido justo a la mitad.” Esto refuerza el sentimiento de estar “desconectado” (des-identificado) con la comunidad. De acuerdo con Hall (2003, p. 15), la identificación es un proceso, “[un] intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas.” Para jóvenes como Gonzalo (20), construirse a sí mismo en torno a la identidad *soy barrio* (o identificarse con este discurso), se vuelve cada vez más difícil: “pos’ sí me cuesta un *chingo* [mucho], cuando regreso a la colonia me siento raro, perdido... Porque la gente acá no está en la misma onda que yo; *al chile* [sinceramente] ya no me siento tan barrio como antes.” Tomando un café de olla en su casa, remató al decirme “me siento ganando en la UNAM, pero perdido aquí”, destacando con esta frase su éxito escolar y las contradicciones internas que le generaba el compartir día a día con la gente que lo vio crecer.

Por ejemplo, los jóvenes identificados con el mérito académico se topan con escollos para expresarse dentro de la “cultura de rudeza” que se exige en sociabilidades masculinas. Gonzalo (20) se ha convertido en un “mamón” dentro de La Desarrollo y para sus amigos en la cuadra, sobre todo, cuando les comenta que debe hacer tareas de la escuela. “¿Ya regresó este ‘putito’ de la prepa?” Su madre lo reconfortaba con fuerza moral y le pedía hacer caso omiso de estos comentarios. El afanado y estudioso *buen chavo* termina como “encerrado” en la vivienda de sus padres y como “afeminado” para otros varones en el espacio público. En algunos casos, los insultos no pasan por el género, se utilizan los adjetivos tales como “serio” o “cotizado” para describir la personalidad de quienes que no se juntan en la esquina.

La rudeza de la vida callejera ha convertido la movilidad de Gonzalo en una suerte de tele transportación imaginaria, donde se desvanecen poco a poco los vínculos con el barrio. Me lo supo explicar Tomás (18): “no hay nada que hacer aquí, solo es de mi casa a la avenida, luego metro y a la escuela y de regreso de la avenida a mi casa, no salgo mucho por aquí porque la verdad sí está muy feo. Te acostumbras a vivir sin que te topen.” El reconocimiento comunitario para muchos universitarios suele bastar con un saludo distante. “Ni hablo con nadie por acá, saludo no más” (Gonzalo). Por medio de esta narrativa de superioridad propia se visualizan a los vecinos como personas inferiores: “no cualquiera y pos’ como que se

direcciones que pueden ser irreconciliables en principio, o, al menos, solo conciliables con un trabajo subjetivo o reflexivo sustancial. En específico: la lealtad al barrio o vincularse con los discursos de las clases medias.

sorprenden que estudie, es algo como inalcanzable, igual no es mi *pedo* [problema] lo que piensen. Se sienten menos o son rateros, o qué sé yo qué onda. Ya no me quedo por ahí [señalaba la esquina]”, pensaba Alfonso (21), restando así importancia a sus vínculos con el vecindario. Él sintetiza toda la angustia de no encontrar pertenencia barrial, más aún, cuando recuerda bien las enseñanzas de vida honesta de sus familiares comerciantes, siendo que trabajó mucho tiempo con ellos en una *fonda* (restaurante). En tono orgulloso, me explicó que esta experiencia laboral lo hace enfrentarse a cualquier adversidad social y que en efecto “se sabe defender” en la vida (Araujo y Martuccelli, 2015).

Varios universitarios de La Desarrollo combinan momentos de estudio con algún tipo de socialización laboral en su vida cotidiana. Esto ubica las experiencias de trabajo en la colonia como sentido local de pertenencia, revalorizando el trabajo para hacer frente a las adversidades materiales y poder continuar sus carreras universitarias. “Es mi lugar bajo el sol que quema”, era el mantra que rezaba Alfonso. Fuera de la fonda familiar, trabajaba en su asador de carnes para poder estudiar. Me invitó un taco y contó una historia bifurcada como comerciante, empleado y universitario; todo al mismo tiempo:

En febrero hicimos un asador y todos me dijeron “están ricas tus alitas, deberías de venderlas”. No fue mala idea y ya fue cuando decidí aventarme... Pero pos’ yo trabajo como pasante en una empresa también, pasa no me alcanza. Hago alitas y después me voy a trabajar, estudiar... Pero no sé qué será mejor, aquí haciendo alitas le gano más...

Alfonso, 21 años, estudiante universitario, comerciante local

“¿Vale la pena estudiar?” era la pregunta del millón. Una duda que carcome también a otros universitarios que entrevisté. Felipe (24) estaba próximo a su titulación y le pregunté:

¿Cómo ves todo, ahora que vas a ser licenciado?

Con licenciatura no pasa el salario de los 10 mil pesos. Y yo creo que en la informalidad, en los tianguis, se gana lo mismo, ¡y hasta más! Se puede ganar bien poniendo un puesto de lo que sea... O sea, muchos de los que estudiamos, si buscamos de nuestra profesión vemos que en la informalidad se gana igual. Por ejemplo, mi novia, no tiene seguridad social, es profesionista y ya sabe que ganaría más en el tianguis...

Felipe, 24 años, estudiante universitario, promotor comunitario

La desilusión respecto a la utilidad real de una carrera universitaria viene acompañada de sentimientos de resignación y el miedo a pensarse o quedarse para siempre en La Desarrollo. Para los universitarios, la forma de sentirse superiores muchas veces se reduce a su mundo interior o emocional, y, en muchos casos, solo pueden partir del asco y la hostilidad hacia los espacios, las prácticas y los cuerpos que consideran repugnantes y desagradables (Ahmed,

2004). En este canal puede entenderse mejor el resentimiento de Gonzalo, quien dice que su esfuerzo y estilo de vida como estudiante no ha sido lo suficientemente valorado en el barrio. Recordando todos los insultos contra él, me decía: “esos vagos viven en casas en construcción y sin puertas, solo aspiran ganar seis mil pesos en cualquier chambita o vender piedra.” Contraponen que “los vagos” solo tendrán un éxito inmediato y fugaz por vender drogas; mientras el suyo sería permanente, por el título universitario que visualiza colgado en la pared. Para él, la mayoría de los jóvenes de la colonia se conforman con unos *Nike*, una moto *Yamaha* o algún brandy *Torres 10*, que compran en el *Oxxo* para las fiestas de Año Nuevo. También le molestaba que sus vecinos presumieran en *Facebook* cuando van a alguna cadena de restaurantes “de plaza” como *Vips*, *Toks*, *Casa de Toño*. Con mucho sarcasmo señalaba esos “malos gustos”, los cuales solo acontecen “una vez a la Cuaresma” o en “un pinche cumpleaños”, sin duda lo irritaban. En la subjetividad de Gonzalo, dichos consumos son negativos hasta transfigurarse en un innecesario “consumismo”. De lo cual, argumentaba, que su comunidad estaba repleta de “malos pobres”: “¿por qué no invierten en sus estudios, es gente que no quiere progresar en ningún sentido, siguen teniendo hijos e hijos e hijos e hijos...” El rechazo emocional al barrio también estaba presente con mucha fuerza en Tomás y su narrativa indigesta de la juventud “sin futuro” y la “falta de cultura”, me contaba:

Éramos cincuenta en la generación [de la escuela] y solo tres seguimos estudiando, los demás pues ya tienen hijos o como que se pierden en las drogas, en las colonias se pierden mucho y luego empiezan a vender, aquí es muy fuerte la venta de drogas. Ya no tienen un futuro, la zona es mucha pobreza y todo eso... No sé si es afortunado o malo, pero siento que el conocimiento cambia mucho a las personas y aquí hablar con la gente es como hablar de fútbol, de las novelas y todo eso... Como que la televisión los tiene así a todos los chavos, a mí se me hacen muy tontos. No es como que me sienta muy inteligente, pero no puedes hablar de diferentes cosas, de cultura, de películas, de libros, no es lo mismo hablar con un compañero de la universidad y con una señora que vive aquí...

Tomás, 18 años, estudiante universitario, actor de teatro

Para cerciorarme de este clima emocional que regulaba la interacción entre los jóvenes y el barrio, solicité a un grupo comunitario de teatro (compuesto, mayormente, por universitarios) que organizara algunos de mis materiales fotográficos y les pregunté “¿Cómo ven a los jóvenes ‘sin futuro’?”. La narrativa visual que resultó de esta foto-provocación ilustra bien esta categoría moral y negativa, con la estética despreciable que quieren visualizar en ella y como depósito de “afectos feos”(Ngai, 2005). Decían que los espacios fotografiados eran “miserables” y las personas eran “infelices” (repletas de defectos, fracasos, desesperanzas,

vergüenzas, envidias y odios). En suma, los jóvenes escogieron estas imágenes al asociarlas con los hijos no planificados, la promiscuidad, la humillación, la violencia, lo horrendo, el vandalismo y la pobreza como problemas de la juventud.

Foto 40. Estéticas despreciables



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

Regresar al barrio, después de la universidad, configura así una experiencia moldeada por un clima emocional relacionado con el desagrado y la incomodidad. Para Ahmed (2004), el disgusto es una emoción fuertemente performativa de la subjetividad y de las relaciones de poder, favorece en mantener abajo y expulsar lo repugnante de una comunidad. En el Metro Universidad, la estación en las afueras de la UNAM, me encontré con Gonzalo y sus amigos cuando se dirigían hacia Iztapalapa. En el trayecto, mostró la página en *Facebook* de su novia en el barrio. Uno de ellos le recomendó: “cuidado embarazas a esa morra mugrosa güey, te pega un sida. Anda bien cerda, toda sucia y no te deja estudiar.” El comentario trataba de refrendar a Gonzalo como “alguien con futuro”, mientras su pareja solo era una “manicurista en el tianguis”, por lo cual, era fea y promiscua, poco inteligente, tenía enfermedades

venéreas, y era sospechosa: quería embarazarse. En pocas palabras, ella iba en contra de las esperanzas de mejoría social. Es como si el miedo ante el futuro incierto se avecinase con tal pareja, “el barrio ensucia”, llegó a decirme Gonzalo sobre su relación de noviazgo que dio por terminada semanas después. Para cuidar la higiene social, él se inscribe en un sistema clasificatorio, que lo hace “limpio” y mantiene a raya todos aquellos objetos, personas y lugares que consideraba “contaminantes” (Douglas, 1984). Así los universitarios pueden representarse como personas “elevadas”, “puras” o “sanas”. Derivan de ello innumerables angustias en el contacto social, en el desapego con los examigos y en el repudio por los espacios comunes de La Desarrollo, esto lo menciona Eduardo en su entrevista:

Amigos, amigos, amigos de verdad, de la primaria o secundaria ¿Qué yo considere? ¡No! ‘Un amigo? Umm, bueno ya no somos amigos... Estaba trabajando en unos microbuseros, él estaba en la ruta y me lo encontré. Después mi otro amigo, me lo encontré aquí, anda trabajando en el tianguis... Con ellos dos era de salir a jugar futbol. Pero pos’ ya los veo sin ganas ni esperanzas, se quieren quedar ahí en donde están y no ven algo más. Digamos que yo no tengo que ver con la gente de aquí. Nada más fui una vez a las canchas, pero nada más fue para ver y fue peor, salí traumatizado. Allá estaba feo, honestamente me dio miedo, la gente que estaba ahí estaban todos tomando... Así tomando mucho, mucho, parecían pordioseros. Igual no se me hizo tan sano, por ejemplo, había uno que estaba jugando futbol y se estaba drogando. Entonces me quedé así como que “¡nooooo!” Y ya no fui otra vez [Se tapa los ojos con las manos]. Es un problema eso, tengo problemas para adaptarme acá. En el trabajo tengo que usar el traje para el diario. Las personas me ven, se me quedaban viendo, así como que bichito raro, como “¿qué onda con él?”. En la estética, porque yo me iba a cortar el cabello, también iban los *chakas*. Entonces me veían y me preguntaban “¿entonces tú trabajas?”. Yo les decía: “yo no gano mucho”.

Eduardo, 20 años, universitario, empleado en una aseguradora

El hecho de vestir un traje ejecutivo permite hacerse respetable dentro de los valores de clase media (Skeggs, 1997), pero también descoloca por completo a Eduardo en su barrio y le hace sentir mucho miedo. Bourdieu (2005, p.12) describe la huella invisible de la dominación en la violencia simbólica, “[que] se ejerce esencialmente a través [...] de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento.” La necesidad de pertenecer “fuera” del barrio coloca a Eduardo en una situación violenta contra sí mismo. Él se sabe un hombre atractivo, cuida su cuerpo en el gimnasio, se perfuma y utiliza productos de belleza; incluso, quiere hacerse un bichectomía (cirugía de extracción de bolsas de grasa por debajo de las mejillas), habla *fresa* y sin problema podría parecer un metrosexual. Pero, aun así, sus sentimientos están repletos de contradicciones de clase, que afloran cada vez que habla del amor. En esa circunstancia se

ha vuelto infiel. Se siente atraído por una mujer “fuera” de su parámetro y repele a otra, una mujer “dentro” del barrio, madre de su hija.

Tengo novia, ella vive muy cerca del trabajo. Es algo así como yo, no me creo fresa, pero no me creo malandro... Yo no traigo navajas ni nada de eso [ríe], pero tampoco “soy tanto”, ella es más fresa, de Coyoacán. Pero tengo una niña en la Desarrollo. Antes sí teníamos problemas por eso, no era tanto de que yo le fuera infiel, bueno sí [ríe], tengo mi rollo ahí, trato de llevarme bien con la mamá, aunque no me guste nada de ella. Es una situación complicada, porque te juro yo no sé qué me pasa con la fresa, yo la veo y no puedo hacer nada, está muy buena, con ella soy el feo...

Eduardo, 20 años, estudiante universitario, empleado en una aseguradora

Esta ruptura afectiva con el barrio repercute en una identificación alejada de sí mismo, un vacío en la identidad personal y se necesita la pregunta “¿quién soy?” para resolver tal dilema existencial (Casey, 1993). El ascenso figurado por Eduardo, de volverse alguien “legítimo” en los círculos y circuitos sociales de las clases medias, por otro lado, deriva en que no pueda reconocerse como persona con valor propio (Skeggs, 2011): “yo sin poder encajar en mi colonia y fuera de aquí no quiero pensar de dónde vengo, quiero arrancarme todo el barrio, digamos que quiero ser alguien fuera del barrio” (Eduardo). Estas contradicciones subjetivas pueden ser verdaderamente desgarradoras, derivando en una situación de falta de pertenencia, literalmente fragmentarse “aquí” y “allá”, dislocarse tanto que se pierde el sentido del hogar (Friedman, 2012). Tal circunstancia de alienación espacial y de sí mismo, sería consecuencia de la estigmatización del barrio y sus habitantes (Wacquant, Slater, y Borges, 2014).

Los principios divisivos de este habitus desgarrado son la causa social de mucho sufrimiento subjetivo (Bourdieu, 1999, p. 210). En la actualidad, Gonzalo padece depresión y dice estar tomando medicación recetada por un psiquiatra. La última vez que hablamos volvió a decirme que no sabe si está “perdiendo” por estudiar o “ganando” por distanciarse de sus amigos. Asimismo, Tomás va al servicio psicológico de la universidad: “pensaba ‘pa’ atrás ni pa’ saludar a los míos’, pero con el barrio ‘donde crecí’ no puedo hacer ‘pasado pisado’, estoy yendo al psicólogo. Mi historia es difícil, pero no insuperable, debo pos’ aceptarme.” Eduardo, muy contrariado, también dice: “Quiero volver a ser yo, cuándo no tenía que fingir.” Estos jóvenes traslucen los costos psicológicos de la bifurcación “aquí” y “allá” y la añoranza de “liberarse” del barrio, un futuro que se asoma imposible en lo más inmediato. Su gran lucha no son las largas distancias que recorren hasta la universidad, sino la distancia moral que experimentan con lo propio y consigo mismos.

9. BIENVENIDO A LA REALIDAD: AFECTOS RECOLOCADOS

En el circuito urbano de los jóvenes de La Desarrollo, el barrio puede transformarse en ese lugar del cual se quiere huir o donde no se quiere estar. El proceso de pérdida de conexión con lo local envuelve emociones ligadas con la depresión y la desorientación. La entrevista de Alfonso es un fiel termómetro de esta incertidumbre. Minutos después de dudar sobre la utilidad de sus estudios, también vacilaba sobre permanecer en el barrio.

¿Y los que estudian que piensan del barrio?

Ni me conocen tampoco, ni los conozco... Está todo gris y la *depre[sión]* luego luego. Yo vendo no más los fines. Por lo mismo yo creo que no estoy como apegado a la colonia, o sea en parte está mal porque pos' aquí vivimos, deberíamos de preocuparnos por el barrio... A lo mejor porque queremos salir, ¿no? Somos los que no queremos vivir aquí...

Alfonso, 21 años, estudiante universitario, comerciante de comida

El circuito urbano se cierra y revela el lugar asignado para los universitarios como posición marginada en la ciudad. “Ya cuando salgo de clases, los *compitas* te dicen “te vas pal’ barrio”. Y me subo al metro. Ahí como que me doy cuenta de que uno regresa a lo que es en realidad ¡*Welcome to reality!* (Alfonso). Por otro lado, Eduardo descubre cómo lo ven sus compañeros de universidad, después de una noche de fiesta en el Centro Histórico: “salimos de antro y de regreso... Un amigo traía el carro, nos iba a ir dejando a todos. Él era de Iztapalapa también y yo era uno de los últimos, entonces me preguntó... ‘¿Y ahora cómo salgo de aquí? Ta’ bien pinche feo, colonia de Kevins y Brayans’ ¡Me le ofendí!” Las clasificaciones residenciales los empujan “hacia abajo”, dejando un cúmulo de sensaciones negativas, sobre todo, cuando vuelven a casa o revelan su dirección postal. Tomás pudo destacar la manera de evadir el estigma territorial, al ocultar información en la universidad y ser consciente de sus vínculos frágiles con otros universitarios:

En la universidad casi no platico que vivo aquí. Nada más me preguntaban: “¿de dónde eres? De Iztapalapa...” Y hasta ahí, no entraba en detalles de yo vivo en una colonia así y así. Ya se volvió muy famosa. Si dices algo, ya comienzan... “Está peligroso” o “está pesado por allá”. Y pos’ la gente no quiere venir, te dicen que está muy feo, que está muy lejos, muy mal... Las burlas de siempre y más porque es una zona que está muy marginada de la sociedad y no llega el transporte... Piensan que es horrible y no me gusta que tengan esa idea. Por eso no pueden venir mis amigos...

Tomás, 18 años, estudiante universitario, actor de teatro

La fragmentación urbana se experimenta en la fuerte tensión entre la universidad y el barrio. Este escenario de división social resulta clave para entender la escisión subjetiva de los

Al ver esta narrativa fotográfica, puede decirse que el paso problemático por la universidad no necesariamente es una pérdida de contacto con la realidad local, sino una oportunidad para reorganizar los afectos y arraigos hacia el barrio y revalorizar lo propio. Esta política afectiva ahincada en la identidad barrial tiene resonancia en los sentidos del lugar que habitan y en el reavivamiento de los límites simbólicos de la pertenencia (Yuval-Davis, 2010). El romance con lo propio desencadena, desde luego, un espectro emocional amplio. Por ejemplo, el relato más personal de los universitarios está mediado por estados de nostalgia,⁸⁹ los recuerdos de camaradería y las memorias de la infancia. Dichos lazos emocionales con el pasado ofrecen coherencias de cara a las angustias del presente. Son los “buenos tiempos”. Para May (2017, p. 412), “esa nostalgia se puede utilizar como una herramienta para permitir que los ecos de pertenencias pasadas viajen por la memoria, para crear un sentido de pertenencia en el presente en una situación donde el presente no ofrece una fuente de pertenencia.” Felipe recordaba los vínculos barriales que sentía inalterables en el tiempo, contestando así los estigmas territoriales y la poca solidaridad que percibía en las clases medias. Dice no olvidar sus amistades “verdaderas”, aquellas que han persistido debido al “cara a cara” en el barrio y las experiencias memorables que tuvo con ellas. Recuerda con mucha pasión aquel tiempo cuando practicaban fútbol en las calles sin pavimento.

Si me acuerdo de todo lo que he vivido aquí, me hace fuerte, aunque vaya a la universidad eso es lo que recuerdo. Es una cuestión de orgullo para mí. O sea, aquí hay gente trabajadora que he conocido desde que era un niño. No te voy a mentir, era una época mejor antes, sin tanta violencia, ahora es más difícil la vida... Puede tenerse la idea fuera de aquí que nada más hay puros delincuentes, pero se equivocaron porque tengo mis buenos recuerdos de la gente y eso no lo olvido. Sigo teniendo amigos desde los diez años, son los que suelo frecuentar, porque con ellos salía jugar fútbol en la calle. Mi calle no estaba pavimentada, entonces tenía tierra, jugábamos ahí, y lo recuerdo con gran cariño. Había un sentimiento muy auténtico que todavía veo en mis amigos del barrio, a diferencia de mis compañeros de la facultad, yo veía que no generaban esos vínculos tan fuertes porque en las zonas donde vivían no podían salir a jugar, aquí nos identifica realmente poder salir a la calle desde niños. Tengo un amigo que es taquero, vende tacos, otro que vende cecina, otro que vende piñatas, otro que vende pollo... Mantengo el contacto, me doy cuenta de que mis amigos de zonas mejor acomodadas tienen una relación más distante de las que vivíamos nosotros aquí...

Felipe, 24 años, estudiante universitario, promotor comunitario

Las narraciones de La Desarrollo, en tiempo pretérito, otorgan sentido a la percepción actual de la colonia y la manera de apreciarla como espacio presente y vivido (Tilley, 1994). Los

⁸⁹ La palabra *nostalgia* tiene un origen latino en el “nóstos” (casa), en griego antiguo significa “regreso”, “retorno”, “viaje de vuelta al hogar” o “vuelta a la patria”. *Nostos* también es la denominación de la literatura griega sobre el retorno de los héroes luego de la caída de Troya.

mitos de origen se encadenan a los lugares, reflejando su constitución histórica, simbólica y relacional (Augé, 1992). “Solo se habitan lugares encantados”, diría de Certeau (1996, p. 121). Debido a esto, Alfonso siente culpa por sus intenciones de abandonar el barrio; vive el dilema de traicionar sus orígenes (Friedman, 2014). A pesar de su narrativa de infelicidad en el presente, encuentra encantadora la gran experiencia de migración rural-urbana y las luchas cotidianas en la historia barrial contada por sus padres y abuelos, de modo que reconoce a la colonia como herencia cultural de generaciones anteriores (Bennett, 2014).

Mi abuelos y mis padres fueron migrantes del interior de la República, ellos hicieron esta colonia. Algunas personas que vinieron, los más viejos, aún conservan esa mentalidad; por eso hay animales, pollos, incluso toda la granja caminando por la calle [ríe]. Mi papá me cuenta que antes había más granja, era un lugar tranquilo para vivir, me acuerdo yo también de niño, toda la paz, pero poco a poco cambió todo, y se llenó de violencia. No te miento esta feo todo aquí y es el barrio que heredé, donde yo crecí y me causa remordimiento dejarlo así no más...

Alfonso, 21 años, estudiante universitario, comerciante local

Este proceso de revalorización del vecindario está influenciado por el contexto histórico que vivieron sus antecesores (Frost y Catney, 2020). La nostalgia que siente Alfonso, alimentada de aquellos relatos de migración familiar y la conciencia de un origen rural, aporta calidez y vitalidad a los vínculos con el barrio. Además, relocaliza en el pasado sus arraigos a pesar de su identificación tan escueta con el presente que vive (May, 2017). Por supuesto, pasar por la universidad hace de La Desarrollo un “lugar difícil” para él, un espacio donde es imposible vivir. En el tiempo presente se encuentra activada esta representación odiosa con lo propio, conforme con todo el clasismo y el racismo que pulula en el discurso público. A pesar de ello, la misma biografía de los universitarios ofrece lecturas positivas del barrio. Se halla permeada de incontables memorias de la infancia que hacen de esta colonia un asunto valioso por sí mismo. En esta narrativa romántica se permiten tener “un lugar” en la historia barrial. Lo realmente difícil es que este modelo de pertenencia encuentre una raíz sólida en el presente y el futuro inmediato. Así, los sentimientos de nostalgia se convierten en un fuerte recurso emocional para renegociar el arraigo y para resolver muchas disyuntivas inherentes a la identidad *soy barrio*. En la memoria se permite recolocar las emociones y afectos que restituyen los sentidos de continuidad, de pertenencia y de sí mismo, construyendo una importante instancia de negociación y reposicionamiento de la identidad (Degnen, 2016). En suma, el trabajo reflexivo respecto al mito y las memorias compartidas, permiten reanudar y también actualizar el vínculo precario con el barrio y los orígenes de clase (Preece, 2020).

10. INTERCALADOS DENTRO Y AFUERA

El análisis etnográfico previo cuestiona la fijación estereotípica de los jóvenes de las clases populares como si vivieran en “barrios otros” y tuvieran una vida paralela en la ciudad, es decir, “apartados”, “excluidos” y “marginados” en la periferia oriente. Al visualizarlos desde “afuera”, se corre un gran peligro en legitimar esta construcción fetichista de la otredad. Para desclasificar la mirada, he procurado replantear la periferia como punto de partida (Durham, 1986), haciendo una ruta comprensiva desde “adentro” hacia “afuera”, que comienza desde el barrio y sigue el flujo urbano del oriente hasta el centro de la ciudad. De suerte que la misma narrativa etnografía y visual asumió con mayor autonomía las movilidades juveniles de La Desarrollo, mostrando circuitos urbanos que son complejos y no encajan del todo con los estereotipos y las fronteras simbólicas de los sectores medios y altos.

La identidad *soy barrio* de la juventud tiene una amplia dimensión performativa y una construcción diversa como sentido de pertenencia (Bell, 1999). Dicha identidad barrial puede transportarse, acondicionarse, radicalizarse y abandonarse en un circuito que comienza con salir del barrio y finaliza en el regreso. Esta movilidad es una lucha cotidiana y profunda para contestar las desigualdades que viven y encontrar “su lugar” en la ciudad (Chaves y Segura, 2015). El mencionado circuito implica una experiencia urbana *dentro del afuera*, con la cual los jóvenes se adscriben socialmente, se reconocen entre sí y pueden negociar pertenencias, en la escuela o la universidad, en la búsqueda de oportunidades laborales, en el consumo o en el retorno al barrio. Ciertamente, a partir de esta foto-etnografía relucen corporalidades, subjetividades y apegos que se intercalan en mundos sociales “interiores” y “exteriores” a La Desarrollo, donde los jóvenes se “comportan barrio” y otras veces no tanto. Este movimiento que atraviesa el cuerpo se configura por estar enraizados (o no) en el territorio, es decir, pasa siempre por los arraigos por el barrio y las posibilidades concretas de desplazamiento por la ciudad (Cuzzocrea, 2018).

La manera en que se mueven, transitan y circulan estos jóvenes, hace evidente que la pertenencia no es fija ni estable, sino un fenómeno social muy dinámico y fluido que puede seguirse o rastrearse a través de sus circuitos por la geografía metropolitana (Magnani, 2005). Tal concepción abierta y flexible del arraigo permite dimensionar la complejidad de “salir” del barrio, una experiencia urbana donde muchos jóvenes deben lidiar con ser visualizados como sujetos “fuera de lugar” (Cresswell, 1996). Tal circunstancia los obliga a ir negociando

con los límites entre “nosotros” y “los otros” en la ciudad. El mismo hecho de “salir”, como proceso, movimiento y desplazamiento, implica cambiar los conceptos que se tienen de sí mismo, en relación con las clasificaciones morales y los estigmas de los que son objeto sus cuerpos, prácticas y estéticas urbanas.

Entre los jóvenes de la Desarrollo pueden distinguirse así cuatro tipos de movilidades que parten de los “márgenes” de la ciudad hasta zonas “centrales”, donde, además, participan, conviven y se encuentran con otros jóvenes de diferentes orígenes sociales. El recorrido hacia la universidad se suele hacer en solitario y a partir de una sensación de privilegio, la cual se estructura en razón de un discurso meritocrático que repele a los jóvenes “quedados” en el barrio. Un segundo tipo de movilidad supone adscribirse a la moda deportiva, la cultura *hip-hop* y consumir diferentes bienes del mercado global, lo que ofrece un dispositivo identitario de orgullo y distinción en la ciudad y entre los jóvenes del espacio local. También hay un tercer flujo urbano, replegado hacia “adentro”, donde se rechazan los anteriores recorridos normativos de la escuela y del trabajo; este circuito por la ciudad puede caracterizarse como recalitrante o defensivo de la identidad barrial, se hace en colectivo y permite reconocerse, reafirmarse y autovalorarse con las redes y círculos sociales del barrio. Por último, y no menos importante, es el proceso de regresar a casa, el punto de cierre del circuito, lo que suscita una división de la pertenencia, entre el “adentro” y el “afuera” del barrio. Así, aquellos estudiantes y universitarios que buscaban “salir” empiezan a tropezar con la realidad de sus “entradas”, repercutiendo en quiebres emocionales profundos y en la difícil reconciliación con La Desarrollo y del arraigo social por Iztapalapa.

En este punto, vale destacar que la fluidez de los límites “adentro” y “afuera” en el marco de las movilidades juveniles sacude los cimientos del orden establecido con la extraterritorialidad y el desbordamiento del territorio asignado. Un movimiento urbano que puede perturbar la estabilidad de las representaciones más “fijas” respecto a la marginalidad urbana y la pretendida “inmovilidad” geográfica de los jóvenes de los sectores populares. Siguiendo a Agier (2015), esta etnografía constituye un *locus* de frontera, ya que “desubica” a las juventudes subalternas, al visualizarlas como hacedoras de lo urbano, con políticas cotidianas para pertenecer y emplazarse en la ciudad. Las prácticas sociales del movimiento muestran cómo se rearticulan lugares, recorridos, personas y objetos y de qué manera los jóvenes refundan el punto de inicio, el territorio “propio” y la sensación de estar “en casa”.

CAPÍTULO 7

CONTESTAR ÓRDENES METROPOLITANOS: MOVIMIENTO Y RECONOCIMIENTO

Si bien es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la "vigilancia", resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también "minúsculos" y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y solo se conforman para cambiarlos; en fin, qué "maneras de hacer" forman la contrapartida.

Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (1996, p. XLIV)

1. LA IMPORTANCIA DE MOVERSE

El capítulo previo se centró en la interrelación entre el arraigo y la movilidad juvenil de La Desarrollo, destacando los sentidos de pertenencia que se inscriben en circuitos urbanos con dirección hacia el “afuera” metropolitano, con motivo de estudiar, trabajar y consumir. Ahora, en este capítulo me concentro en cómo estos recorridos se hallan atravesados por políticas de movilidad (Cresswell, 2010), examinando qué tipo de orden social interviene en las movilidades y las inmovilidades de la juventud de las clases populares (Skelton, 2013). Hay un orden para devenir como sujetos móviles, en el marco de prácticas, convenciones y reglas que regulan las formas de apropiación y circulación de los jóvenes por los espacios públicos y compartidos (Segura, 2019). De esta forma, me interesa analizar la organización cotidiana de los jóvenes del oriente con respecto a la cartografía más dominante de la ciudad. Ello permite visibilizar un conjunto de trazados urbanos alternativos, geografías paralelas y distinciones que se producen entre personas móviles e inmóviles (Flamm y Kaufmann, 2006).

Indagar sobre la construcción social del movimiento (Cresswell, 2010), contribuye a entender los escenarios urbanos donde los jóvenes de esta colonia popular son subordinados en diferentes lugares y situaciones de sus vidas. Para la juventud de los sectores de menor ingreso, en cuanto a usos, libre tránsito y circulación del espacio público, el acceso a la ciudad es desigual (Segura, 2019) o bastante delimitado y restringido (Stahl y Habib, 2017); sus presencias y apariciones siempre están sujetas al control social, siendo “mal vistos” en zonas de clases medias y altas (Bayón y Saraví, 2018; Hernández Espinosa, 2015). Por otro lado, en sus propios territorios e incluso en su mismo barrio, son muy asediados, vigilados y maltratados por parte del Estado policial (di Napoli, 2016; Kessler y Dimarco, 2013; Silva Forné, 2014). Este proceso se materializa en experiencias tempranas de abuso policial y con

el aparato jurídico del Estado que les impone la etiqueta de “delincuente” (Alvarado, 2015; Zavaleta *et al.*, 2016). La realidad es que pareciera que nadie quisiera que se movieran estos jóvenes y su desplazamiento urbano retroalimenta muchos miedos ante el delito callejero y el sentimiento de inseguridad de los sectores sociales más acomodados (Kessler, 2011).

En este contexto tan adverso cabe una gran pregunta: ¿cómo es el movimiento de los jóvenes de los barrios populares? El etiquetamiento negativo y la criminalización reiterativa que tienen desde el Estado y la sociedad, va dejando a estos jóvenes “sin lugar” en varios espacios públicos; cualquier ocupación e instalación que hagan en los mismos es mirada con recelo, sospecha y temor, es decir, ellos son siempre una suerte de encarnación del discurso de inseguridad (Ascensio, 2015; Galimberti y Segura, 2015). Siguiendo a Kessler y Focás (2014), la agenda política de seguridad en América Latina sobre los “jóvenes pobres” ha ido ganando terreno en el imaginario urbano a través de un discurso mediático que hace de ellos un estigma ambulante, sea por la exhibición de sus marcadores de clase, su ropa deportiva, sus lenguajes, su lugar de residencia, sus gustos, sus estéticas, entre otros rasgos.

En este sentido, el desplazamiento de estos jóvenes por la Ciudad de México puede ser entendido como una forma de resistencia ante las limitaciones de acceso a una ciudad que controla insistentemente sus vidas y barrios. Para analizar el flujo a través de esta vigilancia social, se retoma el *Rhythmanalysis* de Lefebvre (2004 [1992]), una perspectiva que permite problematizar al cuerpo en sus coreografías, actividades, ritmos y trazos urbanos. De hecho, estos movimientos asoman una regularidad determinada, es decir, un patrón de repetición y dispersión en la cartografía cotidiana. Tal definición rítmica del movimiento, al entrecruzar lugares, desplazamientos y cuerpos, explora del mismo modo un conjunto de posibilidades y limitaciones para moverse. Para entender esto en su debido contexto, debe indicarse que “el barrio” constituye el punto de partida del desplazamiento y el cuerpo es un medio del mismo, en otras palabras, los recorridos de los jóvenes sugieren un código barrial incorporado. Como construcción social, la pertenencia tiene una “raíz”, un territorio de origen que se asume como tal dentro de un discurso, subrayando por ello una identidad *soy barrio* y su capacidad real de moverse, expandirse, posicionarse, transportarse o centrarse en algún área urbana por delimitada que esta sea. La juventud de La Desarrollo puede ir oscilando como objeto y sujeto de movilidad, siendo móvil, movida e inmovilizada de acuerdo a una identidad que ha sido circunscrita a los sectores populares (Skelton, 2013).

La capacidad de moverse corresponde a trasladar el territorio propio,⁹⁰ en el caso de los jóvenes del oriente se asocia con los límites geográficos de la identidad *soy barrio*, es decir, sus propias “cercanías” y “lejanías” que han sido delineadas por fronteras de clase, controles policiales y círculos de reconocimiento. También esta identidad tiene posibilidades de expandirse a través de redes sociales movilizadas en momentos de ocio, de fiesta y de ligue. En el marco de estos procesos, tomados en conjunto, podría hablarse de una geografía hecha a la medida de una cultura juvenil (Massey, 1998). Esto viene siendo congruente con los hallazgos de otras investigaciones en diferentes contextos nacionales, las cuales han sabido destacar un contorno espacial disidente del imaginario hegemónico y adulto en cuanto a tiempos, territorios, redes, personas, lugares, actividades y movimientos (Farrugia y Wood, 2017). En efecto, los jóvenes de barrios populares procuran territorializar, de alguna manera, sus pertenencias y vínculos sociales a través de redes, actitudes y recorridos que han asumido como “propios”, así logran contestar las desigualdades de la gran urbe (Segura, 2019, p.10). Ello supone explorar el sentido de las tácticas que se despliegan para “domesticar” un entorno urbano hostil, o, tal como dice de Certeau (1996), las “maneras de hacer” suya la ciudad.

Con este andamiaje teórico entre pertenencia, movimiento y resistencia, este capítulo analiza la capacidad de movimiento que tienen los jóvenes de La Desarrollo de acuerdo con sus redes sociales dentro y fuera de la colonia. Estas relaciones les permiten desarrollar estrategias de movilidad propias, así como momentos de desplazamiento y rutas autónomas, que tratan de eludir lo demarcado por los adultos y lo normativo institucional. Estos jóvenes descubren sus propios límites de reconocimiento, en espacios de fuerte constreñimiento y vigilancia: son conscientes de que se quedan “sin lugar” en las zonas lejanas de las clases acomodadas al sur de la ciudad y que en el oriente próximo y sus barrios vecinos, son continuamente hostigados por la policía y tienen miedo a los lugares desconocidos. En este sentido, es relevante conocer cómo gestionan su propia autonomía para movilizarse en momentos de ocio y de fiesta, estableciendo sus propios rumbos y geografías en el oriente. Esto implica recrear una ejercicio etnográfico “alejado” del imaginario urbano que los vigila.

⁹⁰ La capacidad de moverse, podría ser entendida por medio del término de *motilidad*, que para la biología es la facultad de moverse que tiene toda materia viva. Su utilización en ciencias sociales tiene un espectro semántico más amplio, que puede observarse al menos en tres dimensiones: en el acceso a infraestructura y medios de transporte, en las habilidades de los sujetos para moverse y en la apropiación cognitiva de estos accesos y habilidades (Flamm y Kaufmann, 2006). Justamente por ello, la motilidad puede ser entendida como capital social asociado a la potencialidad de movimiento (Kaufmann, Bergman, y Joye, 2004).

2. VIGILANCIAS Y CALLEJONES

La fuerza policial desplegada en territorios con alta incidencia delictiva, como La Desarrollo, tiene por fin “securitizar” la ciudad. Bajo este discurso, los jóvenes, en su propio barrio, se han convertido en personas “vigiladas” y se les va creando un prontuario de delitos. El control territorial que padecen diariamente se expresa a través de diferentes operativos de la policía y el despliegue de la Guardia Nacional en su área residencial. La movilidad de los jóvenes se ve interferida por estas fuerzas del orden público: “parece que la *tira* [policía] y la guardia del *Peje* [presidente López Obrador] nos quieren encerrar aquí dentro”, mencionó Óscar (21), justo días después de ser detenido en una esquina. La percepción de que invaden el territorio y minan la libertad es compartida por Gonzalo (20), que ha sido detenido y revisado al menos en dos ocasiones en el transcurso del año: “y solo iba a la *uni*[versidad]”, aclaraba indignado. Esta política policial de parar y revisar a los jóvenes no es reciente, fue señalada también por Silva Forné (2014) en Nezahualcóyotl, también en la periferia oriente, donde describe como son reiteradamente vigilados, acosados y maltratados en plena vía pública.

Respecto al poder estatal en esta geografía securitizada, mis observaciones coinciden con A. Goffman (2009) en su trabajo con jóvenes afroamericanos en un barrio segregado en Filadelfia, sobre todo, en su crítica a Foucault (1975) respecto a los alcances concretos del poder panóptico. En La Desarrollo, estas formas de vigilancia policial y militar no se totalizan en el territorio, son más bien irregulares y contingentes, funcionan más por la persuasión y la sospecha que por el control visual y físico en sí mismo. Es posible eludir este aparatos de seguridad cuando las autoridades “miran a otro lado” (A. Goffman, 2009). En consecuencia, los jóvenes no experimentan dicha vigilancia como sujetos “sin escapatoria”, sino como personas siempre “sospechosas” del ambiente delictivo en la colonia y desde la incertidumbre de ser entregados y traicionados por los vecinos.

Son conscientes de los sistemas de vigilancia y monitoreo de los cuales son objetivo predilecto. “Hasta he visto helicópteros⁹¹ dando la vuelta, pasa cuando no hay policías por

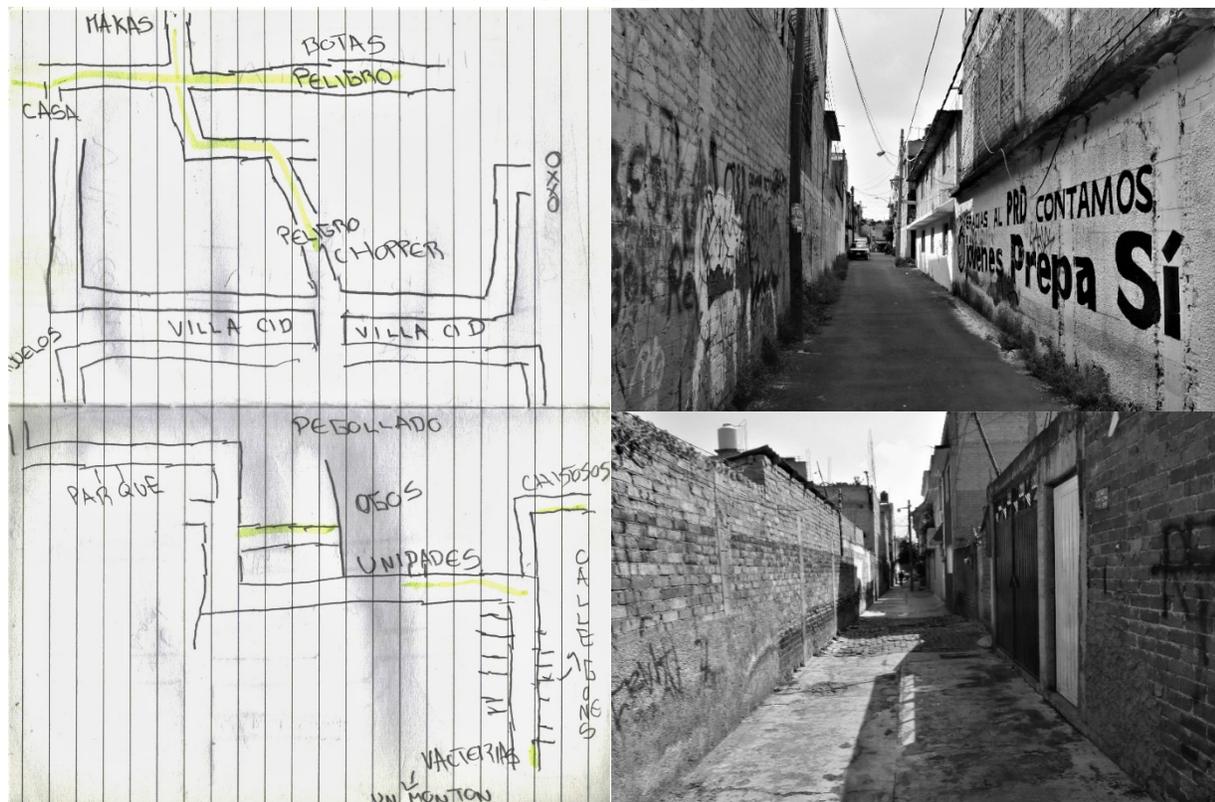
⁹¹ El sobrevuelo de helicópteros policiales se ha vuelto recurrente en las zonas de mayor incidencia delictiva, desde la retirada, cambio y reorganización de los dispositivos terrestres del orden público. Véase: “SSP CDMX inicia nuevos patrullajes; elimina sistema de cuadrantes” (2018, 23 de julio), *Eje Central* [periódico digital], Recuperado de: <http://www.ejecentral.com.mx/elimina-ssp-de-cdmx-sistema-de-cuadrantes/> (consultado el 5 de diciembre, 2020).

acá. Me buscan a mí, soy el Chapo Guzmán⁹² por fumarme un *churro* [ríe]”, decía muy jocoso Rodrigo (22) desde su puesto de aguacates. Señalaba lo excesivo y a la vez lo torpe que le parece este proceder policial por los aires. La consciencia de ser buscado permite además construirse como sujeto móvil, con rutas que no están contempladas por las fuerzas de orden público. No se trata de romper reglas o la ley, sino que la territorialización policial es incapaz de regular toda la movilidad de los jóvenes (A. Goffman, 2009). Debido a que los puntos de control están en avenidas y calles principales, son posibles algunos movimientos “invisibles” para no ser detectado. La estrategia de esquivar avenidas (Gorelik, 2004) permite atravesar calles que son dotadas de “otro sentido”: la perspectiva del transeúnte conocedor del barrio. Esta se conforma en una topografía irregular, con callejones y recorridos no mapeables, una especie de laberinto, en paralelo a la visión del poder, construido desde una posición subordinada. Por eso los jóvenes hablan de ser como *ratas*: “como la tira (policía) está aquí afuera, pos’ uno se comporta como rata, entonces uno tiene que salir por los callejones”, me explicaba Juan (18) cuando salía de su casa para jugar en la cancha de fútbol.

Juan además dibujó a mano alzada aquel laberinto que consideraba para desplazarse, compuso una cartografía subjetiva con lugares significativos y rutas de acceso a los mismos (casa, *Oxxo*, parques, bandas amigas y enemigas, entre otros puntos de referencia), luego me llevó a conocerla para que le hiciera un registro fotográfico. En estas rutas debía negociar constantemente su presencia y presentarme como “invitado”. Como táctica de movilidad, trataba de permanecer oculto de la policía y obtener accesos con los llamados “porteros”: *dealers* (narcomenudistas), *valedores* (conocidos) y grupos en situación de mendicidad. “Ya para el callejoncito de acá si está peligroso, hay unos policías latosos (fastidian), lo pongo en amarillo *carnal*. Hay otros callejoncitos que sí conozco y no ‘más saludo a los valedores... los rateros, también los narcomenudistas, ya me conocen” [Mientras dibujaba el mapa]. Esta manera de negociar la movilidad por los círculos de reconocimiento, suele poner en contacto a diversos grupos sociales en el barrio. La vida callejera obliga a convivir a quienes trabajan, a quienes estudian y a quienes participan en actividades ilegales, todo ello en un contexto de fuerte presión y ocupación policial. Un escenario similar fue reseñado por Winton (2005) en su etnografía sobre las zonas marginadas de la ciudad de Guatemala.

⁹² Ex líder del Cartel de Sinaloa, de los delincuentes más buscados por el FBI antes de ser extraditado y llevado a juicio en Estados Unidos en 2017, actualmente cumple cadena perpetua en una cárcel de máxima seguridad.

Foto 42. Laberinto



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, cartografía subjetiva hecha a mano y fotografías con cámara profesional. En amarillo se resalta la trayectoria del patrullaje policial y sus puntos de control.

En este laberinto, algunos pueden desorientarse y sentirse expuestos a la imprevisibilidad de la violencia: “está todo muy enredado, salgo de mi casa por atrás, te puedes perder fácilmente. Me ha llegado a pasar, me perdía de tanto callejoncito, igual son muy angostos. Te sientes un tanto inseguro ahí. ¿Y si te matan?”, me decía Eduardo (20) cuando salía al trabajo. Estas rutas definitivamente se complican en horarios nocturnos, ya que tienen poca iluminación y se compromete la posibilidad de moverse. “Son callecitas que sí son peligrosas en la noche. Nunca me pasó nada, pero se te quedan viendo... ‘¿Qué tranza?’”, te dicen. Más para abajo sí hay como callejones, se juntan muchos rateros, hasta ahí no llego”, asevera Alfonso (21), un estudiante universitario que sabía dónde estaba su propio límite en estos callejones. Pablo (23) era un albañil que ya traía conflictos por deudas, él evitaba esta ruta porque presentía un ajuste de cuentas. “Te digo que si hay mucha *banda bien ñera* (fea) en los callejones. Me quieren matar, son pedos que traigo, de una venta de la moto y está tenso con las *ratas*... Hay de todo, viciosos, borrachos, sicarios.” Esta ruta de los callejones tiende a ser usada por quienes se presienten “candidatos” a detención por las fuerzas de orden público o que tienen

algún expediente judicial abierto. “Quien no la debe, no la teme; prefiero ir derecho”, me explica Felipe (24), un estudiante universitario que no usa estos caminos paralelos y prefiere movilizarse por las avenidas y calles principales, dice ser reconocido como “joven ejemplar” por los efectivos de la policía y no correr riesgo de ser detenido o revisado por ellos.

3. CUERPOS PERSEGUIDOS Y PARALIZADOS

La movilidad para estos jóvenes se ve desde inicio limitada, apenas al salir de casa. Pero al rebasar la escala del vecindario comienza otro dilema. La criminalización del oriente pasa por sus cuerpos que absorben y “dan vida” a muchos de los estigmas del lugar de residencia. Cargan a cuestas, por dondequiera que vayan, con dicha identidad sospechosa, puede ser la vestimenta deportiva o por llevar una gorra *Nike*, así como maneras “barrio” de ser, hablar, caminar, transportarse y sentir. Por consiguiente, los jóvenes de La Desarrollo se saben a sí mismos como una “otredad urbana” que ha sido figurada desde las convenciones estéticas y morales de las clases medias y altas. Esta autopercepción marca su relación con la ciudad, se saben visualizados como sujetos inferiores, temidos, evitados, rechazados, criminalizados; son personas que se imaginan “fuera de lugar” (Bayón y Saraví, 2018). Tales discursos tienen un fuerte impacto en la narrativa pública. Como destaca Rodríguez Alzueta (2016a), de ninguna manera se trata de negar la participación de algunos jóvenes en la vida delincuente, sino que las figuraciones de la criminalidad son exageradas, tanto así, que exacerban el miedo entre los medios de comunicación, las comunidades y el accionar de los operativos policiales.

Uno de los estigmas sobre la movilidad de los jóvenes de sectores populares, quizás la más distorsionada y temida, es sobre quienes van en motocicleta, siempre “ladrones”, con “malas intenciones”, en especial si van acompañados de un parrillero. Ramón (20) tiene una actitud “bien acá” (rebelde), es albañil y hace un año compró una moto. Con el crecimiento de las plataformas digitales para entregas y servicios a domicilio, ha experimentado con ser repartidor en *Rappi* y *Uber Eats*. Su problema era su imagen: simple y difícil de franquear a la vez. De manera frecuente era retenido por la policía en las avenidas de Iztapalapa, incluso con su bolso trasero de la empresa: “pos’ me han parado en Ermita y si no llevo drogas y así. Que me revisan pos’ la mochila, que si no llevo armas y así. Sé que es por andar en moto. Me han de ver como los *chakitas*...” La sospecha recubre toda su existencia y su movilidad, esto incluye cualquier gesto, estética, procedencia y destino, “me deben ver como sicario,

por la mochila e ir al Centro. ¿Voy a matar a alguien?”, expresaba Ramón. En la siguiente fotografía estaba sobre su moto, lucía un tatuaje para “Janeth”. Cuando le mostré el retrato, no tardó en decir que era el perfil del perfecto sospechoso: “chaka-tatuaje-moto”.

Foto 43. Moto-tatuaje



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

Los discursos “securitarios” atraviesan a los jóvenes de La Desarrollo, haciendo performativa una identidad de sumisión o rebeldía. El persistente acoso policial es internalizado y a veces justificado. “Te paran los policías a hacer una revisión por la inseguridad, como hay muchos robos y todo eso... Ahora sí que se puede decir que no’ más es por seguridad” decía Jaime (21), que tenía impedimentos de movilidad por una bala que terminó en su pierna. Vicente (22), que trabaja en una empresa de vigilancia privada, es corpulento y lo sentía como asunto personal; él se plantaba con actitud combativa al salir del barrio. “Cuando voy al Centro me paran, de hecho, soy muy problemático con los policías. No los quiero, ni ellos me quieren a mí. Voy por piezas de celulares, o por los raperos que se montan allá en el Zócalo y me llegan, así no más.” En el imaginario urbano se ha sedimentado esta mirada sospechosa sobre los jóvenes del oriente como los perpetradores de cualquier desorden o caos en los espacios públicos. En referencia a las reuniones que Alfonso (21) y sus amigos tenían en un parque, dice: “nos agarraron tomando cervezas en un parquecito por allá [colonia vecina], y pues nos

querían subir a la patrulla, fueron como dos o tres veces que pasó lo mismo.” Este tipo de experiencias son recurrentes en lugares comunes fuera de la zona de residencia. Frente al deterioro de los espacios cercanos, los jóvenes prefieren aventurarse en *spots* (argot *skater*) con mejor infraestructura. Al ser los “objetivos” predilectos de la vigilancia policial, desde luego, son conscientes de la vulneración de sus derechos civiles, de la corrupción y del abuso de los agentes de seguridad pública. Esta fue la grabación en un taller de bicicletas BMX:

¿Les hace algo la policía en esos parques a los que van [en el Centro]?

- Luego porque ando con ropa así [lleva ropa deportiva], por decir de los *cholos*... Hasta te revisan, pero yo no me drogo ni nada. Me quitaron dinero hace como una semana. Dicen que no ande haciendo cosas y quien sabe qué y yo no estaba haciendo nada, solo iba en la bicicleta. Iban en moto, pos’ ya no me podía escapar...
- Nos detienen y hacen revisión. Se bajan ¡y *come on!* Saquen lo que traigan... Todo es una revisión, cuando la Constitución de México dice que los oficiales no te pueden revisar así porque sí. A menos que traigan una orden... ¿No?
- Se nos quedan viendo siempre como si estuviéramos haciendo algo malo...
- Una vez fuimos a un parque y nos quisieron correr los policías, nos hicieron revisión y no nos querían dejar ir, nos pidieron dinero para que nos dejaran ir, se nos pusieron pesados...
- Pero son parques públicos... Yo con unos amigos que iba igual llegó policía y nos empezaron a revisar; llegaron así en una camioneta blanca como la que ahorita nos vio...

Estos jóvenes suelen ser sometidos a los usos “deseables” de los espacios públicos donde hacen acto de presencia, una narrativa moral que les convierte en sujetos que deberían ser permanentemente controlados y vigilados por las fuerzas policiales. Por ejemplo, Rodrigo (22) recordaba cómo fue llevado a un juzgado por una falta administrativa no contemplada en el Código Penal: alterar las buenas costumbres en vía pública. Así fue arrestado con su mejor amigo en el Metro, estaban camino al trabajo:

¿Nunca has tenido un problema con la policía cuando sales de acá?

Sí, por fumar marihuana, le dicen “falta administrativa” por fumar marihuana en la calle. Entonces pos’ ese día se nos hizo fácil hacerlo, yendo a Metro Constitución ¿Si lo ubicas? Ves que están las escaleras para los torniquetes, están los puentes... Se nos hizo fácil así... Irnos entre un rincón y fumamos un pipa, íbamos a trabajar... Dijimos: “no hay bronca, vámonos felices” y nos llega un policía y nos agarra por el hombro “¡pum!” y nosotros así de: “¿qué paso jefe?” (ríe). Total que pos’ sí, agarraron y nos llevaron a los dos, a ambos, al Ministerio Público (MP). Nos tomaron nuestros datos antes de subirnos a la patrulla, nos hicieron quitarle las agujetas de nuestros zapatos para que no pudiéramos irnos y si... Sentí feo, sentí feo; más porque fijate iba a trabajar... Ya total que en el Ministerio nada más nos dijo la juez: “pues no hay problema, es una falta administrativa. Que sea la primera y la última que lo hacen y fin...”

Rodrigo, 22 años, bachillerato incompleto, comerciante de verduras

No es exagerado decir que el movimiento de estos jóvenes de La Desarrollo se ve afectado por policías y militares a partir de que salen de sus casas. Desde su partida hasta cualquier destino, bien sea que utilicen diferentes medios para transportarse (Metro, motocicletas, bus, a pie), corren un riesgo real de ser detenidos, revisados, arrestados y judicializados. Tales limitaciones en el acceso a la ciudad, les disponen como sujetos “sin lugar” y “transgresores” permanentes en áreas comunes. Portadores de cuerpos “sin orden” para la moral colectiva, *per se*, alteran el “uso deseable” de los espacios, siendo por ello “inmovilizados” por las nombradas fuerzas del orden público. De ahí radica la predisposición de mantenerse en guardia o volverse escurridizo de alguna manera. Tienen plena de consciencia de ser el *target* de las políticas de seguridad y aplican diversas estrategias para eludir las; entre sus recursos juveniles está el hecho de desplazarse a las sombras de la vigilancia del Estado y hacerse “fugitivo” e “invisible” en rutas paralelas al poder.

4. LEJANÍAS: VIVIENDO LA DISTANCIA SOCIAL

El orden urbano no solo se sostiene por la fuerza y la coerción policiaca, también se mantiene con las pautas de convivencia entre diferentes y desiguales en los espacios comunes (Segura, 2019). Las reglas en este convivir público asoman otra barrera en la vida social de los jóvenes que residen en La Desarrollo, sobre todo, en su tránsito por la ciudad. Realmente, se ven a sí mismos “descolocados” en muchos recorridos que hacen, motivo por el cual, deben negociar y reconstruir identidades en razón de lo que consideran “cercano” y “lejano”. La noción de distancia, para ellos, no solo está mediada por la geografía y su ubicación apartada en la ciudad, sino que puede disminuir o reforzarse (o adquirir matices) de acuerdo con fronteras económicas, sociales, culturales y morales, tal como estipula Segura (2015) y su antropología urbana de las periferias.

El territorio que los jóvenes llaman “barrio” supera los límites administrativos de la colonia y se relaciona con esta construcción compleja de la lejanía y la cercanía. Hay un proceso de territorialización del arraigo acotado en zonas, espacios, rutas, calles y hasta callejones, donde los jóvenes pueden transitar siendo reconocidos (o no) en su vida cotidiana. ¿Cómo producen un lugar “propio” en movimiento o en función de moverse por rutas donde no sienten rechazo social? Discurren Stahl y Habib (2017) que los jóvenes de los barrios del este de Londres organizan sus recorridos en áreas donde son respetados, y, al mismo tiempo,

también evitan lugares, situaciones y personas que no los reconocen o donde pueden ser “mal vistos”. En pocas palabras, se trata de “saber moverse”, lo que configura un *territorio del yo* (Goffman, 1979) respecto al mantenimiento y la preservación de la identidad *soy barrio*.

Los jóvenes de La Desarrollo tienden a segmentar sus rutas y tránsitos por la ciudad utilizando, en parte, las redes sociales que les reditúan valor, respeto y reconocimiento. De modo que orientan desplazamientos a través de los círculos y grupos sociales donde sienten aprobación o aceptación personal. En otras palabras, las pertenencias pueden generar clivajes en experiencias urbanas por medio de orientaciones “hacia afuera” o “hacia adentro” (Segura, 2015). Desde un barrio periférico, estos jóvenes se contraponen al “Centro” de la Ciudad de México. Como observa Hernández Espinosa (2015, p. 88), para los habitantes de las colonias populares del oriente, el “resto de la ciudad”, es representado como un área ocupada por “los ricos”. Por ejemplo, esta conversación en una banqueta de La Desarrollo:

¿Qué onda cuando van a zonas fresas?

- En veces, hemos ido. Está caro ahí. Hay que llevar *cash*, pa’ que te tomes algo bueno, para quitarles las mujeres a los fresas de la Roma. ¡Como tu *güero*! [ríe]. Hay que comprar una botella buena ¿no? No vas a llegar a comprar cualquiera...
- Luego ya sabes que es zona cara, tienes que llegar a comprarte una bebida para que las viejas también *jalen*, ¿no? Una bebida chida cuesta 1500 o 1000, luego de 4000, si quieres comprar un champaña te cuesta más caro...
- ¡Eso, eso! La champaña. Pero mejor... ¿Quieres una chela? Ta’ bien serio... [ríe].

Estos jóvenes aclararon que solo habían estado “de paso” en estas zonas. Ubicaban mi origen en “otro lugar”, como *fresa* (clase alta) o *güero* (blanco) y además hablaban de La Roma (estereotipo de barrio *cool*) con representaciones exageradas de la riqueza, distorsionadas en el marco del machismo y el consumismo. Para ellos, esta “lejanía” *clase mediera* no formaba parte de sus rutas recurrentes, aun así estaba simbolizada entre el deseo y el desconocimiento. Así, los jóvenes de La Desarrollo asumen que algunas zonas urbanas son “prohibidas” para sus cuerpos, lo cual se expresa en prácticas, presencias y encuentros reducidos con las clases medias y altas, quienes además les temen o miran con desconfianza (Saraví, 2008).

Estas fronteras clasistas funcionan a partir del control visual (Hernández Espinosa, 2015), un límite evidente para el cuerpo y sus sensaciones. Óscar (21) sentía una especie de escozor en la piel cada vez que iba a una plaza comercial en una zona de clase media, en sus recuerdos estaba el desprecio de las señoras que lo miraban como “bicho raro” y en su piel podía recordaba el *taser* (inmovilizador eléctrico) de los agentes de seguridad. Esto último

aconteció cuando únicamente estaba sentado y esperaba a una amiga para ir al cine. Desde entonces: “ni me asomo a esa plaza, me arde todo, mi pican los brazos, *güey*”, me aseveró.

De la misma manera, las aventuras urbanas de los *skaters* (patineteros) en “la lejanía”, al buscar nuevos *spots* debido a que los cercanos se encuentran en estado de deterioro, pueden no terminar bien. Pedro (23) ya tenía muy claro que no iría de nuevo a los *skateparks* de La Condesa, “porque ahí son *mamones* (creídos)”. Solía ir hasta allá con el “*crew* Iztapalacra”,⁹³ buscando imponer “su barrio” con la patineta. Por ello ocasionaba un *impasse* con los “skatos fresas”, en razón de diferencias físicas (tono de piel) y no portar la ropa y equipos de marcas “auténticas” de California (EUA). Un día la situación llegó más lejos y los inculparon de robar el bolso de una mujer mayor. Inmediatamente, la policía los quitó con violencia del espacio público, no sin antes dejar claro que eran *personas non gratas*: “[un policía] me preguntó ‘¿qué hacía yo en ese parque?’” (Pedro). Esta mala memoria sobre La Condesa era suficiente para que este *crew* no explorara de nuevo “tan lejos”.

Para ellos, estar en las zonas más acomodadas de la ciudad implica subordinación y desprecio, descubriéndose como sujetos “sin valor” (Sayer, 2005). Héctor (16) transmite todo el desagrado por esta situación: “trabajo en fiestas por San Ángel de payaso. Me voy todo mugroso y la gente me mira... Hablan como *fresas*, piensan que son mucho, no tienen humildad y hacen a un lado a las personas que no tienen nada.” Este desplazamiento laboral hasta el sur de la ciudad, aproximadamente a dos horas de distancia, se construye sabiéndose “menos” frente a sus empleadores. Por otro lado, los jóvenes pueden asimismo naturalizar dichas jerarquías, visualizando a los *fresas* (ricos) como “mejores” personas, más “buenos” y “sanos” que ellos. Víctor (16) acompañaba como “asistente” a su madre hasta un barrio de clase alta en el sur, era empleada doméstica (despectivamente “chacha”, “sirvienta”) en una urbanización cerrada en El Pedregal. Desvalorizaba a La Desarrollo en comparación con el estilo de vida “aislado”, “distinguido” y “superior” de los jóvenes de clase media:

Mi mamá es sirvienta en una zona cerrada, gente de dinero... Ahí viven chavos más de casa, salen no más ahí a su patio, es otra forma de vida. Ellos no están drogándose, están jugando sanamente y todas esas cosas, no tienen necesidad de que anden de locos así, aquí donde crecí sí se hacen mañosos y mugrosos... Allá son niños buenos, o sea, que estudian, se llevan con sus papás, tienen casas más bonitas, carros más bonitos. ¡Están mejor!

Víctor, 16 años, estudiante de preparatoria

⁹³ “Iztapalacra”, así llamó a los habitantes de Iztapalapa, Miguel Ángel Mancera, antiguo gobernador de la ciudad en un mitin público en el año 2012.

El flujo para buscar oportunidades hasta las áreas urbanas de los sectores medios y altos construye dicha “lejanía” a partir de una notable desigualdad del respeto recibido. Jaime (21) y sus colegas, como personal obrero contratado por obras, tenía un trato “de diferente” por parte de sus empleadores en Polanco.

Aquí en muy difícil conseguir chamba. Casi todos los trabajos son afuera, ¿Cómo se llama? ¡Polanco! Ahí instalamos puertas, todo eso, closets, renovamos departamentos. Pero haz de cuenta que somos “diferentes”. Toman o comen cosas caras, viven bien. Es otro tipo de vida, muy diferente. Así que uno pos’ trata de convivir con ellos, ni modo... Pero que tú te quieras involucrar más con ellos pos’ ya no. Yo me doy cuenta como que me rayan de “diferente” y no más saludar ...

Jaime, 21 años, bachillerato incompleto, carpintero, comerciante en el tianguis

Las movilidades por la ciudad se hallan orientadas por límites del yo, inscritos en el cuerpo como “cercanía” y “lejanía”. Los movimientos físicos y corporales se conciben como práctica autoevidente de un territorio de pertenencia, es “el barrio” como *doxa* que demarca el ámbito urbano del “recorrido pensable” y que excluye en tanto “impensable cualquier intento de producir una posición no prevista” (Bourdieu, 1999, p. 134). Esto funciona al incorporar y sentir la des-territorialización vivida en los espacios de la clase acomodada y la integración en rutas y redes de conocidos “dentro” de territorios de pertenencia (Stahl y Habib, 2017).

5. CERCANÍAS. LOS LÍMITES DEL YO

A medida que los recorridos se autoevidencian en el cuerpo, los jóvenes de La Desarrollo se sienten en sus *rumbos*, los cuales pueden transitar siendo reconocidos (o no tanto): “estos son mis rumbos, desde siempre” o “no voy por esos rumbos, no me conocen, son peligrosos”, decía Pablo (23). Él me enseñó los límites donde se bifurcan estos rumbos: “aquí está más relajado, arriba pal’ cerro está peligroso, la gente que es de allá arriba pos’ anda allá arriba; la gente que es de aquí abajo, pos’ anda aquí abajo. Estos son mis *rumbos*. Nadie de aquí abajo sube para allá arriba”. La noción de “cercanía” establece el habitáculo del “yo” en el barrio, conformándose rutas acotadas y lugares de pertenencia, que se visualizan también como espacios “seguros” en contraposición a “lo inseguro” como aquel lugar desconocido. En efecto, Rodrigo (22) me comentaba sobre el reconocimiento natural en su colonia, así como las diversas rutas para “estar seguro” y el límite con Tláhuac, que en sus términos, era una zona de narcotráfico, donde definitivamente no iba a ir y debía evitar cualquier contacto:

Por donde ande “soy de acá”. Como que de alrededor ya saben. Enfocan mucho aquí en esta colonia, porque se desató mucho la violencia, que eran de tres o cuatro muertos al día.

Pero tú vas sin broncas con nadie y no te pasa nada. Pero eso sí, Degollado es otra onda, ahí sí se puede decir que es un punto rojo. La gente de esa colonia llegó a terrenos vacíos e hicieron sus casas, mucha gente con escasos recursos... Están al lado de Tláhuac, muchos *güeyes* de allá son los que distribuyen todo; el famosísimo cartel de Tláhuac. Son los dueños de todas estas zonas. Ellos son los que traen violencia, traen lo malo para acá.

Rodrigo, 22 años, bachillerato incompleto, comerciante de verduras

Héctor (16) también construye sus “cercanías” en tensión con los lugares que veta como “peligrosos” o afectados por la expansión de la delincuencia organizada. Pero en su caso es muy significativo el peso que tiene su “yo” dentro del mundo juvenil callejero; me cuenta sobre bandas que reconocen su adscripción territorial de acuerdo a un apodo, estableciendo, así, un recorrido barrial que puede ser pacífico, problemático, conflictivo según los lugares por donde se transite; mientras la peligrosidad está signada por un límite de reconocimiento:

A uno lo conocen por su apodo, por con quienes se junta, nunca dicen así “eres de la Desarrollo”. Es por cómo te juntas con los de acá. Son bandas, están juntos, algunos son tranquilos y saben mi apodo, pero ya tienen sus veintitantos, dieciocho, diecinueve años... Tienen su punto y hay aliados y puedo pasar por ahí porque *me topan* (reconocen). Otros son más de pelea, hay problemas con los de acá... Hay otros que son mayores y no voy para allá. Para Degollado están otros, ellos son como más peligrosos y no me gusta ir. Sería por el cerro y son puros motociclistas, son un montón de narcos, son como bacterias. Hay unos que pos’ matan...

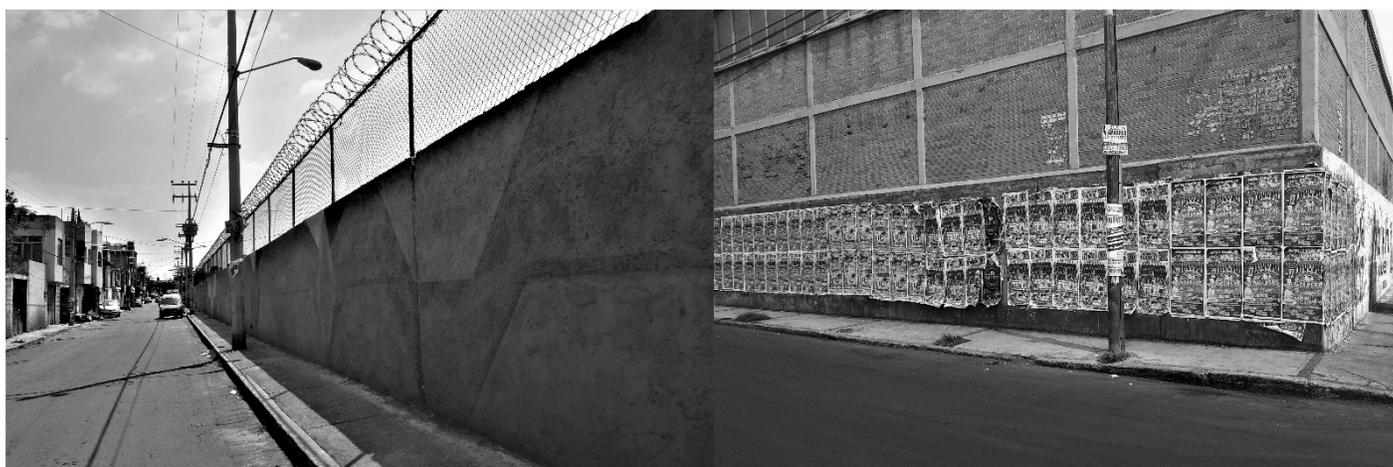
Héctor, 16 años, estudiante de preparatoria

Rodrigo y Héctor tienen en común algo, siempre evitan los espacios “vacíos” de los barrios que se encuentran camino al cerro. Se trata de lugares invisibles, áreas donde “no ir”, donde pueden extraviarse y ser agredidos, donde “no hay nada ni nadie”, donde hay “monstruos”, o donde “no tienen sentido” las diferencias sociales (Bauman, 2004, pp. 112-113). Las imágenes negativas que proyectan en estos espacios, configuran un “rumbo” que dota de sentido al espacio que transitan. Estos “vacíos” permiten diferenciarse de la “calle de al lado”, estableciendo microespacios de pertenencia, para revalorizar los lugares de proximidad y difuminar y reubicar los estigmas territoriales (Preece, 2020). Gonzalo (20) es un estudiante universitario que distingue diversas “Iztapalapas” (en plural) para orientarse por las rutas internas que le parecen estéticamente agradables en esta alcaldía: “he ido a Iztapalapa, pero a Iztapalapa, Iztapalapa donde es Iztapalapa. El centro de Iztapalapa, por allá está bonito. Yo acá voy a lugares que se parecen al centro [de Iztapalapa]”.

Lo estético responde también a la construcción del lado oscuro de Iztapalapa, el cual se sitúa en “la parte fea”, hacia “el fondo”, donde no hay “nada”, en la “zona mala” y siempre “más allá” de las redes sociales que ofrecen reconocimiento positivo (Verdouw y Flanagan,

2019). Transitar dichos espacios “oscuros” repercute un imaginario de contaminación de la persona, en ellos: un patinetero podría convertirse en “drogadicto”, un basquetero sería un “narco”, un desempleado es de hecho “chaka”. Hice un ejercicio grupal de foto-provocación (Harper, 2002) utilizando algunas fotografías sobre las zonas que habían sido señaladas como “peligrosas” en varias entrevistas. La actividad tuvo lugar en un comedor comunitario y consistió en organizar una narrativa o discurso visual con aquellos espacios en la colonia que provocaban miedo o alguna impresión negativa. A los jóvenes de La Desarrollo les llamaba la atención aquellas fotos donde no había nadie y donde podría aparecer cualquier persona extraña o malintencionada, sobre todo, cuando cae la noche. Con algo de paranoia, Fernando (21) me lo advertía: “si no topas nadie o está oscuro, mejor ni te asomes mi güero.”

Foto 44. Lugares solitarios



Fuente: 2018/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional

Ellos percibían en estas fotografías una asociación imaginaria entre lo desolado, lo feo y lo violento, lo cual denostaba las cualidades de la colonia vecina, Degollado (Iztapalapa), que consiguió establecerse legalmente en los noventa, justo después de La Desarrollo con una resolución oficial de sus predios en 1989. En su obra ya clásica *Establecidos y marginados*, Elias y Scotson (2016 [1965]) observaban cómo en la misma localidad, dos comunidades similares afectadas por la delincuencia, los residentes más antiguos se lograban imponer sobre los recién llegados a través de la difamación y diversos estigmas. En el mismo sentido, los jóvenes de La Desarrollo desvían e incrustan “lo horrendo” en barrios aledaños, haciendo el contorno moral de sus límites del yo: “¿Degollado? ¡Ahí está bien feo! Gente que no tiene valores, se sienten narcos. Pinches mugrosos, drogadictos y pos’ no tienen nada. Mataron a un amigo por allá, le dieron unos balazos”, me dijo Víctor bastante indignado. “En Degollado

está peor todavía que aquí. Es muy cerca, pero hay falta de educación. Nada más de ver las casas y la facha, de ver la gente... unas callecitas de tierra, es muy feo, es horrendo, un asco”, reaccionaba Fernando desde su taquería. En el centro comunitario escogieron las siguientes fotos para remarcar que Degollado era un territorio habitado por personas pobres, violentas, peligrosas y deshumanizadas. Tal discurso se amplificaba con las “peores” condiciones que veían en la infraestructura, en otras palabras, un referente estético de la diferencia social.⁹⁴

Foto 45. Lugares feos



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

Pero el verdadero “infierno” se encontraba en las comunidades asentadas en predios cercanos al cerro. “Es como el infierno. Es como que no vayas para allá, es la parte mala de Iztapalapa y ahí si te matan. Mientras más arriba, en el cerro, más peligroso”, mencionó Eduardo (20) con la lengua trabada del miedo, es un estudiante universitario que ni siquiera le pasaba por la cabeza ir por esos rumbos. Señalaba Tomás (18), también universitario: “mientras más te pegas al cerro, las colonias se van haciendo un poco más feas, más feas que Degollado: casas sin fachada, en obra negra, hoyos en las calles. Todavía es terracería...” Se trataba de un *continuum* geográfico cargado de malignidad y violencia. La pobreza que demonizan estos jóvenes también los limita territorialmente paralizándolos y aterrorizándolos, justo estas sensaciones pueden ser muy evidentes en el cerro: el lugar más “maldito” de todos los lugares. Tal idea siniestra fue asomaba por Juan (18), un aprendiz de herrería: “allá arriba matan gente y como está el cerro, pues ahí las dejan, ta’ maldito.”

⁹⁴ Moctezuma (2017b) tiene un hallazgo similar referente a la estética de las fachadas de lugares próximos, siendo un poderoso dispositivo de distinción para los habitantes de conjuntos urbanos de interés social en México.

Foto 46. Lugares malditos



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

Este material visual fue escogido en el comedor comunitario por los jóvenes y es producto de un trabajo fotográfico sistemático en las zonas circundantes de La Desarrollo. Se evidencia que la principal diferencia es la infraestructura más precaria y la ubicación en regiones escarpadas. Estos lugares “malditos” hacia el cerro, se trataban de las colonias El Triángulo (Iztapalapa), La Polvorilla (Iztapalapa), La Estación (Tláhuac), San Miguel Zapotitla (Tláhuac), también de zonas tomadas por “paracaidistas”, es decir, comunidades que ocupan predios de forma ilegal y buscan así negociar con autoridades estatales. Estas cercanías conforman el “lado oscuro”, un límite del yo que perciben los jóvenes, apartando sus rumbos de aquellos sitios que consideran como de la malignidad y del narcotráfico en la zona.

Quien tenga contacto con el “infierno” sería figurado como otredad demonizada. Estos rumbos sirven de bisagra a nivel identitario en el barrio, funcionan como pasaje entre lo bueno y lo malo. En las cercanías hay códigos para leer la dirección postal de las personas,

volviendo previsible la presencia de estos “demonios”: “por allá hasta los chavitos tienen metralleta y vienen acá a hacerla de pedo”, dijo Ramón. Incluso los jóvenes de La Desarrollo contemplan estrategias para lidiar con la “gente del cerro”. Me comenta Eduardo: “la vez que me robaron yo traía un teléfono bueno y el chapita, en la bolsita llevo el dinero y la cartera no traigo nada de valor, eso es mi estrategia, ya uno sabe que ellos bajan del cerro y se suben a la buseta, son viciosos, gente mala.” Estas otredades pueden emerger en cualquier momento y hay que caminar con zozobra en cualquier rincón, al menos así lo explicaba Tomas (18), mediante reglas de movilidad para estar seguro: “hay que ir siempre vigilando atrás, moverte a otro lado o cambiarte de calle, denotas inseguridad pero yo prefiero... Una vez nos persiguieron con pistolas, allá un poco más arriba [señala al cerro]. Te piden dinero, te espantan y en el transporte talonean.”

Sin embargo, otra perspectiva de este “infierno” la tenía Marco (22), un electricista rechazado en el vecindario por su adicción al crack. Decía que camino al cerro él se sentía aceptado, “era alguien”. Cuando hablábamos, noté su mirada sin foco bajo efectos de algún estupefaciente, lo que dificultaba la conversación. Así que le pedí que ubicara el “Infierno” en mi diario de campo, en un boceto del barrio que había hecho un artista local. El inframundo estaba muy cerca, a unos pocos kilómetros y representado como espacio de castigo para las almas en pena o hundidas por la culpa. Esto tenía sentido porque Marco había desvalijado la casa de sus padres para comprar drogas. Al ser expulsado de su familia, descubre en ese “Infierno” que podía entrar y salir convertido en “demonio”.

Foto 47. Infierno



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, boceto del lugar realizado por un artista, intervenido posteriormente por Marco.

Los gestos faciales de Marco emulaban el “rostro del Diablo”. Es que el acceso al “Infierno” amerita cierta performatividad. El truco de encarnar un “demonio” es un claro recurso para moverse y trasvasar los propios límites del yo en el territorio próximo. Para Juan (18), la expresión “allá no me conocen”, tan usada entre sus amigos, marca dichos límites espaciales. Su lenguaje estaba lleno de referencias *aquí* y *allá* que responden a atributos sociales: “así sabemos quién es de aquí y quien de allá, que está más pesado.” El adjetivo “pesado” hace alusión a un ambiente denso en relaciones negativas: la delincuencia, la adicción, la vagancia. Una manera de entrar a este mundo es activar los *conectes*, “está muy pesado, pero a él ya lo conocen por ahí, ya no te la quieren hacer de pedo... Nada más le hablas a aquel y ya pues, sabes que eres amigo de ese güey”, confirma Ramón. Es algo casi ritual que en estos espacios temidos se module la “cara de malo” y el “caminar seguro”, lo cual puede ser percibido como signo de naturalidad e investimento de masculinidad. Buscan incorporar el personaje del *chaka*, habilidad que permite sortear la vigilancia hacia “los extraños” en estos espacios.⁹⁵ Carlos (17) y Vicente (22), en efecto, dan cuenta de cómo se encarna el “riesgo” en los territorios malditos del cerro, donde el reconocimiento de ellos estaría muy actuado.

Está locochón allá en el cerro, no puedes caminar ahí a lo pendejo. No puedes estar como que así volteando y todo, o sea, hay como que caminar normal, seguro, como si viviera ahí, como si fueran mis amigos los de ahí. Pero importa si te conocen, ¿no? Yo digo que en Degollado (Iztapalapa) y en Zapotitla (Tláhuac), son de lo más arriesgado...

Carlos, 17 años, bachillerato incompleto, aprendiz de albañil

En ese barrio del cerro está muy pesado, ahí se dedican a todo, a robar, a ser personas viciosas, vender vicios. Son unas personas que andan en moto, que andan rodeándote, te andan mirando a ver si eres de allí o no eres, porque todos se conocen, conocen hasta la hora en la que andas, está muy controlado. Pero yo camino como si nada estuviera pasando, jamás me meto en sus asuntos, negocios, nada de eso... Yo entro y salgo [voz baja: como chaka, ¿qué no?]

Vicente, 22 años, bachillerato, vigilante, comerciante del tianguis

En todos estos límites del yo, los jóvenes de La Desarrollo juegan su respeto y descubren su capacidad de moverse como capital social en las “cercanías”. En cada uno de estos lugares los movimientos juveniles son complejos, son espacios reales e imaginarios que (re)producen la distancia en la geografía próxima, donde son rechazados y aceptados, donde se incorporan en jerarquías sociales y donde hacen su rumbos propios en el barrio.

⁹⁵ En el clásico de etnografía urbana *Sidewalk*, Duneier (1999) describe controles sociales de carácter informal para vigilar a los “extraños” en las veredas de Greenwich Village, al lado oeste de Manhattan, en New York.

6. CHIDO O ERIZO POR LA CALLE

La juventud tiene su propia espontaneidad social. En este punto puede considerarse que la sociabilidad hace alusión al acto de “estar juntos” sin más. Sobre “lo sociable”, Simmel (2002) indica una suerte de complicidad muy transparente o sin interés en la socialización “entre iguales”. Autores como Margulis y Urresti (1998), Maffesoli (2004) y Magnani (2005), utilizan este argumento para estudiar de qué manera el ocio permite congregarse “sin más” y todos los gregarismos juveniles que se desprenden de ello. Por ejemplo, en momentos de fiesta, los jóvenes de la Desarrollo presentan un movimiento urbano que no sigue las lógicas normativas de estudiar o trabajar. Más bien, producen sociabilidades en espacios, situaciones y tiempos alternativos, las cuales pueden ser profundamente disruptivas con la imaginación adulta y muchos de los usos dominantes de la ciudad (Franch, 2002). En suma, el concepto de sociabilidad permite discernir con detalle sobre la vida lúdica del barrio desde un punto de vista juvenil.

Óscar (21), al estar desempleado, pasaba su tiempo en una esquina. Pocas veces salía fuera de La Desarrollo: “*leve, leve* (poco), pos’ ni salgo, ando bajoneado. Pero igual soy *bien acá*, un *chingón* cuando salgo.” El “bien acá” es ser *chingón*, una actitud que sirve de antídoto contra la depresión y la desocupación. En *WhatsApp* me explicaba, entre otras cosas, que tenía una red de conocidos: son “otros jóvenes”, de “otras esquinas”, en “otros barrios”: “¿es lo mismo que La Desarrollo, no?” Se refería a unas fotos y videos que me había enviado. Eran en otro sector de Iztapalapa y me explicaba el “desmadre” y el “relajo” con sus amigos, escuchando reguetón y fumando *motita* (marihuana). Para Óscar, la noción de “barrio” sobrepasa los límites de la colonia, es más bien un territorio de identidad, de ocio y de imaginación, que se contrapone a la precariedad económica (Cordeiro, 2009). Me decía “*al chile* [la verdad], aquí es lo mismo, o por *Neza*[hualcáyotl] es lo mismo, somos *banda* bien extendida, aquí la esquina de Javier, por allá la de mi cuñado, donde llegue el sonidero⁹⁶ o el *Face*[book], el barrio no tiene un límite, *compa*.” Esta territorialización de la pertenencia, revaloriza el contacto social “entre barrios”, en las relaciones *cara a cara* y alcanza el espacio

⁹⁶ Los *sonideros* en la Ciudad de México son una expresión musical de las clases populares desde 1950, se trata de una apropiación festiva del espacio público, regularmente a través del ritmo de la cumbia, la bachata, la salsa, la banda. También hay un derivado de los sonideros llamado Hi-NRG (high energy), quienes se toman el espacio público a través de la cultura hip-hop y la movida electrónica. Para saber más de las fiestas sonideras en los barrios puede revisarse Cruzvillegas (2017).

virtual. “Fíjate que me respetan por venir de La Desarrollo. ¿Cómo ves? Like en el Facebook por eso, ¡já!”, dice Óscar para indicarme la “mala fama” de la colonia en el perímetro cercano y lejano, lo cual funciona tanto para infundir miedo, como para acceder a las *parties* (fiestas), ligar *morrás* (mujeres jóvenes) y además sentirse protegido “entre los suyos”. “Ser el malo tiene beneficios” señala en tono jocoso y acomodando su *mohawk*. En esta actitud de *malote* se establece la presentación pública del sí mismo, “nombrar el barrio es nombrarse” (García Bastán y Paulín, 2016). El discurso de peligrosidad que recae en La Desarrollo, ha convertido a Óscar en alguien atractivo en ciertos círculos sociales, le da una identidad orgullosa, un aire de grandeza y se facilitan sus desplazamientos en lugares donde es temido: “un *chakalón* bien *chulito* (guapo), ¡já!” [Ríe].

La dimensión afectiva de lo lúdico también es importante. Vicente (22) me explicó dos estados emocionales, ya que cuando *libraba* (salir del trabajo) dejaba de ser el vigilante aburrido y entraba en “otro papel”. Su actitud es: “disfruto mi vida *al cien*, no me importa si soy pobre o si soy rico, no me importa nada de eso. Es mi manera de vivir, que no tengo dinero, que no tengo esto... Ya es costumbre, se agarra una costumbre, así que ahora disfruto.” El hecho de ser consciente de su posición económica, no le impedía sentirse feliz. *Estar chido* es el momento idóneo para encontrarse con los *compas*, en cualquier sitio y demostrar el bienestar emocional. Al respecto, lo chido se construye en la personalidad de Vicente fuera de lo normativo y lo instrumental, sobre todo, cuando va de fiesta y en el ligue: “preguntas... ¿Todo chido? ¿Le entras a la fiesta? ¿*Jalas*? Así no más.” Por el contrario, cuando las cosas “van mal” en la vida económica y social se anda *erizo*:⁹⁷ “andar de poquito, te da la eriza por estar sin novia... es estar *culero* (mal), en la crisis más culera, sufriendo, gastándome el poquito, sin *motita* [se ríe]... Nadie te quiere cuando andas *erizo*” (Vicente). Como amante del hip-hop, rapea en sus ratos libres en los microbuses y me dejó la tarea de escuchar *La Santa Grifa*, un grupo de rap de Tampico, para entender cómo se sentía un *erizo* (malo, desempleado, deprimido, abstemio):

⁹⁷ *Andar erizo* es una expresión común de los barrios populares. Ser un erizo implica parecer animal ponzoñoso, un indeseable, a quien no hay razón para tener cerca, que puede lastimar sin intención con sus espinas. La expresión tiene origen en el *caló* de las cárceles (argot *canero*), para aludir al reo quebrado económicamente, despreciado o quien no tiene visitas familiares. En el “Observatorio Internacional de Prisiones. Informe 1997” se utiliza el término “erizo” para los presos discriminados por no tener dinero (<http://www.derechos.org/limeddh/informes/prisiones.html>, accedido el 21 agosto, 2020). Para el diccionario carcelario *El Canerousse*, significa “persona de carácter áspero e intratable; que no tiene recursos económicos” (Franco, 2014, p. 53).

Por mi ciudad anda la sequía /
 No hay María, madre mía /
 Así le pasó a la cucaracha /
 Desde el jueves me siento una cagada /
 Me vale verga si acabo en el bote /
 Pues no he cogido, me siento de malas /
 Na' más de falta que me caigan balas /
 Ahorita ando enojado hasta con mis admiradoras /
 Pero les digo que me voy a coger a todas /
 Sácame de erizo *homie* que ando bien fresa /
 Para ponerme bien *high*, para ponerme bien *high* /
 Y así es mi rutina /
 Que me gusta, me gusta el vicio /
 Ando bien fresa porque no he fumado /
 Carnal, mira la vida se está poniendo bien *gacha* /
 Que no ves que quiero andar como Superman /
 Volando por ahí /
La Santa Grifa, "Que me saquen de erizo"⁹⁸

En la jerga callejera, cuando un varón se define a sí mismo como "erizo" es para transmitir su pobreza material ("ando erizo"), su ansiedad por la abstinencia de drogas ("me dio la eriza") y el hecho de estar imposibilitado para establecer un vínculo amoroso y sexual (que te dé una eriza, como erección). La palabra transmite la sensación del excluido y de quien busca apoyo en los demás. *El erizo* es la persona "rota" socialmente y que busca pertenencia; básicamente no puede ser valioso, porque se siente "fuera" de la sociedad. Personificar un erizo es lo contrario a *estar chido* con "los propios", lo cual alude a hacer lazos positivos con los demás. Hice un ejercicio de foto-provocación (Harper, 2002) en un barbería de moda en La Desarrollo donde discutí dichos límites entre el *chido* y el *erizo*. Buscaba saber que les transmitían ciertas fotografías a los jóvenes que estaban presentes. En este escenario, les enseñé con mi teléfono móvil varias imágenes de la colonia, mientras se hacían diferentes cortes de cabello y delineaban sus barbas. No se identificaron del todo con mis fotos, porque les parecía que había pura "gente fea". Ellos se distinguían estéticamente, sin duda, invertían su tiempo en hacerse una personalidad de "caballeros". En efecto, las barberías son necesarias para verse "chidos" o *bien rostros* (bien parecidos). Bajo esta perspectiva, *andar chido* es negociar una actitud positiva que es fundamental para la presentación pública y ser atractivo físicamente para ligar con mujeres. Esta identidad es opuesta a la desolación que transmite *un erizo*: caminando tan solitario en la calle. Así fue que escogieron la siguiente fotografía como buen ejemplo de la "ruina personal" en un joven cualquiera.

⁹⁸ La Santa Grifa (2015), "Que me saque de erizo" (rap), álbum *Santos Grifos, Vol. 1*:
<https://open.spotify.com/track/4uTmF8da5gFL3re8iDmgSQ?si=Kt59bNBuTzaVzxi0aN3QHA>

Foto 48. Erizo



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con cámara profesional.

7. NUEVAS COORDENADAS PARA EL LIGUE Y LA FIESTA.

Todo lo que significa una *salida* se contrapone a la soledad del erizo. Estas salidas pueden ser espontáneas, otras planificadas, y a la vez, dimensionan la sensación de bienestar de los jóvenes cuando buscan “estar juntos”, “estar chidos”, “ser felices”. Ellos extienden la cartografía juvenil más allá de lo previsible y lo normativo, permitiendo que “el barrio” se inscriba en una geografía alternativa al control social de la familia, la escuela y el trabajo (Chatterton y Hollands, 2003). Observa Bourdieu (1999, p. 312) que “la transgresión simbólica de una frontera social tiene un efecto liberador porque, en la práctica, hace realidad lo impensable.” De antemano, los límites del yo se tornan menos porosos o “más libres” por medio de *andanzas chidas* por la ciudad, que van reescribiendo el contorno anímico de una cartografía que antes era muy aburrida. Como dicen, “pasar el rato” es disponer *rumbos* con lógicas de amistad, ligue y fiesta.

Las salidas implican siempre un esfuerzo económico, es el precio de acceder a nuevas experiencias urbanas: “todo este mes nos lo aventamos sin salida, digo con mi familia... tenemos gastos. Pero no queremos ir al tianguis o al mismo parque otra vez. Ya para el otro mes nos vamos a cualquier lado, [al Bosque de] Chapultepec al menos”, comentaba Antonio

(21), un albañil que suele hacer ajustes económicos para costear las salidas con su novia y su hijo de tres años. Por su parte, Jaime (21) conoce lugares acogedores en la ciudad y va con sus *compas* en transporte público a “pasar el rato” fuera de los espacios cotidianos. Es un día excepcional: “andamos por aquí por la zona de repente. Ya luego otros lugares, a una hora, dos horas de camino, ahí sí que la armamos con los *compas*. Hay uno que se llama Parque Hundido, hay un Metrobús. Está muy bonito; hay otro aquí en Tláhuac que se llama Bosque de Tláhuac, igual también es muy famoso...” Asimismo, Juan (18) deja de ser herrero a las seis de la tarde, para luego entregarse al *cotorreo*, una ritualidad callejera donde se habla por horas de “babosadas” o cosas sin importancia, un modo también de pasarla chido, estar compartiendo y disfrutar los fines de semana para ir juntos por la ciudad. “Salimos a dar la vuelta, con los amigos, con la novia. Nos juntamos puros chavos que tengan novia y nos vamos a dar el *rol*. Entramos a los juegos, o vamos al Zoológico, siempre en el *coto*, pa’ andar chido, suave, los fines de semana...”

Lo lúdico y el ocio se centraliza en las esquinas, las banquetas, la veredas, siendo puntos de encuentro para planificar y construir una experiencia compartida en la ciudad; es hacer “lo mismo de siempre”, pero esta vez en otro territorio: el Centro Histórico. Para los banqueteros, el *cotorreo* es una práctica de socialización entre música, cervezas, drogas y *morras*.⁹⁹ Ritualidad que conforma prácticas de pertenencia que se pueden transportar hasta otros contextos urbanos, así la sociabilidad de “pasarla chido” transita fuera de Iztapalapa y el grupo social nunca deja de sentirse “en” Iztapalapa. Estas cuestiones salieron a flote en una conversación en una esquina de La Desarrollo:

Entonces ya no ‘más se cotorrea aquí... ¿No van a otro lugar?

- El cotorrear es de pos’ algo muy de aquí, del barrio, aquí en una vereda. Te colocas y ya: pura hablada, las *chelas* (cerveza), unas *morras* y música... ¡Hasta que amanece! [ríe]. Pero *luego luego*, de aquí, también vamos a Coapa o al Centro, el Centro está bien chido... Toda la banda, por toda la ciudad, toda la banda siempre se va al Centro...
- Pos’ hay un chingo allá de lugares en el Centro, está bien chido, está chingón. Todos los alrededores y la mayoría que cotorrea aquí mismo, casi toda la banda va hasta allá...
- Mira *güero*, de salir, salir, cuando vamos, depende de la lana... Te digo que todos vamos pal’ Centro *papi*, Zócalo, el mero Zócalo, ahí está todo, solo es ir con las drogas, las mujeres. ¡Vamos! ¡La zona más chingona, allí en el Centro, vamos a [la calle] Madero *güey*! ¡Llevamos a Iztapalapa *güey*!

⁹⁹ Entre los jóvenes heterosexuales se habla de *morras* (a veces “morritas”), en el marco de un lenguaje machista para referirse a mujeres jóvenes. Por lo general, indica que son sexualmente atractivas o con quien se tiene una relación sentimental (“mi morra” en posesivo, puede ser sinónimo de compañera).

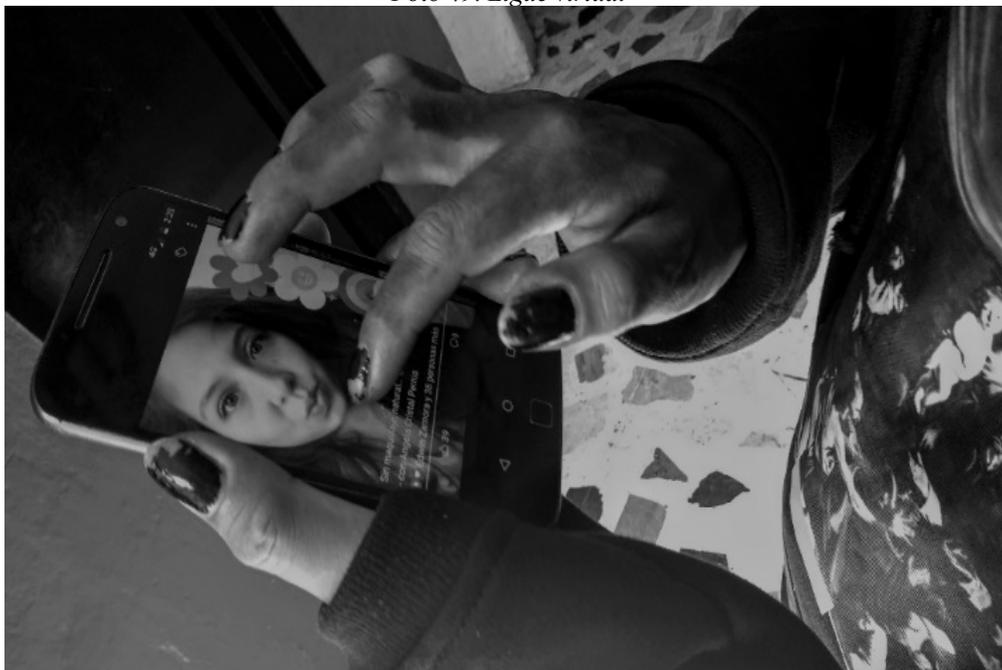
Vicente me describía sus reglas de ligue: buena actitud, seguridad y fuerza, jamás como erizo. Esta lógica hegemónica de masculinidad busca demostrar a toda costa su superioridad y así subordinar a las mujeres (Connell, 1995). Me explicaba que “sus” *morrás* se interesaban por él porque tenía dinero y por su cuerpo forjado en los gimnasios callejeros, al tener fama de mujeriego debía ligar en otro lugar, “me gusta darles dinero, quitarles la ropa. Todo eso se encuentra allá en el Centro [se refiere a sexo servicio]. Lamentablemente aquí me ven mi facha y piensan que soy mujeriego. Eso sí... Tengo una novia, tengo otra y tengo otra. Quieren mi cuerpo, las barras, tú sabes, ¿no?” El manejo de la reputación es fundamental, afecta a todos por igual: varones y mujeres. Prefieren tener relaciones románticas en otros barrios y utilizar plataformas virtuales para expandir sus redes sociales (*Facebook* o *Tinder*, app específicamente para ligue). Carlos supo explicarme esta circunstancia así:

Aquí hay chavas de chavas, porque hay muchas que sí se dan a respetar, hay muchas que no, pero pues sí hay mujeres aquí que valen la pena. Pero prefiero *Facebook* y así ya no son de aquí, ya por mensajes coqueteamos y así, ya quedamos de salir, vamos a parques... Aquí hay uno, pero pues ahí no está tan padre... Entonces luego voy a Chapultepec o al parque de Tláhuac...

Carlos, 17 años, secundaria completa, aprendiz de albañil

Este uso de redes virtuales se encuentra extendido en los jóvenes de sectores populares. Solo necesitan conectividad a Internet en el teléfono móvil. El celular en sí mismo, como objeto, es importante no solo por su valor como mercancía, sino que frente a las distancias sociales plantea la posibilidad de materializar vínculos amorosos (Horst y Miller, 2006). Recuerdo a *Numan*, un joven DJ involucrado con la movida musical del barrio. Se identificaba con las tendencias fluidas de género (se define como *queer*) y con un *look darketo*. Prefirió ser reservado, aunque percibí que era profundo conocedor de la música electrónica e industrial, muy actualizado en lo que se escucha en Europa. Compartía esta música con sus ligues virtuales, permitiéndole vínculos “fuera” del barrio y manipular fronteras de clase. Con sus gustos musicales y género no-binario podía calar en los sectores medios y altos, modulando así un “ligue aspiracional”, de hecho afirmaba mantener *sexting* (sexo virtual) con mujeres *fresas*. Estos ligues virtuales no están exentos de desconfianza, control moral y malos entendidos, “yo la conocí en *Facebook* y con comentarios de otros chicos ¿no? ¡Absurdo! Entonces le dije: “¿qué onda con ese chavo? Pos’ no le pareció y me dijo: “¿sabes qué? Ya hasta aquí, no puedo así”, me contó Rodrigo tomándose un coco frío en su puesto de verduras.

Foto 49. Ligue virtual



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Ligar en estas redes virtuales supone medirse frente a los demás con un yo estético y digital (Horst, 2009), el juego de poder es bastante simple: ¿cuánto vale uno mismo en función del número de *likes*, *selfies* y comentarios? Los jóvenes de La Desarrollo juegan también con las apariencias valoradas y las similitudes digitales con otros y otras jóvenes: edad, clase, color de piel, educación, gustos, hobbies, interés, lugares y experiencias (Bennett y Robards, 2014). Estas relaciones virtuales funcionan uniendo y desunido, se liga buscando encajar en “un lugar”, motivo por el cual, la misma identificación y las expectativas con el ligue, permiten movilizarse dentro y fuera del barrio. Como decía Juan (18): “mi morra es como yo, pos’ ni modo, somos lo mismo, nos conocimos por *Facebook* y vive acá cerca” [con Karina, su novia, justo al lado].” Por otro lado, Víctor (16) prefiere utilizar *Tinder* que funciona con geolocalización, para denigrar a las mujeres del barrio: “aquí de la colonia, todas con su pelo feo, maquillaje feo. Como hijas de un perro, no son de raza. Si está bonita si, si no, pos’ no. Pos’ así mejor güeritas, bonitas, bien vestidas, esas no están aquí y pongo el *Tinder* con bastantes kilómetros...”

No todo es virtual, otra regla callejera del ligue pasa por la movilidad y la ostentación. En las representaciones más estereotipadas y sexistas, una mujer podría ser “impresionada” por una motocicleta, en tanto se considera lo femenino como lo “inmóvil” en el mundo

doméstico y que busca “escapar” de casa. La masculinidad valorada es móvil y una moto es el complemento perfecto del varón hegemónico. En suma, para ser chingón hay que tener una moto chingona. Pablo (23) tiene una *Italika*, una moto mexicana que está vendiendo para comprar una mejor. Aspira una *Yamaha* japonesa con mayor cilindrada. Básicamente su *sex-appeal* depende de la moto que carga: “¡cámara! Suena más chingona y está mejor armadita, pura chulada, pinta más la *Yamaha* para las morritas.”

Foto 50. Moto en venta



Fuente: 2019/Archivo visual del trabajo de campo, fotografía con teléfono móvil.

Un motociclista con compañía femenina (en la parrilla, atrás, abrazándolo), es una imagen heterosexual que cala hondo en lo simbólico, se trata de la figuración más hedonista de un romance juvenil en La Desarrollo. “¡Ve güero! ¡Suaveeeee! ¿Qué no? Esos sí que andan pasándola chido, “tan listos para *perrear*” me decía Pablo hacia las nueve de la noche, cuando avistamos un motociclista amigo suyo con parrillera; surcó la calle enfrente de nosotros con su *Suzuki* japonesa a muy buena velocidad, por cierto, nos saludó en buena onda su pareja: “¡ese valedooooooooooooor! [Escuché con mucho ruido]”. Seguramente se dirigían a algún *perreo*, lo que en pocas palabras significa: movimiento, ritmo, sexualidad, reguetón y fiesta, simplemente el *desmadre* como ensoñación. El *perreo* sería la renovación de las “tardeadas” o *matinéas* adolescentes, muy populares en los noventa. Es la *party* callejera en lugares baldíos, clandestinos o invisibles, es el *underground* de la vida nocturna en el barrio.

Tomás (18) me explica cómo es la “movida” para ir a estos eventos, “se organizan en *Facebook* y se pone una dirección, pueden ser unas bodegas, en un lugar amplio y ahí te ves en una esquina, te juntas y te vas...” Ya en el lugar, el ritmo del reguetón establece las sociabilidades del ligue, justo porque los bailes están hechizados de contenido erótico y hay una clara sexualización de todos los bailarines: “primero está la música, empiezas a tomar... y luego pos’ obviamente ligar, se empiezan a ligar unos y otros con reguetón” (Tomás), o, “en estas fiestas bailo lo que es el reggaetón, la cumbia, *luego luego* me pongo a bailar sexy con mi morra” (Antonio). Existe el dicho popular: “entre más corriente, más ambiente” y hay *antros* que prometen cumplir este sueño, “entre más *nacón* el antro, menos hay que cuidar formas” (Antonio). Por lo regular se paga una entrada, adentro hay cerveza, circulan drogas, el volumen de la música es tan alto que no permite escuchar y el humo del cigarrillo nubla la vista: “ahí vamos con la música y todo loco, y así, cervezas... Le entramos a la *mota*, nadie nos para, ni nos detiene [se refiere a policías]” (Rodrigo). Pero “los mejores *perreos* están para *Neza*[hualcáyotl], allá es sin ley” (Pablo), más al oriente, más alejado del centro urbano. La diversión sin restricciones está simbólicamente “hacia dentro” del barrio. “Nos hemos ido hasta el Estado de México (Oriente), está chido... Hasta LSD sí he consumido en las *high-energy* (fiestas de electrónica), es como una buena introspectiva, no pensar en el trabajo, las responsabilidades...” (Rodrigo).

“*Pa’ Cuauhtémoc (Centro) trabajo, pa’ Neza (Oriente) fiesta*”, me dijo muy eufórico Pablo en una fiesta. Este eje de coordenadas rompe con el polo de atracción normativo de la ciudad, estableciendo cartografías del disfrute que son paralelas a los circuitos sociales de la policía, el trabajo y la educación. Consciente de todo esto, Pablo quería entrar al *business* del reguetón y ensayaba conmigo sus líricas para ser cantante y productor musical, son canciones sobre las andanzas por aquellos barrios “sin ley” de *Neza York*, un juego de palabras donde Nezahualcáyotl se resignifica como Nueva York. Ya no es periferia y se convierte en centro del mundo, un lugar “más barrio” que resuena en el alma. Por fin, final feliz: ser uno mismo en este espacio, divertirse fuera de toda vigilancia social.

Aquí en *Neza*(*York!*) la policía no llega, así que lo prendo /
 Hacemos party, lo prendo sin ley /
 Prefiero ser músico de esquina, así que préndelo /
 Tú te pone como gata, te meto y lo prendo /
Reguetón de Pablo

Los lugares de *perreo* en Nezahualcóyotl funcionan los fines de semana, en un horario desde las ocho de la noche hasta el amanecer. Se presentan en vivo artistas que hacen música con contenidos explícitos: violencia, sexo y drogas. “Voy los sábados en la noche. Está chido y eres libre para hacer lo que quieras, *perrear*, ligar *morrás* y fumar. Llegan cantantes en vivo, de los que cantan reguetón, viene *Sir Speedy* y *Ñengo Flow*, son buenos, música *cruda* (explícita)...”, me afirmaba Víctor casi eufórico. Está el reguetón nacional producido por *DJ Balbo* y cantautores juveniles del corrido tumbado como *Natanael Cano*, también hay grandes recuerdos, las míticas presentaciones de los reguetoneros internacionales (muchos puertorriqueños) como *Anuel AA*, *Sir Speedy*, *Ñengo Flow* o *Nio García*. Como indica Silba (2011), estos lugares de baile en la periferia urbana son fuertemente estigmatizados en el discurso público, recaen en ellos estereotipos de género para quienes concurren, comparten y conviven en estos espacios: los varones son reducidos como “criminales” y las mujeres son visualizadas como “putas”. Precisamente, esta mala imagen es señalada por Felipe (24), que confesó sentir miedo de estos espacios hasta que un día se animó a conocerlos:

El *sonidero* y el *perreo* son como fiestas de barrio, en donde se pone un sonido y es democrático porque cualquiera puede entrar, están en la calle... Entonces vas, escuchas y bailas... Yo decía “no yo no voy a ir, esta superpeligroso”, pero acabé yendo y normal, cada quien está en su onda, siempre hay un tipo que se va a desconectar, siempre los hay, inclusive hasta en las fiestas de mis amigos de clase media.

Felipe, 24 años, estudiante universitario, promotor comunitario

Para él, ser estudiante fuera del barrio le daba perspectiva, remarcando que las fiestas de clase media y clase popular no tenían gran diferencia. Esto no quiere decir que estén exentas de violencia o vivencias negativas. Rodrigo prefiere asegurarse y plantea una lógica de *banda* para ir a estas fiestas, ello le asegura sentirse protegido en el camino y para el retorno a casa.

Me iba a algunas fiestas en la onda de echar *cotorreo* y beber, todos juntos *en banda*, regresamos todos juntos y ya todo bien. Personas que yo considero que pos’ son mis amigos, ¿no?.. Nunca nos sacamos de onda así que nos golpearan o golpear. Siempre he procurado no meterme en problemas, en la buena onda. Pero pos’ también hay gente loca y comienzan los disturbios, es gente mala onda... La mayoría si está disfrutando...

Rodrigo, 22 años, bachillerato incompleto, comerciante de verduras

En estos espacios de fiesta hay miedo por lo imprevisto y la violencia siempre latente: “se han escuchado balazos, también riñas, tú nunca sabes qué problema vaya a haber” (Antonio),

o, de la gente que introduce la *mala onda*, como dice Tomas: “van los *porros*,¹⁰⁰ se enfrentan en la fiestas, lanzan petardos y así ... Uno se empezó a drogar y era muy pesado el ambiente de perderse con el *activo*, con la droga, muy *chakas*...” Esta experiencia conflictiva en los *perreos* y los *sonideros*, hace necesaria la distancia social con los sujetos “desconectados” de la *buena onda* (*erizos*, *chakas*, *malandros*, *porros*...). En suma, estos espacios de diversión representan un modo de “estar juntos” para los jóvenes de La Desarrollo, son una oportunidad de identificarse con otros “como ellos” fuera del barrio, de trasladarse juntos y protegerse *en banda*, de hacer una sociedad propia y una geografía particular y alternativa en la ciudad.

8. REHACER LA CIUDAD

La anterior narrativa etnográfica y visual permitió conocer la relación entre reconocimiento y movimiento para los jóvenes “dentro” de La Desarrollo, en los barrios aledaños, fuera de Iztapalapa y hacia “más adentro” de la periferia oriente. En medio de esta cartografía tan desigual, intento desentrañar los órdenes urbanos que se instalan en sus subjetividades, sus identidades y sus cuerpos por medio de las capacidades concretas que tienen para circular, moverse y presentarse como sujetos valorados. Así, el análisis muestra cómo los jóvenes se las ingenian día a día para construirse a sí mismos “dentro” de los circuitos sociales del barrio y de qué manera producen un territorio juvenil de cara a los imaginarios y estereotipos que les niegan un “lugar propio” en la Ciudad de México.

Sin duda, los códigos metropolitanos para encontrarse entre diferentes y desiguales inciden en una política de inmovilidad para estos jóvenes del oriente. No obstante, al analizar con mayor detalle etnográfico estos procesos, se aprecia que las fronteras urbanas pueden ser trastocadas, manipuladas y redefinidas cuando ellos siguen recorridos “alternos”. Para entender esto debe considerarse que tales políticas de inmovilidad recaen en sus cuerpos, además pueden ser tanto físicas como simbólicas. Las redefiniciones identitarias responden a dificultades y posibilidades en los recorridos que toman en su vida cotidiana. Por ejemplo, las barreras más físicas se evidencian en la rudeza, el maltrato y las detenciones de parte de la policía, mientras que las dimensiones simbólicas de la parálisis se expresan como presiones morales y emocionales en la convivencia que pueden tener en zonas de clases acomodadas.

¹⁰⁰ Los *porros* son grupos de choque en diversas escuelas o instituciones académicas en México, responden a intereses económicos o políticos, a su vez funcionan para impedir y amedrentar al movimiento estudiantil o controlar su libre asociación. Para saber más del “porrismo” puede consultarse Ordorika (2005).

La inmovilidad que comunican los jóvenes de La Desarrollo comienza en la propia colonia, consecuencia de la estigmatización territorial y de residir en una “zona roja” que es asediada y patrullada por policías y militares. Esta experiencia de vigilancia impacta sus recorridos, pero aun así no es totalmente paralizante de la vida juvenil: hay vías de escape. La injusticia del maltrato policial es muy concientizada, denunciada, resistida y se reconvierte en tácticas de navegación urbana, ejes de coordenadas y nuevos mapas desde que salen de casa, estableciendo con ello rutas para invisibilizarse y eludir el control social del cual son objeto. Esto es activar el “derecho al anonimato” del cual habla Delgado (2007).

También al saberse descolocados en diferentes ámbitos urbanos, estos jóvenes descubren su propio “habitáculo”, la debida extensión de sus territorios del yo y las distancias sociales que inscriben en sus cuerpos ya en movimiento. Por un lado, el tránsito por las “lejanías”, ocupadas por las clases medias y altas, puede naturalizar algunas valoraciones morales que no les son propias, al mismo tiempo que son subordinados laboralmente, negados ante la ausencia de empatía o expelidos por agentes de seguridad. Por otro lado, en sus “cercanías” reconstruyen jerarquías morales y principios de división interna en el barrio, de acuerdo al nivel socioeconómico “más bajo”, la estética “más fea” y la demonización de zonas, calles, sitios, vacíos o personas. Ello hace posible *su lugar* a través de la negociación con sus propias otredades. Conforman una geografía más acotada del barrio, donde se articula el yo y ciertos grupos y partes de la colonia. Esto contribuye a entender, desde la perspectiva juvenil, las maneras de habitar una zona urbana desfavorecida, como espacio tranquilo y seguro para vivir a pesar de las fuertes privaciones y desventajas sociales (Bayón y Saraví, 2018). En los mismos límites del yo, se construye y se porta una pertenencia barrial sentida como “lo propio”, que ante las barreras próximas y lejanas, se expresa en la capacidad para moverse en varios territorios sin perder el arraigo social y la identidad *soy barrio*.

En suma, la política de inmovilidad hacia el Centro de la ciudad y sus reglas para ser integrados por el trabajo y la educación, puede ser contestada, desdibujada y rebasada por los jóvenes de La Desarrollo, sobre todo, cuando buscan “adentrarse” en el oriente, con dirección a *Neza-York*, la resignificación de Nezahualcóyotl como centro del mundo o más bien de *su mundo*. Este es del momento del ocio, del escape, de la fiesta, del *perreo*, de las redes virtuales, del reguetón, del ligue; en síntesis, son las maneras de “ser chidos”, las sociabilidades juveniles van así acompañadas de una cartografía para “ser feliz”.

CONCLUSIONES

1. EXPRESAR EL BARRIO. DILEMAS DE CLASE

Cuando los jóvenes de La Desarrollo hablan del “barrio”, lo que es y significa para ellos, refieren a la sensación de estar como “en casa”. Este sentido de pertenencia es, a menudo, muy complejo y no funciona como una relación lineal con el territorio. La expresión “soy barrio”, que tantas veces escuché, señalaba una dirección postal en el oriente y también un conjunto de expresiones identitarias que sobrepasan cualquier límite administrativo. *Soy barrio* es una manera de ser, un lenguaje donde se entrecruza la clase, el espacio y el cuerpo como elementos performativos de la pertenencia. El arraigo se transporta en el mismo cuerpo juvenil, a través de modos de estar, percibir, sentir y moverse que expresan públicamente una clase social. El análisis etnográfico trata de recuperar así distintos ejemplos, momentos, sitios y situaciones en las que se puede ver cómo varios jóvenes de esta colonia popular podían reclamar *su lugar*, sobre todo, diciendo “soy barrio” en la Ciudad de México.

Pertenecer, para estos jóvenes, es una reivindicación de “lo propio”, a saber, de “sus” redes sociales, familiares, amistades, espacios, instituciones, prácticas, objetos y emociones; se trata de un conjunto de identificaciones fluidas, contingentes y sin carácter armónico o sincrónico (Truong, 2019b). No hay solo una manera de *ser barrio* “entre” los jóvenes de La Desarrollo. Las identificaciones con dicho *modo de ser* en la ciudad son muy complejas y, a menudo permanecen abiertas; es un proceso que depende profunda e insistentemente de lo que queda “afuera”, es decir, lo no-barrio, lo *fresa*, lo *mamón*, “los ricos”, lo *clasesmediero*, lo adulto, lo “serio”, “lo mejor”, lo “formal”, La Roma, lo *güero* e, incluso, lo amanerado. Este sentido de pertenencia juega con la lealtad hacia una clase, un género, un territorio, un cuerpo, entre otras categorías sociales.

Para evitar cualquier esencialismo, cabe destacar que el límite entre “el barrio” y lo que no lo es, desde la perspectiva juvenil, no incluye o excluye todos estos atributos al mismo tiempo. Tales elementos configuran un tipo de “repertorio cultural”, el cual puede entenderse como un recurso y puede utilizarse estratégicamente en la identidad (Swidler, 1986). A través de este repertorio cobran vida muchas narrativas de frontera en los jóvenes que conocí por

dos años, a la vez que las reorganizan para cada momento, para cada espacio y para cada cuerpo, para cada quien, en tanto es una construcción social, dinámica y situada (Pachucki, Pendergrass y Lamont, 2007). Los jóvenes como sujetos sociales suelen activar una política de pertenencia (Yuval-Davis, 2006), en otras palabras, politizan su identidad territorial, con límites performativos para saberse “dentro” o “afuera” del barrio. Por esta misma razón me decían “te falta barrio” cuando llegué a La Desarrollo, porque es un recurso identitario que puede estar “en falta” y que, por cierto, podría aprenderse, socializarse, portarse, transmitirse y comunicarse. Desde luego, hay todo “un arte” para ser o hacerse barrio, una táctica o una astucia, que es característica del manejo subordinado de la cultura (de Certeau, 1996).

Al respecto, el cuerpo socializado en códigos de barrio es un vehículo fundamental de la pertenencia. Ello indica un proceso, tanto “interior” en la comunidad, como “exterior” en la ciudad, para negociar subjetivamente tal identidad (Le Grand, 2014). Lo importante es saber cómo puede “suturarse” en la juventud cada una de las identificaciones con el “adentro” y con el “afuera” (Hall, 2003). Desde las perspectivas juveniles, algunas de las cuales están muy enraizadas en el oriente y otras no tanto, las fronteras de clase no son precisas ni estables. En consecuencia, estos jóvenes se van constituyendo como un grupo social diverso, heterogéneo y contingente a lo interno y a lo externo de los sectores populares. La gestión que hacen de “sus” arraigos, incluso puede ser profundamente divisiva del concepto de sí mismo, al punto de debilitar los vínculos con el barrio, o, por el contrario, radicalizar la pertenencia con una postura recalcitrante y defensiva de “lo propio”. Lo primero es evidente en los estudiantes inmersos en los circuitos sociales de la educación universitaria o quienes buscan “encajar” de alguna forma en las valoraciones morales de las clases más acomodadas. En cambio, la afirmación radical del barrio está presente en los más precarizados en términos laborales y educativos. La duda carcome a estos jóvenes en sus luchas por pertenecer, no se sabe si vale la pena tanto esfuerzo por obtener un reconocimiento “afuera” o hacerse popular “adentro” del barrio. Citando a Bourdieu (2000, pp. 156-157): “la resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los dominados.”

2. PERTENECER EN LA CIUDAD. ESPACIOS Y PODER

Es crucial resaltar que la vida social de los jóvenes de La Desarrollo se construye a través de jerarquías, fronteras y desigualdades urbanas. Estas relaciones de poder pueden inculcarse a

nivel institucional, sobre todo, por medio del discurso meritocrático que pulula en la escuela; igualmente pueden naturalizarse en los imaginarios negativos que se tienen de los *chakas* y las “otredades” en el espacio público y asimismo pueden contestarse en los tránsitos, lugares, movimientos y circuitos sociales, tal como sucede en la cultura del *hip-hop*, el culto por la ropa deportiva, con hacerse un corte de cabello *degradé* o un tatuaje *chido* e ir a los *perreos* de reguetón. Estos procesos identitarios tan distintos tienen algo en común: corresponden con el peso que tiene la estigmatización territorial y las maneras de lidiar con esa “mancha” en la dirección postal (Wacquant, Slater y Borges, 2014). Al respecto, la expresión *soy barrio* de los jóvenes, al ser performativa, está atravesada por fuertes sentimientos encontrados. A la vez que busca expresarse y encontrar “su lugar” en la ciudad y la colonia, también alberga incontables vivencias y memorias sobre la des-territorialización, la alienación, la humillación y la violencia, en diferentes lugares como la familia, la calle, la escuela, el trabajo, la relación con la policía, y en general, en todos los espacios públicos y comunes.

El arraigo barrial se trastoca con el poder de quienes categorizan la vida de los demás en la ciudad y los juicios del “afuera” (Wacquant, 2007). La consecuencia es que el “adentro” se reconfigura y se complejiza, haciendo que el vínculo joven-colonia se desnaturalice y también se restablezca como microterritorio y microdiferencia (Preece, 2020). Justamente, aquel romance del “aquí todos nos conocemos” puede ser una visión comunitarista bastante exagerada. Más bien, hay una política para pertenecer en la comunidad desde el capital social y la resistencia de la juventud. Esto encuentra sentido en ciertas prácticas y discursos sociales que soportan una sensación de seguridad y familiaridad en el entorno social. Es frecuente que los jóvenes de La Desarrollo sepan cuáles son sus “rumbos”, qué rutas tomar para ir al trabajo o la escuela, qué *compitas* deben tener, cuáles son sus amigos con los que crecieron, cuando hacerse una *bolita* y saludar a la *banda*, cómo hacer felices a sus madres y familiares, cómo tratar a los vecinos, conocen dónde es peligroso y por qué, qué zonas evitar, cuál es la apariencia de los personajes a quienes temer, con qué ánimo salir y cuál es la personalidad *ad hoc* a la calle, de qué manera enfrentar la delincuencia o eludir y soportar un arresto de la policía. En fin, cómo unirse y desunirse “entre ellos”, cómo reconocerse y diferenciarse como jóvenes del barrio frente a otros jóvenes, también, cómo construir sus propias figuraciones del “nosotros”, de la otredad y de la vigilancia social a la cual están sujetos día a día.

De alguna manera, la sensación de estar “en casa” implica cierto reajuste reflexivo sobre el “lugar propio” en la sociedad, en otras palabras, se trata de hacerse una imagen en el marco de los vínculos barriales que permiten una identificación digna consigo mismo y de revalorizar las pertenencias que son propias del origen popular (Preece, 2020). En medio de estos procesos se va constituyendo una “raíz” imaginada de la identidad, la cual entrecruza lo político, lo simbólico, lo moral y lo emocional; un enraizamiento que funciona como *un locus* de enunciación en un contexto local de fuertes privaciones socioeconómicas, además atravesado por la violencia y la presencia de grupos asociados con el narcotráfico. Así, La Desarrollo puede ser vivida por los jóvenes como un espacio seguro porque también es propio para ellos. “Es peligroso, es barrio, hay adversarios, pero *jalas* con la *banda* y se pone *suave*” me decía un amigo rapero en una fiesta *hip-hop* en la colonia.

Estos hallazgos sobre la juventud de sectores populares permiten cuestionar muchos de los argumentos que invitan el apego a un territorio urbano cómo asunto que solo depende de la residencia a largo plazo en el mismo y de ubicarse en una zona privilegiada de la ciudad. La construcción de la pertenencia local se concreta por medio de la capacidad de plasmarse y verse reflejado en el entorno, de hacerse una personalidad en él. La pertenencia local es el acto de hacer coincidir aspectos biográficos y la experiencia propia con el lugar de residencia. Esta hipótesis es parte del debate sobre el trabajo de Savage, Bagnall, y Longhurst (2005) y la “pertenencia electiva” en zonas residenciales de la clase media en Inglaterra, es decir, entre quienes pueden elegir dónde vivir, mantenerse cerca de personas con el mismo nivel de ingreso y emplazarse en un espacio adaptado a la medida de sus gustos, estéticas y estilos de vida. En el caso de La Desarrollo puede revisarse este argumento, justo al problematizar en sus jóvenes la extracción popular y la residencia en un barrio desfavorecido. Ellos logran construir identificación local a través de una territorialización por apropiación más que por dominación (Haesbaert, 2011). En las relaciones de poder inscritas en sus cuerpos, prácticas y territorios, en la metrópolis y en la comunidad, estos jóvenes se sienten subordinados y “sin lugar” frente a la vigilancia social y policial. La pertenencia para ellos no es asunto electivo, sino que emerge como un desafío personal, una disputa simbólica y una lucha social para hacerse de “un lugar” en la ciudad (Chaves y Segura, 2015). Desde la perspectiva de una juventud desfavorecida, sentirse parte de la gran urbe, pasa por una recreación de la identidad propia que se modula y se expresa por resistencias y contra-narrativas del orden urbano.

El barrio tiene una centralidad particular para los jóvenes de sectores populares, es a la vez medio de socialización y fuente de identidad. A diferencia de los jóvenes de clases acomodadas, para quienes las redes locales no son tan importantes y puede elegir espacios para convivir entre ellos, los jóvenes de menores ingresos se ven forzados a vivir donde pueden y encuentran sus vinculaciones y soportes en un conjunto de relaciones geográficas próximas. Como plantea Saraví (2015), estas experiencias juveniles tan disímiles responden a desigualdades tan acuciantes que terminan por fragmentar socialmente la ciudad; se crean estilos de vida contrapuestos en la juventud según clase social. Estas vivencias contrastantes resultan de disparidades en las condiciones materiales, así como la segmentación educativa y la zonificación residencial y de los espacios de consumo y de ocio. Al respecto, el trabajo etnográfico y visual de esta investigación buscó articular arraigos y movimientos de varios jóvenes de La Desarrollo, con lo cual se evidencia la importancia identitaria del barrio en sus vidas. Ha sido fundamental comprender que los arraigos no se hacen en lo abstracto, en “el espacio”, sino que está basado en un territorio con redes de pertenencia (Haesbaert, 2011), donde se ubican familiares, amigos, allegados, parejas, en el marco de casas, calles, canchas, barras, esquinas y otros lugares de referencia y encuentro social. Es a partir de la pertenencia donde todo esto encuentra sentido, relación y movimiento, así se construye una “sensación de inclusión” en la zona residencial donde “crecen” estos jóvenes (MacDonald *et al.*, 2005).

En estos términos, los hallazgos etnográficos buscan “espacializar” la vida social de los jóvenes de esta colonia popular, considerando su habitáculo, prosémica e inmersión en redes sociales para cada uno de los que colaboraron en esta investigación, en otras palabras, sus *territorios del yo* (Goffman, 1979). Es en este pluralismo constitutivo, de experiencias tan heterogéneas, que puede entenderse cómo los jóvenes viven y van haciendo “su lugar” (imaginario o real) en medio de la fragmentación urbana. Del mismo modo, la pertenencia al barrio se experimenta como algo fluido, situado y también paradójico (Stahl y Habib, 2017). Lo que es válido “fuera” de La Desarrollo, se convierte en algo distinto “en” la colonia, en Iztapalapa, en los barrios vecinos, en la escuela o el trabajo, recreando nuevas sociabilidades y escalas de identidad de acuerdo con estos contextos. “Afuera”, todos son barrio, “adentro” hay una gradualidad de maneras de ser barrio. Comparación y contraste se vuelven la política de pertenencia de “lo barrial”. El lugar de estos jóvenes en la metrópolis se aprende con las miradas de (des)aprobación en la “distancia” (lejana y cercana), se naturaliza en rumbos,

áreas, calles donde se sienten “conocidos”, o, se reclama al denunciar el abuso y la corrupción policial y la usurpación de sus emblemas deportivos y estilos urbanos. Precisamente, el *locus* de enunciación de estos jóvenes es escurridizo y difícil de definir, no podría encapsularse bajo una clasificación. Por esta ambigüedad es que pueden resistir la fijación estereotípica (Bhabha, 1983). No son un grupo con un lugar fijo, sino un conjunto diverso de experiencias y personas. Los jóvenes de La Desarrollo, al ser plurales, rebasan muchos estigmas, pueden también “des-fijarse” de ellos, o, en otras palabras, con su fluidez y movimiento han logrado desestabilizar el carácter inmóvil y cerrado de los imaginarios urbanos (Segura, 2019).

3. DESFIJAR LA OTREDAD URBANA. ALCANCES DE ESTA INVESTIGACIÓN

La pertenencia no se concibe desde una “raíz” única. Asimismo una mirada deficitaria desde la carencia y la exclusión no permite aprehender las complejidades en la identificación con “lo propio”. El concepto de “barrio” entre los jóvenes, desborda la definición unívoca de las colonias populares con respecto a sus privaciones materiales y simbólicas. Como observa Cordeiro (2009) en su etnografía sobre los jóvenes en una favela en Río de Janeiro, más que un espacio devaluado para vivir, la favela pasa a convertirse en lugar y fuente de memorias, imaginarios, identidades, afectos y adhesión emocional, independientemente de encontrarse desfavorecida en términos escolares, laborales, residenciales, de seguridad y de acceso a los servicios urbanos básicos. Esta construcción juvenil del barrio adquiere particular relevancia en la Ciudad de México, una ciudad donde más de la mitad de su territorio está comprendido por una urbanización de tipo popular (Duhau y Giglia, 2008). Más allá de una geografía administrativa, el barrio se experimenta como un universo de sentidos y un espacio móvil de familiaridad, como frontera urbana de pertenencia y un circuito de reconocimiento en la gran urbe. Estos procesos de identificación no pueden ser entendidos sin el esfuerzo cotidiano de los jóvenes por revalorizarse y lidiar con la imaginación clasista y racista sobre sus cuerpos, espacios, lenguajes, afectos, personalidades, estilos y comportamientos.

Esta investigación es un esfuerzo por desclasificar a los jóvenes del oriente como “otredad urbana”, considerando para ello su complejidad social y su cartografía más allá de los flujos normativos del trabajo y de la escuela. Ello implica explorar sus propias razones, motivaciones, direcciones y ejes de coordenadas. El mismo barrio como discurso y lugar de representación, se halla compuesto de “salidas” y “entradas” que son repletas de simbolismo.

Los recorridos urbanos de los jóvenes hacen notar que “adentro” hay distinciones de acuerdo con la organización familiar y comunitaria de una geografía de la dignidad y el performance delimitado que tienen sus cuerpos en los códigos masculinizantes del espacio público. El acto de “salir” de la colonia despierta la esperanza de movilidad social o marca el camino esperado de la criminalización, estigmatización y subordinación en diferentes situaciones y lugares. En este desplazamiento dentro y fuera del barrio, los jóvenes de La Desarrollo se reconocen como otredad en la ciudad y también construyen sus propias otredades en sus territorios.

La desigualdad urbana tiene gran impacto en que el estilo de vida del barrio sea poco respetado y valorado; haciendo patente en la ciudad un conjunto de barreras que jerarquizan “el valor” que tienen ciertas prácticas, personas, lugares, vínculos y objetos (Sayer, 2005). Como respuesta al escrutinio moral en la colonia y la mirada desaprobatoria de clases medias y altas, los jóvenes del oriente procuran reconstruir su valía en otros entornos. La noción de *circuito* (Magnani, 2005), entre salir y volver a casa, revela que la ciudad para los jóvenes de la periferia no solo son las normas y categorías del centro metropolitano, sino que subraya la autonomía de sus movimientos y desplazamientos, su posibilidad de reconocerse “entre ellos”, así como el sustento práctico de sus modos de vivir y de crear sus propios órdenes urbanos. De los circuitos juveniles emana un núcleo o *nodo* relacional, donde se confirma que la subjetividad de los jóvenes de La Desarrollo no tiene “raíz” única en esta colonia, sino que son agentes de enraizamientos fijos y móviles. Hacen nuevas raíces en la ciudad que se entretajan y crean lugares nuevos, nuevas geografías para ser barrio, con otros barrios hacia el oriente, “más dentro” del oriente, por ejemplo, en *Neza-York*, la jocosa resignificación de Nezahualcóyotl como epicentro mundial. Esto descubre que la vigilancia y el poder van del centro a la periferia, pero también que, los arraigos sociales de la juventud de los sectores populares, tienen la sutileza de engañar cualquier imagen urbana hegemónica. Desde la irreverencia juvenil, como fuente de creatividad y pertenencia social, se deja de pensar en un “Centro” único, al mismo tiempo que se generan múltiples “centros”, lo cual desmitifica la trascendencia del centro metropolitano en “sus” vidas y revaloriza los centros creados en “sus” relaciones. No en vano, estos procesos de des-periferización (o de creación de nuevos centros), vienen siendo foco de discusiones recientes sobre la periferia metropolitana de la Ciudad de México (Portal y Ziri3n, 2019).

Toda esta discusión confluye haciendo tambalear la agnotología mediática y todo el sustento imaginario de los estereotipos sobre los jóvenes del oriente. A esto contribuyó el análisis de pertenencia en esta investigación etnográfica, resaltando el poder, el afecto y la identidad en la sensación de estar como “en casa” y su construcción social (Yuval-Davis, 2006). La pertenencia, entendida como asunto performativo y multifacético, supone conocer la complejidad y la fluidez del arraigo social más allá de categorías simplistas. Igualmente, cabe destacar que el presente trabajo deja abiertas algunas temáticas que contribuirían a una mejor comprensión del apego por el barrio entre los jóvenes de los sectores populares. Una agenda de investigación futura puede contemplar la emergencia virtual de una identidad *soy barrio* des-territorializada, estetizada y mundializada en función de las nuevas tecnologías de comunicación y las socialización en plataformas digitales (música, video, *streaming*, foros de discusión, etcétera), es importante también el peso de instituciones religiosas y programas sociales del Estado en las formas de integración social de estos jóvenes, asimismo examinar más sobre sus trayectorias residenciales y en el eventual cambio de dirección postal y con detalle profundizar en la economía subterránea y la sociabilidad que pasa por las drogas. De igual manera, queda muy pendiente una cabal perspectiva de género y (trans)feminista, donde se problematice con mayor claridad el rol que asumen las mujeres jóvenes y “otros géneros” en el espacio público y la visión femenina “dentro” y “afuera” de colonias populares como La Desarrollo. En el plano teórico, se podría considerar la pertenencia a la luz de la contingencia de ciertos procesos sociales, sobre todo, rastreando el arraigo sin territorialidad específica y observar sus consecuencias en las subjetividades juveniles contemporáneas.

El desafío de la desclasificación de los jóvenes del oriente está orientado a desmontar la violencia simbólica que pesa sobre ellos, así como las imágenes humillantes que recaen en sus identidades, espacios y cuerpos. Este enfoque busca desnaturalizar la configuración de tal discurso estigmatizante y criminalizante, a la par de indagar y conocer de qué manera el barrio se inscribe en lo subjetivo y es fuente de resistencia, como sentido de pertenencia con cualidad material, simbólica, emocional y estética, a través de modos de estar, percibir, sentir y moverse en los espacios públicos. No se trata de mirar a los jóvenes de la Desarrollo como otredad urbana, sino de entender los argumentos y realidades que nos permiten visualizarlos desde el respeto que merece cualquier persona en la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Achutti, L. (2004). *L'homme sur la photo. Manuel de photoethnographie*. Paris: Téraèdre.
- Agier, M. (2015). Do direito a cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro”. *Mana*, 21(3), 483-498. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>
- Aguilar, A. y López, F. (2016). Espacios de pobreza en la periferia urbana y suburbios interiores de la Ciudad de México: Las desventajas acumuladas. *EURE*, 42(125), 5-29. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100001>
- Aguilar, A., Romero, P. y Hernández-Lozano, J. (2020). Tipos de barrios pobres y sus factores de diferenciación en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. En Adrián G. Aguilar y I. Escamilla-Herrera (Eds.), *Expresiones de la segregación residencial y de la pobreza en contextos urbanos y metropolitanos* (pp. 111-143). Ciudad de México: UNAM/Instituto de Geografía/Miguel Ángel Porrúa.
- Aguilar, A., Romero, P. y Hernández-Lozano, J. (2015). Segregación socio-residencial en la Ciudad de México. Dinámica del patrón territorial a nivel local, 2000-2010. En A. Aguilar y I. Escamilla (Eds.), *Segregación urbana y espacios de exclusión. Ejemplos de México y América Latina* (pp. 73-101). Ciudad de México: UNAM/Porrúa.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alarcón, C. (2012). *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Alvarado, A. (2015). Nociones de justicia, legalidad y legitimidad de las normas entre jóvenes de cinco países de América Latina. *Revista Sociedade e Estado*, 30(1), 75-97.
- Álvarez Agüí, N. (2011). *La construcción de una categoría social estigmatizada: Los "jóvenes de los suburbios" en Francia* (Tesis de Doctorado). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, E. (1999). *Code of the street: Decency, violence, and the moral life of the inner city*. New York: W.W. Norton.
- Anderson, E. (2003). *A Place on the Corner: A Study of Black Street Corner Men*. Chicago: University of Chicago Press.
- Antonsich, M. (2010). Searching for Belonging – An Analytical Framework. *Geography Compass*, 4(6), 644-659. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2009.00317.x>
- Appadurai, A. (2001). La producción de lo local. En *La modernidad desbordada* (pp. 187-208). Buenos Aires: Trilce/Fondo de Cultura Económica.
- Apter, D. et al. (2009). The Chicago School and the roots of urban ethnography: An intergenerational conversation with Gerald D. Jaynes, David E. Apter, Herbert J. Gans, William Kornblum, Ruth Horowitz, James F. Short, Jr, Gerald D. Suttles and Robert E. Washington. *Ethnography*, 10(4), 375-396. <https://doi.org/10.1177/1466138109346982>

- Araujo, K., y Martuccelli, D. (2015). Las individualidades populares: Análisis de sectores urbanos en Chile. *Latin American Research Review*, 50(2), 86-106. <https://doi.org/10.1353/lar.2015.0022>
- Archer, L., Hollingworth, S. y Halsall, A. (2007). 'University's not for Me — I'm a Nike Person': Urban, Working-Class Young People's Negotiations of 'Style', Identity and Educational Engagement. *Sociology*, 41(2), 219-237. <https://doi.org/10.1177/0038038507074798>
- Ascensio, C. (2015). Percepción de inseguridad en los espacios públicos, similitudes y diferencias intergeneracionales. *Revista Alter, Enfoques Críticos*, 6(12), 69-87.
- Ascensio, C. (2018). Pactando con el diablo: Problemas metodológicos y éticos de la investigación en contextos violentos. *Acta Sociológica*, 0(75), 87-111. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2018.75.64811>
- Augé, M. (1992). *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Auyero, J. (1993). *Otra vez en la vía. Notas e interrogantes sobre la juventud de sectores populares*. Buenos Aires: Espacio Abierto.
- Auyero, J. y Sobering, K. (2019). *The Ambivalent State Police-Criminal Collusion at the Urban Margins*. New York: Oxford University Press.
- Baird, A. (2018). Becoming the 'Baddest': Masculine Trajectories of Gang Violence in Medellín. *Journal of Latin American Studies*, 50(1), 183-210. <https://doi.org/10.1017/S0022216X17000761>
- Baker, G. (2005). *Dying to be Men. Youth, masculinity and social exclusion*. New York: Routledge.
- Banks, M. (2010). *Los datos visuales en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Bateson, G. y Mead, M. (1942). *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: F.C.E.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Baumeister, R. y Leary, M. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529.
- Bayón, M. C. (2012). El "lugar" de los pobres: Espacio, representaciones sociales y estigmas en la Ciudad de México. *Revista Mexicana de Sociología*, 74, 133-166.
- Bayón, M. C. (2013). Hacia una sociología de la pobreza: La relevancia de las dimensiones culturales. *Estudios sociológicos*, XXXI(91), 87-112.
- Bayón, M. C. (2015). *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*. Ciudad de México: IIS-UNAM/Bonilla Artiga Editores.
- Bayón, M. C. (2019). Introducción. La construcción social de la desigualdad. Reflexiones sobre convivencia y justicia social en tiempos de neoliberalismo. En M. C. Bayón, *Las grietas del neoliberalismo: Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México* (pp. 9-36). Ciudad de México: UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bayón, M. C. y Saraví, G. (2018). Place, Class Interaction, and Urban Segregation: Experiencing Inequality in Mexico City. *Space and Culture*, 21(3), 291-305. <https://doi.org/10.1177/1206331217734540>

- Bayón, M. C. y Saraví, G. (2019). La experiencia escolar como experiencia de clase: Fronteras morales, estigmas y resistencias. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (59), 68-85. <https://doi.org/10.29340/59.2050>
- Becker, H. (2015). *Para hablar de la sociedad. La sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bell, V. (1999). Performativity and Belonging: An Introduction. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 1-10. <https://doi.org/10.1177/02632769922050511>
- Bennett, A. y Robards, B. (Eds.). (2014). *Mediated Youth Cultures The Internet, Belonging and New Cultural Configurations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bennett, J. (2014). Gifted Places: The Inalienable Nature of Belonging in Place. *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(4), 658-671. <https://doi.org/10.1068/d4913p>
- Benson, M. y Jackson, E. (2013). Place-making and Place Maintenance: Performativity, Place and Belonging among the Middle Classes. *Sociology*, 47(4), 793-809. <https://doi.org/10.1177/0038038512454350>
- Bhabha, H. (1983). The other question: The stereotype and colonial discourse. *Screen*, 24(6).
- Biehl, J. (2005). *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1980). La jeunesse n'est qu'un mot. En *Questions de sociologie* (pp. 143-154). Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1987). What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups. *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1-17.
- Bourdieu, P. (1988). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2003). *Images d'Algérie, une affinité électorale*. Paris: Actes Sud/Camera Austria/Fondation Liber.
- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). El espacio de los puntos de vista. En P. Bourdieu (Ed.), *La miseria del mundo* (pp. 9-10). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2011). Los tres estados del capital cultural. En *Las estrategias de la reproducción social* (pp. 213-220). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. (1964). *Le déracinement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourgois, P. (2005). Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador. En F. Ferrándiz y C. Feixa (Eds.), *Jóvenes sin tregua. Cultura y política de la violencia* (pp. 11-34). Barcelona: Anthropos.
- Bourgois, P. (2010). *En busca de respeto: Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourgois, P. y Schonberg, J. (2009). *Righteous dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- Bover, T. y Fuentes, S. (2015). Trayectos y trayectorias urbanas de jóvenes en Buenos Aires: Territorios y moralidades en juego. En M. Chaves y R. Segura (Eds.), *Hacerse un*

- lugar: Circuitos y trayectorias de jóvenes en ámbitos urbanos* (pp. 47-71). Buenos Aires: Biblos.
- Brenner, N. (2001). The limits to scale? Methodological reflections on scalar structuration. The limits to scale? Methodological reflections on scalar structuration. *Progress in Human Geography*, 25(4), 591-614. <https://doi.org/10.1191/030913201682688959>
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 43(2), 163-189.
- Burkitt, I. (2004). The time and space of everyday life. *Cultural Studies*, 18(2-3), 211-227. <https://doi.org/10.1080/0950238042000201491>
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 18, 296-314.
- Buttimer, A. (1980). Home, Reach, and the Sense of Place. En A. Buttimer y D. Seamon (Eds.), *The Human Experience of Space and Place* (pp. 166-187). London: Croom Helm. <https://researchrepository.ucd.ie/handle/10197/10731>
- Cabral, P. (2016). Picas y peleas: Ganarse el respeto. El uso expresivo de la violencia. En E. Rodríguez Alzueta (Ed.), *Hacer Bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos* (pp. 21-44). La Plata: Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales/Universidad Nacional de Quilmes/Malisia.
- Cajas, J. (2004). *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York*. México D.F.: Cámara de Diputados/Conaculta/INAH/Miguel Ángel Porrúa.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- Caldeira, T. (2010). *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Buenos Aires: Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Calhoun, C. (2003). 'Belonging' in the Cosmopolitan Imaginary. *Ethnicities*, 3(4), 531-553. <https://doi.org/10.1177/1468796803003004005>
- Caracheo, C. (2020). *La forma espacial y el proceso social como factores explicativos del fenómeno de la delincuencia urbana* (Tesis de Doctorado). Ciudad Universitaria: UNAM/Programa de Maestría y Doctorado en Urbanismo.
- Casey, E. (1993). *Getting Back Into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Casey, E. S. (2001). Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? *Annals of the Association of American Geographers*, 91(4), 683-693. JSTOR. Recuperado de JSTOR.
- Caudillo Cos, C. (2016). De la casa al trabajo, evolución de la movilidad laboral. En CentroGeo (Ed.), *Tendencias territoriales determinantes del futuro de la Ciudad de México*. (pp. 117-151). Ciudad de México: Consejo Económico y Social de la Ciudad de México/Centro de Investigación de Geografía y Geomática.
- Chatterton, P. y Hollands, R. (2003). *Urban Nightscapes. Youth Cultures, Pleasure Spaces and Corporate Power*. London/New York: Routledge.
- Chaves, M. (2010). *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Chaves, M. (2018). Tres apropiaciones (o más). Dialogando diez años después con el texto de Sergio Tonkonoff sobre pibes, choreo, ropa deportiva y la moral del amo. *Cuestiones Criminales*, 1(1), 144-155.
- Chaves, M., Fuentes, S. y Vecino, L. (2017). *Experiencias juveniles de la desigualdad*. Buenos Aires: CLACSO.

- Chaves, M. y Segura, R. (Eds.). (2015). *Hacerse un lugar. Circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*. Buenos Aires: Biblos.
- Chin, C. (2019). The concept of belonging: Critical, normative and multicultural. *Ethnicities*, 146879681982740. <https://doi.org/10.1177/1468796819827406>
- Chun, A. (2009). On the Geopolitics of Identity. *Anthropological Theory*, 9(3), 331-349. <https://doi.org/10.1177/1463499609348245>
- Collier, J. (1975). Photography and Visual Anthropology. En P. Hockings (Ed.), *Principles of Visual Anthropology*. The Hague/Paris: Mouton de Gruyter.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connolly, P. (2005). *Tipos de poblamiento en la Ciudad de México*. UAM-Azcapotzalco.
- Contreras, R. (2013). *The Stickup Kids: Race, Drugs, Violence, and the American Dream*. Oakland: University of California Press.
- Contreras, S. (Ed.). (2007). *Mercados Itinerantes: Estudio exploratorio de los tianguis en Celaya Guanajuato México. La lógica de los mercados*. Guanajuato: Facultad de Ciencias Administrativas/Universidad de Guanajuato.
- Cordeiro, D. (2009). *Juventude nas sombras: Escola, trabalho e moradia em territórios de precariedades*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faper.
- Cresswell, T. (1996). In *Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press..
- Cresswell, T. (2005). Moral Geographies. En *Key Thinkers on Space and Place* (pp. 128-134). London/New York: I.B. Tauris.
- Cresswell, T. (2010). Towards a Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(1), 17-31. <https://doi.org/10.1068/d11407>
- Crossley, S. (2017). In *Their Place: The Imagined Geographies of Poverty*. London: Pluto Press.
- Cruzvillegas, J. (2017). *Pasos sonideros*. Ciudad de México: Proyecto Literal.
- Cuervo, H. y Wyn, J. (2014). Reflections on the use of spatial and relational metaphors in youth studies. *Journal of Youth Studies*, 17(7), 901-915. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.878796>
- Cuervo, H. y Wyn, J. (2017). A Longitudinal Analysis of Belonging: Temporal, Performative and Relational Practices by Young People in Rural Australia. *YOUNG*, 25(3), 219-234. <https://doi.org/10.1177/1103308816669463>
- Cuzzocrea, V. (2018). 'Rooted mobilities' in young people's narratives of the future: A peripheral case. *Current Sociology*, 66(7), 1106-1123. <https://doi.org/10.1177/0011392118776357>
- Daley, K. (2015). The wrongs of protection: Balancing protection and participation in research with marginalised young people. *Journal of Sociology*, 51(2), 121-138. <https://doi.org/10.1177/1440783313482365>
- de Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DeFilippis, J., Fisher, R. y Shragge, E. (2006). Neither Romance Nor Regulation: Re-evaluating Community. *International Journal of Urban and Regional Research*, 30(3), 673-689.
- Degnen, C. (2016). Socialising place attachment: Place, social memory and embodied affordances. *Ageing & Society*, 36(8), 1645-1667. <https://doi.org/10.1017/S0144686X15000653>

- Delgadillo, V. (2016). La disputa por los mercados de La Merced. *Alteridades*, 26(51), 57-69.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Devji, F. et al. (2018). Belonging. En *Rethinking Society for the 21st Century: Report of the International Panel on Social Progress* (pp. 779-812). Cambridge: Cambridge University Press.
- di Napoli, P. (2016). La juventud como objeto de temor y estigmatización. Sentimientos desde y hacia los jóvenes de los países del Cono Sur. *Revista de Ciencias Sociales DS-FCS*, 29(38), 123-144.
- Díaz Cruz, A. (2019). *Economías de la inseguridad: Violencia, estado y (des)orden local* (Tesis de doctorado). Ciudad de México: Centro de Estudios Sociológicos/Colegio de México.
- Dorantes, C. y Correa, M. (2014). El Mando Único en Morelos. La seguridad pública frente a los derechos humanos. En S. Aguayo (Ed.), *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos* (pp. 310-327). México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia, A.C.
- Douglas, M. (1984). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge.
- Duhau, E. (1998). *Hábitat popular y política urbana*. México: Porrúa/UAM-A.
- Duhau, E. (2013). La división social del espacio metropolitano. *Nueva Sociedad*, 243, 79-91.
- Duhau, E. y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. México D.F.: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Duneier, M. (1999). *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Durham, E. R. (1986). A Sociedade vista da periferia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1(1), 84-99.
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2002). *Chicos en banda: Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Elias, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Epele, M. (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Eribon, D. (2009). *Retour à Reims*. Paris: Fayard.
- Fanon, F. (2001). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil.
- Farrugia, D. y Wood, B. (2017). Youth and Spatiality: Towards Interdisciplinarity in Youth Studies. *YOUNG*, 25(3), 209-218. <https://doi.org/10.1177/1103308817712036>
- Fassin, D. (2016). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feixa, C. (1998). *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. México: SEP/Causa Joven/CIEJ.
- Feldman, L. y Mandache, L. (2019). Emotional overlap and the analytic potential of emotions in anthropology. *Ethnography*, 20(2), 227-244. <https://doi.org/10.1177/1466138118768620>
- FGJCDMX. (2019). *Boletín Estadístico de la Incidencia Delictiva en la Ciudad de México en el periodo de Enero—Diciembre 2019*. Ciudad de México: Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México.

- Flamm, M. y Kaufmann, V. (2006). Operationalising the Concept of Motility: A Qualitative Study. *Mobilities*, 1(2), 167-189. <https://doi.org/10.1080/17450100600726563>
- Fleischer, F. y Marín, K. (2019). Atravesando la ciudad. La movilidad y experiencia subjetiva del espacio por las empleadas domésticas en Bogotá. *EURE*, 45(135), 27-47. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612019000200027>
- Font, J. (2015). *Jóvenes y periferia*. Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya.
- Forrest, R. (2004). *Who Cares About Neighbourhoods?* Bristol: Centre for Neighbourhood Research/Economic and Social Research Council.
- Fortier, A-M. (2000). *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. 1- la voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- Franch, M. (2002). Nada para fazer? Um estudo sobre atividades no tempo livre entre jovens de periferia no Recife. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 19(2), 117-133.
- Franco, J. L. (2014). *El Canerousse: Diccionario de la cárcel*. México D.F.: Producciones «El Salario del Miedo».
- Fraser, A. (2013). Street habitus: Gangs, territorialism and social change in Glasgow. *Journal of Youth Studies*, 16(8), 970-985. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.793791>
- Friedman, S. (2012). Cultural omnivores or culturally homeless? Exploring the shifting cultural identities of the upwardly mobile. *Poetics*, 40(5), 467-489. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2012.07.001>
- Friedman, S. (2014). The Price of the Ticket: Rethinking the Experience of Social Mobility. *Sociology*, 48(2), 352-368. <https://doi.org/10.1177/0038038513490355>
- Friedman, S. (2016). Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *The Sociological Review*, 64(1), 129-147. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>
- Frost, D. y Catney, G. (2020). Belonging and the intergenerational transmission of place identity: Reflections on a British inner-city neighbourhood. *Urban Studies*, 57(14), 2833-2849. <https://doi.org/10.1177/0042098019887922>
- Gaceta Oficial de la Ciudad de México (2017). *Programa Institucional de la Secretaría de Seguridad Pública de la Ciudad de México 2014-2018*. Secretaría de Seguridad Pública de la Ciudad de México.
- Galimberti, C. y Segura, R. (2015). ¿Fuera de lugar? (In)visibilidades, conflictos y usos del espacio público. En M. Chaves y R. Segura (Eds.), *Hacerse un lugar: Circuitos y trayectorias de jóvenes en ámbitos urbanos* (pp. 73-99). Buenos Aires: Biblos.
- Galster, G. (2001). On the Nature of Neighbourhood. *Urban Studies*, 38(12).
- García G. y Paulín, H. L. (2016). Identidades juveniles en escenarios de periferización urbana. Una aproximación biográfica. *Quaderns de Psicologia*, 18(1), 35-52. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1307>
- García, K. (2019). Violence within: Understanding the Use of Violent Practices Among Mexican Drug Traffickers. *Justice in Mexico*, 16(2).
- Garibay, Á. (1961). *Vida económica de Tenochtitlan. Los pochtecas*. México D.F.: UNAM/Seminario de Cultura Náhuatl.
- Gay y Blasco, P. y Hernández, L. (2020). *Writing Friendship. A Reciprocal Ethnography*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Gayosso, J. (2009). Los tianguistas de la Ciudad de México: De informales a trabajadores atípicos. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 30(66), 53-67.

- Gayosso, J. (2018). Imaginarios urbanos y prácticas laborales en los comerciantes de la vía pública del Centro Histórico de Querétaro. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 15(38), 91. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i38.653>
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época moderna*. Barcelona: Península.
- Giglia, A. (2014). Consumption Practices and Local Belonging Among Condominium Residents in Mexico City. En P. Watt y P. Smets (Eds.), *Mobilities and neighbourhood belonging in cities and suburbs* (pp. 42-59). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Giglia, A. (2018). *Comercio, consumo y cultura en los mercados públicos de la Ciudad de México*. UAM-Iztapalapa/Departamento de Antropología.
- Giglia, A. (2019). Las nuevas periferias. Espacios marginales y sentido de pertenencia local. En M. A. Portal y A. Ziri6n (Eds.), *Periferias: Antropología en los límites de la ciudad y la cultura* (pp. 67-95). Gedisa/UAM-Iztapalapa.
- Giroux, H. (2012). *Disposable Youth, Racialized Memories, and the Culture of Cruelty*. New York: Routledge.
- Glasser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Goffman, A. (2009). On the Run: Wanted Men in a Philadelphia Ghetto. *American Sociological Review*, 74(3), 339-357. <https://doi.org/10.1177/000312240907400301>
- Goffman, A. (2014). *On the Run: Fugitive Life in an American City*. New York: Picador.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- G6mez M6ndez, N. (2013). *Identidad y ciudadanía laborales en el comercio en el comercio informal en la Ciudad de México: Una propuesta para su vinculaci6n y an6lisis empírico*. Presentado en XXIX Congreso ALAS CHILE 2013.
- Gorelik, A. (2004). *Miradas sobre Buenos Aires. Historia cultural y crítica urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.
- Greeno, J. (1994). Gibson's affordances. *Psychological review*, 101(2), 336-342.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2007). Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference. En A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (pp. 33-51). Facultad de Ciencias Sociales. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2902142>
- Gustafson, P. (2001). Roots and Routes: Exploring the Relationship between Place Attachment and Mobility. *Environment and Behavior*, 33(5), 667-686. <https://doi.org/10.1177/00139160121973188>

- Gutmann, M. (1999). Traficando con hombres: La antropología de la masculinidad. *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 245-286. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000100010>
- Gutmann, M. (2007). *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*. Los Ángeles: University of California Press.
- Guzmán, C. (2017). Las nuevas figuras estudiantiles y los múltiples sentidos de los estudios universitarios. *Revista de la Educación Superior*, 46(182), 71-87. <https://doi.org/10.1016/j.resu.2017.03.002>
- Habib, S., y Ward, M. (Eds.). (2019). *Identities, Youth and Belonging. International Perspectives*. London: Palgrave Macmillan.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México D.F.: Siglo XXI.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Halse, C. (2018). Theories and Theorising of Belonging. En C. Halse (Ed.), *Interrogating Belonging for Young People in Schools* (pp. 1-28). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75217-4_1
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hannerz, U. (1993). *La exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Buenos Aires: FCE.
- Harper, D. (2002). Talking about Pictures: A Case for Photo Elicitation. *Visual Studies*, (17), 13-26.
- Harper, D. (2012). *Visual Sociology*. New York: Routledge.
- Harris, A. y Gandolfo, E. (2014). Looked at and looked over or: I wish I was adopted. *Gender, Place & Culture*, 21(5), 567-581. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2013.810608>
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hernández Baca, L. (2018). *Por sentirme valiente empecé a robar: Masculinidades y violencias entre los adolescentes en conflicto con la ley de la Ciudad de México*. Ciudad de México: UAM-Unidad Cuajimalpa.
- Hernández Espinosa, R. (2015). De identidades, espacios y miradas. Contribuciones para una fenomenología de la desigualdad social en el espacio urbano. *Estudios demográficos y urbanos*, 30(1), 77-102.
- Hernández, M., Cingolani, J. y Chaves, M. (2015). Espacios con edades: El barrio y la pobreza desde los niños y los jóvenes. En M. Chaves y R. Segura (Eds.), *Hacerse un lugar: Circuitos y trayectorias de jóvenes en ámbitos urbanos* (pp. 123-146). Buenos Aires: Biblos.
- Hillier, J. y Rooksby, E. (Eds.). (2016). *Habitus: A Sense of Place*. En *Habitus: A Sense of Place*. New York: Routledge.
- Hollingworth, S. y Archer, L. (2010). Urban Schools as Urban Places: School Reputation, Children’s Identities and Engagement with Education in London: *Urban Studies*, 47, 584-603. (Sage UK: London, England). <https://doi.org/10.1177/0042098009349774>
- Holm, G. (2014). Photography as a Research Method. *The Oxford Handbook of Qualitative Research*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199811755.013.031>
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.

- hooks, bell. (2009). *Belonging: A Culture of Place*. New York: Routledge.: Routledge.
- Horst, H. (2009). Aesthetics of the Self: Digital Mediations. En D. Miller (Ed.), *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective* (pp. 99-113). Oxford/New York: Berg.
- Horst, H. y Miller, D. (2006). *The Cell Phone. An Anthropology of Communication*. Oxford/New York: Berg.
- Huot, S., Dodson, B. y Laliberte, D. (2014). Negotiating belonging following migration: Exploring the relationship between place and identity in Francophone minority communities. *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, 58(3), 329-340.
- IEDF (2015). *Características de los 40 distritos electorales locales del DF*. México D.F.: Comisión de Organización y Geoestadística Electoral/Instituto Electoral del Distrito Federal.
- Ignatieff, M. (2006). *Blood and belonging*. Toronto: Penguin.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. México: Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía.
- Ingram, N. (2011). Within School and Beyond the Gate: The Complexities of Being Educationally Successful and Working Class. *Sociology*, 45(2), 287-302. <https://doi.org/10.1177/0038038510394017>
- Iturriaga, E. (2016). *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Mérida: UNAM.
- Izaola, A. y Zubero, I. (2015). La cuestión del otro: Forasteros, extranjeros, extraños y monstruos. *Papers. Revista de Sociologia*, 100(1), 105-129. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.649>
- Jenkins, R. (2014). *Social Identity*. Abingdon: Routledge. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0011392100048003003>
- Jimeno, M. Varela, D. y Castillo, Á. (2011). Experiencias de violencia: Etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e Cultura*, 14(2), 10.5216/sec.v14i2.17604-10.5216/sec.v14i2.17604. <https://doi.org/10.5216/sec.v14i2.17604>
- Kaufmann, V. Bergman, M. y Joye, D. (2004). Motility: Mobility as capital. *International Journal of Urban and Regional Research*, 28(4), 745-756. <https://doi.org/10.1111/j.0309-1317.2004.00549.x>
- Kennelly, J. (2017). 'This Is the View When I Walk into My House': Accounting Phenomenologically for the Efficacy of Spatial Methods with Youth. *YOUNG*, 25(3), 305-321. <https://doi.org/10.1177/1103308816680437>
- Kessler, A. (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.
- Kessler, G. (2011). *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Kessler, G. (2012). Las consecuencias de la estigmatización territorial. Reflexiones a partir de un caso particular. *Espacios en blanco. Serie indagaciones*, 22(1), 165-198.
- Kessler, G., y Dimarco, S. (2013). Jóvenes, policía y estigmatización territorial en la periferia de Buenos Aires. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 22(2), 221-243.
- Kessler, G. y Focás, B. (2014). ¿Responsables del temor? Medios y sentimiento de inseguridad en América Latina. *Nueva sociedad*, (249), 137-148.
- Khan, S. y Jerolmack, C. (2013). Saying Meritocracy and Doing Privilege. *The Sociological Quarterly*, 54(1), 9-19. <https://doi.org/10.1111/tsq.12008>

- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology. The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455-485.
- Lagrange, H. (1995). *La civilité à l'épreuve: Crime et sentiment d'insécurité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lähdesmäki, T. *et al.* (2016). Fluidity and flexibility of “belonging”: Uses of the concept in contemporary research. *Acta Sociologica*, 59(3), 233-247. <https://doi.org/10.1177/0001699316633099>
- Lamont, M. y Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 167-195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>
- Lamont, M. y Swidler, A. (2014). Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing. *Qualitative Sociology*, 37(2), 153-171. <https://doi.org/10.1007/s11133-014-9274-z>
- Le Grand, E. (2014). Class, community and belonging in a «Chav Town». En P. Watt y P. Smets (Eds.), *Mobilities and neighbourhood belonging in cities and suburbs* (pp. 164-180). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Leach, N. (2002). Belonging: Towards a theory of identification with space. En J. Hillier y E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A Sense of Place* (pp. 297-315). Aldershot: Ashgate.
- Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London: Continuum.
- León Salazar, C. (2011). *El comercio callejero y el imaginario de libertad e independencia*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Lewis, O. (1969). The Culture of Poverty. En D. Moynihan (Ed.), *On Understanding Poverty: Perspectives from the Social Sciences* (pp. 187-220). New York: Basic Books.
- Lindón, A. (2008). Violencia/miedo, espacialidades y ciudad. *Casa del Tiempo*, 1(4), 8-14.
- Lindón, A. y Mendoza, C. (2015). Miradas alephianas de la periferia metropolitana. En A. Lindón y C. Mendoza, *La periferia metropolitana: Entre la ciudad prometida y un lugar para habitar la Ciudad de México* (pp. 29-56). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- Link, B. y Phelan, J. (2001). Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology*, 27, 363-385.
- Link, B. y Phelan, J. (2014). Stigma power. *Social Science & Medicine*, 103, 24-32. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2013.07.035>
- Lobo de la Tierra, A. (2016). Essentializing Manhood in “the Street”: Perilous Masculinity and Popular Criminological Ethnographies. *Feminist Criminology*, 11(4), 375-397. <https://doi.org/10.1177/1557085116662313>
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI Editores.
- López Guerrero, J. y Meneses, M. (Eds.). (2018). *Jóvenes y espacio público*. Ciudad de México: UNAM/CEIICH/IIS.
- Low, S. (2017). *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*. New York: Routledge.
- Lynch, K. (1959). *La imagen de la ciudad*. Buenos Aires: Infinito.
- MacDonald, R. *et al.* (2005). Growing Up in Poor Neighbourhoods: The Significance of Class and Place in the Extended Transitions of ‘Socially Excluded’ Young Adults. *Sociology*, 39(5), 873-891.
- MacDonald, R. y Marsh, J. (2005). *Disconnected Youth? Growing up in Britain's Poor Neighbourhoods*. London/New York: Palgrave Mcmillan.

- MacLeod, J. (1987). *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*. Boulder: Westview.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México D.F.: Siglo XXI.
- Magnani, J. (2002). De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(42), 11-29.
- Magnani, J. (2005). Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social*, 17(2), 173-205. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200008>
- Magnani, J. (2014). Circuito: Propuesta de delimitación de la categoría. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, (15). <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2047>
- Maldonado, S. (2013). Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencias de una investigación. *Avá*, (22), 123-144.
- Margolis, E. y Pauwels, L. (2011). *The Sage Handbook of Visual Research Methods*. London: Sage.
- Margulis, M. y Urresti, M. (1998). Buenos Aires y los jóvenes: Las tribus urbanas. *Estudios Sociológicos*, XV(46), 25-35.
- Maslow, A. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper. New York: Harper.
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massey, D. (1998). *The spatial construction of youth cultures*. En T. Skelton y G. Valentine (Eds.), *Cool places. Geographies of youth cultures* (pp. 121–129). London/New York: Routledge.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Mauger, G. (2007). *La revuelta de los suburbios franceses: Una sociología de la actualidad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Mauss, M. (1968). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF.
- May, V. (2011). Self, Belonging and Social Change. *Sociology*, 45(3), 363-378. <https://doi.org/10.1177/0038038511399624>
- May, V. (2017). Belonging from afar: Nostalgia, time and memory. *The Sociological Review*, 65(2), 401-415. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12402>
- Mayol, P. (1999). El barrio. En M. de Certeau, L. Giard y P. Mayol, *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar* (pp. 5-12). Mexico, D.F: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- Mead, G. H. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Meneses, M. (2016). 'Ni derecho al centro tenemos'. Jóvenes artistas gráficos en el espacio público de Oaxaca, 2006. *Espacialidades, Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura*, 6(1), 142-166.
- Meneses, M. (2020). La violencia como mecanismo de resolución de conflictos en entornos urbano-populares. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 41(161), 26-46. (Juventud). <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i161.693>
- Meritano, S. (2019). ¿Cómo se construye un pibe chorro? Los jóvenes como productores de riesgo en el discurso de la [in]seguridad neoliberal. *Margen*, 92, 1-9.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London/New York: Routledge.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Míguez, D. (2010). *Los pibes chorros. Estigma y marginación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Miller, A. (2015). *Discourses of Discipline. An Anthropology of Corporal Punishment in Japan's Schools and Sports*. Berkeley: University of California/Institute of East Asian Studies.
- Miller, D. (2010). *Stuff*. Cambridge: Polity Press.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwells.
- Moctezuma, V. (2017a). *El desvanecimiento de lo popular. Etnografía de desplazamientos en la gentrificación del Centro Histórico de la Ciudad de México (Tesis de Doctorado)*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Moctezuma, V. (2017b). Experiencia y significados simbólicos de los habitantes de conjuntos urbanos de interés social en México: Segregación, diferencia y distinción. *Estudios demográficos y urbanos*, 32(3), 487-514. <https://doi.org/10.24201/edu.v32i3.1723>
- Moncrieff, H. (2020). Pertenencia, extremismo político y violencia. Una foto-provocación de los jóvenes en un cerro de la Caracas post Chávez. En M. Sánchez y E. Köppen (Eds.), *Visualidades de la violencia y la muerte: Prácticas y representaciones* (pp. 19-38). Ciudad de México. CEIICH-UNAM
- Moncrieff, H. (2021). Desfijando la otredad urbana. Foto-provocación con jóvenes del oriente de la Ciudad de México. *Ichan Tecolotl*, 32(347). Recuperado de <https://ichan.ciesas.edu.mx/desfijando-la-otredad-urbana-foto-provocacion-con-jovenes-del-oriente-de-la-ciudad-de-mexico/>
- Moncrieff, H. y García Ponce de León, O. (2018). Máscaras masculinas de violencia. Sociología visual de pandilleros en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 80(2). <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2018.2.57722>
- Monsiváis, C. (1981). *Escenas de pudor y liviandad, México: Grijalbo*. México: Grijalbo.
- Morley, D. (2001). Belongings: Place, space and identity in a mediated world. *European Journal of Cultural Studies*, 4(4), 425-448. <https://doi.org/10.1177/136754940100400404>
- Muñoz González, G. (2015). *Juvenicidio en Colombia. Crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptables*. Barcelona: NED/ITESO/COLEF.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nateras, A. (2015). *Vivo por mi madre y muero por mi barrio: Significados de la violencia y la muerte en el Barrio 18 y la Mara Salvatrucha*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Navarrete, F. (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.
- Navarro, B. y Moctezuma, P. (1989). *La urbanización popular en la Ciudad de México*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM/Editorial Nuestro Tiempo.
- Nespor, J. (2000). Anonymity and Place in Qualitative Inquiry: *Qualitative Inquiry*, 6, 546-569. (Sage CA: Thousand Oaks, CA). <https://doi.org/10.1177/107780040000600408>
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Nixon, S. (Ed.). (1996). *Hard Looks: Masculinities, Spectatorship and Contemporary Consumption*. New York: St. Martin's Press.

- O'Hara, L. y Higgins, K. (2019). Participant Photography as a Research Tool: Ethical Issues and Practical Implementation. *Sociological Methods & Research*, 48(2), 369-399. <https://doi.org/10.1177/0049124117701480>
- Oppenchain, N. (2014). Teenagers' Mobilities and Sense of Belonging in the Parisian Sensitive Urban Areas. En P. Watt y P. Smets (Eds.), *Mobilities and neighbourhood belonging in cities and suburbs* (pp. 145-163). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ordorika, I. (2005). Violencia y «porrismo» en la educación superior en México. En *Anuario educativo mexicano: Visión retrospectiva 2005* (pp. 459-475). México D.F.: Cámara de Diputados/Universidad Pedagógica Nacional/Miguel Ángel Porrúa.
- Ortega, I. (2016). *Autoconstrucción de vivienda, espacio y vida familiar en la Ciudad de México*. México D.F.: FLACSO/UNAM/Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.
- Pachucki, M., Pendergrass, S. y Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35(6), 331-351. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2007.10.001>
- Pauwels, L. (2015). *Reframing Visual Social Science. Towards a More Visual Sociology and Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peet, R. (1975). The Geography of Crime: A Political Critique. *The Professional Geographer*, 27(3), 277-280.
- Pérez Islas, J. (2015). *La ruptura del acceso a la vida adulta. Trayectorias y significados juveniles entre la familia, la escuela y le trabajo* (Tesis de Doctorado). México D.F.: UAM-I.
- Pitt-Rivers, J. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Crítica.
- Portal, M. y Ziri6n, A. (2019). Claves para abordar y desbordar las periferias. A modo de introducci6n. En M. Portal y A. Ziri6n (Eds.), *Periferias: Antropología en los límites de la ciudad y la cultura* (pp. 11-22). Gedisa/UAM-Iztapalapa.
- Preece, J. (2020). Belonging in working-class neighbourhoods: Dis-identification, territorialisation and biographies of people and place. *Urban Studies*, 57(4), 827-843. <https://doi.org/10.1177/0042098019868087>
- Proshansky, H. M., Fabian, A. K. y Kaminoff, R. (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*, 3(1), 57-83. [https://doi.org/10.1016/S0272-4944\(83\)80021-8](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(83)80021-8)
- Reay, D. (2002). Shaun's Story: Troubling discourses of white working-class masculinities. *Gender and Education*, 14(3), 221-234. <https://doi.org/10.1080/095402502200010695>
- Reay, D. (2018). A Life Lived in Class. *PRISM: Casting New Light on Learning, Theory and Practice*, 2(1), 10-22. <https://doi.org/10.24377/LJMU.prism.vol2iss1article287>
- Reguillo, R. (2007). *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma.
- Reguillo, R. (2000). «La construcci6n social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas». En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanas del miedo*. Caracas: Rutgers-Nueva Sociedad.
- Reguillo, R. (2008). Sociabilidad, inseguridad y miedos: Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea. *Alteridades*, 18(36), 63-74.
- Reguillo, R. (2012). De las violencias: Caligrafía y gramática del horror. *Desacatos. Revista de Antropología Social* (40), 33-46.
- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion.

- Resa, C. (2003). El comercio de drogas y los conceptos míticos: La plaza. *El comercio de las drogas ilegales en México (Notas de investigación de CASEDE)*.
- Revolución Ciudadana. (2018). *Historia y situación socioeconómica de Desarrollo Urbano Quetzalcóatl (informe comunitario)*.
- Rhoads, R. (2020). “Whales Tales” On the Run: Anonymizing Ethnographic Data in an Age of Openness. *Cultural Studies. Critical Methodologies*, 20(5), 402-413. <https://doi.org/10.1177/1532708620936994>
- Rodgers, D. (2017). Bróderes in arms: Gangs and the socialization of violence in Nicaragua. *Journal of Peace Research*, 54(5), 648-660. <https://doi.org/10.1177/0022343317714299>
- Rodríguez Alzueta, E. (Ed.). (2016a). *Hacer Bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos*. La Plata: Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales/Universidad Nacional de Quilmes/Malisia.
- Rodríguez Alzueta, E. (2016b). *La máquina de la inseguridad*. La Plata: Estructura Mental a las Estrellas,.
- Rotker, S. (2000). Ciudades escritas por la violencia. (A modo de introducción). En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanas del miedo* (pp. 7-22). Caracas: Rutgers-Nueva Sociedad.
- Rubalcava, R. y Schteingart, M. (2012). *Ciudades divididas. Desigualdad y segregación social en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Said, E. (1977). *Orientalism*. London: Penguin.
- Saraví, G. (2004). Segregación urbana y espacio público: Los jóvenes en enclaves de pobreza estructural. *Revista de la CEPAL*, 83.
- Saraví, G. (2009). *Transiciones Vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*. México D.F.: Ediciones de la Casa Chata/CIESAS.
- Saraví, G. (2015). *Juventudes fragmentadas: Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. Ciudad de México: FLACSO México/CIESAS.
- Saraví, G. (2008). Mundos aislados: Segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México. *EURE*, 34(103), 93-110. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612008000300005>
- Saraví, G. A., Bayón, M. C. y Azaola, M. C. (2019). Constructing School Belonging(s) in Disadvantaged Urban Spaces: Adolescents’ Experiences and Narratives in Mexico City. *Youth & Society*, 0044118X19838188. <https://doi.org/10.1177/0044118X19838188>
- Savage, M., Bagnall, G. y Longhurst, B. (2005). *Globalization and Belonging: The Suburbanization of Identity*. London: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446216880>
- Sayer, A. (2005). Class, Moral Worth and Recognition. *Sociology*, 39(5), 947-963. <https://doi.org/10.1177/0038038505058376>
- Scheper-Hughes, N. (1992). *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda. (2019). Catastro de Iztapalapa. Recuperado de Datos Abiertos Ciudad de México (<https://datos.cdmx.gob.mx>)
- Secretaría de Movilidad. (2019). Ruta 37 en Iztapalapa. Recuperado de Datos Abiertos Ciudad de México (<https://datos.cdmx.gob.mx>)
- Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. San Martín: UNSAM EDITA.

- Segura, R. (2019). *Convivialidad en ciudades latinoamericanas. Un ensayo bibliográfico desde la antropología* (Mecila Working Paper Series, 11). São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Selby, H., Murphy, A. y Lorenzen, S. (1990). *The Mexican Urban Household: Organizing for Self-Defense*. Austin: University of Texas Press.
- Sheller, M. y Urry, J. (2006). The New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 38(2), 207-226. <https://doi.org/10.1068/a37268>
- Sherman, L. (1995). *Hot Spots of Crime and Criminal Careers of Places*. Washington: Police Executive Research Forum.
- Sibley, D. (1995). *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London: Routledge.
- SIDESO. (2016). *Mapa de Desarrollo Social de colonias de Iztapalapa*. Programa Integrado Territorial para el Desarrollo Social, Sistema de Información del Desarrollo Social (SIDESO).
- Silba, M. (2011). ¿“Damas gratis y pibes chorros”? Interceptando prácticas y representaciones sobre mujeres y varones jóvenes de sectores populares. *Revista argentina de estudios de juventud*. IV (4).
- Silva Forné, C. (2014). *Policía, uso de la fuerza y controles sobre la población joven*. Ciudad de México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Skeggs, B. (1997). *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Routledge.
- Skeggs, B. (2004). Exchange, value and affect: Bourdieu and ‘the self’. *The Sociological Review*, 52(s2), 75-95. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00525.x>
- Skeggs, B. (2011). Imagining personhood differently: Person value and autonomist working-class value practices. *The Sociological Review*, 59(3), 496-513. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02018.x>
- Skelton, T. (2013). Young People’s Urban Im/Mobilities: Relationality and Identity Formation. *Urban Studies*, 50(3), 467-483. <https://doi.org/10.1177/0042098012468893>
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London/New York: Verso.
- SSP-CDMX. (2017). *Informe de la Secretaria de Seguridad Pública de la Ciudad de México 2016-2017*. Secretaria de Seguridad Pública de la Ciudad de México.
- Stahl, G. y Habib, S. (2017). Moving Beyond the Confines of the Local: Working-class Students’ Conceptualizations of Belonging and Respectability. *YOUNG*, 25(3), 268-285. <https://doi.org/10.1177/1103308816669451>
- Stodulka, T., Dinkelaker, S. y Thajib, F. (2019). *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography*. Cham: Springer.
- Suárez, H. (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. Ciudad de México: IIS-UNAM/Quinta Chilla Ediciones.
- Suárez, H. (2012). Habitus clivé: Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu. *Revista latina de sociología*, (2), 56-68.
- Suchar, C. (1997). Grounding Visual Sociology Research in Shooting Scripts. *Qualitative Research*, 20(1), 33-55.

- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273-286. <https://doi.org/10.2307/2095521>
- Swyngedouw, E. (2004). Globalisation or 'glocalisation'? Networks, territories and rescaling. *Cambridge Review of International Affairs*, 17(1), 25-48. <https://doi.org/10.1080/0955757042000203632>
- Tapia, S. (2016). Salir, recorrer, permanecer. Movilidades cotidianas de jóvenes que realizan actividades artísticas y deportivas en barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires. *Argumentos. Revista de Critica Social*, 0(18). Recuperado de <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/2036>
- Thrasher, F. (1973). *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tijoux, M., Facuse, M. y Urrutia, M. (2012). El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación? *Polis*, 11(33), 429-450. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300021>
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg.
- Tonkonoff, S. (2007). Tres movimientos para explicar porqué los Pibes Chorros visten ropas deportivas. En VV.AA., *La sociología ahora* (pp. 151-164). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Tonkonoff, S. (2018). Cultura de consumo, juventud, delincuencia (acerca de los Pibes Chorros y otros fantasmas). *Cuestiones Criminales*, 1(1), 156-170.
- Traue, B., Blanc, M. y Cambre, C. (2019). Visibilities and Visual Discourses: Rethinking the Social With the Image. *Qualitative Inquiry*, 25(4), 327-337. <https://doi.org/10.1177/1077800418792946>
- Trejo, G. y Altamirano, M. (2016). The Mexican Color Hierarchy: How Race and Skin Tone Still Define Life Chances 200 Years after Independence. En J. Hooker y A. Tillery Jr., *The Double Bind: The Politics of Racial and Class Inequalities in the Americas* (pp. 3-16). Washington D.C.: American Political Science Association.
- Truong, F. (2019a). Fluid Identifications in the Age of Advanced Marginality. En J. Flint y R. Powell (Eds.), *Class, Ethnicity and State in the Polarized Metropolis: Putting Wacquant to Work*: (pp. 137-157). London: Palgrave Macmillan.
- Truong, F. (2019b). The good, the bad and the ugly. 'Banlieue youth' as a figure of speech and as speaking figures. En M. Demossier, D. Lees, A. Mondon y N. Parish (Eds.), *The Routledge Handbook of French Politics and Culture* (pp. 145-152). London: Routledge.
- Tuan, Y. F. (1974). *Topophilia. A study of enviromental perceptios, attitudes and values*. New York: Columbia University Press.
- Tuan, Y. F. (1980). *Landscapes of Fear*. New York-Oxford: Blackwell's-Pantheon.
- Tyler, I. (2013). *Revolting subjects: Social abjection and resistance in neoliberal Britain*. London: Zeb Books.
- Tyler, I. y Slater, T. (2018). Rethinking the sociology of stigma. En I. Tyler y T. Slater (Eds.), *The Sociology of Stigma* (pp. 721-743).
- Urteaga, M. (2011). *La construcción juvenil de la realidad, jóvenes mexicanos contemporáneos*. México D.F.: Bibliotecas de alteridades/UAM-Iztapalapa.
- Urteaga, M. y Moreno, H. (2020). Jóvenes mexicanos: Violencias estructurales y criminalización. *Revista de Estudios Sociales*, (73), 44-57.

- Valdés, T. y Olavarría, T. (1998). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.
- Valentine, G., Skelton, T. y Chambers, D. (1998). *Cool Places: An introduction to youth and youth cultures*. London/New York: Routledge.
- Valenzuela, J. M. (2002). *De los pachucos a los cholos: Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos*. Barcelona: Ariel.
- Valenzuela, J. M. (2013). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, J. M. (Ed.). (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Barcelona: NED/ITESO/COLEF.
- Verdouw, J. y Flanagan, K. (2019). 'I call it the dark side': Stigma, social capital and social networks in a disadvantaged neighbourhood. *Urban Studies*, 0042098018817226. <https://doi.org/10.1177/0042098018817226>
- Vidal, D. (1999). Le respect: Categorie du social, categorie du politique dans une favela de Recife. *Cultures et conflicts*, (35), 95-124.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wacquant, L. (2007). *Parias urbanos: Marginalidad en la ciudad a comienzo del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- Wacquant, L., Slater, T. y Borges, V. (2014). Territorial Stigmatization in Action. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 46(6), 1270-1280. <https://doi.org/10.1068/a4606ge>
- Ward, M. (2019). (Un)Belonging in Higher Education: Negotiating Working-Class Masculinities Within and Beyond the University Campus. En S. Habib y M. Ward (Eds.), *Identities, Youth and Belonging. International Perspectives* (pp. 159-176). London: Palgrave Macmillan.
- Watt, P. (2006). Respectability, Roughness and 'Race': Neighbourhood Place Images and the Making of Working-Class Social Distinctions in London. *International Journal of Urban and Regional Research*, 30(4), 776-797. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2006.00688.x>
- Watt, P. (2009). Living in an Oasis: Middle-Class Disaffiliation and Selective Belonging in an English Suburb. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 41(12), 2874-2892. <https://doi.org/10.1068/a41120>
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Whyte, W. (1993). *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilks, A. (2018). *The Moral Power of Money: Morality and Economy in the Life of the Poor*. Stanford: Stanford University Press.
- Willis, P. (1977). *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. London: Saxon House.
- Wilson, J. (2018). *Neoliberalism*. New York: Routledge.
- Wilson, W. (1996). *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. New York: Knopf.

- Winton, A. (2005). Youth, gangs and violence: Analysing the social and spatial mobility of young people in Guatemala City. *Children's Geographies*, 3(2), 167-184. <https://doi.org/10.1080/14733280500161537>
- Yanes, P. (Ed.). (2004). La problemática, necesidades y derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en ámbitos urbanos. Conversación de organizaciones indígenas con Rodolfo Stavenhagen. En *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* (pp. 369-432). Mexico, D.F: Universidad de la Ciudad de Mexico.
- Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 3(40), 197-214.
- Yuval-Davis, N. (2010). Theorizing identity: Beyond the «us» and «them» dichotomy. *Patterns of Prejudice*, 44(3), 261-280. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2010.489736>
- Zanotti, A. (2010). *Jóvenes y trabajo en sectores populares: Representaciones, trayectorias y habitus*. Villa María: Eduvim.
- Zavaleta, A. et al. (2016). Una aproximación a las relaciones entre policías y jóvenes en América Latina. *Política y gobierno*, XXIII, 201-229.
- Zubillaga, V. (2007). Los varones y sus clamores: Los sentidos de la demanda de respeto y las lógicas de la violencia entre jóvenes de violenta de barrios de Caracas. *Espacio Abierto*, 16(3), 577-608.
- Zubillaga, V. (2009a). "Gaining Respect": The Logic of Violence among Young Men in the Barrios of Caracas, Venezuela. En G. A. Jones y D. Rodgers (Eds.), *Youth Violence in Latin America: Gangs and Juvenile Justice in Perspective* (pp. 83-103). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9780230101333_5
- Zubillaga, V. (2009b). Un testimonio reflexivo sobre la experiencia de construir historias de vida con jóvenes de vida violenta. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2). <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2003.002.5948>
- Zubillaga, V., Llorens, M. y Souto, J. (2015). Chismosas and Alcahuetas :Being the mother of an empistolado within the everyday armed violence of a Caracas barrio. En J. Auyero, P. Bougois y N. Scheper-Hughes (Eds.), *Violence at the Urban Margins* (pp. 162-188). New York: Oxford University Press.